



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

HISTORIA E INTRAHISTORIA EN LA CONCEPCIÓN UNAMUNIANA DEL SER
HUMANO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
CAMINO APARICIO BARRAGÁN

COMITÉ TUTOR:
DRA. GRETA RIVARA KAMAJI
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS)
DRA. MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS)
DRA. ZENIA YÉBENES ESARDÓ
(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA)

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Alberto,
por ser todo lo que eres y serlo junto a mí.*

Agradezco sinceramente...

A Alberto, con profundo amor.

A mis padres y hermano,
mis raíces, con todo mi cariño.

A mi familia mexicana,
y muy en especial, siempre, a Elvira.

A mis amigos,
la vida es mejor con vosotros en ella.

A mis asesoras y lectoras, por ser parte de la travesía, y en especial a Greta,
por la paciencia y la guía en todos estos años unamunianos.

Al Archivo de la Casa-Museo Unamuno
(Ana, Flor, Marta, Paco y Clemente)
por la cálida acogida y tanta ayuda prestada.

A Roberto Albáres,
por su asesoría y dejarse incluir en este proyecto.

A Luis Andrés Marcos,
por sus consejos y comentarios.

A Jean Claude Rabaté,
por la amable disposición y las oportunas referencias.

A la Universidad Nacional Autónoma de México,
por ofrecerme una segunda *alma mater*.

A Conacyt,
por apoyar económicamente este proyecto.

Índice:

| | |
|--|-----|
| Introducción | 1 |
| Capítulo I. Unamuno y su contexto | 11 |
| 1. Breve biografía de Miguel de Unamuno | 14 |
| 2. Contexto histórico-político de España | 21 |
| 2.1. La tercera Guerra Carlista | 21 |
| 2.2. El desastre del 98 | 23 |
| 2.3. La dictadura de Primo de Rivera | 26 |
| 2.4. La Guerra Civil | 29 |
| 3. Contexto filosófico europeo | 31 |
| 3.1. La crisis | 34 |
| 3.1.1. Grecia y el nacimiento del racionalismo | 36 |
| 3.1.2. Descartes y el racionalismo en la filosofía moderna | 44 |
| 3.2. La reforma | 50 |
| 3.2.1. El siglo XIX y el momento del cambio | 50 |
| 3.2.2. Unamuno y el caso español | 66 |
| Capítulo II. Unamuno y la intrahistoria | 75 |
| 1. Historia e intrahistoria | 82 |
| 2. La tradición eterna | 95 |
| 3. La demótica | 105 |
| Capítulo III. Unamuno y la historia | 117 |
| 1. Casticismo | 119 |
| 2. Patria | 131 |
| 3. Paisaje | 144 |
| 4. Lengua | 154 |
| 4.1. La lengua y la historia | 157 |
| 4.1.1. La literatura | 162 |
| 4.2. El lenguaje de Unamuno | 167 |
| Capítulo IV. Unamuno y el hombre | 173 |
| 1. El hombre de Unamuno | 175 |
| 2. El hombre y la historia | 182 |
| Conclusiones | 193 |
| Bibliografía | 199 |

INTRODUCCIÓN

En un artículo¹ sobre la relación entre filosofía y literatura, la Dra. González Valerio se pregunta si habría que confesar en toda investigación filosófica los motivos personales del autor de la misma. Su respuesta es que “difícilmente” habría que hacerlo, pues este tipo de investigaciones se justifican con los motivos del pensar, no con los motivos de quien “piensa ese pensar”; estos últimos motivos son los que quedan relegados al ámbito literario. Sin embargo, yo presento en las siguientes páginas una investigación sobre Miguel de Unamuno, un filósofo que no “renuncia a los géneros literarios” en su método de investigación filosófica, muy al contrario, se sirve de todos ellos para plasmar su filosofía. Tomaré esta inclinación unamuniana por el estilo literario como una indulgencia hacia las consideraciones personales que siento la necesidad de confesar a continuación.

Durante la secundaria y el bachillerato no alcanzaba a definir qué rama del saber me interesaba más para consagrar mis estudios a ella. ¡Hay tantas áreas interesantes dentro de las humanidades! y aún fuera de ellas (siempre he tenido mi pequeño pero leal corazoncito matemático); sin embargo, de algún modo extraño, en el momento de tomar la decisión tenía claro que no podía ser otra carrera que no fuera la de Filosofía.

¹ María Antonia González Valerio, *Entre filosofía y literatura* en González Valerio, Rivara Kamaji y Rivero Weber (coord.), *Verdad ficcional no es un oxímoron. Sobre las relaciones peligrosas entre filosofía y literatura*. México, UNAM/Ítaca, 2010. p. 51.

Durante el transcurso de mi licenciatura no alcanzaba a definir qué área, tema o autor me interesaba más. ¡Todo era tan cautivador y yo tan fácil de convencer e impresionar! Hoy los griegos, mañana la lógica, pasado Lessing...; sin embargo, de algún modo extraño, en el momento de tomar la decisión sobre el tema de mis investigaciones de posgrado, tenía claro que no podía ser otro autor que no fuera Miguel de Unamuno.

¿De dónde salió el buen don Miguel y cómo se filtró entre mis intereses? Si bien mi *alma mater* es la Universidad de Salamanca, en la que él desempeñó toda su carrera académica y profesional, debo reconocer con algo de tristeza –y algo de vergüenza también– que no fue un autor que estudiase formalmente durante el programa de mi licenciatura.

¿Será que el solo aire salmantino o los meros paseos por la calle Libreros² habrían confabulado para infectarme de *unamunitis*? No dudo del poder embaucador de la atmósfera helmántica, pero no puedo darle tanto crédito. Es entonces, cuando pienso en el origen de este interés, que viene a mi mente un momento estival de mi adolescencia temprana: una mañana que compartía con mis amigas de la infancia, las que se guardan siempre en el alma. Estaba yo tumbada sobre mi toalla en la piscina municipal de Medina al lado de Teresa, quien por aquella época leía *La casa de los espíritus*, y yo tenía entre manos un libro (mal) recomendado en una larga lista de la escuela de lecturas para el verano: *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno.

¿Qué podía entender yo de aquellas profundidades del pensamiento a tan corta edad? Pues como pude comprobar con el paso de los años y de las sucesivas lecturas del libro, nada. Sin embargo, una frase, una imagen caló sorprendentemente en mi mente: “por dentro acaso también el cangrejo

² En la calle Libreros de la ciudad de Salamanca se encuentra el antiguo edificio de la Universidad –donde tantos discursos y conferencias pronunció Unamuno–, el edificio de Rectorado –en el que trabajó por tantos años– y la casa del rector –en la que vivió durante su primer y largo periodo de rector y que hoy alberga la Casa-Museo Unamuno.

resuelva ecuaciones de segundo grado”³. Y como me divertía tanto la aritmética, imaginaba yo un simpático cangrejito con cara de esfuerzo intentando despejar x^2 .

Aquella imagen me resultó tan sugerente que empecé a devorar otros libros más inteligibles para mí –o eso creía yo– del mismo autor. Así pasaron por mis manos *Niebla*, *La Tía Tula*, *Abel Sánchez*, *San Manuel Bueno, mártir*, el *Diario Íntimo*, una antología de poesía en la que me sorprendió un soneto dedicado a mi Medina del Campo y, por fin, su teatro. Miguel de Unamuno se convirtió así en mi autor de cabecera, en una lectura amiga que siempre me acompañaba, y sus ideas y tormentos se identificaron pronto con mis propias angustias existenciales.

De este modo, aunque el bilbaíno pasó a ocupar durante mi licenciatura un muy segundo plano en mis lecturas, mientras yo descubría y estudiaba a los grandes de la filosofía, fue una sombra que nunca me abandonó y que emergió de su escondite en el momento oportuno. Pero dejemos ya las anécdotas personales que a nadie interesan, o peor aún, que a algún lector le puedan terminar resultando más interesantes que la tesis misma, para contextualizar más ortodoxamente esta investigación.

Si algo me han enseñado mis años de estudio es la importancia de los contextos, las circunstancias, las raíces y las tradiciones. Ningún hombre surge de la nada ni se desarrolla de manera aislada; venimos al mundo en un *medio* que nos determina. En el caso de los filósofos creo que es necesario que nos sumerjamos primero en el profundo conocimiento de nuestra propia tradición

³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* en *Obras completas*. Prólogo, edición y notas de Manuel García Blanco. Madrid, Afrodisio Aguado, 1959-1964. Tomo XVI, p. 129. De aquí en adelante, todas las obras de Miguel de Unamuno las citaré de la edición de *Obras Completas* de Afrodisio Aguado. En la nota a pie de página aparecerá el nombre del autor, el título de la obra correspondiente, el número de tomo en números romanos y el número de página en números arábigos. Para las obras que no estén contenidas en esta edición de obras completas, indicaré en el propio pie de página la edición consultada para la cita.

de pensamiento para poder, desde ella, acercarnos a otras más o menos lejanas a la nuestra. No comprendemos ni interpretamos de la nada, comprendemos e interpretamos desde nuestra propia tradición (quién sabe, a lo mejor es tanto hincapié en la tradición lo que me llevó a tratar sobre la historia y la tradición en Unamuno). Así es como resurge Miguel de Unamuno en mis intereses filosóficos personales: como la mejor opción de estudio dentro de mi tradición filosófica, tanto española como de lengua española.

Mi tesis de maestría supuso un primer acercamiento –ya con el rigor y la seriedad académicos– a la filosofía de Miguel de Unamuno, a la que empecé a adentrarme a través de su concepción del ser humano desde el análisis de sus obras de teatro. La inmersión en esta apasionante faceta del pensamiento del filósofo vasco me llevó, como es usual que ocurra, a otros temas del autor. Con el curso de las lecturas me surgió la sospecha de que las reflexiones que elaboró sobre la historia y la tradición en su etapa de juventud, son la base o el esquema conceptual que mantendrá y repetirá en sus reflexiones posteriores en torno al ser humano.

Qué gran descubrimiento éste, pensará irónicamente algún lector, pero en las muchas interpretaciones que he leído hasta ahora sobre la filosofía de Unamuno, no he encontrado establecida abiertamente esta relación; ambos temas acostumbran estudiarse por separado y no se ponen en relación, así que me encuentro ante una nueva línea interpretativa cuya pertinencia podrá ser juzgada por el tiempo y por el lector conocedor del autor español.

Por otra parte, Miguel de Unamuno ha sido en muchas ocasiones injustamente minusvalorado desde la propia filosofía, por no seguir un método sistemático tradicional y por usar cuanto género literario existe para expresar sus pensamientos filosóficos. La conexión conceptual y argumentativa que pretendo establecer en el autor vendría a acallar las voces de quienes juzgan una ausencia de filosofía desde el aspecto formal de sus textos. Lo que algunos

insisten en calificar de sola literatura es en verdad pensamiento filosófico, sólo que expresado bajo una forma distinta a la del método sistemático tradicional, lo que no implica que su pensamiento sea incoherente o poco consecuente.

Retomo entonces dos aspectos mencionados: mi interés por explorar la filosofía en lengua española y por explorar la concepción del ser propuesta por Miguel de Unamuno. La conjunción de estos dos intereses me lleva a presentar el siguiente trabajo: un recorrido por los conceptos de historia e *intrahistoria* en el pensamiento unamuniano –principalmente desde sus textos de juventud– para establecer el origen del esquema de pensamiento utilizado por el autor en sus posteriores reflexiones sobre el ser del ser humano.

Bajo el ojo atento de la Dra. Rivara Kamaji, y las miradas no menos perspicaces de las Dras. González Valerio y Yébenes Escardó, presento esta tesis con claros y sencillos –realistas– objetivos:

- ✓ Profundizar, en primer lugar, en el estudio de la filosofía pensada y escrita en español, y particularmente en el de la filosofía española.
- ✓ Revalorizar, en segundo lugar, la figura concreta de Miguel de Unamuno, la cual ha sido, en no pocas ocasiones, maltratada por las críticas y desterrada del ámbito filosófico por aquellos que todavía piensan que no se puede filosofar desde géneros literarios diferentes al del tradicional método sistemático.

Miguel de Unamuno es una figura fundamental para la filosofía española contemporánea. Es él quien sienta las condiciones de posibilidad de autores posteriores como Ortega y Gasset o María Zambrano, algo más afortunados en las valoraciones que reciben –sobre todo el primero, pues la malagueña se tropieza con un prejuicio de género que seguimos sin superar hoy día–.

- ✓ En tercer lugar, mostrar una exposición clara y lo más sencilla posible (sólo se puede expresar con sencillez a los demás lo que uno ha logrado comprender con claridad, me enseñó un sabio maestro de secundaria) de las reflexiones acerca de la historia establecidas por Miguel de Unamuno principalmente en sus textos de juventud.
- ✓ Abrir –o agrandar– a partir de dicha exposición una veta interpretativa por la que sugiero que el esquema de sus reflexiones tempranas acerca de la historia permanece a lo largo de toda su filosofía bajo una nueva y muy interesante preocupación de madurez por el ser humano concreto.
- ✓ Por último, mostrar que la filosofía de Unamuno, como la de otros autores, no se restringe a los ensayos que escribió. Es posible pensar y hacer filosofía bajo la forma de otros géneros literarios, y es posible estudiar filosofía a partir de esos otros géneros literarios –y de otros lenguajes no lingüísticos, también–.

Establecidos mis objetivos ¿cómo es que voy a proceder en esta investigación? En primer lugar se me presenta ineludible:

1) contextualizar a Unamuno. Es necesario establecer las condiciones personales, históricas y filosóficas en las que surge la figura del filósofo. Haré para ello un breve recorrido por su biografía y un posterior repaso por los principales acontecimientos sociopolíticos de la historia de España que envuelven al autor, de los que nadie escapa inmune, y menos que nadie Miguel de Unamuno debido a su faceta pública y política. Por último terminaré esta

contextualización con un recorrido por el contexto filosófico que rodea su pensamiento, para lo cual utilizaré –como ya explicaré y justificaré en su momento– el análisis sobre la historia de la filosofía sostenido por algunos autores españoles de la época de Unamuno y que éste comparte. Una vez establecido este contexto pasaré a:

2) exponer y analizar la filosofía de la historia de Unamuno. Esta parte ocupará los capítulos II y III de la presente tesis, en los cuales he querido establecer cierta metodología o, mejor, cierto orden de exposición que ayude a una más sencilla comprensión de lo expuesto: tomaré como texto base *En torno al casticismo* –la obra unamuniana de juventud más importante y paradigma, en la filosofía española, de los ensayos costumbristas de la época– para avanzar por los diferentes conceptos unamunianos que van conformando el entramado de sus reflexiones sobre la historia.

En un primer momento (capítulo II) y como es fácil de comprender, expondré el significado e implicaciones que para Unamuno tienen la *historia* y la *intrahistoria* –extraño término que introduce en su pensamiento con la finalidad de explicar mejor su postura–. Este binomio de conceptos no puede ser plenamente caracterizado sin la referencia a lo que él llama la *tradición eterna*, especie de sinónimo de la *intrahistoria* en el que también me detendré en dicho capítulo.

Estos primeros y básicos conceptos que aparecen en *En torno al casticismo*, reaparecen con mayor determinación, si cabe, en una conferencia crucial de las mismas fechas llamada *Sobre el cultivo de la demótica*. Me ocuparé de esta conferencia para cerrar el segundo capítulo, y con ello pretendo dejar expuesta de manera amplia la base de sus reflexiones *históricas*.

En un segundo momento (capítulo III) de este análisis, doy paso a otra serie de conceptos cuya exposición vendrá a clarificar, y a completar, el

panorama sobre la historia que plantea Unamuno. La elección de estos conceptos no es arbitraria; si bien es un reflejo de mi propia interpretación sobre la filosofía de la historia de Unamuno, obedece a la presencia de dichos conceptos en muchos de los textos del vizcaíno y a su gran valor explicativo en relación al tema de la historia –lo cual quedará manifiesto con la propia exposición de los mismos–. Los conceptos son los siguientes: casticismo, patria, paisaje y lengua, y la propia exposición de los mismos hará comprender al lector que no fue tan arbitraria mi elección.

El último de estos conceptos, la lengua, me sorprendió sobremanera al trabajarlo por la riqueza de contenidos dentro del pensamiento unamuniano. Dejo, pues, abierta una línea de investigación de la que me ocuparé en un futuro no muy lejano. Por último, para concluir,:

3) pongo en relación las reflexiones sobre la historia, analizadas en los capítulos precedentes, con las reflexiones sobre el ser humano que trabajé en la tesis de maestría. Para ello, en el capítulo IV, retomaré los términos más esenciales de esta visión del ser humano unamuniano para después, y por último, entretelar las conexiones prometidas.

A nivel expositivo he tratado de ser lo más clara y concisa posible. En nada ayuda enredarse en una vorágine de intrincado vocabulario que sólo lleva a confundir al lector –e incluso al propio autor–, quien termina por asombrarse, o hasta embelesarse, por una supuesta complejidad que no acierta a entender o, por el contrario, termina por aburrirse ante la retórica y, como consecuencia, no dar una oportunidad al texto.

Por otra parte, esta “economía” y sencillez lingüística la he querido aplicar también a la propia argumentación. Soy consciente de que el trabajo que aquí presento es en su mayor parte expositivo, algo crítico y con unas notas finales

propositivas pero ¿cómo atreverse a ser puramente propositivo cuando la labor de la investigación doctoral supone la profundización y el afianzamiento de los conocimientos filosóficos adquiridos, para después, sí, elaborar una propuesta propia? Mi aspiración, más modesta pero también más sincera y realista, es poder mostrar con suficiencia –y creo que no es poco– los conocimientos filosóficos adquiridos principalmente sobre mi autor de especialidad: Miguel de Unamuno.

Después de estos seis años de dedicación al pensamiento de Unamuno, he comprobado y corroborado el carácter *sui generis* de este filósofo, con su muy particular forma de reflexionar y de escribir. Sin embargo, sus peculiaridades no le restan valor filosófico, ni le quitan interés, ni siquiera lo hacen más simple y accesible; muy al contrario, son estas características tan propias las que le otorgan un lugar primordial dentro de la historia de la filosofía.

La frontera entre filosofía y literatura, que tan magistralmente difumina Unamuno en cada uno de sus textos, supone un interesante antecedente –y caldo de cultivo– para las múltiples reflexiones que hoy día se están desarrollando al respecto. Su peculiar y compleja concepción de la existencia del ser humano influyó decisivamente en la importante corriente europea existencialista. Sus críticas a la Europa racionalista, a la modernidad y a la ilustración –precisamente con conceptos como el de *intrahistoria*– lo posicionaron como un punto de inflexión ante la filosofía española posterior a él. Sus obras literarias siguen estando hoy día entre las principales en el estudio de la literatura española e hispanoamericana. La importancia del pensamiento de Miguel de Unamuno y de la influencia que aún recibimos de este autor es fundamental para nuestra tradición de pensamiento; y no es menor en importancia su filosofía de la historia, la cual se ganó, como se mostrará en el curso de este trabajo, un significativo lugar dentro de la filosofía en lengua española.

Su filosofía de la historia, a la que llegué como consecuencia del estudio de su concepción del ser humano, me ha descubierto un interesante y complejo entramado de reflexiones por las que he transitado con diferentes sentimientos en estos cuatro años de investigación doctoral. El objetivo que Unamuno tenía en mente a la hora de elaborar su teoría intrahistórica era principalmente la de otorgar a cualquier población un nuevo sentido acerca de su “ser nacional”, y por tanto, ayudar a establecer en España lo que entonces se llamó “ser español”. En mi caso, es precisamente como española que he recorrido este largo camino de sentimientos a través de las lecturas de Unamuno sobre la identidad nacional. He de confesar que al final, esta incursión pormenorizada en la filosofía de la historia del vasco, me ha conciliado amablemente con mi “ser española”, y ha afianzado de algún modo mi sentimiento de identidad nacional. Así que, quizá, las ideas unamunianas que aquí voy a presentar no están tan equivocadas y sí logran alcanzar su cometido...

CAPÍTULO I

UNAMUNO Y SU CONTEXTO

“Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos.”⁴

Un paso importante para estudiar a un filósofo y su pensamiento es conocer las circunstancias que rodearon la vida y la obra de dicho autor. Estas circunstancias, es decir, su contexto, ofrecen claves interpretativas y de comprensión que de otro modo, ateniéndonos sólo al texto escrito resultante, no alcanzaríamos a obtener.

En el caso del filósofo que aquí me ocupa, Miguel de Unamuno, la necesidad de conocer las circunstancias políticas, sociales, culturales y, sobre todo, biográficas que enmarcaron su pensamiento, se torna más relevante aún. Él mismo nos dice en *Del sentimiento trágico de la vida* que lo más importante no es el filósofo sino el hombre detrás de él; porque un filósofo no es tal sino después de ser hombre y, por tanto, conocer la vida íntima de los pensadores es un ejercicio necesario para comprender su pensamiento: “es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica”⁵, señala el bilbaíno. Él considera que la filosofía no la crea el pensador desde una torre de marfil y con

⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Tomo XVI, p. 128.

⁵ *Idem*.

su sola razón; la crea un hombre con pasiones y temores y circunstancias y dolor de muelas: un filósofo “haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.”⁶ En esa misma obra insiste Unamuno una vez más en esta postura suya: “así, lo que en un filósofo nos debe más importar es el hombre.”⁷ Y a ese hombre lo conocemos a través de su biografía y de su entorno.

Si bien considero que esto aplica para todos los filósofos, se hace imprescindible en el caso de Miguel de Unamuno, pues no podemos adentrarnos en el estudio de su obra sin conocer previamente aquello que, según él mismo manifestó en multitud de ocasiones y textos, es primordial para abordar a un filósofo. Es por ello que voy a dedicar este primer capítulo a conocer al hombre Unamuno –un hombre que se dedicó a la filosofía– para, después, poder analizar su obra y comprenderla en su justa dimensión. Para esta labor de conocimiento del hombre Unamuno, se me presenta necesario acercarme a tres aspectos diferentes pero complementarios, a saber, la biografía, el contexto histórico y el contexto filosófico.

Los datos biográficos más relevantes de la vida del filósofo bilbaíno me permitirán no sólo darlo a conocer sino, sobre todo, dar vida al Miguel de Unamuno de este trabajo; al recrear su vida, reviviré al personaje Unamuno: al hombre que se inmortalizó en personaje. Es éste quien me –nos– va a acompañar a lo largo de esta investigación como una especie de voz de la conciencia, que me dicte y guíe, en alguna medida, el juicio que haré sobre su obra.

Para adentrarme en la vida cotidiana, íntima y anecdótica del filósofo vasco tendré a la mano tres textos de diferentes épocas y autores que,

⁶ *Ibidem*, pp. 155-156.

⁷ *Ibidem*, p. 129.

considero, servirán para recrear un marco más completo y preciso. En primer lugar *Retrato de Unamuno*, de Luis Sánchez Granjel, en segundo lugar *Agonizar en Salamanca*, de Luciano Egido, y por último *Unamuno: biografía*, de los estudiosos Colette y Jean-Claude Rabaté.

El contexto histórico-político en el que se enmarca la vida de don Miguel va estrechamente ligado a su propia biografía. Como hombre público (veremos que tuvo diferentes cargos administrativos en la Universidad de Salamanca, en el ayuntamiento de esta misma ciudad y hasta en las cortes generales) los acontecimientos de la política española de su momento influyeron decisivamente en los pasos que dio en su vida personal. Desde la Guerra Carlista en su niñez y el desastre del 98 en su juventud, hasta la dictadura de Primo de Rivera en su madurez y la incipiente Guerra Civil a la hora de su muerte, se ve cómo Unamuno, hombre profundamente interesado en la política, no pudo menos que involucrarse en ella, pues fueron acontecimientos históricamente muy significativos los que ocurrieron en el transcurso de su vida. Es por ello que trazaré un breve esbozo histórico del periodo que comprende la vida de Miguel de Unamuno.

Ya situado el hombre Unamuno en su momento histórico, y puesto que este hombre se convirtió en el filósofo español más destacado de su tiempo, será necesario establecer el marco filosófico en el que se desarrolla su pensamiento. Por ser este apartado el más extenso y decisivo para la buena comprensión de la obra del autor, será dentro del mismo donde exponga y justifique los autores en los que me voy a apoyar para analizar este contexto filosófico. Tras todo ello, podré pasar a estudiar con propiedad el tema concreto de esta investigación sobre el filósofo bilbaíno: su noción de historia y su propuesta de la *intrahistoria* en relación a su concepción del hombre.

1. BREVE BIOGRAFÍA DE MIGUEL DE UNAMUNO

El 29 de septiembre de 1864 nace en la ciudad de Bilbao Miguel de Unamuno y Jugo, el tercer hijo del matrimonio entre Félix de Unamuno y Felisa de Jugo. El acontecimiento más determinante de la infancia de Miguel es la muerte de su padre cuando él contaba con tan solo seis años de edad. Doña Felisa, la viuda, cría entonces a sus hijos con tenacidad pero en un ambiente muy austero, rígido, falto de muestras de cariño y profundamente abocado a la fe católica.

Fue mi niñez la de un niño endeble (aunque nunca enfermo), taciturno y melancólico, con un enorme fondo romántico, y criado en el seno de una familia vascongada de austerísimas costumbres, con cierto tinte cuáquero. A mi padre no lo he conocido; murió teniendo yo seis años. La influencia ha sido, pues, de mi madre. Fui un chico devoto en el más alto grado, con devoción que pecaba en lo que suelen llamar (mal llamado) misticismo. Pero a la vez me daba por leer libros de controversia y apología religiosa y por querer raciocinar mi fe heredada e impuesta.⁸

Durante los años de la escuela primaria y secundaria Unamuno se perfila como un niño ingenuo e inocente, gustoso por la lectura, los paseos y la naturaleza. Desde la temprana edad se ponen de manifiesto los principales rasgos que caracterizarán su controvertida personalidad: los modales toscos, la terquedad y la soberbia⁹, amén de la religiosidad que algunos amigos de la infancia destacan en Unamuno, tal y como lo manifiesta el propio filósofo en la cita arriba señalada.

⁸ Carta de Miguel de Unamuno a Federico Urales contenida en: Miguel de Unamuno, *Mi confesión*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2011. p. 97.

⁹ El comentarista Sánchez Granjel atribuye estas características de la personalidad de Unamuno a su naturaleza vasca (pues éstas son características del estereotipo de los vascos). Vid. Luis Sánchez Granjel, *Retrato de Unamuno*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1957. Cap. I: *Bosquejo iconográfico*, pp. 21-36.

Educado en un férreo catolicismo, el adolescente bilbaíno tiene una primera crisis de fe a los catorce años al tomar conciencia y preocuparse, por vez primera, por su identidad y su destino. Se percata en ese momento de la creciente e inevitable decadencia del cuerpo físico y empieza a angustiarse por el destino que le espera al hombre tras la muerte. Estas primeras elucubraciones sobre la muerte, aunadas a la lucha interna que vivía entre su interés por el sacerdocio y su incipiente amor por la joven Concha¹⁰, provocan esta primera crisis en la fe del joven Unamuno, que si bien en esta ocasión se resuelve con una fe más férrea y renovada, a partir de ahora se torna susceptible a continuos cuestionamientos.

A Unamuno, la interiorización puberal le hizo encarar el problema de su muerte y lo que tras ella pudiera estarle reservado; estos pensamientos le llevaron a experimentar con singular hondura la vivencia angustiada. De la angustia sólo la fe puede salvarnos; comprendemos ahora por qué los sentimientos religiosos de Unamuno, que en él tenían hondas raíces, como se verá, se exaltaron en los últimos años de su adolescencia; lo religioso deja de ser para él una práctica automatizada por la costumbre y se convierte en una necesidad en la cual queda comprometida la existencia entera.¹¹

En 1880 se traslada a Madrid para estudiar Filosofía y Letras en la Universidad Central. En estos años de formación universitaria se impregna del positivismo y de la corriente krausista imperantes en la intelectualidad del momento, participa en las tertulias estudiantiles de los cafés y se inicia en la vida del Ateneo de Madrid. Comienza además a redactar cuadernillos¹² en los

¹⁰ Concepción de Lizárraga Ezenarro (1864-1934). Unamuno conoce a la joven cuando ambos contaban con tan sólo doce años de edad; desde ese momento inician un largo noviazgo y en 1891 contraen matrimonio.

¹¹ Luis Sánchez Granjel, *Op. cit.* p. 66.

¹² La mayoría de ellos permanecen todavía inéditos y sólo se pueden consultar en el Archivo de la Casa-Museo Unamuno, en Salamanca.

que plasma su sentir sobre la vida en la capital –ciudad en la que nunca se siente identificado ni cómodo– así como diversas ideas sobre temas políticos, filosóficos y lingüísticos.

Las lecturas filosóficas de la universidad llevan a Unamuno a cuestionar los dogmas de fe en los que había sido educado; deja entonces de ir a la iglesia y se avoca a un cristianismo “racionalizante”; sin embargo, esta nueva forma de dirigir su fe entra en conflicto cada vez que visita Bilbao con el tradicionalismo de su madre y de su novia, lo que provoca en él una segunda crisis espiritual.¹³

El 21 de junio de 1883 presenta el examen de grado de su licenciatura e inmediatamente comienza sus estudios doctorales, de los que se titula el 20 de junio de 1884 con la tesis *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Tras concluir sus estudios Unamuno regresa a Bilbao donde ejerce como profesor de bachillerato y profesor particular, aunque su principal labor y fuente de ingresos es su actividad periodística. Escribe en estos años sus primeros artículos en diferentes revistas y periódicos, principalmente sobre temas políticos y lingüísticos.

Tras varios intentos fallidos en concursos de oposición, Unamuno gana en 1891 una cátedra de Griego en la Universidad de Salamanca. En sus primeros años como catedrático su vida intelectual se reparte entre sus clases matutinas y las traducciones¹⁴ que realiza por las tardes. La labor de traductor es algo que Unamuno disfruta mucho y que le permite conocer autores nuevos o profundizar en otros ya conocidos; empero, la llegada de sus primeros hijos

¹³ Los estudiosos Rabaté señalan lo extraño y anecdótico que resulta que Unamuno no haya asistido a la ceremonia de investidura de su doctorado. Si bien no se sabe el motivo certero de tal ausencia, se podría conjeturar que tiene que ver con esta crisis de fe: dado que, en aquel tiempo, en las ceremonias de investidura todos los graduados tenían que jurar su fe en dios y en la iglesia católica, parece plausible que Unamuno se haya negado a esto. *Vid.* Colette y Jean Claude Rabaté, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, Taurus, 2009. pp. 67 y 68.

¹⁴ Como ejemplo de las traducciones de Unamuno se puede mencionar *El progreso: su ley y su causa* de Spencer, *Cuatro ensayos sobre España y América* de Humboldt o *Sobre la voluntad en la naturaleza* de Schopenhauer.

hace que la situación económica de la familia empeore y tenga que empezar a traducir por dinero, lo que implica traducciones ya no tan gustosas además de mucho más numerosas. Asimismo, retoma en Salamanca su labor articulística, la principal fuente extra de ingresos económicos que mantendrá a largo de toda su vida.¹⁵

A la par de su actividad docente, de traductor, periodística y de activista socialista (militó en el Partido Socialista de 1894 a 1897), Unamuno inicia en estos años su labor como escritor. Publica en 1895 un conjunto de ensayos intitolados *En torno al casticismo*¹⁶ de género costumbrista que suponen un importante antecedente a las obras de reflexión sobre el pueblo español que se suscitarán tras el desastre del 98. Dos años después aparece publicada su primera novela *Paz en la guerra*, una obra en la que empezó a trabajar una década antes, cuando regresó de Madrid a Bilbao. También escribe en estos años unas *Meditaciones evangélicas* que nunca publica y sus primeras obras de teatro: *La Esfinge* y *La venda*. Para 1900 publica *Tres ensayos*¹⁷, considerados por algunos como sus mejores textos hasta el momento, y donde reflexiona principalmente sobre la religión¹⁸.

En medio de la creación de todas estas obras, en 1897, Unamuno sufre una tercera y más profunda crisis espiritual derivada del cúmulo de varios factores: el exceso de trabajo, las dificultades económicas, la preocupación y

¹⁵ Es importante señalar que la extensa colaboración periodística de Unamuno a lo largo de seis décadas tuvo mucho que ver con sus siempre precarios recursos económicos. Para poder sacar adelante a una familia tan numerosa como la suya optó por este tipo de colaboraciones que le aportaban unos necesarios ingresos extra. Por ello es necesario saber diferenciar entre aquellos artículos que escribió con tiempo, dedicación y sobre temas prioritarios en su pensamiento, de otros con no tanta calidad que escribió con más premura y menos interés.

¹⁶ Esta será la principal obra que estudiaré a lo largo de esta investigación. Los datos precisos sobre su elaboración, publicación y contexto los expondré en el siguiente capítulo.

¹⁷ *¡Adentro!*, *La ideocracia* y *La fe*.

¹⁸ A la par de estos escritos, en esos años el catedrático de griego se vuelca en una minuciosa investigación sobre la lengua española y sobre vocablos propios de la región salmantina. De esta minuciosa labor filológica no hay publicaciones ya que ningún editor quiso hacerse cargo de un volumen para el que, consideraban, no existía público.

culpa por el grave estado de salud de su hijo Raimundo, el desgaste por los continuos enfrentamientos derivados de su orientación política socialista, la autoconciencia de su deseo de reconocimiento, la incertidumbre por el porvenir y una, ya inevitable, inquietud religiosa orientada al dilema del destino después de la muerte.

La profunda angustia que le produce esta nueva crisis le lleva a buscar refugio con su amigo el padre Juan José de Lecanda en Alcalá de Henares. Regresa entonces a la fe y a la iglesia para intentar apaciguar su alma pero, pese a sus esfuerzos, éste no es un regreso sincero. Además, su nuevo acercamiento a la religión y a la iglesia es comentado y criticado en todo el ámbito social y político de Salamanca, lo que sigue avivando algunos de los detonantes de dicha crisis.

Con el inicio del nuevo siglo, en 1900, es nombrado rector de la Universidad de Salamanca. Este cargo lo catapulta a la primera plana de la intelectualidad española y le hace ganarse, a pesar de sus no pocos opositores, el respeto de políticos y académicos. Su doble labor en la universidad –como catedrático y como rector– le obliga a dedicar mucho menos tiempo a su actividad literaria, no obstante, en 1902 aparecen *Amor y pedagogía* y *Pasajes*. En 1905 publica *Vida de Don Quijote y Sancho*, un comentario muy personal sobre la obra cervantina en el que estuvo trabajando exclusivamente durante todo un año. En 1907 aparece *Poesías* y un año después *Recuerdos de niñez y mocedad*. De estos primeros años del siglo XX datan también *La difunta*, *El pasado que vuelve* y *El espejo de la muerte*. Pero sin duda alguna la obra más representativa de este periodo es *Del sentimiento trágico de la vida*, su obra filosófica más emblemática en cuya elaboración estuvo trabajando toda una década y que aparece publicada finalmente en 1913.

Para 1914 llega su destitución como rector, de la que nunca se le dio razón satisfactoria a pesar de sus múltiples intentos por conocer los verdaderos

motivos de la misma. Su actitud siempre crítica ante la situación política de su país se recrudece a partir de entonces y le lleva a ser mucho más crítico con el rey Alfonso XIII y, posteriormente, con Primo de Rivera, quien ordenará su exilio a Fuerteventura en 1924 junto al político Rodrigo Soriano.

Desde su destitución como rector hasta su exilio publica *Abel Sánchez*, *El Cristo de Velázquez*, *Tres novelas ejemplares y un prólogo* y *La tía tula* entre otras obras. Sin embargo, su mayor producción literaria durante esta década se verá reflejada en la multitud de artículos que escribe para periódicos y revistas de diferentes países, llegando entre 1922 y 1923 a publicar hasta veinte artículos por mes.¹⁹

El destierro de Miguel de Unamuno en Fuerteventura durará apenas seis meses ya que, debido a la fuerte presión de los grandes intelectuales del país, Primo de Rivera ordena la conmutación de esta pena; empero, este decreto se firma el mismo día en que Unamuno, inconforme con la situación política del país y temiendo las posibles y peores represarías del dictador, decide escapar a Francia y exiliarse voluntariamente²⁰ mientras continúe el gobierno de Primo de Rivera. En estos años de auto-exilio escribirá y publicará *La agonía del cristianismo*, *Cómo se hace una novela* y las obras de teatro *Sombras de sueño*, *El otro* y *El hermano Juan*, amén de las innumerables colaboraciones periodísticas que, junto a otros exiliados españoles, hace desde Francia.

En 1930, con la caída de la dictadura de Primo de Rivera y el triunfo de la II República, Unamuno regresa a España en una gloriosa entrada en Salamanca que lo lleva de nuevo a la primera plana de la política y la academia

¹⁹ De esta época datan *El archiducado de España*, *Irresponsabilidades* y *La soledad del rey*, artículos por los que se le censura y se le abre un largo proceso judicial en el que será condenado por delitos de imprenta con una multa de 1000 pesetas y dieciséis años y dos días de prisión –condena que finalmente nunca tuvo que cumplir–. Vid. Colette y J.C. Rabaté, *Op. cit.* p. 403.

²⁰ Llegará primero a París donde vivirá aproximadamente un año y posteriormente, de 1926 a 1930, se asentará en la localidad de Hendaya.

de su tiempo. En 1936, a pocos meses de haber iniciado la Guerra Civil española, muere en su casa de la calle Bordadores la tarde del 31 de diciembre.

En sus setenta y dos años de vida Miguel de Unamuno fue un gran amante de la naturaleza y los paseos diarios; como profesor fue un hombre disciplinado, crítico y volcado a sus alumnos; su labor administrativa como rector de la Universidad de Salamanca se considera encomiable y difícilmente igualable²¹; su interés político determinó la mayoría de sus acciones; y su familia fue el eje central de todo ello.

Se podrían mencionar muchos más hechos y anécdotas sobre la vida personal del rector de Salamanca, sin embargo, basta este esbozo sobre los momentos más importantes para trazar por lo pronto la imagen de este hombre que, recordando de nuevo las propias palabras de don Miguel, es el aspecto principal a tener en cuenta antes de adentrarse en el pensamiento de un filósofo.

Su vida, como puede observarse, va íntimamente ligada a los acontecimientos históricos de la vida social y política de su país. Estos acontecimientos repercutieron directamente en las decisiones personales que tomó a lo largo de su vida –como retirarse a un exilio voluntario de seis años a modo de protesta frente al gobierno que rechazaba– y también influyeron en la dirección que tomaba su pensamiento y, como resultado, su obra. Es momento, por tanto, de enmarcar su vida en las circunstancias históricas de la política española de su tiempo.

²¹ Esto se considera principalmente debido al impulso que consiguió darle de nuevo a la universidad –cuyo prestigio había decaído considerablemente en las décadas pasadas– y al buen aprovechamiento que hizo en esos años del presupuesto de la universidad (que se consumía, en muchas ocasiones, en eventos y comidas académicas, y que Unamuno aprovechó para la mejora de las facultades y el beneficio de los estudiantes).

2. CONTEXTO HISTÓRICO-POLÍTICO DE ESPAÑA

Las décadas en las que vivió Miguel de Unamuno –últimas del siglo XIX y primeras del siglo XX– fueron de gran convulsión e inestabilidad política para la historia de España. Si bien sucedieron una infinidad de acontecimientos políticos, desde el gobierno de Ramón María Narváez, bajo el cual nació Unamuno, hasta el estallido de la Guerra Civil, durante la que falleció, me voy a centrar en este apartado en los cuatro acontecimientos de dicho periodo que más relevancia tuvieron, a mi consideración, en el pensamiento y la obra del filósofo bilbaíno. Estos cuatro momentos históricos que guiaron la vida del pensador vasco fueron: 1) la tercera Guerra Carlista, 2) la pérdida de las últimas colonias españolas, 3) la dictadura de Miguel Primo de Rivera y 4) la Guerra Civil.

2.1. La tercera Guerra Carlista

En 1872, cuando Unamuno contaba con ocho años de edad y era un estudiante de primaria, inició la tercera Guerra Carlista. El origen del movimiento carlista se encuentra en un problema dinástico. El rey Felipe V, al provenir de la tradición monárquica francesa y haber llegado al trono español tras la Guerra de Sucesión española²², instauro en 1713 la Ley de Sucesión Fundamental²³.

²² Conflicto armado que se extendió de 1701 a 1713 por el derecho de sucesión en la corona española tras la muerte sin descendencia del rey Carlos II. En dicha guerra se vieron envueltos varios países europeos pues tanto la Casa de los Borbones –que reinaba en Francia– como la Casa de los Habsburgo –del Imperio Romano Germánico– reclamaban unos derechos de sucesión que más tenían que ver con el reparto de territorios europeos que conllevaba la corona española para la casa monárquica que la ocupara, que con la corona en sí. El conflicto terminó en 1713 con el Tratado de Utrecht que entre otros acuerdos políticos y de división geográfica, le concedía el trono español a Felipe de Anjou, nieto del rey Luis XIV de Francia y representante, por tanto, de los Borbones.

²³ La Ley de Sucesión Fundamental estaba inspirada en la Ley Sálica de la tradición francesa. Esta Ley prohibía a las mujeres y a sus descendientes heredar derechos sucesorios, los cuales quedaban reservados exclusivamente a los varones. Felipe V quiso promulgar dicha ley en España pero fue rechazada por las Cortes y en su lugar se instauró la Ley de Sucesión

Ésta se mantuvo activa por más de setenta años hasta su derogación en 1789 por parte de Carlos IV; sin embargo, la derogación no se hizo pública hasta 1830 cuando Fernando VII, viendo pronta su muerte, quiso asegurar los derechos del trono para su hija Isabel. Así, a la muerte del rey en 1833 la heredera legítima de la corona era Isabel, pero se produce un fuerte enfrentamiento entre los leales a ésta y los partidarios del hermano del rey, Carlos María Isidro, primer varón en la línea sucesoria.

Los partidarios de Carlos, llamados carlistas, rechazaban la legítima sucesión de Isabel II bajo la premisa de la popularmente mal llamada Ley Sálica; además, defendían el tradicionalismo europeo, lo que constituyó la clave de la consolidación del movimiento carlista. Defensores de los fueros²⁴, del catolicismo tradicional y del absolutismo monárquico, los carlistas se oponían no sólo a Isabel II, sino también al liberalismo económico y político, y a la laicidad del estado que su reinado representaba, pues eran los liberales los que apoyaban su causa a cambio de ciertas concesiones.

El conflicto entre isabelinos y carlistas se recrudeció hasta llegar a la lucha armada en tres periodos distintos, conocidos todos ellos como Guerras Carlistas. Las dos primeras de estas guerras acontecieron entre 1833-1840 y 1846-1849 respectivamente. La tercera comenzó en 1872, cuando ya había sido destronada Isabel II y cuando el joven Unamuno contaba con ocho años de edad.

Fundamental, por la cual las mujeres sí podían heredar los derechos de sucesión, pero sólo en los casos en los que no existiese ningún pariente directo varón del monarca, esto es, hijos, hermanos o sobrinos. Ateniéndose a esa ley, el hermano del rey Fernando VII tenía derecho al trono por encima de su hija Isabel.

²⁴ Los fueros eran estatutos jurídicos propios de algunas regiones de España, así como privilegios económicos, territoriales o de otras índoles concedidos por el rey. Las regiones vasca y catalana son las que tradicionalmente contaban con más fueros y más han luchado por ellos a lo largo de la historia española, por eso no es de extrañar que los partidarios del movimiento carlista proviniesen en su mayor parte de estas dos regiones.

El carlismo había recobrado fuerza tras la Revolución Gloriosa de 1868 con la que se destronó a Isabel II. Los partidarios de Carlos María Isidro veían una nueva oportunidad para llevar al trono al que consideraban el legítimo sucesor; sin embargo, en 1870 se proclamará rey a Amadeo de Saboya, y como consecuencia, los carlistas iniciarán un nuevo movimiento armado. El principal escenario del conflicto armado será el norte de España –el País Vasco, Navarra y Cataluña– por lo que Unamuno vivió de primera mano el Sitio de Bilbao de 1874²⁵. La guerra terminó finalmente en 1876 y con ella llegó a su fin el movimiento carlista²⁶.

La importancia de este acontecimiento en la vida de Miguel de Unamuno la vemos reflejada en obras como *Paz en la guerra* y *Recuerdos de niñez y mocedad*, en las que Unamuno plasma sus recuerdos acerca de esta guerra que vivió de niño, los días en los que tenía que estar encerrado en casa y cómo jugaba con sus primos a los soldaditos con el ruido de los cañonazos de fondo. Sin duda, el recuerdo de este conflicto determinó su posterior postura frente al problema vasco y frente a las guerras: por un lado fue siempre partidario y defensor de la unificación sin distinciones de su región de nacimiento al resto de España y, por otro, siempre sostuvo una postura primordialmente pacifista.

2.2. El desastre del 98

A los treinta y cuatro años de edad, ya instalado Unamuno con su familia en Salamanca –habían nacido cuatro de sus nueve hijos para 1898–, siendo catedrático de griego y a poco tiempo de ser nombrado rector de la universidad,

²⁵ El asedio carlista a los defensores liberales de Bilbao, más conocido como el *Sitio de Bilbao*, dio comienzo el 21 de febrero de 1874 con el inicio del bombardeo de esta villa a manos de las tropas carlistas y finalizó el 2 de mayo del mismo año cuando, ya vencido, este ejército hubo de retirarse.

²⁶ Una curiosidad interesante de mencionar es que si bien el movimiento carlista como tal finalizó en aquellos años, existe todavía hoy día un Partido Carlista, creado en 1971, que se proclama continuador del movimiento carlista histórico. Este partido contiene en muchas ocasiones en los procesos electorales actuales de España.

le tocará vivir el llamado *desastre del 98*. Este conflicto armado tiene su origen en 1868, cuando estalla la guerra en Cuba entre España y los independentistas. El conflicto llegará a una resolución temporal la década siguiente, cuando el gobierno español reconozca una serie de concesiones a la autonomía cubana. El líder conservador Antonio Maura, ante la crítica situación de la isla caribeña, presentará en 1893 al parlamento de Madrid un extenso programa de reformas con cuya implementación pretendía solucionar el conflicto, pero su propuesta no será aceptada. Así, el enfrentamiento armado se reanudará en 1895 y para finales de 1897 empezarán a aplicarse algunas de las medidas anteriormente propuestas por Maura, lo que comenzaba a otorgar una amplia autonomía a la isla.

Bajo este contexto, el 19 de abril de 1898 Estados Unidos imputa al ejército español el hundimiento de su barco acorazado *Maine* en el puerto de Santiago de Cuba. Este acontecimiento le sirve de pretexto al país norteamericano para levantarse en armas contra España en un enfrentamiento que duró unos tres meses, durante los cuales la marina estadounidense derrotó a la española tanto en Cavite –Filipinas–, como en Santiago de Cuba. El tratado de París, del 10 de diciembre de 1898, con el que se puso fin al enfrentamiento, obligó a España a conceder la independencia a Cuba y a ceder a los Estados Unidos la isla de Puerto Rico, las demás islas que le quedaban en las Indias Occidentales, el archipiélago de las islas Filipinas y la isla de Guam.

La derrota española supuso un duro golpe para el país, no tanto por la pérdida en sí de las colonias –de cuya independencia eran partidarios algunos españoles como el propio Unamuno–, sino por el impacto tan notable que el acontecimiento tuvo en la vida emocional de los españoles²⁷. España hacía

²⁷ El propio Unamuno se refiere en estos términos al ánimo nacional del momento: “Ahora, a la vista de la depresión y apocamiento de ánimo a que después del desastre colonial hemos venido

nueva conciencia de que el otrora gran imperio que en algún momento fue, no era ya más que un recuerdo en el imaginario popular sobre el que ya no podía sustentarse el espíritu nacional.

Ante tal situación se suscita el interés generalizado de los intelectuales españoles –principalmente los de la llamada Generación del 98²⁸– por enfrentarse a la derrota y a sus consecuencias nacionales a través de la reflexión sobre la verdadera esencia del hombre español. En este tenor encontramos obras como el *Idearium español* de Ángel Ganivet, *Hacia otra España* de Ramiro de Maeztu, *El alma castellana* de Azorín o las primeras novelas de Pio Baroja. Unamuno no sólo no será inmune a esta preocupación, sino que más bien será un precursor de la misma, pues su obra *En torno al casticismo* de 1895 es un claro antecedente de la problemática que, a partir de 1898, otros muchos autores –como los mencionados– van a abordar en sus obras.

La importancia de este acontecimiento histórico para el estudio del pensamiento de Miguel de Unamuno se pone de manifiesto en la propia obra del autor, en la que el tema de España será abordado con amplitud, principalmente en estos años. Es entonces un acontecimiento primordial para esta investigación; pues la crisis política que supuso la guerra con Cuba y que

a dar”. *Prólogo* a la edición de 1902 de *En torno al casticismo*. Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 163.

²⁸ La generación literaria española del 98 toma su nombre del *desastre del 98*, evento histórico que marcó a un grupo de escritores y que determinó el carácter y los temas de muchas de sus obras. La pertinencia, o no, de hablar de una generación del 98 y de qué autores la conforman, ha sido un tema no exento de polémica. El crítico literario alemán Julius Petersen definió el concepto de “generación literaria” y estableció los puntos que debe cumplir todo grupo para poder ser considerado como generación. Basándose en el estudio de Petersen, Pedro Salinas escribió un artículo en la *Revista de Occidente* en el que afirmaba la existencia de la Generación del 98 como tal generación. Después Ortega y Gasset dividió a los escritores de la misma en dos generaciones diferentes y, posteriormente, su alumno Julián Marías volvió a unificarlos en una sola, estableciendo la nómina de integrantes que se maneja, habitualmente, hoy día. *Vid.* Julius Peterson, *Las generaciones literarias*. México, FCE, 1984; Pedro Salinas, *Literatura española del siglo XX*. Madrid, Alianza Editorial, 1972; y Donald Shaw, *La Generación del 98*. Madrid, Cátedra, 1997.

desembocó en este *desastre* de 1898 fue lo que llevó a Unamuno a reflexionar sobre España, sobre el significado del ser español y sobre la importancia de construir una identidad nacional sustentada en una verdadera tradición nacional. Como ya he dicho, estas reflexiones desembocaron en *En torno al casticismo* y en la propuesta de conceptos como el de *intrahistoria*, que es una de las aportaciones más originales de Miguel de Unamuno. Su propuesta intrahistórica, debo mencionar, no puede ser plenamente comprendida sin tener en cuenta este contexto histórico en el que surgió.

2.3. La dictadura de Miguel Primo de Rivera

En septiembre de 1923 Unamuno estaba a punto de cumplir cincuenta y nueve años, habían nacido ya sus nueve hijos y había muerto uno de ellos, había sido destituido de su cargo como rector tras diez años en el puesto y ocupaba desde 1921 el de vicerrector, y había publicado ya su afamado *Del sentimiento trágico de la vida*. Unamuno militó en el Partido Socialista durante un breve periodo de tiempo –a finales del siglo XIX– y manifestaba públicamente en todo momento sus posturas políticas liberales y progresistas, cada vez más antimonárquicas²⁹.

La vida política española para este momento sufre una grave crisis: tras los convulsos acontecimientos que se habían acumulado a lo largo del siglo XIX³⁰, en 1875 comienza la llamada Restauración, un gobierno cuyo principal objetivo era dar estabilidad al país, y que tuvo en Cánovas del Castillo³¹ a su

²⁹ Unamuno siempre se declaró republicano y, por tanto, antimonárquico; sin embargo, como acabamos de ver en el apartado biográfico, su oposición y crítica frente a la monarquía se recrudecieron después de su destitución en 1914 como rector de la Universidad de Salamanca.

³⁰ El siglo comenzó con la invasión napoleónica de 1808; después, tras el inestable reinado de Fernando VII, se vino el conflicto en 1833, las Guerras Carlistas y las regencias de María Cristina y del general Espartero. El reinado de Isabel II tampoco llevó estabilidad al país y terminó con la Revolución Gloriosa y la consecuente expulsión de Isabel II del país en 1868.

³¹ Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897) fue un historiador y político español. Principal artífice del sistema de la Restauración, fue la figura política más importante del último tercio

principal artífice. Aunque el periodo de la Restauración fue largo –de 1875 a 1923– no estuvo exento de continuos problemas: a la derrota de la guerra de Cuba en 1898 se le sumaron, con el inicio del siglo XX, el descontento del ejército tras la guerra de Marruecos³², el auge de los nacionalismos periféricos –principalmente en el País Vasco y Cataluña–, las repercusiones de la primera Guerra Mundial y de la Revolución bolchevique del 17 –que avivaron las protestas obreras–, el triunfo del fascismo en Italia y la descomposición interna del sistema de la Restauración. La conjunción de todos estos factores hizo que empezase a contemplarse como posible medida a la crisis un golpe de estado por parte del ejército, que pusiera orden a la situación política del país. Así, Miguel Primo de Rivera, Capitán General de Cataluña, se sublevó con el apoyo del propio rey Alfonso XIII en septiembre de 1923.

Sin apenas resistencia a un golpe de estado que fue bien recibido por muchos sectores del país, se declaró el estado de guerra, se disolvieron las cortes y se suspendieron las garantías constitucionales. Se estableció un directorio militar presidido por el propio Primo de Rivera, cuyas principales medidas fueron la férrea represión a la alteración del orden público, la prohibición de los estandartes catalanistas –bandera, himno y lengua–, la

del siglo XIX. Su habilidad y destreza políticas aunadas a sus conocimientos históricos lo han llevado a ser considerado uno de los políticos conservadores más brillantes de la historia española –y ha sido fuertemente criticado a su vez por sus posturas conservadoras–.

³² Desde 1912 se había establecido un protectorado español en parte del territorio marroquí. Para 1921 el temerario general Fernández Silvestre decide avanzar con sus tropas para expandir los territorios que controlaban, pero al llegar a la ciudad de Annual fueron derrotados por las tribus rifeñas comandadas por Abd-el-Krim. Esta derrota se conoce como el *desastre de Annual* y tuvo un gran impacto en la población española –ya desmoralizada por el anterior desastre del 98– debido a las numerosas pérdidas humanas –se estiman unas catorce mil muertes– que el ejército español tuvo en esta contienda. Las Cortes abrieron el *expediente Picasso*, inmediatamente después del suceso, para averiguar quiénes fueron los verdaderos responsables de tal debacle y bajo qué motivos se tomaron tales decisiones.

formación de un único partido legal bajo el mando militar –al estilo del modelo fascista de Mussolini–, y la resolución del problema de Marruecos³³.

Tras un periodo de dos años en los que gobernó el directorio militar, para 1925 comienza el directorio civil de la dictadura de Primo de Rivera, con el que se pretendía institucionalizar la dictadura; empero, la creciente oposición al régimen, el descontento del propio ejército con las decisiones de Primo de Rivera, las dificultades económicas del país –que se recrudecieron por las repercusiones del *crack* del 29– y el creciente descontento social reflejado en las recurrentes huelgas, propiciaron un clima de gran oposición y descontento hacia Primo de Rivera quien, ante dicha situación, dimite en enero de 1930.

Es notable la importancia de este periodo histórico en la vida de Miguel. Dada su oposición a la dictadura de Primo de Rivera y los ataques que, desde el golpe de estado de 1923, Unamuno lanzó contra el dictador, su directorio y el monarca, Primo de Rivera ordena el destierro de Unamuno a Fuerteventura. Como se ha visto en el apartado anterior, pocos meses después y ante la presión de la cúpula intelectual española, Primo de Rivera ordena la liberación de Unamuno el mismo día en el que éste tenía planeado escapar a Francia. Así, Unamuno se entera de su indulto ya en el país vecino y decide permanecer en el exilio voluntariamente hasta la caída de la dictadura.

En estos años de exilio en Francia –primero en París y posteriormente en Hendaya–, la obra de Unamuno se hace mucho más conocida en Europa, se incrementan las traducciones de sus obras y su figura se ve revalorizada tanto en Europa como en la propia España, que le aclamará con verdadero fervor a su regreso en 1930.

³³ El principal éxito del directorio militar fue la resolución satisfactoria del problema de Marruecos. El desembarco de Alhucemas en 1925 puso fin a la resistencia de las cabilas del Rif con la entrega voluntaria de su líder, Abd-el-Krim, a las autoridades y la toma de control del territorio marroquí por parte del Protectorado Español. El fin de la guerra en Marruecos le dio una gran –aunque muy breve– popularidad al dictador.

2.4. La Guerra Civil española

Cuando estalla la guerra civil el 17 de julio de 1936, Unamuno estaba a punto de cumplir setenta y dos años de edad, estaba jubilado, era Rector Vitalicio de la Universidad de Salamanca, Alcalde Perpetuo de la ciudad de Salamanca y Ciudadano de Honor de la II República, que él mismo había proclamado en Salamanca. Su querida Concha había fallecido dos años antes y uno más atrás su hija Salomé. Había publicado ya *San Manuel Bueno, mártir*, su última gran obra y, para muchos, su novela más lograda y representativa.

La II República, instaurada tras la dictadura de Primo de Rivera, no había evolucionado tan favorablemente como don Miguel había deseado. Para 1936 la inestabilidad social y política era muy acuciada; las deficiencias económicas del país que la república no había podido solventar eran notables y, por tanto, las protestas de las clases obrera y campesina, junto a la desfavorecida e insuficiente clase media, iban en aumento y el gobierno se veía incapaz de controlar las huelgas, manifestaciones y levantamientos.

A esto se le debe sumar la fuerte polarización entre la derecha y la izquierda, cuya tensión se agudizó aún más con el triunfo electoral del Frente Popular –coalición de los partidos de izquierda– en los comicios de febrero de 1936. Con la llegada al poder de la izquierda los grandes propietarios estaban preocupados por la anunciada reforma agraria. Los trabajadores, por su parte, criticaban la lentitud de las reformas, la iglesia católica se sentía amenazada por la política anticlerical de la izquierda y la burguesía veía entorpecidas sus inversiones.

En los meses de febrero a julio de 1936 se incrementó la tensión entre las fuerzas sociales y al gobierno se le dificultaba cada vez más mantener el orden público. La extrema derecha –*Falange*– mantenía un férreo enfrentamiento con la izquierda y la latente tensión desembocó en el asesinato, por parte de los

falangistas, de José del Castillo³⁴, teniente de la Guardia de Asalto (cuerpo policial creado por el gobierno de la II República). Como reacción se dio el asesinato de uno de los principales líderes de la derecha: José Calvo Sotelo³⁵.

Ante este clima de violencia e inestabilidad muchos grupos, principalmente conservadores, no veían mal un posible golpe de estado que pusiera orden en el país. Un grupo del ejército español asentado en Marruecos, apoyado por algunos altos cargos del ejército peninsular, se levantó contra el gobierno republicano desatando una sangrienta guerra entre republicanos y nacionalistas –nombres con los que se conocerá a ambos bandos–. Después de tres años de enfrentamiento bélico la guerra terminará en 1939 con la victoria de los nacionalistas y la instauración de la dictadura militar del general Franco³⁶ que durará casi cuarenta años (1939-1975).

Este capítulo fundamental de la historia de España es también indispensable en la madurez de Miguel de Unamuno. Partidario del movimiento socialista, defensor de los derechos de los obreros, partícipe de la II República, constante crítico de la monarquía y las instituciones más conservadoras, el filósofo vasco sorprendió a la ciudadanía, civil y política con su inicial apoyo al bando nacionalista una vez ocurrido el levantamiento de julio; empero, viendo rápidamente cómo se estaban sucediendo los hechos y las acciones de los nacionalistas, Unamuno se pronuncia en su contra con el famoso *Venceréis pero no convenceréis*, del discurso en el paraninfo de la

³⁴ José del Castillo Sáenz de Tejada (1901-1936), destacado militar español que participó en el conflicto de Marruecos, pasó después a formar parte de la Guardia Civil y, más tarde, de la Guardia de Asalto.

³⁵ José Calvo Sotelo (1893-1936), político español, uno de los principales líderes de la derecha y ministro de Hacienda de la dictadura de Primo de Rivera entre 1925 y 1930. Su asesinato, como respuesta al asesinato previo de José del Castillo, fue el detonante de la Guerra Civil.

³⁶ Francisco Franco Bahamonde (1892-1975), militar español que participó en el golpe de estado de 1936, se convirtió en líder nacionalista de la Guerra Civil, en líder de *Falange Española* y finalmente en la cabeza de la dictadura de 1939 a 1975.

universidad el 12 de octubre de 1936³⁷. Este hecho traerá como consecuencia su reclusión domiciliaria, la cual desembocará muy poco tiempo después, el 31 de diciembre de 1936, en su muerte, que aconteció en su casa y que, quizá en parte, se debió a que fue privado de sus paseos diarios y de su vida pública.

3. CONTEXTO FILOSÓFICO EUROPEO

El retrato biográfico formado con los trazos principales de la vida del bilbaíno, junto con la exposición del contexto histórico-político de la España de su tiempo –ambos anteriormente expuestos–, muestran los principales acontecimientos que influyeron de manera decisiva en su pensamiento y en su obra. Para completar esta contextualización es necesario, antes de abordar de lleno la parte de su filosofía que me ocupa en esta investigación (los conceptos de *historia* e *intrahistoria* y la relación de éstos con su concepción del hombre), detallar el panorama filosófico europeo en el que se enmarca el pensamiento de Unamuno.

El siglo XIX filosófico se caracteriza fundamentalmente por ser un periodo de crisis en el pensamiento europeo y, por tanto, de transición en los problemas

³⁷ Dado el clima de inestabilidad política que había al final de la II República y con el cúmulo de sucesos que se le fueron de las manos al gobierno –como la represión de los mineros en Asturias en 1934–, no es tan extraño el inicial apoyo de Unamuno a los nacionalistas tras el golpe de estado, más cuando éstos se habían levantado bajo el lema de *Viva la República*; Unamuno no los creyó contrarios a la república sino al gobierno a cargo y ése, creía, debía ser modificado de inmediato. Éste hecho se le ha criticado muy duramente al filósofo, pero hay que recordar que, en cuanto estuvo al tanto de los injustos encarcelamientos y fusilamientos que el bando de Franco estaba llevando a cabo, rectificó su postura en público, en el ya mítico discurso en el Paraninfo de la Universidad llevado a cabo el 12 de octubre con motivo de la celebración del Día de la Raza. En este evento académico, en el que no estaba prevista la intervención del entonces de nuevo rector, se sucedieron una serie de discursos de falangistas y partidarios que culminaron con la improvisada, pero inevitable, réplica de Miguel de Unamuno. De este discurso no ha quedado ninguna referencia escrita, sólo se pueden encontrar reconstrucciones más o menos fidedignas basadas en las anotaciones que Unamuno improvisó durante la ceremonia y que le sirvieron como guión para su intervención.

—y en el modo de abordarlos— de la filosofía. A continuación expondré cómo surge esta crisis, a qué motivos responde y cómo influye en el pensamiento de Unamuno. Para hacer la caracterización del origen y desarrollo de dicha crisis —la cual enmarca el pensamiento de Unamuno—, voy a retomar a algunos importantes autores españoles, inmediatamente posteriores a Unamuno, que dedicaron varios textos al análisis de la misma.

Huelga decir que el análisis que expondré es hasta cierto punto parcial e incompleto (¿acaso no lo es todo análisis?), pues voy a recrear el contexto de la filosofía europea del siglo XIX desde la perspectiva española. Existen otras interpretaciones sobre el desarrollo de la filosofía europea y sus consecuencias en el pensamiento del siglo XIX, empero, considero que la exposición de la que aquí parto es más apropiada para enmarcar la filosofía del vasco.

Los motivos que me llevan a retomar este análisis son claros y bien justificados. Por una parte, se ha visto la importancia que otorgaba el propio Unamuno al hecho de conocer al hombre que hay detrás de todo filósofo para poder abordar y entender correctamente su pensamiento filosófico; dado esto, se hace razonable colegir, siguiendo al vasco, que la mejor forma de contextualizar una filosofía será desde la propia tradición de pensamiento del filósofo que la desarrolla. Los autores españoles que aquí voy a retomar conocieron de primera mano la situación filosófica que vivió Unamuno: están inmersos en el mismo país, en la misma tradición y, prácticamente, en el mismo momento histórico, por lo que su perspectiva será de mucha utilidad para contextualizar la de Unamuno.

Por otra parte, para elaborar un análisis preciso y objetivo sobre cualquier acontecimiento es necesaria una cierta y prudencial distancia temporal que nos dé el margen de objetividad necesario. También es por ello que retomo autores algo posteriores al filósofo bilbaíno, pues éstos siguen, en gran medida, inmersos en el mismo periodo de convulsión filosófica, pero esa distancia

temporal hace que pueden ver en retrospectiva el inicio de la crisis y de su transición, que es el momento que vivió Unamuno. Los autores a los que me refiero son: Antonio Machado, José Ortega y Gasset, José Gaos y María Zambrano.

La guía principal que utilizaré para este análisis es la de los textos de María Zambrano sobre la crisis del racionalismo y la necesidad de una reforma del entendimiento. De los cuatro autores, Zambrano es la menos cercana en tiempo a Unamuno, con lo cual cumple mejor que ninguno de ellos con esa distancia temporal que ayuda a la objetividad del análisis, y es también, además, quien se ocupa con mayor precisión, y con mayor claridad, de establecer este análisis.

La filósofa malagueña recrea la tradición filosófica europea desde la Grecia Antigua hasta su tiempo, para desarrollar un minucioso y acertado análisis respecto a la crisis del pensamiento europeo que se desata durante el siglo XIX. Tras el recorrido por la tradición filosófica europea –que interpreta de forma muy semejante a Unamuno–, desemboca en una propuesta de reforma del entendimiento que tiene también mucho que ver con la forma de filosofar del autor vasco. La cercanía de pensamiento que se comprobará entre los dos filósofos, viene a reforzar la decisión de elaborar este contexto bajo la perspectiva de Zambrano³⁸.

Las observaciones de Zambrano las voy a ir reforzando con las de su maestro, discípulo de Unamuno, José Ortega y Gasset. Ortega me permitirá clarificar y afianzar el análisis de María Zambrano. Ambos mantienen una

³⁸ La filósofa malagueña, gran conocedora y admiradora de la obra de Miguel de Unamuno, escribió varios textos sobre el vasco que años después se recogieron en un volumen unitario. Mercedes Gómez Blesa, en su introducción a este libro, nos dice: “De hecho, la obra en su conjunto podría ser definida como un ejercicio de admiración, como bien se pone de manifiesto en ese tratamiento respetuoso con el que habla del pensador vasco, con ese <<don>> que lo sitúa en un plano superior, en ese lugar reservado a los verdaderos maestros (...)”. Mercedes Gómez Blesa, *Introducción a María Zambrano, Unamuno*. Barcelona, Debate, 2003. p. 12.

conciencia común ante la misma crisis y ante la necesidad de que sus generaciones se comprometan y se involucren, a través de un pensamiento diferente al heredado por la tradición, en la regeneración o reforma del pensamiento anterior.

Antonio Machado, por su parte, es el único de estos autores que retomo que es coetáneo de Unamuno. Tanto Machado como Unamuno reflejan en sus textos la problemática de la crisis pero sin hacer un análisis pormenorizado de la misma. Ellos la viven, sufren y reflejan en sus obras, pero será María Zambrano quien después la analice a partir del diagnóstico que pensadores como ellos dejaron establecido. En este sentido Machado, con *Juan de Mairena*, me va a permitir profundizar en la visión que la llamada generación del 98 compartió sobre su tiempo.

La problemática vivida por la generación del 98 y por Unamuno, y que analizan de forma muy precisa María Zambrano y José Ortega y Gasset, la voy a complementar, por último, con la objetividad que la distancia geográfica pudo dar a los análisis de José Gaos en su *Pensamiento de lengua española*. En esta obra hace un recorrido por la tradición filosófica escrita y pensada en idioma español, analizando ese periodo de crisis que ya se ha mencionado y planteando los retos que la filosofía de las nuevas generaciones ha de afrontar y superar.

De la mano de todos estos autores me voy a adentrar en la última faceta de la contextualización del hombre Unamuno, a saber, la del horizonte filosófico occidental en el que se encontraba el pensamiento español cuando nuestro autor irrumpió en él.

3.1. La crisis

María Zambrano, discípula indirecta de Unamuno, considera que ella misma está todavía inmersa en la profunda crisis de pensamiento que aquejó a Europa desde el siglo XIX. Ante la búsqueda de una solución a dicha crisis, desarrolla

un meticuloso análisis sobre la misma, al volver la vista hacia el pasado y desarrollar una retrospectiva de la tradición filosófica europea –como ya antes habían hecho autores como Nietzsche–. En su análisis, la filósofa malagueña determina que esta crisis es una crisis del racionalismo.

Para Zambrano, Occidente ha sido una tradición en esencia racionalista, y no necesariamente por haber generado formas de racionalidad sino sobre todo por haber glorificado una razón como primer y último paradigma no sólo del pensamiento y los saberes, sino, obviamente, de la vida. A lo largo de la historia de Occidente, todo –el mundo, la vida, el hombre– se tornó enteramente comprensible y descifrable para la razón. Y, en el mismo transcurso, algo del hombre, de la vida y del mundo, se fue perdiendo.³⁹

Como se verá en un apartado posterior, en la segunda mitad del siglo XIX muchos filósofos abogan por una dura crítica a la tradición racionalista y por una nueva forma de filosofía, con la que se rescaten y en la que se incluyan aquellos aspectos vitales del hombre que, como señala María Zambrano, la filosofía había perdido u olvidado. Éste es el caso de Unamuno, en quien –señala Robertson– “toda su producción literaria e intelectual es, de una manera u otra, una reacción contra la época racionalista en la que le tocó vivir.”⁴⁰ Es por ello pertinente rastrear cómo la filosofía española recibe y analiza la filosofía occidental, para así poder comprender los motivos y el carácter de su crítica⁴¹.

³⁹ Greta Rivara, *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*. México, Ítaca, 2006. p. 58.

⁴⁰ David Robertson, *Algunas notas sobre el teatro de Unamuno en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, año 1983, vol. 27, p. 176.

⁴¹ Si bien la crítica al racionalismo está presente en toda la obra unamuniana, encontramos algunos textos concretos en los que expone más abierta y concisamente esta crítica. Como ejemplo menciono el ensayo *Sobre la filosofía española*, escrito a modo de diálogo ficticio.

3.1.1. Grecia y el nacimiento del racionalismo⁴²

En Grecia, en el siglo VI antes de Cristo, se asientan las bases tanto de la tradición filosófica occidental como del racionalismo. Las primeras reflexiones en torno al ser y a la razón surgen en este periodo del pensamiento griego; se podría incluso considerar que es el momento del descubrimiento de dichos conceptos. La forma que tuvieron aquellos griegos de entender y explicar el ser y la razón dio origen a una de las más antiguas dicotomías de la historia de la filosofía: la de Heráclito y Parménides.

De acuerdo con el análisis de María Zambrano en *La crisis del racionalismo europeo*, al “descubrir” el ser y analizarlo, el hombre griego se percató de su intrínseco carácter cambiante y mutable. El ser del hombre, así como el de la naturaleza, se caracteriza por ser algo vivo, en constante movimiento y cuyo conocimiento, por consiguiente, se torna difícil y confuso. Heráclito fue el principal representante de aquellos filósofos que entendieron al ser, y con él a la razón, como algo en continuo cambio⁴³: “No es posible bañarse

⁴² Me refiero aquí –como enseguida explicaré– no al racionalismo moderno sino a la inclinación de muchas propuestas filosóficas por privilegiar la razón frente a cualquier otro aspecto humano como eje central del pensamiento filosófico; en palabras de María Zambrano: “el racionalismo como horizonte, como suelo, no como teoría”. María Zambrano, *La crisis del racionalismo europeo* en *Pensamiento y poesía en la vida española*. México, El Colegio de México, 1991. p. 8.

⁴³ Una interpretación radicalizada del pensamiento de Heráclito lleva a un escepticismo profundo, lo que no era propuesto ni admitido por el presocrático. Que el hombre sea un ser cambiante no implicaba para Heráclito que no tenga un sustento permanente: “El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo”: Heráclito, DK22 B60 (cito de aquí en adelante a Heráclito según la clasificación de Diels en H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed. Berlín, Weidmann, 1952).

De la cita de Heráclito se desprende que a pesar del movimiento, a pesar de que cada cosa deviene en otra, sigue siendo sin embargo, la misma cosa. Heráclito no negaba este sustento ni en el hombre ni en las cosas, no obstante, sí priorizaba el aspecto mutable de ambos, que es más complejo pero también más esclarecedor a la hora de acercarnos a la verdadera realidad de las cosas.

dos veces en el mismo río”⁴⁴ dirá el efesio, en clara muestra de su postura, así como “El sol es nuevo cada día, siempre nuevo sin cesar”⁴⁵.

En la medida en la que el ser cambia, el conocimiento que sobre él se tiene ha de adaptarse también a esos cambios. Esta variabilidad –por lo demás, inevitable– del ser producía en el hombre griego una sensación de inseguridad que se veía en la necesidad de combatir de alguna forma; es por ello que Teresa Rocha señala que:

La vida, el hombre, están abiertos secreta y oscuramente a la esperanza del ser y (sobre todo) a la desesperanza de no ser ni saber nunca lo que realmente se quiere ser, se debe ser, o se es siquiera. Desde su interior y el de su vida el hombre aparece, en fin, como un hueco de nada, un abismo de incertidumbre, un agujero negro asomado al vacío.⁴⁶

Frente a la postura de Heráclito⁴⁷ se erigió la visión de Parménides, quien creyó entonces que junto a la realidad variable existía otra realidad, otro ser que era único, inmutable y absoluto: “Tampoco está dividido, ya que es todo igual ni es mayor en algún lado, lo que le impediría mantenerse unido, ni menor, sino que todo está lleno de lo que es. Por ello es continuo, pues lo que es está junto a lo que es.”⁴⁸ Este ser de Parménides no estaba regido ni por el tiempo ni por los cambios, por eso escribe: “Lo mismo permanece lo mismo, y

⁴⁴ Heráclito, DK22 B91.

⁴⁵ Heráclito, DK22 B6.

⁴⁶ Teresa Rocha Barco, *Introducción a María Zambrano: la razón poética o filosófica*. Madrid, Tecnos, 1998. p. 11.

⁴⁷ Este enfrentamiento de posturas y el consiguiente triunfo de una de ellas frente a la otra, no es sino la interpretación que la historia de la filosofía –y en este caso María Zambrano– hace ya en el siglo XIX del pensamiento pasado. Heidegger, por ejemplo, no comparte esta interpretación y señala cómo para los propios griegos –como fue el caso de Aristóteles– las teorías de Heráclito y Parménides no suponían una dicotomía ante la cual tener que tomar una postura, sino dos vertientes complementarias de un mismo fenómeno: el ser y la razón. *Vid.* Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Herder, 2004.

⁴⁸ Parménides, *Poema ontológico*. I12.

descansa en sí mismo y así permanece firme donde está; pues una poderosa necesidad lo mantiene en las ligaduras del límite que lo rodea, porque no es lícito que lo que es sea inacabado, ya que no carece de nada: de lo contrario, carecería de todo.”⁴⁹

La razón humana era capaz de conocer, descifrar y entender en su totalidad esta otra realidad, ya que se identificaban. Por ello Parménides vuelve a decir que: “Y una misma cosa son pensar y el pensamiento de lo que es. En efecto, fuera de lo que es –en lo cual tiene consistencia lo dicho– no hallarás el pensamiento; pues nada es ni será sino lo que es; ya que el Hado lo ha forzado a ser íntegro e inmóvil.”⁵⁰ Esto otorgaba, por ende, un carácter absoluto también a la razón y al entendimiento: “(...) el ser era algo absoluto; la razón, por su parte, al captar este absoluto de un modo pleno, era absoluta también.”⁵¹

Zambrano propone así dos visiones del ser y de la realidad muy diferentes –y en gran medida antagónicas– que se dieron a un mismo tiempo y que, según su análisis, están enfrentadas, pues “(...) lo que triunfó con Parménides triunfó frente a algo”⁵² y “Frente a Parménides estaba Heráclito”⁵³, de modo que la explicación del eleático triunfó frente a la del efesio.

Encontramos, por tanto, un momento decisivo en la historia del pensamiento del hombre europeo y es cuando se erige una de estas dos propuestas como preponderante: la de Parménides y la imagen racionalizada del ser. El motivo de este triunfo fue, para la filósofa malagueña, el desconcierto, la desesperación y la inseguridad que le producía al hombre

⁴⁹ *Ibidem*. I.14.

⁵⁰ *Ibidem*. I.16.

⁵¹ María Zambrano, *La reforma del entendimiento*, en *Senderos*. Barcelona, Anthropos, 1986. p. 74.

⁵² María Zambrano, *La crisis del racionalismo europeo*. p. 8.

⁵³ *Ibidem*, p. 9.

griego no poder explicar –y acaso tampoco entender– plenamente los constantes cambios de la realidad circundante.

Heráclito se había percatado de esta dificultad que prefirió aceptar: “La armonía invisible vale más que la visible”⁵⁴, sin embargo, parece que los hombres se inclinaron tendenciosamente a sostener por verdadera la idea de un ser absoluto, descifrable y comprensible por una razón también absoluta, fundándose con ello una tradición racionalista en Europa que, desde Parménides hasta Hegel, ha imperado en la filosofía europea para servir al intelecto del hombre como refugio y seguridad.

Por su parte, Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* hace eco de la misma dicotomía que Zambrano, y coincide en el diagnóstico de los motivos que llevaron a los filósofos griegos a decantarse por la visión parmenidiana ante la de Heráclito. Para Ortega, el dilema en el que se vio envuelta la filosofía griega tras las propuestas de los dos presocráticos –y del que la filosofía de su tiempo aún no conseguía liberarse– se explica en términos de verdad.

Bajo el nombre de <<verdad>> se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, el reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como <<verdad>> la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad?”⁵⁵

El hombre griego necesitaba proclamar una verdad inmutable y permanente para la seguridad y garantía de su conocimiento; sin embargo, esta

⁵⁴ Heráclito, DK22 B54.

⁵⁵ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*. México, Editorial Porrúa, 1985. p. 13.

verdad sólo podía obtenerla a través de la razón absoluta que proporcionaba el racionalismo, fundado sobre la postura de Parménides ante el ser.

Siguiendo el análisis de Zambrano, fueron Sócrates⁵⁶ y Platón quienes reafirmaron este naciente racionalismo y crearon las bases para todo un sistema moral, político y filosófico cuyo sostén es el ser inmutable. Platón –y con él Sócrates– sería el artífice que sienta las bases del racionalismo que permeó por siglos toda la tradición filosófica europea.

Ortega describe y analiza cómo se pudo dar no sólo este surgimiento del racionalismo en Grecia, sino en sí el pensamiento racional, con unos hombres que descubren por primera vez las ideas. “Debió ser una emoción sin par la que gozaron estos hombres que, por vez primera, vieron ante su mente erguirse los perfiles rigurosos de las ideas, de las <<razones>>.”⁵⁷ Y continúa:

El entusiasmo que la súbita revelación de este mundo ejemplar produjo en las generaciones socráticas llega estremecido hasta nosotros en los diálogos de Platón. No cabía duda: se había descubierto la verdadera realidad, en confrontación con la cual la otra, la que la vida espontánea nos ofrece, queda automáticamente descalificada. Tal experiencia imponía a Sócrates y a su época una actitud muy clara, según la cual la misión del hombre consiste en sustituir lo espontáneo con lo racional.⁵⁸

De este modo, explica Ortega, el racionalismo va a engendrar una especie de doble vida en la que la razón pura sustituye a la espontaneidad, esto es, al

⁵⁶ Siempre que hablamos de Sócrates es importante recordar y tener en cuenta la idea que expone Antonio Machado en *Juan de Mairena*: “el Sócrates platónico que ha llegado hasta nosotros a través de los siglos y seguramente continuará su camino cuando nosotros hayamos terminado el nuestro, fue creado si aceptamos vuestra hipótesis, en rebeldía contra un pasado auténtico e irremediable. De un pasado que pasó ha hecho Platón un pasado que no lleva trazas de pasar.” Antonio Machado, *Juan de Mairena*. Buenos Aires, Losada, 1968. p. 127. El Sócrates que nosotros conocemos no es el hombre histórico Sócrates, si no el personaje ficticio creado por Platón.

⁵⁷ José Ortega y Gasset, *Op. cit.* p. 25.

⁵⁸ *Idem.*

cambio; y con cada descubrimiento que alcanza esta razón pura, con cada verdad que asienta dentro de su sistema, aumenta la fe y la confianza del hombre en las posibilidades ilimitadas del conocimiento racional absoluto.

Ortega, igual que Zambrano, hace hincapié en todos aquellos aspectos del hombre –espontáneos, vivenciales, mutables– que quedan relegados, olvidados, e incluso censurados dentro de la tradición racionalista, que durante siglos va a permear el pensamiento filosófico europeo. Como se verá más adelante, Miguel de Unamuno se va a enfrentar a la enorme tarea de iniciar el desmantelamiento de esa tradición racionalista en la filosofía española, y con ello contribuir al cambio general del pensamiento europeo en la época de crisis del racionalismo que venimos mencionando.⁵⁹ Como la propia Zambrano nos dice:

Hay, pues, un horizonte amplio desde Grecia –la Grecia parmenidiana– a la Europa de Hegel, en que el hombre, todo hombre, ha sido racionalista con un racionalismo esencial, de base, de fundamento, que podía, inclusive, escindirse en teorías o “ismos” de enunciación opuesta. Mas, esta oposición no alteraba la medida, la proporción de verdad, seguridad y liberación que habían hecho de la confusa realidad virginal, del indefinido, del apeiron, de las oscuras y terribles pasiones, un mundo habitable, un orbe donde el hombre instalado ya casi naturalmente, se sentía con potencia para edificar y con humildad para contemplar lo edificado, con violencia para desprenderse de mucho y con amor para adherirse profundamente a algo.⁶⁰

⁵⁹ Es necesario recordar y señalar que la exposición que aquí estoy haciendo sobre este periodo griego y el surgimiento de una tradición racionalista, no es más que un breve planteamiento para entender la posición de la filosofía española a partir de finales del siglo XIX y, en específico, la posición de Unamuno. Huelga decir, por tanto, que este tema permitiría un análisis mucho más exhaustivo pero que no es el objeto de mi investigación.

⁶⁰ María Zambrano, *La crisis del racionalismo europeo*. p. 4.

La filosofía, por tanto, fungió desde la época griega, con sus valores absolutos de ser y de razón, como guarida en la que el hombre letrado se refugiaba y encontraba una ficticia pero segura y cómoda realidad.

Un aspecto importante de mencionar en relación a lo anterior es la crítica que María Zambrano hace, en el curso de su análisis, a la condena platónica de la poesía. Hay que recordar (cosa que no hace en su análisis la filósofa malagueña, quizá por considerarlo demasiado obvio en su ámbito académico) que antes de la aparición de estas respuestas filosóficas en torno al ser—como la de Heráclito y Parménides—, ya existía la inquietud por explicar los fenómenos naturales, el orden del cosmos, el origen mismo del ser o la pertinencia de un modelo moral.

Las respuestas a estas inquietudes se ofrecían en la tradición griega a través de mitos —los cuales tienen mucho de imaginativo, de poético, pero también de *verdad*—. Con la aparición de las primeras explicaciones filosóficas y, por tanto, con el surgimiento de la filosofía occidental, el tradicional discurso mítico —la poesía— se empezó a considerar obsoleto, poco convincente y sin valor racional. Esta situación culminó con Platón:

Filosofía y poesía son dos formas de conocimiento que parecían no oponerse hasta que, con Platón, se convierten en modalidades de la palabra que se enfrentan, contradicen y luchan entre sí. Platón concluye este enfrentamiento con el triunfo del *logos* filosófico. La poesía es condenada mientras que la filosofía se establece como forma privilegiada de conocimiento, y en tanto tal firmó su derecho para excluir del ámbito del conocimiento, del reino de la verdad a los otros órdenes del saber.⁶¹

⁶¹ Greta Rivara Kamaji, *María Zambrano y la condena platónica de la poesía en Verdad ficcional no es un oxímoron. Sobre las relaciones peligrosas entre filosofía y literatura*. México, UNAM/Ítaca, 2004. p. 136. En el texto que cito, la Dra. Rivara hace un pormenorizado análisis sobre la crítica de María Zambrano a la condena platónica de la poesía.

La propia María Zambrano establece esto mismo en *La crisis del racionalismo europeo*: “Es justamente en Platón en quien ya la filosofía se despide definitivamente de la poesía, se independiza de ella y para hacerlo hasta el fin, tiene que atacarla, como a lo que en realidad es: su mayor peligro, su más seductora enemiga, a la que nada hay que conceder para que no se quede con todo.”⁶² La condena de Platón, contenida principalmente en *República*⁶³, Libros III y X, va directamente ligada a la categorización del ser que establecía en las páginas precedentes: todos aquellos aspectos mutables e inestables del ser “el movimiento, el cambio, los colores y la luz, las pasiones que desgarran el corazón del hombre”⁶⁴ quedaban relegados al ámbito de la poesía y, por consiguiente, expulsados por el ateniense del ámbito del *logos* filosófico.

¿Qué importancia tiene esta condena platónica para los fines de esta investigación? En el capítulo III retomaré este punto al hablar de la importancia del lenguaje —en todas sus manifestaciones escritas— según la filosofía de Unamuno; pero aún queda un cabo suelto que enlazar en este mismo punto.

La condena de la poesía no se restringía *sólo* a la poesía, implicaba también a otro tipo de discursos que escapaban al estrictamente filosófico. A este respecto, Zambrano señala que: “estaba algo que no era filosofía y que creció paralelamente a ella: la poesía y la tragedia. También otro saber más cercano a la ciencia, pero desconectado de ella: la historia.”⁶⁵ Así es como la disciplina histórica estableció también, por su parte, una tensa aunque indisoluble relación con la filosofía, para la que no comportaba un saber con plenitud racional. Será con Hegel, señala Zambrano, con quien la historia se

⁶² María Zambrano, *La crisis del racionalismo europeo*. p. 10.

⁶³ Platón, *República*. Libros III y X. Madrid, Gredos, 2006.

⁶⁴ María Zambrano, *Op. cit.* p. 9.

⁶⁵ *Idem.*

alce hasta la razón misma, alcanzando un estatus de conocimiento racional y develándose como una interesante e imprescindible categoría para la reflexión filosófica –de ahí la importancia de las reflexiones sobre la historia en la época de Unamuno–.

Es tras todo este análisis que tanto María Zambrano⁶⁶, como José Ortega y Gasset, caracterizan la crisis de pensamiento europeo como una crisis del racionalismo. A lo largo de la historia se han ido dando diferentes reformas del entendimiento que, no obstante, han seguido cayendo en el mismo error racionalista –tema que ocupa el siguiente apartado–; es por ello que la autora andaluza se ve en la necesidad de proponer una nueva reforma del entendimiento, que supere las anteriores y con ello sea capaz de superar esa crisis. Pero antes de llegar a esa propuesta, es necesario detenerse en otro periodo fundamental para entender tanto la evolución que sufrió la tradición racionalista, como el análisis que de la misma proponen los autores en los que estoy apoyando esta exposición.

3.1.2. Descartes y el racionalismo en la filosofía moderna.⁶⁷

Damos ahora un gran salto, desde la época de la Grecia clásica hasta el comienzo de la modernidad europea, para continuar con el análisis que sobre la historia de la filosofía proponen tanto Zambrano como Ortega y Gasset, y que

⁶⁶ La propia María Zambrano complementa este análisis en otro texto titulado *La actitud filosófica*. Este texto, inédito hasta 1994, fue comentado por la Dra. Greta Rivara en su artículo *María Zambrano y la actitud filosófica*. En él se explica cómo la filosofía, según el análisis establecido por María Zambrano, se ha perjudicado a sí misma a lo largo del tiempo al pretender actuar con metodologías propias de las ciencias para erigirse como una de ellas, pues es en los momentos en los que la filosofía se ocupa de aquellos aspectos más oscuros e íntimos del ser humano –aspectos que escapan por completo a la metodología de cualquier ciencia–, cuando la filosofía alcanza su verdadero valor y plenitud como disciplina.

⁶⁷ Nuevamente se ha de recordar que la siguiente exposición respecto del periodo moderno es un breve contexto basado en los análisis de Zambrano y Ortega y Gasset, necesario para esclarecer el punto de partida de la filosofía de Miguel de Unamuno, pero no se pretende hacer aquí un estudio pormenorizado de estos periodos de la historia de la filosofía.

marca el periodo del Renacimiento como un primer momento en la crítica europea a su tradición filosófica. Tal y como nos explica la filósofa malagueña en *La reforma del entendimiento*, el hombre renacentista empieza a cuestionarse los dogmas heredados de la edad media y, con ellos, sus tradicionales ideas entran en crisis.

Es en el Renacimiento cuando se siente de nuevo la angustia de los días de Grecia. La situación del hombre ha cambiado; ya no es el sentirse perdido en medio del enigma de los fenómenos naturales, sino que el hombre siente la duda intelectual; duda de aquellas ideas que la cultura escolástica le ha proporcionado y que vienen a ser, como siempre ocurre cuando surgen nuevos acontecimientos, por un lado insuficientes y por otros excesivas y recargadas.⁶⁸

Los avances científicos alcanzados por Copérnico, Kepler o Galileo, entre otros, llevaron al hombre a un nuevo momento de inseguridad sobre los conocimientos heredados de la edad media. Además, en el Renacimiento el objeto central de la reflexión filosófica deja de ser totalmente el mundo físico, como sucedía desde la época griega, para ser la propia razón del hombre. Todo ello abre las puertas a un nuevo periodo filosófico, en el que es necesario buscar nuevas y más pertinentes respuestas. Como representante y gran artífice de esta “duda intelectual” que menciona Zambrano, encontramos la figura del filósofo francés René Descartes.

Con Descartes comienza una época de sistemas racionalistas (entendiendo el racionalismo, ahora sí, como corriente filosófica) que va a desembocar en la crisis posterior de la que me vengo haciendo eco, y que es el marco de referencia imprescindible para entender el pensamiento de Miguel de Unamuno. Sobre este periodo Zambrano arguye que:

⁶⁸ María Zambrano, *La reforma del entendimiento*. p. 75.

Y ocurre que ante esta nueva realidad, nueva trinchera que el hombre necesita conquistar, las ideas forjadas para anteriores conquistas llegan a ser un obstáculo; ocultan en vez de iluminar. En el Renacimiento, el filósofo Descartes rompe audazmente con estas ideas y hace tabla rasa de todo lo aprendido para encontrar directamente, de modo inmediato, transparente, una verdad original, hallada por él mismo en respuesta a su propio problema. La encuentra en la existencia de la conciencia. El ser ya no es primaria y radicalmente la realidad física, sino la realidad pensante. El centro de gravitación del pensamiento es ya el ser dado en la conciencia humana. El hombre sabe que existe porque lo encuentra en su pensamiento, que es identificado a la conciencia.”⁶⁹

Esta primera gran crisis del racionalismo, tal como lo interpreta María Zambrano, se va a ver resuelta con un nuevo racionalismo que asienta sus bases en el pensamiento cartesiano y que culminará con el idealismo alemán. El nuevo racionalismo revisa el sentido absoluto de la razón, la cual es sometida a revisión por casi todos los grandes pensadores de la modernidad. Es momento de numerosos tratados y ensayos sobre el entendimiento humano⁷⁰: desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza y el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke (ambos de finales del siglo XVII), pasando por los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz y la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume, hasta la *Crítica de la razón pura* de Kant (todos ellos del siglo XVIII).

Los grandes sistemas racionalistas que se construyen desde el Renacimiento, explica Ortega en su obra *El tema de nuestro tiempo*, están encabezados por la obra y el pensamiento de Descartes. El propósito de Descartes es establecer un método basado en las matemáticas –que es la única ciencia que ha comprobado demostrar lo que afirma– con el que conducir a la

⁶⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁷⁰ No hay que olvidar que el periodo de la Edad Media también fue muy prolífero en estudios sobre la mente y los métodos de conocimiento, aunque estos estudios no estaban insertos en un contexto como el que aquí se plantea para el Renacimiento.

razón hacia el conocimiento inequívoco de verdades absolutas a cerca de los otros, del mundo exterior y de Dios, que le posibiliten una fundamentación última de la filosofía y del conocimiento humano –o de la búsqueda de *la* verdad, en términos orteguianos–.

La filosofía del francés, asentada en este novedoso método que propone, concluye que la razón es la principal fuente de conocimiento del hombre, asimismo muestra la conciencia como la realidad primera que encontramos en ese camino hacia el conocimiento: “De suerte que después de haberlo pensado mucho, y haber examinado cuidadosamente todas las cosas, es preciso concluir finalmente, y tener por cierto que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, tantas veces como yo la pronuncie o la conciba en mi espíritu.”⁷¹

Al ser la conciencia de uno mismo esta primera realidad, es, por tanto, para Descartes, el punto de partida de toda reflexión filosófica y lo será sin duda de la suya, en la que la razón, el pensamiento, es identificado con la conciencia del hombre.

La propuesta de Descartes, sostiene Zambrano, no escapa al racionalismo heredado: la razón, ahora conciencia, sigue siendo la única garante de conocimiento verdadero. Asimismo, deja una vez más apartados del ámbito filosófico los aspectos más vivenciales del hombre, al identificar a éste con su conciencia y a la conciencia con la razón. La conciencia cartesiana es entonces puramente racional, no hay en ella sentimientos o pasiones.

No sólo Zambrano critica el racionalismo cartesiano. Antonio Machado nos dice que si bien no podemos llegar a la altura intelectual del gran pensador francés, sí contamos con la ventaja crítica que el paso del tiempo nos

⁷¹ Descartes, *Meditaciones metafísicas*. p. 127.

proporciona sobre los conocimientos de hombres pasados. En su obra *Juan de Mairena* nos dice que:

(...) las pocas centurias que nos separan de él nos han hecho ver claramente que su célebre *cogito ergo sunt*, que deduce el existir del pensar, después de haber hecho del pensamiento un instrumento de duda, de posible negación de toda existencia, es lógicamente inaceptable, una verdadera birria lógica, digámoslo con todo respeto.

Claro es que Descartes –en el fondo– no deduce la existencia del pensamiento, el *sunt* del *cogito*, mucho menos del *dubito*, sino de todo lo contrario: de lo que él llama representaciones claras y distintas, es decir, de las cosas que él reputa evidentes –no sabemos por qué–, entre las cuales incluye la sustancia, que sería la existencia misma. Aquí ya no hay contradicción, sino lo que suele llamarse círculo vicioso o viaje para el cual no hacen falta alforjas.⁷²

Ortega por su parte, que considera también a Descartes como el padre del moderno racionalismo, critica en *El tema de nuestro tiempo* la posición antihistórica del pensamiento cartesiano. La historia no tiene cabida dentro del racionalismo del filósofo francés sino que queda relegada, cargando incluso con un lastre negativo y despectivo, como si la historia no fuera digna del conocimiento racional: “el hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego. Por eso, el pretérito y el presente no le merecen el menor respeto. Al contrario, desde el punto de vista racional adquieren un aspecto criminoso.”⁷³ A ojos de estos filósofos españoles –y Unamuno habrá hecho la misma crítica ya en *Del sentimiento trágico de la vida*⁷⁴– Descartes elimina lo que de vivo y de histórico hay en el sujeto, reduciéndolo a pura y absoluta razón.

⁷² Antonio Machado, *Op. cit.* p. 99.

⁷³ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*. p. 16.

⁷⁴ “Lo malo del discurso del método de Descartes, no es la duda previa metódica; no es que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso

A pesar de todo ello, hay que rescatar el hecho de que tanto el cambio de paradigma filosófico que se da a lo largo del Renacimiento como la filosofía cartesiana, sientan las bases para una posterior auto-crítica de la filosofía, en la que se someta a examen la razón (qué es, que puede conocer, dónde están sus límites...). Los grandes tratados sobre el conocimiento mencionados anteriormente, son un claro ejemplo de estos exámenes sobre el funcionamiento de la razón humana. Sin embargo, todos ellos, incluido el kantiano, siguen estando asentados sobre una sólida fe en la razón. En este sentido, Zambrano considera que:

La fe en la razón subsiste plenamente y esta misma crítica o examen kantiano de la razón permite después el imperialismo racionalista de Hegel. En él se cierra el círculo de la metafísica de la razón y del ser que hemos visto abrirse en Grecia con Parménides. Razón y ser se identifican totalmente en el pensamiento hegeliano, de tal manera que lo irracional queda plenamente absorbido por lo racional.⁷⁵

Con el análisis de todos estos autores se ve claramente que en la filosofía moderna, en la que el racionalismo ocupa un lugar privilegiado y preponderante, el pensamiento de Descartes destaca sobre cualquier otro por haber fungido como mentor de ese nuevo y moderno racionalismo, que llevado hasta sus últimas consecuencias por Hegel, según María Zambrano, detonará la crisis de pensamiento del siglo XIX en la que se verá inmerso Miguel de Unamuno.

Continuando el curso del análisis de la filósofa malagueña, esbozaré a continuación la situación en la que la filosofía europea se encuentra en el siglo

empezar, prescindiendo de sí mismo, de Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morirse, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción.” Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Tomo XVI, p. 161.

⁷⁵ María Zambrano, *La reforma del entendimiento*. p. 77.

XIX, con el fin de terminar de contextualizar el momento preciso en el que surge la filosofía de Unamuno.

3.2. La reforma

Desde mediados del siglo XVIII, ante la imposibilidad de continuar con la actitud racionalista heredada de los griegos y como reacción a ella, se desarrollan en Europa novedosas corrientes de pensamiento tales como el idealismo filosófico y el romanticismo, que incorporan de nuevo al individuo en la reflexión filosófica. Surgen, sobre todo, autores concretos –como Nietzsche, Bergson, Freud o Husserl– que trabajan en el desmantelamiento del racionalismo (entendido éste como lo caractericé anteriormente). Con estos y otros filósofos vira el objeto central de la filosofía hacia reflexiones sobre nuevos temas como el lenguaje o la conciencia principalmente, siempre sin perder de vista al sujeto pensante y lo que lo caracteriza, a saber, temporalidad, historicidad, individualidad.

Las aportaciones de estos autores son las que van a posibilitar el notorio cambio en los temas y en el modo de desarrollarlos de la filosofía de los siglos XIX y XX. Es en este momento de transición en el que se encontrará inmerso Miguel de Unamuno, alzándose él como pionero de este nuevo paradigma para la tradición filosófica española; y en este contexto, a su vez, es en el que se sitúa la propuesta de María Zambrano de reforma del entendimiento que se expone a continuación.

3.2.1. El siglo XIX y el momento del cambio.

Veinticinco siglos después de la aparición y el dominio del racionalismo, éste entra nuevamente en crisis en el siglo XIX; con ello, surge la necesidad de llevar a cabo una profunda reforma de un entendimiento que necesita reconsiderar aquello que escapa a su dominio, esto es, lo que siglos antes

desterrara Platón de su República: la poesía, la historia, la vida. Es en este contexto es que María Zambrano propone una reforma del entendimiento, y lo hace bajo los siguientes términos.

La filósofa malagueña entiende la reforma del entendimiento como una “crítica que el intelecto se hace a sí mismo”⁷⁶, de esta manera la crítica del entendimiento debería ser un continuo proceso en la historia del mismo, que apunte a dos actitudes aparentemente contrarias del hombre respecto a su razón: fe y desconfianza. Fe, porque es el mejor instrumento con el que el hombre cuenta para interpretar y entender la realidad que lo rodea, y desconfianza porque el hombre es consciente –o ha de serlo– de las deficiencias y limitaciones de su razón.

El entendimiento puede, en primer lugar, analizar sus mecanismos de operación de forma independiente al objeto al que se apliquen y ésta ha sido, de hecho, la forma habitual en que ha hecho su autocrítica. Pero Zambrano propone que la razón también puede, en segundo lugar, hacer otra introspección más profunda y, con ella, tomar conciencia de aquello que le sobrepasa por no entrar en los parámetros de su estructura. Este segundo tipo de crítica –más profunda– del entendimiento debería darse de forma constante en todos los momentos de la historia humana.

Es este tipo de crítica, según mi interpretación, el tipo de reforma del entendimiento que Unamuno, aun sin el uso de esta terminología concreta, lleva a cabo con su filosofía; considero esto dado que todo su afán persiste en poner de manifiesto el conflicto entre los aspectos más vivenciales de la existencia y los rígidos dominios de la razón humana a los que aquéllos escapan. En relación a esto, resulta interesante citar a María Zambrano debido a que articula su propuesta del siguiente modo:

⁷⁶ María Zambrano, *Op. cit.* p. 73.

Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora.⁷⁷

La propuesta descrita por Zambrano sobre la nueva función que debe llevar a cabo el entendimiento nos deja ante dos aspectos importantes e íntimamente ligados: por un lado, la evidencia de que, de algún modo, la filosofía del siglo XIX fue ya un intento por realizar este cambio y, por otro, que la historia –mencionada por la propia Zambrano en la cita anterior– va a ser una categoría fundamental para la filosofía desde este momento.

El siglo XIX nos deja abundantes propuestas filosóficas para regenerar el pensamiento de su época. Encontramos los esfuerzos de grandes figuras como Nietzsche, Dilthey o Husserl que, cada uno desde su perspectiva y sus intereses, transforman el pensamiento tradicional para posibilitar una nueva forma de filosofía en la que la temporalidad y la historicidad jueguen un papel fundamental. Para estos autores será importante poner de manifiesto tanto la finitud del hombre como su carácter cambiante y evolutivo a través del tiempo, así como reflexionar sobre los nuevos conflictos filosóficos que de estos aspectos se desprenden.

El desencanto de algunos autores por la tradición racionalista, junto a la naciente conciencia de la historia como importante categoría filosófica, va a dar lugar a uno de los siglos más prolíficos en cuanto a novedosas y múltiples

⁷⁷ *Ibidem*, p. 79.

propuestas filosóficas se refiere. José Gaos condensa de manera muy acertada la vorágine de pensamiento de esta época al presentarla como una:

Continuación e intentos de restauración del moderno idealismo metafísico, culminante en Hegel: epígonos del idealismo, de la metafísica, inventores de la “metafísica inductiva” –Weisse y Fichte hijo, Herbart, Fechner, Lotze, E. de Hartmann, Wundt, Eucken; nuevos espiritualismo metafísicos –Schopenhauer, Biran, Cousin y su escuela, Boutroux, Bergson; neoidealismos –neokantismo, neofichteanismo, neohegelianismo; fenomenología eidética de Husserl; filosofía de los valores. Positivismo y marxismo, Kierkegaard y Nietzsche, Dilthey, filosofías de la vida, fenomenología trascendental de Husserl, filosofía existencial: reacción contra Hegel, inversión de Hegel, sustitución del idealismo por un realismo humano que continúa, en evolución de sentido determinado, la Ilustración y a través de ésta el movimiento reanudado por ella.⁷⁸

Como se puede apreciar, el siglo XIX es de gran agitación para la filosofía. Antonio Machado, por su parte, nos dice sobre este siglo a través de la voz de *Juan de Mairena* que:

Es, acaso, el que más se ha escuchado a sí mismo, tal vez porque nosotros, los que en él vivimos, tenemos una conciencia marcadamente temporal de nuestro existir. El hombre de nuestra centuria ha sido un sedicente *enfant du siècle*, ha hablado de un mal del siglo, y habla, en nuestros días, de un fin de siglo. De este modo ha expresado, más o menos conscientemente, una vocación a la temporalidad, que no es propia de todos los tiempos.⁷⁹

El siglo XIX europeo, cargado de convulsiones, ambivalencias y cambios en todos los aspectos sociopolíticos, fue muy fructífero en cuanto al surgimiento de nuevas y numerosas filosofías. Como he mencionado, los temas centrales sobre los que gira la reflexión cambian, y uno de los que resurge en este periodo

⁷⁸ José Gaos, *Pensamiento de lengua española*. México, Editorial Stylo, 1945. p. 36.

⁷⁹ Antonio Machado, *Op. cit.* p. 73.

con fuerza es la historia. Tanto la historiografía como la filosofía de la historia, esto es, tanto la disciplina *historia* como la categoría filosófica *historia*, tienen grandes avances⁸⁰ en este periodo: la historiografía se profesionaliza durante el siglo XIX y la filosofía de la historia pasa a ser un área de obligada reflexión para la mayoría de los filósofos decimonónicos.

Se mencionó al hablar de la condena platónica de la poesía que ésta conllevaba, también, una minusvaloración de la historia como disciplina, pues no se consideraba que su conocimiento fuese racional –en el sentido en que sí lo es la filosofía–; con ello, la historia como categoría de reflexión filosófica también perdió valor. Sin embargo, igual que filosofía y poesía han estado siempre forcejeando en una peliaguda relación, así también sucede con la historia, que no ha estado nunca realmente desligada de la filosofía.

A lo largo de la historia siempre ha habido filósofos que se han ocupado de reflexionar sobre la historia –San Agustín, de Fiore, Bossuet, Vico, Kant, Herder...–; sin embargo, la filosofía de la historia como área importante dentro de la filosofía se constituye formalmente en la segunda mitad del siglo XVIII, con autores ilustrados como Turgot, Voltaire o Condorcet principalmente, y alcanza un auge importante con la obra de Hegel: “no podemos dejar de señalar que es con Hegel, cumbre del racionalismo, con quien la historia se alza hasta la razón misma.”⁸¹ El marcado interés ilustrado por la historia, junto a la propuesta hegeliana, son heredados por el siglo XIX, que se enriquece con las nuevas categorías que entran a formar parte de la reflexión filosófica: temporalidad, variabilidad, finitud o memoria, entre otras. Zambrano comenta al respecto que:

⁸⁰ Vid. François Dosse. *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.

⁸¹ María Zambrano, *La crisis del racionalismo europeo*. p. 16

“Quiere decir esto que seguía la ceguera para lo originalmente histórico, que quedaba en Hegel encubierto, totalmente absorbido bajo la razón. (...) Ha sido necesario que a la razón la sustituya la vida, que aparezca la comprensión de la vida, para que la historia tenga independencia y rango, tenga plenitud. La vida misma del hombre es historia, toda vida está en la historia por lo pronto, sin que sepamos si ha de salir de ella. (...) La irracionalidad profunda de la vida que es su temporalidad y su individualidad, el que la vida se dé en personas singulares, inconfundibles e incanjeables, es el punto de partida dramático de la actual filosofía que ha renunciado así, humildemente, a su imperio racionalista.”⁸²

Hegel marca por tanto un momento fundamental en la historia de la filosofía. Por una parte el racionalismo llega a su culmen y a su límite con su filosofía y, por otro, a partir de ella es que se empieza y se puede desarrollar un pensamiento filosófico sobre la historia bajo categorías nuevas y más precisas.

Hegel.⁸³ En la filosofía hegeliana⁸⁴, paradigma del idealismo alemán y culmen del racionalismo, la razón ya no es como había sido tradicionalmente en el racionalismo el instrumento a través del cual podemos conocer la realidad. En Hegel la *Razón* es la realidad misma, es la esencia del ser en términos absolutos, la *Razón* es todo lo que existe: “La substancia es la Razón, a saber,

⁸² *Ibidem*, pp. 16 y 17.

⁸³ A partir de este punto y hasta el final del presente apartado sobre *El siglo XIX y el momento del cambio*, voy a apartarme un tanto del análisis que estoy siguiendo de la mano de los textos de María Zambrano. El contexto general de la filosofía europea de este periodo que desarrolla la autora andaluza nos ayuda a situar la figura de Miguel de Unamuno como filósofo pero, dado que el tema que aquí voy a tratar es la filosofía de la historia de Unamuno, es necesario que sitúe brevemente algunos antecedentes de este área.

⁸⁴ El pensamiento de Hegel es uno de los más complejos y oscuros de la historia de la filosofía; una detallada y certera explicación de la misma supondría toda una tesis en sí misma. Es casi un despropósito intentar simplificarla en pocas líneas; sin embargo, a riesgo seguro de ser reduccionista y caer en algunas imprecisiones, sólo enunciaré su propuesta, pues mi objetivo no es desarrollar ésta sino remarcar la importancia de Hegel para toda filosofía de la historia posterior a él y es por ello que no voy a retomar aquí la Fenomenología del espíritu –su obra principal–, sino las *Lecciones de filosofía de la historia*, que es un texto más preciso sobre el tema que abordo.

aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y existir”⁸⁵. El mundo, el hombre y la cultura son manifestaciones de ésta.

Ahora bien, la razón no es sólo el objeto de la realidad, también es el sujeto de la misma al hacerse consciente –autoconsciente– de ella misma. “Pero además esta Razón es inmanente a la realidad histórica y se realiza en ella y mediante ella.”⁸⁶ Lo que existe, el ser, es la *Razón* y todo lo demás –el mundo, el hombre, la cultura– son manifestaciones de esta *Razón*; y la forma en la que ésta se manifiesta es necesariamente a través de la historia.

Para Hegel, en la historia nada es casual y todo se encamina a un fin último, que es el despliegue completo de la *Razón* o *Espíritu* como manifestación de la libertad del hombre. En la historia hegeliana hay, por tanto, progreso pero no se trata del progreso lineal de la Ilustración; en Hegel entra en juego el método dialéctico que aplica a todos los órdenes de la realidad y también a la historia.

La realidad, en todos sus aspectos, se desarrolla históricamente: la historia es algo así como el autodespliegue dialéctico de la *Razón*. “La historia universal representa, según dejamos ya indicado, el despliegue de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, así como el despliegue de la realidad que brota de dicha conciencia.”⁸⁷ Cuando la *Razón* alcance absoluta conciencia de sí misma será el *fin de la historia*⁸⁸, pues ya no habrá posibilidad de continuar con su despliegue, éste se habrá dado por completo.

Siendo la razón el eje central de la filosofía de Hegel y desenvolviéndose aquélla necesariamente en la historia, es más que obvio que ésta última se convierte en una categoría fundamental en la filosofía hegeliana (no se podría

⁸⁵ Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*. Barcelona, PPU, 1989. p. 30.

⁸⁶ Hegel, *Op. cit.* p. 41.

⁸⁷ Hegel, *Op. cit.* p. 81.

⁸⁸ El fin de la historia en Hegel es una idea equívoca en la que se confunden la historia concreta y la historicidad.

sostener ni explicar su sistema sin ésta). En todo el sistema hegeliano es decisivo el concepto de historia como proceso dialéctico y racional de superación.

A partir de Hegel la reflexión sobre la historia se convierte en una tarea fundamental para la filosofía, así como sobre todas aquellas categorías relacionadas con ella que aparecen durante las diferentes propuestas del siglo XIX: la temporalidad, la memoria o la tradición, entre otras. Y para todos aquellos filósofos que se adentran en la filosofía de la historia se vuelve necesario volver la vista hacia Hegel.

las consideraciones más valiosas que ha aportado la filosofía sobre la historia giran en torno a la obra de Hegel, bien porque recoge y desarrolla, matiza o a su modo «supera» lo que con anterioridad a él se había logrado, bien porque los planteamientos posteriores o tienen su raíz en él, por más que surjan de una actitud abiertamente polémica –tal es el caso de Marx y Stirner–, o se constituyen como alternativa a Hegel, (...), o recogen algún aspecto fundamental, a la vez que recortan otros, tal como procede C. Schmitt.⁸⁹

Esto no significa que los filósofos de la historia posteriores a Hegel sean meros epígonos de éste, pero sí que lo tienen presente a la hora de elaborar sus propias propuestas. Éste es el caso de Miguel de Unamuno, de quien sabemos que fue un buen conocedor de la filosofía del alemán.

En no pocos textos el filósofo español declara que entre sus principales influencias destaca la de Hegel. Sin embargo, y a pesar de estas declaraciones explícitas, en el estudio detallado de la filosofía unamuniana encontramos escasísimos momentos que nos remitan al germano (no así con otros autores a los que, aunque Unamuno no mencione, vemos claramente reflejados en sus ideas).

⁸⁹ Mariano Álvarez Gómez y Ma^a del Carmen Paredes Martín (Eds.), *La filosofía de la historia a partir de Hegel*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009. p. 9.

Por una parte, se ha entendido con frecuencia la *intrahistoria* de Unamuno como una traducción del *Volksgeist* hegeliano, debido a que la primera se sustenta sobre la continua tensión con su contraparte, la *historia*. Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, lo que algunos llaman dialéctica unamuniana no tiene ningún tercer momento de superación. Es la sola confrontación entre los dos opuestos lo que sostiene la propuesta de Unamuno.

Por otra parte, Pedro Ribas –que es quien ha estudiado con mayor detenimiento la relación de Unamuno con la filosofía alemana–, sostiene que si bien existen algunas similitudes entre la *intrahistoria* de Unamuno y el *Volksgeist* de Hegel, son más las diferencias que los separan⁹⁰ (principalmente porque en Hegel el proceso histórico es racional mientras que para Unamuno en la historia no hay razón ni necesidad).

Además, afirma Ribas, la filosofía de Unamuno no es cercana a la hegeliana, de hecho sospecha que si Unamuno insiste tanto en explicitar que el alemán es una de sus principales influencias es en realidad por un motivo velado: las obras de juventud de Unamuno están claramente influenciadas por el positivismo, del que reniega a partir de su crisis de 1897. Dado que el idealismo hegeliano es contrario al positivismo, Unamuno se manifiesta cercano a Hegel para mostrar su distanciamiento del positivismo.

Era importante aquí señalar la importancia de Hegel como antecedente para el estudio de la filosofía de la historia de Unamuno, aunque, como vemos, si bien Unamuno es un buen conocedor de la filosofía hegeliana, su pensamiento no tiene mucho en común con el del alemán. Encontramos sin

⁹⁰ Vid. Pedro Ribas, *Para leer a Unamuno*. Madrid, Alianza Editorial, 2002. 3. *¿Unamuno hegeliano?* y 4. *Intrahistoria-Volksgeist*. pp. 115-128; *El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 21, año 1971. pp. 23-33; y *Unamuno lector de Hegel* en *Revista de Occidente*, N° 96, año 1989. pp.108-125.

embargo más afinidad de ideas con otro germano cuya filosofía, paradójicamente, Unamuno casi no conocía: Friedrich Nietzsche.

Nietzsche. Friedrich Nietzsche nació veinte años antes que Miguel de Unamuno. Nunca se conocieron personalmente y aunque hay evidencia de que Unamuno sabía de la obra del alemán, no se puede precisar el alcance real de ese conocimiento. Si bien Unamuno menciona a Nietzsche en varias de sus obras—como en *Mi confesión*, en *Del sentimiento trágico de la vida* o en algunos artículos—, la presencia del filósofo nacido en Röcken en la obra del vasco está más presente en “espíritu” que por citas o alusiones directas, y no queda claro, a mi parecer, el conocimiento real que sobre su obra pudiese tener Unamuno⁹¹.

Por ello, considero que la referencia más esclarecedora respecto al filósofo alemán la encontramos en una carta de 1928⁹² que Unamuno envía a su amigo José de la Luz León, en la que le expresa su deseo de leer a Nietzsche y reconoce que sólo lo conoce por algunas citas y referencias. Dado el carácter personal de la carta y la ya avanzada edad de don Miguel (74 años) para la fecha de la misma, juzgo pertinente darle validez al contenido de esta confesión en cuanto a los conocimientos de Unamuno sobre la obra del filólogo de la universidad de Basilea.

Una vez dicho esto, y a pesar de lo que yo considero un escaso conocimiento directo de la obra de Nietzsche por parte de Unamuno, es necesario destacar que siempre ha habido comentaristas interesados en establecer los vínculos entre ambos pensadores y, más aún, nunca han faltado los que han encontrado un estilo claramente nietzscheano en la obra del

⁹¹ Probablemente las lecturas que hubiera podido hacer Unamuno sobre Nietzsche estaban más relacionadas con las traducciones y comentarios que llegaban a España desde Francia, que no con textos directos de Nietzsche. *Vid.* Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España (1890-1970)*. Madrid, Gredos, 2009.

⁹² *Vid.* Colette y Jean-Claude Rabaté, *Op. cit.* p. 535.

vizcaíno. De hecho, algunos contemporáneos de Unamuno, como Leopoldo Alas en su crítica a *Tres ensayos*, no dudaron en afirmar las similitudes entre ambos autores⁹³.

Al margen de la literatura que sobre la relación entre los dos filósofos existe, y respetando el testimonio directo de un Miguel de Unamuno que confiesa no conocer casi la obra del germano, me mantendré alejada de especulaciones sobre su relación y conocimiento mutuo; empero, existen paralelismos que uno puede encontrar entre estos dos hombres.

En cuanto a cuestiones personales, encontramos que los dos autores quedan huérfanos de padre en su niñez y que la influencia más fuerte la recibirán de la figura materna; ambos crecerán en un ambiente, tanto familiar como escolar, profundamente religioso –luterano en el caso de Nietzsche y católico en el de Unamuno–. Los dos jóvenes tendrán que trasladarse de la provincia a sus respectivas capitales para sus estudios universitarios, ambos se desempeñarán después profesionalmente en cátedras de Filología Clásica⁹⁴ y ambos tendrán amplias facultades para la poesía.

En cuanto a su pensamiento también comparten algunos pilares fundamentales, como su férrea crítica a la tradición racionalista y un profundo sentimiento trágico de la vida –si bien cada uno desarrollará ambos temas por caminos muy diferentes–. La distinción fundamental la encontraremos, por el contrario, en su actitud religiosa: clara y rotundamente atea en el caso de Nietzsche y totalmente abocada a una fe que se torna imposible en el de Unamuno.

⁹³ Como se muestra en la crítica de Leopoldo Alas a *Tres Ensayos* de Unamuno y como García Blanco lo manifiesta en su artículo *Clarín y Unamuno*.

⁹⁴ Es muy interesante este paralelismo filológico que encontramos entre ambos autores, y que no radica sólo en que los dos filósofos hayan dedicado su labor docente a la filología en vez de a la filosofía, sino que además ambos, desde la posición lingüística, elaboraron sus respectivas críticas a la tradición –más directa y específica en el caso de Nietzsche y más difusa pero siempre presente en el caso de Unamuno–.

El paralelismo entre los dos autores que me parece más significativo mostrar aquí es el que tiene que ver con sus respectivas concepciones de la historia, dado que algunas similitudes entre las propuestas de ambos autores hacen de Nietzsche un claro, aunque sea indirecto, antecedente del español.

Nietzsche realizó una dura crítica a la cultura occidental y a los valores imperantes en su tiempo y su cultura; esta crítica alcanza también a lo relativo a la historia. El germano –al igual que veremos en Unamuno– se va a posicionar en contra del discurso histórico dominante de su tiempo y de la forma de estudiar la historia (en Nietzsche el estudio de la historia está ligado a la genealogía). En su segunda consideración intempestiva o *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Nietzsche diagnostica⁹⁵ que hay un exceso de historia que satura la conciencia de los hombres, lo cual supone una *enfermedad* con consecuencias negativas⁹⁶: “Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia.”⁹⁷ Parece que la vida ha terminado por ponerse al servicio de la historia, “Se venera más la historia que la vida”⁹⁸, cuando es la historia la que debe estar al servicio de la vida:

Estos son los servicios que la historia puede prestar a la vida. Todo individuo, todo pueblo necesita, según sus objetivos, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, ya sea como historia monumental, anticuaria o crítica. Pero no como lo necesitaría un tropel de puros pensadores que no hacen más que asistir como espectadores a la vida, o individuos sedientos de saber, que solo con el saber se sienten satisfechos y para quienes el aumento de conocimientos es el objetivo en

⁹⁵ Cfr. François Dosse, *Op. cit.* pp. 146-150.

⁹⁶ En *Ecce Homo* dice el propio Nietzsche respecto a su segunda intempestiva: “En este tratado, el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia.”

⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Edaf, 2000. p. 48.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 109.

sí, sino, siempre y únicamente, con vistas a la vida y, por tanto, bajo el dominio y suprema dirección de la misma.⁹⁹

Por una parte, en esta cita se pone de manifiesto la crítica de Nietzsche – compartida por Unamuno– hacia los historiadores que sólo se ocupan de recolectar datos históricos. Por otra, se hace mención de los tres tipos de historia –monumental, anticuaria y crítica– que Nietzsche establece en esta obra. Vamos a ver en el capítulo siguiente que Unamuno va a diferenciar entre *historia* e *intrahistoria*, y la *historia* de Unamuno será muy parecida a la historia monumental de Nietzsche.

Además, el germano, aunque critica la forma en que comúnmente se estaba estudiando la historia y la valoración que de ella se hacía, sí señala la importancia que tiene su estudio –su correcto estudio– para los hombres y para los pueblos: la historia sirve a la vida ligando a los hombres a su tierra y a sus costumbres y ofreciéndoles con ello estabilidad.

En Unamuno vamos a ver una idea muy similar cuando hablemos de la patria y del paisaje; en el vizcaíno es fundamental el estudio de la historia para generar un sentimiento nacional de pertenencia y este sentimiento está directamente relacionado con la tierra en que se nace, que se habita y que se trabaja.

Un concepto fundamental en *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* es el olvido. Para combatir la sobresaturación histórica es importante aprender a olvidar aquello que no es necesario o favorable a la vida: “Es posible vivir sin recuerdos y vivir dichoso, como lo demuestra el animal. Pero es imposible vivir sin olvidar.”¹⁰⁰ Tan importante es para Nietzsche recordar como olvidar. Unamuno, como veremos, también va a retomar el concepto de olvido pero con un sentido diferente; en su caso estará ligado a la

⁹⁹ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 45.

memoria y al subconsciente. Sin embargo, lo que es importante destacar aquí es la similitud de conceptos que manejan los dos autores y, que en general, se manejan en la época.

Es significativa también la importancia que ambos filósofos otorgan, dentro de la historia, al presente. En el caso de Unamuno porque será el presente el que nos posibilite el conocimiento del pasado y no al revés. En el caso de Nietzsche, el presente es la única realidad que existe y, por tanto, el hombre debe ser fiel a este presente, que es el único momento que puede vivir. Esto está relacionado con la última consideración que me gustaría señalar y es la de la finalidad de la historia. Nietzsche retoma la idea griega del eterno retorno y afirma la vida como repetición, como un ciclo que se ejecuta una y otra vez, como un presente eternamente repetido que no apunta a ningún estado final. Para el germano no hay teleología ni progreso en la historia, ésta no tiene ninguna finalidad, por lo tanto, el eterno retorno es una afirmación del presente y de la vida.

En el caso de Unamuno veremos que tampoco hay un fin que alcanzar al que se dirija el curso de la historia; la finalidad de ésta está en su propio acontecer, pero sin un fin específico. Por otro lado, encontramos semejanzas del eterno retorno nietzscheano en las consideraciones unamunianas respecto al curso de las generaciones¹⁰¹: las generaciones presentes son en alguna medida el recuerdo de las pasadas y a su vez las pasadas renacen en las presentes, en una especie de retorno cíclico de las características que definen las generaciones.

Por tanto, y aunque sea de manera somera, podemos ver que aunque Unamuno no conociese la obra de Nietzsche, las similitudes en sus

¹⁰¹ Remito a varias obras de Unamuno en las que se ocupa del problema de la sucesión de generaciones, como *La lanzadera del tiempo*, *El pasado que vuelve* y *Tiempo espiritual*.

planteamientos nos autorizan a considerar al germano como un antecedente indirecto del bilbaíno.

La historiografía francesa. Como se podrá observar a lo largo del siguiente capítulo, la filosofía de la historia elaborada por Miguel de Unamuno va de la mano también con una nueva propuesta historiográfica. Ambos aspectos del estudio de la historia van entrelazados en las reflexiones unamunianas y es por ello que también es necesario mencionar aquí el antecedente historiográfico que más influye en Unamuno: la historiografía francesa del siglo XIX.

Mencionábamos que el estudio de la historia se profesionaliza en el siglo XIX y, en Europa, será en Francia donde más interés despierte. Tras los acontecimientos vividos durante y después de la Revolución Francesa, hubo un grupo de historiadores¹⁰² que trabajaron por ofrecer un discurso histórico que legitimara la revolución y unificara nuevamente a la población nacional. Sin entrar a abordar las circunstancias francesas ni las propuestas concretas de cada uno de los historiadores de este periodo francés, sí mencionaré que destacan François Guizot, Augustin Thierry, Jules Michelet e Hippolyte Taine. La importancia de rescatar aquí estos nombres es porque Unamuno los estudia antes de escribir su *En torno al casticismo*, y se inspira en algunos de sus postulados para elaborar su propuesta intrahistórica.

A título general hay que mencionar que estos autores concuerdan en que en Francia no se había elaborado hasta el momento una verdadera historia (critican el relato histórico tradicional de su país), y por ello su objetivo era construir una nueva historia científica de Francia en la que se combinara la exhaustiva y fidedigna –en la medida de lo posible– recopilación de datos históricos, con una interpretación de los mismos que diera un sentido a la

¹⁰² Vid. Dosse, *Op. cit.* pp. 98-103.

historia nacional. Asimismo, rescataron el papel fundamental de los ciudadanos –por encima del de las clases dirigentes– en la construcción del relato histórico.

Cuando Unamuno se encuentre, en la España finisecular, con la necesidad de buscar un nuevo sentido nacional y un nuevo relato histórico, con el que se pueda identificar la población española tan desencantada, la figura de estos historiadores franceses será una fuente de inspiración para su propia propuesta.

En algunos artículos de Unamuno anteriores a *En torno al casticismo*, como en *Cómo se escribe y para qué sirve la historia*¹⁰³, encontramos ya menciones directas de estos autores, y de las ideas que de ellos retoma el vasco. También en el propio *En torno al casticismo*¹⁰⁴ se encuentran menciones y referencias –siempre positivas– a estos autores.

Llevamos hasta aquí un largo recorrido que va desde la filosofía griega – con la dicotomía Parménides-Heráclito y el establecimiento de la tradición racionalista–, el Renacimiento y el asentamiento del racionalismo moderno, hasta los cambios que se suscitaron en la filosofía a partir del siglo XIX –con el culmen del racionalismo en la filosofía hegeliana, la aparición de nuevas categorías filosóficas que rescatan los aspectos *no racionales* de hombre y la consolidación de la filosofía de la historia en torno a estas nuevas categorías–.

El último paso necesario para concluir este análisis sobre el contexto filosófico europeo y adentrarnos en la filosofía de Miguel de Unamuno, es acotar este periodo de transición en la circunstancia concreta española y con

¹⁰³ Artículo publicado en dos partes, en los días 4 y 5 de junio de 1889 en *El Porvenir Vascongado* de Bilbao, n^{os} 1431 y 1432 respectivamente.

¹⁰⁴ Principalmente en el primer capítulo *La tradición eterna*, donde aparecen menciones explícitas de Michelet, Renan, Taine y Thierry relacionadas con la crítica de Unamuno a la historiografía tradicional.

ello situar definitivamente la figura del bilbaíno en el curso de la historia de la filosofía.

3.2.2. Unamuno y el caso español

Dentro del panorama europeo es necesario remitirse al caso particular del país de Unamuno, España. Tradicionalmente España no ha sido un país muy prolífico en cuanto a filósofos se trata y su filosofía no ha estado siempre compaginada con las corrientes europeas en boga. Mientras en el centro de Europa se daba el Renacimiento, la aparición de Descartes y el racionalismo, España, sumida aún en la escolástica, pasó por alto el racionalismo para avocarse a la mística.

Cuando llegó su momento de mayor esplendor cultural, su llamado Siglo de Oro español —en el siglo XVII—, destacó por su literatura y sus artes. Escritores como Pedro Calderón de la Barca, Francisco de Quevedo, Luis de Góngora o Lope de Vega y pintores como Diego de Velázquez, José de Rivera, Francisco de Zurbarán o Esteban Murillo, traspasaron las fronteras españolas para conquistar la cultura Europea, pero la filosofía no trascendió en este periodo de esplendor cultural.

Tras pasar también discretamente por el siglo XVIII sin sentir casi la influencia de la Ilustración, la filosofía española llega al siglo XIX influenciada por el positivismo y desarrollando como corriente muy característica el krausismo.

El positivismo científicista que permeó en España fue una corriente que se desmarcaba de la tradición filosófica de la península —escasamente permeada por racionalismos o científicismos— y que, según algunos pensadores como

Unamuno, tantos males sociales y políticos había llevado al país. El representante más exponencial de esta corriente positivista fue Pi y Margall¹⁰⁵.

España desarrolla además la que se ha considerado su primera corriente filosófica propia, el krausismo. Esta corriente, heredera del filósofo idealista alemán Friedrich Krause¹⁰⁶ y llevada a España por Julián Sanz del Río, limitaba el positivismo imperante y buscaba una renovación en la cultura y los valores españoles con la que sacar al país de su tradicionalismo y abrirlo a las nuevas corrientes de pensamiento europeas. El krausismo defendía la libertad de cátedra en las universidades, el acceso de las mujeres a la educación superior y se oponía al tradicional catolicismo que imperaba en la educación.

La corriente krausista está íntimamente ligada al regeneracionismo español, que es un movimiento intelectual, crítico del sistema de la Restauración –del que he hablado en el apartado sobre el contexto histórico de España– y que trata de acoger nuevas tendencias de pensamiento que *regeneren* la cultura española. El principal representante del regeneracionismo fue Joaquín Costa que postulaba la necesidad de acabar con la Restauración y volver la mirada hacia los países europeos más desarrollados que España para seguir sus modelos políticos y culturales.

Muchos intelectuales de la época, como los integrantes de la generación del 98, se unieron a la causa regeneracionista y los krausistas eran también parte ella. La figura más importante del krausismo fue Giner de los Ríos¹⁰⁷,

¹⁰⁵ Francisco Pi y Margall (1824-1901), filósofo y político español, fue una de las figuras intelectuales más representativas de la segunda mitad del siglo XIX en España. Sus ideales socialistas y antimonárquicos le llevaron incluso a alcanzar, durante unas semanas, la presidencia de la I República Española. Como filósofo fue un gran conocedor de la teoría política de Proudhon y un fiel seguidor del positivismo de Comte, a quien conoció personalmente durante los años que Pi y Margall estuvo exiliado en París.

¹⁰⁶ Friedrich Krause (1781-1832), filósofo alemán. Creó una ética y un derecho derivados del idealismo alemán y que sentaron las bases para el llamado *krausismo*.

¹⁰⁷ Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), filósofo y pedagogo español, discípulo y seguidor de la corriente krausista. Fue el fundador, en 1876, de la Institución Libre de Enseñanza, espacio donde llevó a cabo su ambicioso proyecto pedagógico: reformar la enseñanza española sobre los

que institucionalizó sus principios con la creación de la Institución Libre de Enseñanza y su Residencia de Estudiantes –que fue por muchos años la *sede* de los intelectuales liberales de España–.

Bajo este contexto español y retomando la propuesta de María Zambrano de llevar a cabo una reforma del entendimiento, hay que mencionar que para la filósofa malagueña España cumple –o mejor dicho, es la que puede cumplir– un papel fundamental en el desarrollo europeo de dicha reforma. La importancia de mencionar en las siguientes páginas la función que María Zambrano atribuye a España para el curso de la filosofía europea, viene reforzada porque Unamuno, además de ser un filósofo español que encaja en este contexto, dedicó un gran número de textos a reflexionar sobre España, sobre su historia, su pensamiento, su evolución y su posible futuro. Una vez más, se verá que don Miguel pasa a ser el lente desde el que Zambrano enfoca la situación de España.

“el examen zambraniano de la filosofía occidental fue hecho desde la filosofía misma, pero esta vez la filosofía se presentó dotada de memoria, como una filosofía que no renegaba más de sus orígenes ni de su tiempo por más sombríos que éstos pudieran ser. Zambrano, que se formó en el círculo intelectual de la Revista de Occidente, entre figuras como Antonio Machado, Ortega y Gasset, Rafael Alberti y Luis Cernuda, entre textos como los de Miguel de Unamuno y Federico García Lorca, pensó la tradición occidental –desde Platón hasta Nietzsche, desde San Agustín hasta Heidegger– situándose en la “circunstancia” española y trayendo así la historia a la conciencia, abriendo el método a la experiencia de la vida.¹⁰⁸

principios de libertad de cátedra e igualdad de oportunidades en la educación para hombres y mujeres, todo ello bajo un método científico que formase hombres críticos, capaces y útiles para su sociedad.

¹⁰⁸ Greta Rivara y Marianela Santoveña, *Introducción a Vocación por la sombra*. México, Edere, 2003. p. 8.

Cuando María Zambrano publica por primera vez el texto *La reforma del entendimiento español*, un año después de la muerte de Miguel de Unamuno, confluyen en la península Ibérica varios acontecimientos: a la crisis general europea de pensamiento que, aunque de forma peculiar, también afectó a España, se le suman los rescoldos del desastre del 98, el caos de la guerra civil iniciada en 1936 y la precaria situación económica que se venía arrastrando. Todas esas condiciones hacen inevitable en el pensamiento español una vuelta al pasado.

El pueblo español es, en opinión de Zambrano –que sigue en esto muy de cerca a Unamuno– atóxico como pocos. Se caracteriza principalmente por la falta de ideas y de conceptualización de sucesos, lo que hace que sea un pueblo obstinado que se ha tenido que aferrar con fuerza a las pocas ideas que ha producido. Se pregunta entonces Zambrano por las consecuencias de esta prolongada sequía de ideas en su país. En primer lugar, hay un desprecio o una indiferencia, según los casos, de los hermanos europeos que, hasta la fecha, siguen considerando a los españoles muy retrasados en lo que a pensamiento filosófico se refiere. De hecho, no han sido pocas las mentes españolas que se han esforzado por acercar España al resto de Europa, intentando afrancesar en una época y germanizar en otra, el pensamiento español. Ninguno de estos intentos llegó a buen puerto.

La grandeza, para Zambrano, de este pueblo virgen de ideas y sistemas es que, precisamente por ello, se presenta en este momento como el vehículo de salvación de la crisis del pensamiento europeo. A pesar de “no haber tenido, como tanto se ha dicho, ni Renacimiento, ni Reforma, ni Romanticismo, y ser, en efecto, verdad –tal nos lo parece–, que no hemos pasado por ninguno de esos grandes actos de la Historia de Europa”¹⁰⁹, a pesar de ello, España está

¹⁰⁹ María Zambrano, *La reforma del entendimiento español*, en *Senderos*. Ed. cit. p. 91.

íntimamente ligada a la tradición y a la historia europea y se encuentra en posición de salvar a Europa. A qué se refiere la autora malagueña con salvar Europa y qué es lo que hay que salvar, son las preguntas subsecuentes. Lo más urgente que hay que salvar es, para Zambrano, la convivencia humana.

España se separó de Europa a medida que se desencadenó su decadencia política y esto sucede desde el final del reinado de Felipe II, a finales del siglo XVI. El último eslabón que unió a España con la filosofía europea, afirma la filósofa andaluza, fue Suárez; después de él se paraliza el pensamiento español. Es por ello que Unamuno en todo momento tiene presente la necesidad de que España se acerque de nuevo a Europa, pues se ha quedado aislada tanto en su pensamiento como en sus costumbres; sin embargo, nuestro autor, educado en el krausismo, disientirá del modo en que algunos de sus maestros y compañeros quieren llevar a cabo dicho acercamiento pues para él sí es importante que España mantenga, conserve y en cierta medida expanda, ese pensamiento y esa forma de ser propios que la caracterizan.

Ahora bien, nos dice Zambrano, si se tiene en cuenta que la idea de Estado surge en Grecia junto al origen de la filosofía y de la conceptualización del ser y de la razón, razón y Estado han marchado juntos desde entonces. Pareciera por tanto lógico pensar que si se desmorona el Estado –como en el caso español– se desmorona también su razón y su entendimiento. Además, por ser España el país europeo pionero en la construcción de una nación estado, fue también el pionero en verlo desmembrarse y, como consecuencia, en ver muy prontamente en crisis su pensamiento.

Al quedarse España sin Estado, casi sin pensamiento y, por ende, también sin voluntad –pues es la voluntad, sea ésta del tipo que sea, la que mantiene al Estado y al pensamiento–, España cae sobre el dogmatismo, principalmente de la Iglesia, y también del honor, del amor y del ser mismo de España. El dogma confesional, sigue interpretando Zambrano, fue más fuerte en España que en

ningún otro país europeo, más cuando es la fe católica sobre la que la reina Isabel de Castilla y el rey Fernando de Aragón –conocidos por esto mismo como los Reyes Católicos– forjan y levantan el estado español.

Por todos estos caminos: paralización del pensamiento, dogmática acerca de la monarquía unitaria, místico conocimiento del pasado, eliminación de toda duda acerca de nuestro ser y destino, se llega al mismo sitio: petrificación de la vida española y creciente separatismo entre la capacidad auténtica de querer, que va quedándose cada vez más escondida y lejos de la superficie, hasta replegarse en algo que linda con la naturaleza y la aparental, fantasmagórica ficción de un Estado: el desmembrarse paulatino y tristísimo de una sociedad.¹¹⁰

Esta es la situación de España que con tanto acierto describe María Zambrano¹¹¹ y que, no sólo es en la que ella se encuentra, sino en la que años antes se encontraba ya también don Miguel. Éste luchaba contra el racionalismo que todavía imperaba exaltando la vida como es, con sus contradicciones, cambios y paradojas¹¹² y perfilando como pocos la crisis personal en la que todo este conglomerado de circunstancias puede desembocar: la crisis entre lo que uno es, experimenta y vive, y lo que dicta la razón al respecto.

Ortega también diagnostica la crisis de pensamiento que sufre España en ese momento y determina cuán difícil es la posición de aquellas primeras generaciones que rompieron con el pasado. Asume que él está en esta posición y

¹¹⁰ María Zambrano, *Op. cit.*, p. 94.

¹¹¹ Vid. Carmen Revilla Guzmán, *Entre el alba y la aurora: la filosofía de María Zambrano*. Barcelona, Icaria, 2005.

¹¹² Vid. José Luis Mosquera Villar, *De la lógica a la paradójica (un estudio en torno a Unamuno)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1979. En esta obra se analiza con detenimiento el estilo paradójico de la obra y el pensamiento unamunianos, las causas del mismo y su valor dentro del conjunto de la obra del bilbaíno.

dentro de esta minoría; por consiguiente, más aún lo estuvo Unamuno – anterior a Ortega–.

Pinero en esta empresa, Unamuno sufrió la incompreensión de España y se vio ante la difícil tarea de abrir camino a las generaciones y filósofos subsecuentes, como el propio Ortega o María Zambrano. “De aquí que la minoría de avanzada viva en una situación de peligro entre el nuevo territorio que ha de conquistar y el vulgo retardatario que hostiliza a su espalda. Mientras edifica lo nuevo, tiene que defenderse de lo viejo.”¹¹³ Y así es como vivió el filósofo vasco, edificando una nueva forma de hacer filosofía en España a la par que se intentaba defender de los múltiples ataques que esto le suponía. Esta nueva forma de hacer filosofía que emprende Unamuno es lo que Ortega presente en *El tema de nuestro tiempo*: “El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura.”¹¹⁴

Si bien tanto Zambrano como Ortega afirman el papel que España puede y debe jugar en la construcción de esta nueva conciencia filosófica, Gaos, por su parte, extiende este papel a toda la filosofía pensada en lengua española, no sólo a la desarrollada propiamente en España. Para Gaos, las reflexiones filosóficas que el pensamiento de lengua española hace sobre sus propios países de origen:

Iban a ser los principales del pensamiento hispano-americano y a dar a éste originalidad y otros valores de alcance universal. En España, a través de Larra, de Costa, de Ganivet, hasta Unamuno, la generación del 98, Ortega. En la América española, con Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Vasconcelos. Como un unitario movimiento de pensamiento

¹¹³ José Ortega y Gasset, *Op. cit.* pp. 5 y 6.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 27.

político –político en la más genuina y generosa aceptación del término, aquella en que la política es la organización de la vida y cultura toda de la polis– se presenta éste.¹¹⁵

La importancia de reivindicar no sólo la filosofía española sino también la hispanoamericana en su conjunto, es fundamental para este trabajo dado que Unamuno siempre fue un férreo defensor de la libertad de los pueblos americanos, un admirador de sus culturas y un sincero simpatizante de estos pueblos.

Bajo todo este contexto de convulsión en el pensamiento de Europa y de España, surge en este país esa mente inquieta y desbocada, avocada a la polémica y a la controversia: Miguel de Unamuno. Filólogo de profesión y filósofo de formación y por vocación, su vida se encuentra inmersa no sólo en las crisis europea y española, sino también en una crisis personal, más profunda y angustiante, que lo desgastará a lo largo de su vida pero que, a su vez, propiciará todo su valioso pensamiento.

He intentado abarcar a lo largo de este capítulo, los aspectos del hombre Unamuno, –de su vida, de su contexto histórico y de su horizonte de pensamiento– que se presentan fundamentales para el correcto análisis e interpretación de su obra. La importancia de la historia en su filosofía no puede ser entendida sin una clara noción de la crisis de pensamiento de la que surge. La angustia y el componente trágico de su filosofía, sólo se pueden poner en su justo contexto conociendo las crisis personales que vivió el filósofo. Las circunstancias históricas del país que le tocó vivir son inherentes a su forma de abordar los diversos problemas filosóficos. Será en esa España envuelta en crisis, debilitada, pero a su vez propicia para salir adelante, en la que

¹¹⁵ José Gaos, *Op. cit.* p. 46.

Unamuno desarrolle su pensamiento, el cual no se puede deslindar en ningún momento de todas las circunstancias que se acaban de plantear.

* * *

Una vez establecidas algunas de las principales claves para interpretar la filosofía de Unamuno, se puede dar paso al análisis de los conceptos de *historia* e *intrahistoria* que desarrolla a lo largo de su obra, para posteriormente vincularlos a su concepción del hombre.

CAPÍTULO II

UNAMUNO Y LA INTRAHISTORIA

“¡Continuar la historia de España!
Lo que hay que hacer es acabar con ella,
para empezar la del pueblo español.”¹¹⁶

El capítulo anterior ha sido una contextualización a varios niveles del pensamiento de Miguel de Unamuno. Lo he situado en su contexto biográfico privado, en la situación sociopolítica de la España de su tiempo y en el contexto filosófico europeo a ojos de su propia tradición de pensamiento. Es momento ahora de abordar el tema de su obra que aquí me ocupa: sus reflexiones en torno a la historia.

En el análisis expuesto anteriormente he señalado la importancia que toma la historia como categoría filosófica a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y principalmente de Hegel. Dicha categoría había sido antes de este momento intencionalmente relegada por la filosofía racionalista porque se quisieron deslindar los factores de temporalidad, variabilidad y finitud –que conlleva necesariamente la historia– de la reflexión filosófica. Empero, con el cambio que sufre la filosofía en el siglo XIX, tras la huella de Kant y Hegel, entre otros, se modificarán tanto los temas como la forma de abordarlos: se

¹¹⁶ Miguel de Unamuno, *¡Muera Don Quijote!* Tomo V, p. 712.

volverá a reflexionar sobre el ser partiendo de su finitud y eso posibilitará un nuevo interés de la filosofía por la historia.

Miguel de Unamuno, inserto en dicho contexto, no es ajeno a esta problemática; por el contrario, uno de los temas principales y más recurrentes en su obra y su pensamiento es la cuestión histórica, ligada muy estrechamente a su preocupación –propia de la época– por la situación de España y por la necesidad de redefinir el ser español.

La inquietud del filósofo vasco por reflexionar acerca de la historia tiene dos influencias principales: por una parte la concepción historicista de los regeneracionistas y krausistas de su tiempo, y por otro la preocupación generacional de los intelectuales españoles por el destino de su patria en el contexto de la fuerte crisis política que vivía el país en esa época.

Durante sus estudios universitarios Unamuno se formó en las corrientes regeneracionistas y krausistas de la época. Comparte con éstas la oposición a la historiografía tradicional que se enseñaba entonces en España, la cual ensalzaba los relatos de las grandes hazañas históricas –de orden político-militar principalmente– en detrimento de la historia del pueblo:

Unamuno, siguiendo, por un lado, la historiografía alemana de la segunda mitad del siglo XIX y, por otro, a los jóvenes historiadores de fines de siglo, krausistas, regeneracionistas..., lanza su teoría de la «*intrahistoria*», con la intención de hacer definitiva justicia en la consideración del auténtico sujeto de la historia: los miles de hombres que, de manera anónima y silenciosa, con su trabajo diario, sin ningún tipo de sobresaltos, van haciendo y haciéndose el *espíritu común* del pueblo, quien,

aun pasando inadvertido, constituye el fundamento más profundo de toda realidad histórica.¹¹⁷

Aunado a esto –y como ya mencioné en el capítulo anterior al hablar del desastre del 98– la urgente inquietud de los intelectuales españoles por encontrar un nuevo sentido al ser español es una preocupación generacional, común a todo el grupo del 98¹¹⁸. Esta generación, dirá Serrano Poncela, “nace bajo el signo de la preocupación por España”¹¹⁹; será una generación preocupada por la historia como pocas en este país, fundamentalmente en respuesta a la profunda crisis social y política en la que la península Ibérica se veía inmersa a finales del siglo XIX. Bajo ese contexto, el mencionado desastre del 98, que da nombre a dicha generación, no será tanto un suceso clave que desate un nuevo sentir en la población española, sino más bien el acontecimiento culminante de la larga crisis que tras el conflictivo e inestable siglo XIX tenía ya tan desgastado al pueblo español.

La reflexión unamuniana en torno a la historia, como fácilmente se colige de lo mencionado, está por tanto directamente relacionada con España, su historia¹²⁰, su circunstancia concreta y con una necesidad práctica de buscar un nuevo sentido a lo que en su momento se llamó el *ser español*.¹²¹

¹¹⁷ Eduardo Pascual Mezquita, *En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009. Vol. 30, p. 9.

¹¹⁸ Algunas de las obras más importantes que otros integrantes del grupo del 98 escribieron a este tenor son: el *Idearium español* de Ángel Ganivet de 1898, *Hacia otra España* de Ramiro de Maeztu de 1899 o *El alma castellana* de Azorín de 1900.

¹¹⁹ Segundo Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 200.

¹²⁰ Debido a la importancia que los acontecimientos históricos de España tienen en el pensamiento unamuniano era necesario abordar, aunque fuera de manera somera, los capítulos más relevantes de la historia de España de su momento; sin estos datos básicos –no me extendí más de lo necesario a mis fines– no es posible comprender, con la profundidad deseada, el pensamiento de Unamuno. Ahora bien, es igualmente necesario mencionar que esto no implica

El tema de la historia es recurrente en toda la obra unamuniana, empero, dentro de las obras consideradas capitales del autor será en *En torno al casticismo* donde lo aborde con mayor amplitud y extensión. Por este motivo voy a retomar en el presente capítulo principalmente dicha obra –aunque siempre con el complemento de otros textos pertinentes–.

En torno al casticismo es un conjunto de cinco ensayos, publicados por primera vez en la revista *La España Moderna* entre los meses de febrero a junio de 1895¹²². Aunque los artículos se publicaron de forma independiente en los sucesivos números de la revista, siempre fueron concebidos por Unamuno como una unidad y, desde el momento de su primera aparición, buscó poder publicarlos juntos como libro.

Debido a la aparición y buena recepción a partir de 1898 de las otras obras costumbristas¹²³ de sus compañeros generacionales, será en 1902 cuando Unamuno tenga por fin la oportunidad de publicar nuevamente estos artículos recogidos ahora ya en un único volumen, como obra unitaria. El bilbaíno tenía pensado titular su libro *Alma castellana*, pero Azorín usó este mismo nombre para su obra de 1900 por lo que Unamuno lo cambió a *En torno al casticismo*.

Para la primera edición de 1902 escribe un prólogo en el que hace una valoración de los artículos que escribió siete años atrás y que publica sin casi

que las reflexiones acerca de la historia de Unamuno no pueda universalizarse; muy al contrario, si bien la situación de España le sirve como buena ejemplificación de su propuesta, ésta no es, como se verá claramente en el curso de esta exposición, reducible a ese país. Hay que recordar aquí con Mario Magallón, que las filosofías nacionales no son por ello locales sino que tienen en su gran mayoría –como es el caso de Unamuno– una pretensión universal.

¹²¹ El interés por la historia en la filosofía española continuará después de la generación del 98. El ejemplo más exponencial de esto lo encontramos –como se ha visto ya en el capítulo I– en José Ortega y Gasset quien, con una visión diferente a la de Unamuno, también se ocupó de la filosofía de la historia.

¹²² Números 74 a 78 del año VII de la revista.

¹²³ Se han calificados estas obras de la literatura española de lo época como *costumbristas* debido a que rescatan el valor de las costumbres y tradiciones de la población.

modificaciones, “con todo lo que tiene de caótico, de digresivo, de fragmentario, de esbozado y de no concluido”¹²⁴, adjetivos con los que el propio autor describe esta obra.

En cuanto al contenido del libro, éste se adentra en lo que para Unamuno era la historia olvidada de España y tiene como finalidad reconstruir la verdadera esencia del hombre español a través de la crítica a la enseñanza institucional de dicha historia y a través de la reflexión sobre aquellos aspectos de todo pueblo que constituyen verdaderamente su historia. “Dos son, pues, las cosas que nos ofrece *En torno al casticismo*: una introducción a la esencia de la Hispanidad –que tan poco conocemos y que tantas veces confundimos con un romanticismo de opereta– y el análisis de un problema de pedagogía nacional que interesa por igual a todos los grandes pueblos de Europa.”¹²⁵ A la descripción de Curtius sobre *En torno al casticismo*, es necesario añadir la reflexión generalizada sobre la historia y la tradición de los pueblos que también ofrece la obra.

La primera publicación de los artículos que conforman *En torno al casticismo* data de 1895 –tres años antes de la comentada pérdida de las colonias españolas–, motivo por el que esta obra está considerada, con total justicia, el más importante y original antecedente de las posteriores obras sobre el mismo tema¹²⁶ que escribirán los compañeros generacionales del escritor bilbaíno. Se trata, por tanto, de un texto fundamental no sólo para el pensamiento de Unamuno sino para toda la filosofía española, y “cuya

¹²⁴ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p.162.

¹²⁵ Robert Curtius, Introducción a *Del sentimiento trágico de la vida*. México, Editorial Porrúa, 2003. p. VIII.

¹²⁶ Recuérdese que todos ellos escriben sus obras a partir del año 1898.

dimensión historiográfica y proyección arquetípica resultaron incuestionables.”¹²⁷

En torno al casticismo recoge no sólo la influencia regeneracionista, sino que también es fácilmente perceptible, e importante de remarcar, la influencia del positivismo y del socialismo (cabe recordar que este es el tiempo en el que Unamuno milita en el Partido Socialista), así como de la historiografía francesa –como se expuso en el capítulo I–. Todas estas influencias han sido señaladas por los principales estudiosos de Miguel de Unamuno:

“En torno al casticismo” es una obra con múltiples influencias: tiene algunos tientes materialistas y de marxismo (que se corresponden a la etapa socialista de Unamuno); también tiene mucha influencia de los krausistas (como retomar la idea kantiana de la historia como realización y no como relato, la idea de la existencia de una historia interna y otra externa, la idea de organismo infinito del mundo, la idea de la fraternidad universal de los pueblos); la influencia positivista se ve en sus primeros comentarios sobre la ciencia; tiene influencia de Taine y sus “Orígenes de la France Contemporaine” sobre todo en su artículo “Cómo se escribe y para qué sirve la historia” de 1889.¹²⁸

En una minuciosa y muy ilustrativa introducción a su edición de *En torno al casticismo*, el estudioso Jean-Claude Rabaté reitera estas influencias: “Sin embargo, los cinco ensayos recogidos en tomo en 1902, bajo el título *En torno al casticismo*, coinciden con la afiliación de Miguel de Unamuno al joven Partido Socialista Obrero en 1894 y con su colaboración asidua a *La Lucha de Clases*,

¹²⁷ Antonio Chicharro, *Del arte unamuniano de tocar el fondo de la historia (aproximación a “La tradición eterna”)* en Jean-Claude Rabaté (coord.), *Crise intellectuelle et politique en Espagne à la fin du XIX^e siècle*. París, Editions du Temps, 1999. p. 105.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 111.

semanario de la agrupación socialista de Bilbao; delatan una fuerte influencia del positivismo.”¹²⁹

A su vez, el comentarista Jon Juaristi¹³⁰ da un paso más allá: para él, el paradigma intrahistórico de Unamuno está en deuda con varias corrientes y autores tanto nacionales como extranjeros. Es deudor, señala, de la *Volkerpsychologie* de Moritz Lazarus, H. Steinthal o Wilhelm Wundt, también de la sociología evolucionista de H. Spencer y de la etnopsicología de Gustave Le Bon. Por otra parte, las influencias nacionales, según Juaristi, las recogería Unamuno del novelista Francisco Navarro Villoslada, concretamente de *Doña Blanca de Navarra* y de Francisco Pi y Margall, sin olvidar que gran parte de su propuesta se basa en su experiencia directa con los campesinos de múltiples pueblos de España.

Con todas estas influencias presentes, en mayor o menor medida, en su propuesta intrahistórica, Miguel de Unamuno diserta sobre el problema de la historia principalmente en *En torno al casticismo* pero también en otras muchas obras y escritos, algunos de los cuales retomaré aquí para sostener mi exposición. Ya en 1888, por ejemplo, aparecen en el artículo *Solitaria*¹³¹ las metáforas marítimas que en seguida veremos que usará en *En torno al casticismo* para caracterizar la *intrahistoria*; y en *El gaucho Martín Fierro*¹³², encontramos una primera enunciación de su propuesta.

A su vez, los textos posteriores –aunque cercanos en fechas– más importantes para el tema en cuestión son su novela *Paz en la guerra*¹³³ de

¹²⁹ Jean-Claude Rabaté, *Introducción* a Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Madrid, Cátedra, 2005. p. 14.

¹³⁰ Jon Juaristi, *Antes de la intrahistoria*, en Jean-Claude Rabaté (coord.), *Op. cit.* p. 100.

¹³¹ Miguel de Unamuno, *Solitaria*.

¹³² Miguel de Unamuno, *El gaucho Martín Fierro*.

¹³³ Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*. Tomo X, pp. 980-984.

1897, que es una especie de aplicación práctica de su propuesta, *Sobre el cultivo de la demótica* de 1896 (texto al que dedicaré un apartado independiente en este mismo capítulo), y artículos como *La crisis del patriotismo*, *La dignidad humana*, *Civilización y cultura* o *El hombre espejo*, en los que sigue mencionando y exponiendo su propuesta intrahistórica.

En todos estos texto van a ir apareciendo términos tan fundamentales en el pensamiento del vasco como *casto*, *casticismo*, *patria* o *lenguaje*, entre otros. Dada la relevancia que alcanzan estos conceptos en la propuesta unamuniana, abordaré algunos de ellos por separado en un capítulo posterior; pero antes de abordar conceptos como éstos, el primer análisis que, por obvias razones, es necesario que exponga es el del concepto de historia y, en el caso unamuniano, el de su indisociable contraparte: *intrahistoria*.

1. HISTORIA E INTRAHISTORIA

La propuesta intrahistórica de Miguel de Unamuno se articula con base en los conceptos de historia e *intrahistoria*. Este último, acuñado por él mismo, no deja de ser a la par el concepto fundamental de su propuesta, pero también el más controvertido de la misma en cuanto término en sí mismo. Es un vocablo cuya noción o significación está unívocamente definida en todo el conjunto de la obra de Unamuno, sin embargo, el término en sí mismo, el significante, va a variar a lo largo de sus textos.

El concepto de *intrahistoria* aparece en la obra unamuniana por primera vez en *En torno al casticismo* y se sitúa rápidamente como el sello de originalidad de la propuesta de Unamuno; sin embargo, al catedrático de

filología no le termina de convencer su reciente neologismo y lo deshecha rápidamente. Así, la distinción que en *En torno al casticismo* vamos a ver entre historia e *intrahistoria*, la vamos a encontrar en otros textos entre *historia externa* e *historia interna*, o *historia de hechos* e *historia de sucesos*—v.g. en *La crisis del patriotismo* o en *Sobre el cultivo de la demótica*—. Por tanto, se usen los conceptos que se usen, el significado de su distinción, el trasfondo de la misma, se mantiene intacto en todos los textos. Teniendo esto claro podremos evitar confusiones posteriores, al hacer referencia, según el texto del que hablemos, de una expresión u otra.

Por último, para poder adentrarme ya en la caracterización de dicha propuesta, es necesaria una última advertencia: sería deseable que ante un concepto tan innovador, pudiésemos encontrar una definición más o menos precisa del mismo. Sin embargo, y como pasa casi siempre con el filósofo, no ofrece una definición puntual de lo que es la *intrahistoria*, sino que a través de ejemplos, metáforas y explicaciones, nos ofrece una noción de lo que ésta es e implica y, en consecuencia, de su diferencia con lo que él llama historia. Esto mismo es lo que señala el profesor Andrés Marcos, al decir: “Pero cuando nosotros, como buenos lectores filosóficos, esperamos, si no una definición clara y contundente, sí al menos una justificada descripción, él nos sorprende con una nueva imagen.”¹³⁴ La imagen de una metáfora marítima basada en el mar y en sus olas; como iré mostrando a lo largo del apartado, esta metáfora es el eje de su caracterización de la *intrahistoria*.

La primera mención al binomio historia-*intrahistoria* en *En torno al Casticismo* aparece desde el prólogo a la primera edición de 1902, donde

¹³⁴ Luis Andrés Marcos, *Imagen de la intrahistoria en la obra de Unamuno* en Mariano Álvarez Gómez y M^a del Carme Paredes Martín (eds.), *La filosofía de la historia a partir de Hegel*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009. p. 137.

Unamuno subraya que una de las ideas que sostiene ahora con más fuerza, respecto al momento de la primera publicación de los ensayos en la prensa en 1895, es precisamente el escaso conocimiento de los españoles sobre su propia historia y el nulo conocimiento sobre su *intrahistoria*:

en cambio abulté, y no poco, lo de la hipertrofia de nuestra conciencia histórica. No, ni nuestra conciencia histórica. No, ni nuestra historia sabemos, contentándonos con tres o cuatro tópicos de la leyenda que pasa por tal.

¡Y por supuesto, de lo que yo llamaba entonces intra-historia, ni pizca!¹³⁵

Queda pues de manifiesto, ya desde este prólogo, que los dos conceptos de historia e *intrahistoria* forman un binomio indisociable en las reflexiones unamunianas, que se complementan mutuamente y que necesitan cada uno del otro para su completa y precisa definición. Es importante destacar que en textos tan cercanos en el tiempo a *En torno al casticismo* como *La crisis del patriotismo* –de 1896– ya no aparece el vocablo *intrahistoria*, empero, está clara –y con el mismo sentido que en *En torno al casticismo*– la dicotomía que Unamuno establece entre dos tipos de historia distintos:

Debajo de esa historia de sucesos fugaces, historia bullanguera, hay otra profunda historia de hechos permanentes, historia silenciosa, la de los pobres labriegos que un día y otro, sin descanso, se levantan antes que el sol a labrar sus tierras (...). Los cuatro bullosos que meten ruido en la historia de los sucesos no dejan oír el silencio de la historia de los hechos.¹³⁶

¹³⁵ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 164.

¹³⁶ Miguel de Unamuno, *La crisis del patriotismo*. Tomo III, p. 456.

Lo que en 1895 llamó en los ensayos de *En torno al casticismo* historia e *intrahistoria*, vuelve a aparecer en 1896 pero ahora bajo la distinción historia de *sucesos* e historia de *hechos*¹³⁷, sin embargo el sentido de dicha distinción es el mismo: hay una historia –de *sucesos*– que narra las grandes pero ocasionales hazañas, no de un pueblo sino de protagonistas puntuales; ésta es la historia que predomina en los libros y en la enseñanza. Existe en contraparte otra historia –*intrahistoria* o historia de *hechos*–, que desde la discreción del trabajo de los labriegos¹³⁸ muestra la verdadera vida de un pueblo. Lo anecdótico de la historia de *sucesos* termina por solapar a la *intrahistoria* o historia de *hechos*; pero con el transcurso del tiempo y para aquellos que se paren a contemplar la historia con verdadero detenimiento, lo que descubrirán que perdura es la *intrahistoria*.

De vuelta a *En torno al casticismo*, y ya en el texto propiamente dicho, en los ensayos que conforman este corpus don Miguel sostiene que la historia es el relato constituido por todos aquellos episodios que, a lo largo del tiempo, se han conservado por escrito y en los libros para nuestro conocimiento. Son las grandes hazañas aisladas de personajes concretos que aprendemos en los libros y que son titulares en los periódicos del día. Las personas que se dedican al estudio de esta historia, los historiadores, son profesionales del archivo, es decir, se dedican a sacar a la luz hechos históricos pasados. El relato histórico,

¹³⁷ La distinción que Unamuno establece entre *hechos* y *sucesos* la expondré con detenimiento en el apartado 3. *La demótica* de este mismo capítulo.

¹³⁸ Unamuno, cuando se refiere al conjunto de la población anónima, habla en la mayoría de las ocasiones de labriegos. Es importante mencionar que en el tiempo en que Unamuno escribe estos textos apenas comienza la industrialización en España por lo que el porcentaje de campesinos y labriegos es muy alto. Por ello, por ser parte muy representativa del conjunto de la población Española, es que Unamuno se refiere a ellos. Podríamos asegurar sin mucho margen a error, que si estos textos los escribiera en la actualidad hablaría de la clase trabajadora u obrera.

pues, es siempre y básicamente un relato del pasado pero, hasta cierto punto, superficial:

Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del “presente momento histórico”, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intrahistórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro.¹³⁹

Esta imagen de la historia como olas del mar, por lo demás muy ilustrativa, se va a mantener en toda la obra unamuniana para explicar la diferencia entre historia e *intrahistoria* –o historia *externa* o de *sucesos*, e historia *interna* o de *hechos*–.

Esta imagen de un mar dividido, la transfiere Unamuno a la historia de la siguiente manera: como el mar, así la historia, pues la parte superior, la superficial (de superficie) la que se ve, es lo que él llama *historia*, y que tiene la característica de helarse y cristalizar en los libros y registros, y, una vez cristalizada así, se convierte en dura capa, en objeto que se puede ver y por tanto manejar.¹⁴⁰

La explicación que nos ofrece Luis Andrés Marcos, gran conocedor de la *intrahistoria* en Unamuno, nos muestra una *historia* que al *cristalizar* es la que pasa a ser objeto de estudio de los historiadores, pero no es una historia verdadera; y no porque los *hechos* que narre sean falsos –que no es así–, sino porque constituye un relato parcial y superficial, que deja de lado lo

¹³⁹ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 185.

¹⁴⁰ Luis Andrés Marcos, *Op. cit.* p. 138.

verdaderamente importante, su *esencia*. La *verdadera historia* es para Unamuno la *intrahistoria*¹⁴¹, el relato vivo no ya de las grandes hazañas y de los protagonistas individuales, sino de la colectividad anónima que constituye a cada pueblo. Mientras el estudio de la historia se hace desde los libros y documentos pasados, la *intrahistoria* es algo siempre vivo, y por ello sólo se puede conocer mediante el estudio del presente. Ahora bien ¿cómo se puede compaginar presente e historia cuando ésta parece remitirnos inevitablemente sólo al pasado? La respuesta de Unamuno es que el presente hay que comprenderlo como un estadio de la historia toda, y como tal, desde el conocimiento del presente podemos llegar al conocimiento del pasado.

Al comprender el presente como un momento de la serie toda del pasado, se empieza a comprender lo vivo de lo eterno, de que brota la serie toda, aun cuando queda otro paso más en esta comprensión, y es buscar la razón de ser del «presente momento histórico», no en el pasado, sino en el presente *total* intra-histórico; ver en las causas de los hechos históricos vivos revelaciones de la sustancia de ellos, que es su causa externa.¹⁴²

¿A qué se refiere Unamuno con el «presente momento histórico»? Marcos argumenta lo siguiente: “Y aquí nos sale al paso otra frase de lugar común, que siendo viva se repite también como cosa muerta, y es la frase de «el presente momento histórico». ¿Ha pensado en ello el lector? Porque al hablar de un momento presente *histórico* se dice que hay otro que no lo es, y así es en verdad.”¹⁴³ No es difícil vislumbrar a qué se refiere Unamuno: si en la historia debemos distinguir entre *historia* e *intrahistoria*, y el presente es un estadio de

¹⁴¹ La idea unamuniana de *intrahistoria* influirá posteriormente en la denominada *microhistoria* de autores como el italiano Giovanni Levi o el mexicano Luis González y González.

¹⁴² Luis Andrés Marcos, *Op. cit.* pp. 157 y 158.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 144.

la historia, debemos también distinguir en él dos niveles: lo que Unamuno ha llamado el *presente momento histórico* y el *presente total intrahistórico*.

Siguiendo el mismo razonamiento que hemos utilizado hasta ahora, el *presente momento histórico* es el presente de aquellos que viven en la historia, en “la superficie del mar”; se trata de un presente pasajero que muere en cada momento. En contraposición está el *presente total intra-histórico*, y éste se refiere a las profundidades del mar, al presente que mantiene toda la tradición sedimentada de la *intrahistoria*, un presente que en todo momento está preñado con la esencia del pasado. Es este presente el que se debe estudiar, en él conseguiremos descubrir esa esencia intra-histórica que permanece a lo largo de toda la historia; al descubrir esa esencia en el presente, puesto que es una esencia que siempre se mantiene, es *eterna*, podremos encontrarla y comprenderla también en el pasado.

Hay que decir que la caracterización de Unamuno respecto al presente y al pasado de la historia es además de compleja confusa. Utiliza en sus textos con prolija frecuencia palabras como ‘presente’, ‘pasado’, ‘eterno’ o ‘eternidad’ pero no establece una concepción clara del tiempo –lo que supondría un complemento importante a su filosofía de la historia– y sobre todo no define con precisión qué significado otorga a los anteriores conceptos. Pese a ello, del conjunto de sus textos podemos colegir que para el filósofo vasco el tiempo es la manifestación de la eternidad¹⁴⁴ y ésta es la que garantiza que el sedimento de la tradición depositado en la intrahistoria sea eterno. Podemos, por tanto,

¹⁴⁴ En unas notas manuscritas sobre la infinitud y la eternidad dice Unamuno: “Infinitud es la materia en espacio, eternidad la materia en tiempo, (el contenido) la forma en espacio finita, la forma en tiempo temporal. La simplicidad se opone á la infinitud, la inmovilidad á la eternidad.” La historia misma es para Unamuno la eternidad (la historia es eterna) en cuanto implica un continuo devenir que no tiene principio y final –al menos no que se puedan determinar–, y el tiempo es la forma en que se manifiesta esa eternidad. Miguel de Unamuno, *Sobre los conceptos de infinitud y eternidad*. Archivo Casa-Museo Unamuno, caja 77/33, s/f.

hacernos una idea de lo que sería su concepción del tiempo, pero nada más, lo que nos deja con algunas lagunas filosóficas a la hora de formular una filosofía de la historia en Unamuno.

La distinción entre historia e *intrahistoria* es el punto crucial de las reflexiones sobre la historia expuestas por nuestro autor, y es preciso establecer no sólo las diferencias sino también la interconectividad que existe entre ambos conceptos. La historia es expresión de los sucesos históricos que pasan y que se guardan en el pasado; la *intrahistoria*, por el contrario, es la expresión de los hechos *sub-históricos* que se van estratificando en profundas capas pero que permanecen siempre, a través del tiempo, en el presente.

Debajo de la historia de los sucesos fugaces se esconde otra historia, más silenciosa y más profunda, pero de hechos permanentes; una historia que no se escribe en periódicos, que no se registra en los libros y que no cuenta con grandes héroes ni protagonistas políticos. Es la historia, o mejor dicho *intrahistoria* de la multitud de hombres anónimos que cada día llevan a cabo, en los campos y en las ciudades, su silenciosa labor cotidiana, esa labor que constituye los cimientos sobre los que pueden desarrollarse los acontecimientos históricos singulares.

En un artículo de 1936, *Respiración popular*, Unamuno retoma –ya casi al final de su vida– la misma caracterización de *intrahistoria* que encontramos desde *En torno al casticismo*, aunque no utilice el mismo término: “se puede encontrar algún pensador rural que conserve una visión juiciosa, serena y honda de la historia. De la historia que le rodea, en la que vive y de la que vive,

y que es para él una verdadera historia universal. En ella, en la de su lugar, ve y siente la de todos los lugares y todos los tiempos.”¹⁴⁵

Historia e *intrahistoria* mantienen una relación de interdependencia, no es posible estudiar una aislada de la otra, se necesitan y complementan mutuamente. La historia brota necesariamente de la *intrahistoria* sobre la que se sostiene y es en la *intrahistoria*, a su vez, en la que perduran los hechos una vez pasada su actualidad, pues ésta está siempre en continuo proceso, nunca está completamente acaecida. El presente, por tanto, se compone siempre – como veíamos más arriba– de dos niveles distintos: uno es el presente histórico, que se constituye por lo que en cada instante está pasando; y el otro es el presente intrahistórico, que es el resultado de la sedimentación de los sucesivos presentes históricos ya pasados –o lo que enseguida llamaré, con mayor claridad, tradición–.

A modo de recapitulación de estas primeras, pero esenciales, diferencias entre la historia y la *intrahistoria*, sirve la siguiente cita de Serrano Poncela, algo larga pero muy ilustrativa:

Historia es fugacidad, ocasionalidad, superficialidad; carece de sustancia; fija a los hombres y a los acontecimientos como cosas, privándoles de la dramática de su existir. Mirar hacia la historia –lo pasado– es mirar algo hecho, objetivado y ajeno. Ni se renueva ni se repite; es dura piedra. Intrahistoria es estabilidad en lo continuamente móvil, profundidad silenciosa pero decisiva en el acaecer humano. Los acontecimientos no se perciben, carecen de relieve, pero se perciben sus consecuencias, que van trazando para cada colectividad un proyecto común

¹⁴⁵ Miguel de Unamuno, *Respiración popular*. Tomo IX, pp. 1055-1056.

Podemos apreciar cierta similitud entre esta cita de Unamuno y la actitud de Heidegger respecto al mundo rural y los conocimientos de la gente del campo que expone en *¿Por qué permanecemos en la provincia?* que está traducido al español en Marcos G. Huerta, *La técnica y el estado moderno. Heidegger y el problema de la historia*. Santiago de Chile, Universidad del Chile, 1980, pp.60-63.

de vida, dotando a cada colectividad de un propio estilo; crea, en suma, una entrega o traslado constante, de una a otra generación.¹⁴⁶

Para todo pueblo es esencial el estudio de su historia, pues sólo a través de éste puede llegar a alcanzar el conocimiento de su carácter más íntimo, de su *esencia*. Indagar a profundidad en su historia le permite a un pueblo despojarse de sus propios lastres: al conocerse podría distinguir aquellos elementos presentes en su cultura que pertenecen a la historia y aquellos otros que pertenecen a su *intrahistoria*, y así desprenderse de lo que no le es propio ni benéfico y reafirmar, por el contrario, aquello que más lo define e identifica. Éste es el motivo de que Unamuno, en medio de estas reflexiones históricas, emprenda en *En torno al casticismo* un análisis de la historia del pueblo castellano, pues con él busca conocer la historia y la verdadera *intrahistoria* del hombre español.

Para llevar a cabo el correcto estudio de la historia de un pueblo es necesario comprender la *intrahistoria* como la expresión de los hechos que consiguen permanecer en el tiempo, asentándose y dando forma a los valores culturales de dicho pueblo.

Los pueblos son, por tanto, un producto histórico: son el producto de la historia de una cultura; esto muestra el carácter vivo y temporal de la historia, que funciona como un organismo vivo en continuo cambio y *evolución*, esto es, en continuo movimiento y transformación, en continua *transición*. “La Historia misma es una transición permanente. E íbamos a decir que eterna”¹⁴⁷ nos dice Unamuno. Pensar cualquier momento histórico como periodo de transición o no, depende exclusivamente del sentimiento del observador hacia ese momento

¹⁴⁶ Serrano Poncela, *Op. cit.* p. 206.

¹⁴⁷ Miguel de Unamuno, *El hombre espejo*. Tomo V, p. 1013.

histórico, pues la transición es algo consustancial a la historia dado que está siempre en continuo movimiento.

El hombre, al estudiar su historia debe ser capaz de sobreponerse a la primera impresión de los vaivenes de aquélla y descubrir, bajo su continua transición, lo que de eterna tiene. “La historia, la condenada historia, nos oprime y ahoga, impidiendo que nos bañemos en las aguas vivas de la humanidad entera, la que palpita en hechos permanentes bajo los mudables sucesos históricos”¹⁴⁸ y el hombre tiene que ser capaz de sobrepasar los sucesos históricos para llegar a conocer y contemplar los hechos permanentes.

Hemos visto cómo Unamuno utiliza la ilustrativa metáfora del mar y las olas para mostrar estos dos niveles de la historia: las olas están en un continuo movimiento, apareciendo y desvaneciéndose una tras otra, como si fuesen distintas e independientes unas de las otras; sin embargo, bajo ese aparente movimiento violento y disruptivo se encuentra la calma de la inmensidad – eternidad– del mar que sostiene y alimenta las olas. Así, la superficial transición de la historia en sus continuos y cambiantes momentos históricos, se sustenta sobre una historia eterna. En la continuidad histórica –en la que tanto hincapié hizo Unamuno a lo largo de toda su obra– está el verdadero sentido de la historia, que no es otro que su propio transcurso: “Hay que desprenderse del prejuicio de que la Historia, que es la vida del espíritu, tenga un fin fuera de sí misma. El fin de la Historia es la Historia misma, es su desarrollo. En cada momento acaba y se concluye para recomenzar y abrirse de nuevo en cada momento.”¹⁴⁹ Al ser la historia el desarrollo de la vida humana, su fin está en sí misma, en la propia vida humana, en el hombre en último término.

¹⁴⁸ Miguel de Unamuno, *La crisis del patriotismo*. Tomo III, p. 451.

¹⁴⁹ Miguel de Unamuno, *Vida e historia*. Tomo V, p. 452.

El hombre, para poderse percatar de esta distinción arriba mencionada – entre lo transitorio de algunos sucesos y lo continuo de la historia–, para poder comprenderla, apropiársela y vivir acorde a ella, debe tener la capacidad suficiente para *contemplar*¹⁵⁰ la historia más allá de su apariencia y desentrañarla. El verdadero significado de la historia, su sentido existencial, como dirá Unamuno, sólo se podrá comprender al descubrir desde el presente lo que en él hay de pasado permanente intrahistórico, la *verdadera tradición*, la *tradición eterna*. Pero antes de pasar a hablar más puntualmente del significado de la *tradición eterna*, es necesario añadir algunas consideraciones más en torno a la historia.

Se ha mencionado más arriba, siguiendo la obra *En torno al casticismo*, que los pueblos son un producto histórico pero ¿podría, acaso, ser de otro modo? En 1917, a raíz del cúmulo de acontecimientos sociales ocurridos en España, Unamuno reflexiona de nuevo acerca de la historia y su sentido. La vida humana, nos dirá el vasco, es primordial y fundamentalmente espiritual¹⁵¹ – sentimental, si se quiere–, y esa vida humana se desarrolla históricamente, por lo que puede decirse que es vida histórica. “El hombre es espíritu, lo humano es lo espiritual, y la vida del espíritu es la Historia. Y todo lo demás, lo natural, no es más que la base, el lugar más bien, el *donde* de lo histórico.”¹⁵² Así pues,

¹⁵⁰ Esta capacidad contemplativa del hombre, la contrapone Unamuno a su capacidad de acción. Ambas son necesarias y válidas, pero sólo la serenidad de la primera nos proporciona el verdadero conocimiento. *Vid.* Miguel de Unamuno, *El hombre espejo* (Tomo V, pp. 1013-1016) y *El perfecto pescador de caña* (Tomo III, pp. 771-788).

¹⁵¹ Cuando Unamuno hace esta caracterización de la vida humana como espiritual está retomando en gran medida la distinción de Dilthey entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza (de la que se hace eco en la última cita que acabo de poner). Para Unamuno la vida del hombre es espiritual porque es una vida que se caracteriza por todo aquello que es producto humano –pensamientos, sentimientos, razonamientos, ilusiones, recuerdos...– en contraposición a aquellas otras características propias de la naturaleza.

¹⁵² Miguel de Unamuno, *Vida e historia*. Tomo V, pp. 452-453. Encontramos nuevamente en esta diferencia entre espiritual y natural, reminiscencias de Dilthey.

mientras lo *natural* es el medio, el escenario en el que se desarrolla la vida humana, lo espiritual es el *cómo* de la vida humana, y en Unamuno espiritual es igual a histórico: “que la vida es, ante todo, vida espiritual, es decir humana, y que la vida espiritual es vida histórica, que la Historia es la vida del espíritu humano colectivo.”¹⁵³

Recapitulando, la vida humana se caracteriza por su espiritualidad y el espíritu es intrínsecamente histórico, por lo que la vida humana es vida histórica. Para el hombre su vida fuera de la historia, una vida que no fuese histórica, no sería vida porque no sería humana. Si además consideramos que Unamuno entiende al hombre como un ser que necesariamente convive en sociedad –un hombre civil–, tendremos que la historia es la vida del colectivo humano, la historia es la vida de los pueblos. Los pueblos, ahora sí, son un producto histórico en el sentido de que son el resultado de su continua vida histórica.

“Un pueblo, para vivir, ha de hacer historia. Por eso lo más terrible es cuando ‘no pasa nada’, aunque la riqueza se acreciente y los individuos maten las horas placenteramente.”¹⁵⁴ Pero como hemos visto en la exposición de Unamuno sobre su binomio historia-intrahistoria, cuando “no pasa nada” en realidad quiere decir que no hay acontecimientos –sucesos– relevantes que señalar, pero la vida del hombre cotidiano continúa, “sí pasa”, se sigue desarrollando, y esa historia, la de la *tradición eterna*, es la verdadera. Veamos pues, a qué se refiere Unamuno con *tradición eterna*.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 453.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 455.

2. LA TRADICIÓN ETERNA

En *En torno al casticismo*, Unamuno define la tradición como aquello que se entrega, lo que pasa de uno a otro; de este modo, la tradición de los pueblos es aquello que pasa de una generación a otra. Pero en toda entrega hay elementos que se pierden en algún momento, mientras que hay otros que permanecen siempre: “mientras pasan sistemas, escuelas y teorías va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia”¹⁵⁵ y ésta es, según Unamuno, la *tradición eterna*: el legado eterno que permanece en los pueblos a lo largo de los siglos.

La *tradición eterna* juega un papel fundamental en la historiografía unamuniana porque la tradición es la sustancia de la historia, por eso señala que “Esta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intrahistórico, de lo inconsciente en la historia.”¹⁵⁶

Retomando de nuevo una de las principales metáforas a las que el filósofo bilbaíno recurre para disertar sobre la historia, la historia que cuentan a diario los periódicos no es más que la superficie del mar, una superficie que queda cristalizada –petrificada– en los libros de historia, en los registros y en los archivos, una superficie que está en continuo movimiento, como las olas del mar; pero la *intrahistoria* es el perenne y sólido fondo del mar, un fondo del mar que se mantiene firme a lo largo del tiempo, un mismo fondo de mar que sostiene las múltiples olas que se suceden en la superficie, que es la *historia*. En ese fondo del mar es donde se asienta la *tradición eterna*.

¹⁵⁵ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 184.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 185.

Ahora bien, igual que la historia está en el pasado y la *intrahistoria* en el presente, la tradición también hemos de buscarla en el presente. Dado que la tradición es la esencia de la historia, el *presente momento histórico* contiene esa misma esencia; por tanto, el análisis del presente vivo nos conducirá, igual o mejor que el del pasado ya muerto, al conocimiento de la tradición de los pueblos y del hombre. “Todo cuanto se repita que hay que buscar la tradición eterna en el presente, que es intrahistórica más bien, que histórica, que la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente, todo será poco”¹⁵⁷; y Unamuno la llama tradición *eterna* porque la realidad histórica es continua, la historia es un proceso continuo, sin principio ni final, y esa continuidad temporal (o mejor dicho, atemporal, por ser eterna) en la que se sedimenta la tradición es lo que Unamuno llama *eterno*. La tradición persiste en todo momento como esencia de la historia, y al ser la historia continua, la tradición será siempre *eterna*.

He mencionado anteriormente que la historia es un proceso vivo y por tanto no es algo ya establecido y terminado, sino en continua transformación, y ese proceso conlleva un *progreso* para Unamuno. La verdadera tradición que se mantiene sobre la historia conlleva *progreso* y éste sólo puede materializarse sobre la propia tradición.

Sobre el silencio augusto se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras.¹⁵⁸

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 191.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 185.

Sin embargo, es necesario definir correctamente y con precisión lo que nuestro autor entiende con este concepto de *progreso*: no hay que entender el progreso en Unamuno en su sentido ilustrado, no se trata de un progreso que nos haga mejorar –progresivamente– de un estadio previo a uno posterior hasta alcanzar –quizá– un momento último de excelencia. Eso se vincularía a un sentido finalista y/o triunfalista de la historia que Unamuno en ningún caso tiene, muy al contrario, él sostiene que cualquier visión que proponga un estado definitivo de la sociedad humana, está proponiendo la muerte de la sociedad humana y de la historia misma: “Yo creo que la historia es lucha, eterna lucha, y que el día en que esa lucha termine, terminará la historia.”¹⁵⁹ En contraposición a cualquier concepción finalista, y más aún triunfalista, de la historia –ya sea la de Hegel, la de Comte o la de Marx–, el filósofo vasco rechaza tajantemente ese tipo de parecer: “¡Aquí está el toque, aquí!, en que usted parece creer que se va a alguna parte, que la humanidad tiene una órbita trazada de antemano, que el progreso es otra cosa que la historia misma.”¹⁶⁰

Por tanto, Unamuno entiende el progreso como *evolución*, como continua y necesaria *transformación*, como el *movimiento natural* de la vida humana. Tal como se ha visto en el apartado anterior, el *cómo* de lo humano es lo histórico y el *dónde* es lo natural, el entorno. El progreso se da, propiamente hablando, sólo en el ámbito de lo humano:

La historia no es, como el curso de la naturaleza, algo que se repite. La historia es progreso. Y sólo por indebida extensión puede hablarse de progreso en el curso natural y no humano de las cosas. Las cosas

¹⁵⁹ Miguel de Unamuno, *El ideal histórico*. O. C. vol. IX, p. 987.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 991.

naturales, las no espirituales, sólo progresan en el espíritu del hombre, que las conoce, cuando se hacen ideas.¹⁶¹

En este sentido, y dado que el hombre es el único animal que no sólo se adapta al entorno en el que vive, si no que lo modifica cuanto quiere y lo domina, la vida humana es la historia de la labor del hombre por modificar su entorno; por tanto, el progreso es más bien la suma de la sucesión de esas modificaciones del entorno y de la acumulación de lo aprendido, y todo ello es lo que se transmite de generación en generación, generando un *progreso* —en el sentido mencionado— social, mas no individual.

Merece la pena detenernos un poco más en esta cuestión del progreso. Si bien es un término que Unamuno menciona en no pocas ocasiones, es necesario decir que no termina de exponer con toda la precisión que sería deseable su contenido. Podemos afirmar que Unamuno sostiene la idea de un *progreso* en su historiografía: “Esta vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo vivo del mar, es la sustancia del progreso.”¹⁶² Podemos afirmar también que este progreso unamuniano no conlleva un proceso de paulatina mejoría, sino simplemente de transformación. El progreso no es un movimiento que apunte a lograr determinado estadio, sino simplemente el curso de las transformaciones que se desarrollan en la historia.

Ahora bien, aunque considero correcto interpretar de este modo el progreso en Unamuno, hay que tomar en cuenta también algunos pasajes de diferentes textos en los que sí parece darle un sentido positivo al progreso, en tanto superación y mejoría del momento posterior respecto del precedente.

¹⁶¹ S/T. Fragmento de un manuscrito inédito. Archivo Casa-Museo Unamuno, caja 66/19.

¹⁶² Miguel de Unamuno, *En torno al Casticismo*. Tomo III, p 185.

A este respecto, pongo como ejemplo tres breves artículos publicados en la revista *La lucha de clases* durante el mes de agosto de 1896, titulados sucesivamente *Fe en el progreso*, *Esperanza en el progreso* y *Caridad en el progreso*¹⁶³. Lo primero que hay que tener en cuenta es la revista en la que los publica, claramente socialista, y junto a ello, que para 1896, aunque Unamuno ya había abandonado como militante el Partido Socialista, sus ideas estaban todavía muy influenciadas por esta corriente política. Menciono esto porque en dichos artículos la idea de progreso está directamente relacionada con la lucha de clases y con la consecución de una organización social –la socialista– más deseable para el común de la población.

Unamuno va a definir la esperanza en el progreso como “la seguridad de que ha de traernos o ha de traer a nuestros hijos un estado social de mayor justicia interna y mayores libertad, igualdad y fraternidad”¹⁶⁴. Aquí el progreso sí tiene que ver con una evolución positiva hacia un estadio superior, en concreto hacia la realización del socialismo; sin embargo, en ningún momento encontramos una mención a la historia como un proceso cuyo fin sea conseguir determinado estado social.

Hay que reconocer la existencia de textos, como los que he mencionado, en los que Unamuno apoya el progreso como un movimiento hacia una etapa más favorable para las sociedades, empero, creo que son textos totalmente influenciados por el socialismo y que no podemos tomarlos en cuenta fuera de su contexto específico, pues esta etapa duró sólo unos años. Por ello, la interpretación que mantengo acerca de lo que implica el progreso en la historia

¹⁶³ Publicados el 15, 22 y 29 de agosto de 1896 en *La lucha de clases*, en Bilbao.

¹⁶⁴ Miguel de Unamuno, *Esperanza en el progreso*. O.C. Escélicer, Vol. IX, p. 648.

para Unamuno, se restringe simplemente a verlo como la continua transformación de la vida social humana a lo largo de la historia.

No puedo dejar de reiterar una vez más, para dar por finalizados estos comentarios sobre el progreso, lo deseable de tener un sustento más sólido en los propios textos de Unamuno para la correcta interpretación de la significación del progreso dentro de la historia e, incluso, su posible relación con la *intrahistoria*.

Volviendo a la tradición, como venía argumentando, es transmitida de generación en generación, de padres a hijos, y conlleva el verdadero *progreso* del hombre. Porque el *progreso* para Unamuno, como se está viendo, poco tiene que ver con adelantos científicos o técnicos, sino más bien con aquellos aspectos que de forma lenta consiguen perdurar para siempre, pasando a formar parte de la *tradición eterna*: “de la sedimentación lenta y continuada de los sucesivos presentes históricos se forma la tradición eterna, una realidad perenne en que se basa y fundamenta todo lo histórico.”¹⁶⁵ Pascual Mezquita, en su artículo sobre la *Visión heraclítea de la historia en Miguel de Unamuno*, señala que la *tradición eterna*, al sedimentarse en la *intrahistoria*, permite la consonancia en la tradición del pasado, el presente y el futuro.

Prácticamente como sinónimo de «tradición eterna» acuña Unamuno el término «intrahistoria», núcleo en el que se funden el pasado, el presente y el futuro. La intrahistoria es una especie de punto-núcleo en el que se condensa la línea que dividimos mecánicamente en pasado, presente y futuro. Paralelamente, nuestro yo personal y el nosotros colectivo son en la superficie distintos de los demás, pero en el núcleo auténtico del yo y del nosotros nos encontramos fundidos con todos los hombres.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Eduardo Pascual Mezquita, *Visión heraclítea de la historia en Miguel de Unamuno*. p. 17.

¹⁶⁶ Ciriaco Morón Arroyo, *En torno al casticismo y el ideario del primer Unamuno*, en Jean-Claude Rabaté, *Op. cit.* pp. 116 y 117.

La tradición, como la *intrahistoria*, es algo vivo y dinámico que hace converger en el presente momento histórico lo que queda del pasado con el eterno devenir. La *intrahistoria* unamuniana se enfrenta así al tradicionalismo historicista que convierte los hechos del pasado en algo totalmente acabado, independiente del presente.

En este mundo de los silenciosos, en este fondo del mar, debajo de la historia es donde vive la verdadera tradición, la eterna, en el presente, no en el pasado, muerto para siempre y enterrado en cosas muertas. En el fondo del presente hay que buscar la tradición eterna, en las entrañas del mar, no en los tímpanos del pasado, que al querer darles vida se derriten, revertiendo sus aguas al mar.¹⁶⁷

La *intrahistoria* no sólo es una tradición eterna sino además, como se puede colegir de lo aquí expuesto, es una tradición viva. Pascual Mezquita le llama a esto “teoría de la continuidad histórica”, y la establece como contraria a cualquier tipo de división histórica como serían las épocas o edades pues, según el comentarista, la tradición viva mantiene un constante cambio progresivo, por lo que cualquier división histórica será un invento, un mero artificio basado en arbitrariedades que no toman en cuenta la verdadera¹⁶⁸ esencia histórica.

Esta *continuidad* histórica en Unamuno, por cierto, desemboca también en una particular visión del personaje histórico, cuestión que se verá en el último

¹⁶⁷ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 186.

¹⁶⁸ Al hablar aquí de *verdadera* tradición, hay que entender el contexto en el que se sitúa Unamuno y recordar que el pensador español escapa al concepto tradicional de verdad absoluta. La *verdadera* tradición no se contrapone a una tradición *falsa*, es la forma en que denomina y explica el momento en que el hombre es capaz de comprender su tradición desde los elementos intrahistóricos, no desde los históricos, y no porque unos sean *verdaderos* y otros *falsos* –en un sentido contrapuesto–, sino porque es una forma más correcta, según nuestro autor, de entender la propia cultura, identificarse con ella y, desde ella, entender e identificar al otro.

capítulo. Cualquier personaje histórico que conozcamos no está anclado en el pasado, sino que vive en el presente, en la tradición viva del presente. Así, cada vez que se recuerda a un personaje se le revive y, en alguna medida, se le actualiza, esa visión o versión presente del personaje histórico es siempre más auténtica que la versión ya establecida y apegada al tradicional relato histórico.

He mencionado que la teoría intrahistórica es la respuesta de Miguel de Unamuno frente a la historiografía tradicional que tanto criticaba. Esto mismo lo señala Jon Juaristi al afirmar que: “Todo indica que Unamuno cree estar formulando un nuevo paradigma historiográfico.”¹⁶⁹ Considero que en verdad lo hace pues, si bien no levanta de la nada su formulación sino influenciado y apoyado por todos los autores que mencioné en el capítulo I al hablar del contexto filosófico, no deja de establecer una propuesta original y que, en concreto en España, sí supondrá una novedad en la historiografía nacional.

¿En qué se sustenta pues, la crítica de Unamuno al relato histórico tradicional? Para empezar, es necesario recordar algunos datos de su biografía, como el hecho de que en sus años de estudiante disfrutó muy poco de sus asignaturas de historia. La forma en la que se construía y transmitía el relato histórico, basado únicamente en protagonistas individuales con hazañas de dudoso mérito, no satisfacía a un Unamuno ávido ya por adentrarse en aspectos más profundos.

Las lecturas universitarias le permitieron conocer las reflexiones filosóficas que se estaban suscitando en torno a la historia como categoría, así como nuevas formas historiográficas de acercarse a su estudio; para los años en los que escribió *En torno al casticismo*, cuando tenía treinta y un años,

¹⁶⁹ Jon Juaristi, *Antes de la intrahistoria* en Jean-Claude Rabaté, *Op. cit.* p. 101.

Unamuno tenía muy presentes por un lado a los nuevos historiadores franceses –ya mencionados en el capítulo I– Augustin Thierry, Jules Michelet, Hippolyte Taine y Ernest Renan; y por otro, a Antonio Cánovas del Castillo. Los historiadores franceses de comienzos del siglo XIX –como ya hemos visto– le abrieron a Unamuno una nueva concepción histórica sobre la que edificar su propia propuesta; y Cánovas del Castillo fue el aliciente nacional para asentarla. Artífice del discurso histórico oficial y conservador de la época al que el propio Unamuno había tenido que estudiar, Cánovas es el interlocutor directo al que Unamuno interpela en su *En torno al casticismo*.

Unamuno tiene el objetivo de encontrar el sentido del espíritu nacional español; para ello se le presenta necesario hacer un estudio del pasado, pero no le sirve la metodología tradicional, necesita una nueva forma de acercarse al pasado:

El estudio de la propia historia, que debía ser un implacable examen de conciencia, se toma por desgracia, como fuente de apologías, y apologías de vergüenzas, y de excusas, y de disculpaciones y componendas con la conciencia, como medio de defensa contra la penitencia regeneradora. Apenas leer trabajos de historia en que se llama *glorias* a nuestras mayores vergüenzas, a las *glorias* de que purgamos; en que se hace jactancia de nuestros pecados pasados; en que se trata de disculpar nuestras atrocidades innegables con las de otros. Mientras no sea la historia una confesión de un examen de conciencia, no servirá para despojarnos del pueblo viejo, y no habrá salvación para nosotros.¹⁷⁰

Para Unamuno encontrar una nueva forma de acercarse al estudio de la historia no es, por tanto, sólo una innovación historiográfica sino una necesidad vital para muchos pueblos, como era el caso del español. Los historiadores

¹⁷⁰ Miguel de Unamuno, *Op. cit.* Tomo III, pp. 193-194.

tradicionales recopilan y rastrean hechos pasados, desentierran anécdotas e individuos para clasificarlos y darlos a conocer, mostrándolos como tradición; pero, en su opinión, no tienen ni el interés ni la capacidad para profundizar en esos hechos y verlos como consecuencia de otros hechos, más importantes y profundos –aunque también más ocultos–, que permiten descubrir la verdadera tradición, la *tradición eterna*.

Hay un ejército que desdeña la tradición eterna, que descansa en el presente de la humanidad y se va en busca de lo *castizo* e *histórico* de la tradición al pasado de nuestra casta, mejor dicho, de la casta que nos precedió en este suelo. Los más de los que se llaman a sí mismos tradicionalistas, o sin llamarse así se creen tales, no ven la tradición eterna, sino su sombra vana en el pasado. Son gentes que por huir del ruido presente que les aturde, incapaces de sumergirse en el silencio de que es ese ruido, se recrean en ecos y retintines de sonidos muertos. Desprecian las constituciones forjadas más o menos filosóficamente a la moderna francesa, y se agarran a las forjadas históricamente a la antigua española: se burlan de los que quieren hacer cuerpos vivos de las nubes, y quieren hacerlos de osamentas; execrando del jacobinismo, son jacobinos. Entre ellos, más que en otra parte, se hallan los dedicados a ciertos estudios llamados históricos, de erudición y compulsiva, de donde sacan legitimismos y derechos históricos y esfuerzos por escapar a la ley viva de la prescripción y del hecho consumado y sueños de restauraciones.”¹⁷¹

Es necesario impulsar la labor historiográfica con historiadores que tengan una nueva mentalidad y un nuevo enfoque hacia la historia. Ésta, ya sea como disciplina de las humanidades o como categoría filosófica, debe ser reformulada para satisfacer las exigencias de una nueva época. La temporalidad (que será un concepto muy estudiado y usado por filósofos como Dilthey o Bergson) es ahora una piedra angular en el pensamiento europeo: el

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 188-189.

estudio de la historia como recolección de hechos pasados y muertos a los que sólo se les etiqueta con un año histórico, sin ponerlos en relación con la continuidad toda de la historia y del presente, queda obsoleto para nuestro autor.

El historiador debe implicarse en los acontecimientos que estudia, debe ver más allá de su mero acontecimiento y debe apropiárselos como parte de su tradición. “Lo cierto es que los mejores libros de historia son aquellos en que vive lo presente, y, si bien nos fijamos, hemos de ver que cuando se dice de un historiador que resucita siglos muertos, es porque les pone su alma, los anima con un soplo de la intra-historia eterna que recibe del presente.”¹⁷²

Una vez visto lo que Miguel de Unamuno entiende por *historia*, por *intrahistoria* y por *tradición eterna* como respuesta frente al relato histórico tradicional, vamos a ver en el siguiente apartado cuál es el procedimiento que se debe entonces seguir para el correcto estudio de dicha *intrahistoria*.

3. LA DEMÓTICA

Como mencioné al inicio de este capítulo, para hablar de la historia en Unamuno lo más común –y por demás acertado– es recurrir a *En torno al casticismo*, pero también a su novela *Paz en la guerra*. Éstas son obras extensas y, al menos por los títulos, bien conocidas dentro de la producción unamuniana. Además de estas dos obras, hay no pocos artículos en los que también aborda esta problemática. Algunos de ellos los he mencionado y citado en los apartados anteriores de este mismo capítulo, sin embargo, he evitado intencionalmente mencionar hasta ahora un breve pero intenso discurso,

¹⁷² *Ibidem*, p. 190.

fundamental para este tema, titulado: *Sobre el cultivo de la demótica*¹⁷³. Este estudio, que Unamuno leyó en la sección de Ciencias Históricas del Ateneo de Sevilla el 4 de diciembre de 1896, bien merece una atención a parte por su importancia para la propuesta intrahistórica del filósofo vasco.

Muchas de las ideas expuestas un año antes en *En torno al casticismo*, vuelven a estar aquí presentes, mientras que otras quedan mejor reformuladas en esta ocasión; sin embargo, lo más importante de este estudio es que en él aparece una propuesta metodológica en relación al estudio de la *intrahistoria*. Si hasta ahora se ha expuesto lo que es la *intrahistoria* y la importancia de descubrirla y estudiarla, se verá ahora, en *Sobre el cultivo de la demótica*, cuál es el procedimiento, la disciplina incluso, para llevar tal empresa a cabo.

Aparecen en las primeras líneas de este discurso tres menciones fundamentales: la primera de ellas es sobre la crítica a la historiografía tradicional, de la que me acabo de ocupar en el apartado anterior y sobre la que aquí se dice lo siguiente:

Entre los males que se deben a la historia tal y como se ha venido cultivándola, o es uno de los menores cierto *historicismo* ayuno de todo sentido histórico; pues es cosa frecuente, y digna de toda reflexión, la de que sean los que más se atiborran la mollera de viejas historias y de empolvados cricones los que más suelen destacarse por su casi absoluta carencia de lo que se llama sentido histórico.¹⁷⁴

Las otras dos menciones importantes hacen referencia a la distinción entre *sucesos* y *hechos*, y a la distinción entre *historia externa* e *historia interna*. Sobre esta última distinción, ya se ha mencionado que la retoma del

¹⁷³ Dada la relevancia de este discurso para el tema que estamos tratando, he considerado pertinente dedicarle un apartado individual.

¹⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Sobre el cultivo de la demótica*. Tomo VII, p. 474.

krausismo. Esta distinción, y el intento de darle un sentido más particular y propio, es lo que le llevó a acuñar su término de *intrahistoria* –cuyo uso, como hemos visto, no queda exento de dudas para el propio Unamuno–. En *Sobre el cultivo de la demótica*, apenas un año después de *En torno al casticismo*, el filósofo ya ha abandonado su neologismo, seña inequívoca de que no terminaba de convencerle. Sin embargo, lo que representa el concepto no cambia: todo aquello referente a la *intrahistoria* que el filósofo ha expuesto en *En torno al casticismo* sigue presente en este nuevo discurso, peor ahora bajo el concepto de *historia interna*.

En cuanto a la distinción entre *hechos* y *sucesos*, apenas mencionada en *En torno al casticismo*, aparece en esta ocasión con más énfasis: “Mal grandísimo es el de confundir con los hechos meros relatos de ellos, y lo que es aún peor, no de hechos propiamente tales, sino de simples sucesos.”¹⁷⁵ Pues bien, siendo un mal tan grande, Unamuno no quiere que caigamos en él. ¿Cuál es la diferencia entre *hechos* y *sucesos*? Una vez más, como a menudo ocurre con el pensador bilbaíno, no se encuentra una definición precisa de cada uno de los términos, sino que a través de ejemplos y metáforas va desentrañando su sentido y la base de su diferencia.

Los *hechos* pertenecen al ámbito de la *intrahistoria* o historia interna, mientras los *sucesos* pertenecen al de la historia o historia externa. Son *sucesos* aquellas anécdotas particulares de la historia, aquellos personajes individuales que sobresalen en un tiempo concreto –y que suelen ser los que estudiamos–, pero que no son significativos para el verdadero espíritu nacional salvo por ser resultado o expresión de éste. Los *hechos*, por el contrario, son aquellos

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 473.

acontecimientos que, pasando más desapercibidos, se adentran en el inconsciente del pueblo para formar parte de él.

Es fuerte cosa, a la verdad, el que se tenga por hombre poco culto al que ignore quiénes fueron o qué es lo que hicieron Alejandro Magno, Julio César o Felipe II, y se encuentre naturalísimo el que este mismo ignorante desconozca la ley de la renta, llamada de Ricardo, o la de la selección natural, siendo así que éstos son verdaderos *hechos* históricos, hechos – *facti*– resultados del eterno hacerse –*fieri*–, mientras las hazañas de Alejandro, César o Felipe no pasaron de meros *sucesos*, pasajeras manifestaciones del suceder de los hechos; sucesos, cuyo valor científico se reduce a ser síntomas de hechos tales como la ley de la renta, la de selección natural y otros análogos.”¹⁷⁶

Los *hechos*, por tanto, repercuten en la población toda, son parte de ella, de su vida, la afectan y pasan a formar parte del imaginario colectivo, nacional; los *sucesos* en cambio son nada más que consecuencias, manifestaciones esporádicas de esos *hechos*, y si bien suelen ser muy vistosos y son los que se recuerdan, y los que generalmente se estudian, no son los que realmente pasan a formar parte de la vida del conjunto de la población.

Es importante tomar en cuenta para esta distinción, la diferencia entre personalidades individuales y población anónima que constituye un pueblo. Para ello retomo –la retoma el propio Unamuno– la metáfora del mar y de los islotes: “Porque tal genio que aparece solitario en la historia, dominando a una época, es como tal islote que se alza en la inmensa soledad del mar, siendo, en realidad, mera cresta de imponente macizo submarino.”¹⁷⁷ Estos personajes individuales son la parte visible de la población, sin embargo, trabajan para ella, son un instrumento de la historia: “En ellos se hace conciencia más o

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 474.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 478.

menos clara el espíritu del pueblo, son el órgano de tal espíritu, el instrumento de que se sirve éste para adquirir conciencia de sí mismo. Por ellos adquiere un pueblo conciencia refleja propia, mas no son ellos quienes se la dan.”¹⁷⁸

En contraposición a estos personajes visibles está la población que conforma un pueblo, los miles de hombres anónimos y desconocidos, los labriegos de los que tanto nos habla Unamuno; y refiriéndose precisamente a este hombre labriego es que nos dice:

Él vive con todo rigor en la eternidad más que en el tiempo; en el permanente fondo de los hechos sociales, más que en la pasajera forma de los sucesos históricos. Él forma parte del protoplasma social, del plasma germinativo, del eterno Pueblo, perdurable materia prima de donde surgen los pueblos pasajeros que aparecen y desaparecen con más o menos ruido en la historia¹⁷⁹

De este modo Unamuno establece la diferencia entre *hechos* y *sucesos* al señalar la relación entre hechos, labriegos e historia interna por una parte; y sucesos, personajes históricos e historia externa, por otra. Los labriegos representan para Unamuno la verdadera esencia de los pueblos, una esencia de la que, como se ha visto al hablar de la *intrahistoria* y de la tradición eterna, el propio pueblo no es consciente.

En *Sobre el cultivo de la demótica*, se hace explícita la influencia que su autor recoge de las teorías y corrientes dentro de la psicología de su tiempo. Unamuno establece un paralelismo entre la historia y la psicología: “Es corriente doctrina en psicología la de que no hay impresión alguna recibida que del todo se borre, sino que se precipitan al lecho de nuestro espíritu, yendo a

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 477.

engrosar en él el riquísimo sedimento que allí yace sepultado, mas no muerto, por debajo de la conciencia, en el insondable campo de lo subconsciente.”¹⁸⁰ Lo mismo que sucede a los individuos, sucede también a los pueblos (que son individuos colectivos): “Lo que a los individuos sucede también a los pueblos. Su espíritu colectivo, el *Volksgeist* de los alemanes, tiene su fondo subconsciente, por debajo de la conciencia pública, que es la única que en la historia se nos muestra.”¹⁸¹ Ambos, pueblo e individuo, tienen una parte subconsciente, no visible, en la que se encuentra realmente su esencia. Para conocer a ese pueblo o a ese individuo –o para auto autoconocerse también–, es necesario adentrarse en las profundidades subconscientes y sacarlas a la luz.

No es fácil, empero, descubrir estos elementos subconscientes¹⁸² de un pueblo, no es fácil vislumbrar los auténticos contenidos de su *intrahistoria*, pero existen algunas manifestaciones que los revelan o al menos nos dan indicios para poder rastrearlos. La literatura es uno de estos elementos, claro que no cualquier tipo de literatura. Es la literatura, y principalmente la literatura popular, manifestación del espíritu del pueblo para Unamuno, no porque sea ésta –la literatura popular– hija directa del pueblo, “No es posible que el pueblo todo dé forma a un solo pensamiento poético; necesita siempre de órgano individual, de poeta”¹⁸³, sino porque un poeta, un literato, consiga manifestar con sus palabras el sentir propio de un pueblo: “El pueblo da la materia, la forma la da un poeta”¹⁸⁴ y es este poeta “el hombre que por recoger

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 475.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 476.

¹⁸² Pedro Laín Entralgo señaló en su conferencia “La España de Unamuno” del 23 de octubre de 1986, la relación inmediata que encontraba entre la *intrahistoria* de Unamuno y la tesis del *inconsciente colectivo* de Yung.

¹⁸³ Miguel de Unamuno, *Op. cit.* Tomo VII, p. 481.

¹⁸⁴ *Idem*.

en sí más del alma popular más personal aparece, es el pueblo hecho hombre para encarnar sus imaginaciones poéticas.”¹⁸⁵

Esta literatura es la que conforman las leyendas, mitos y cuentos de un pueblo, relatos todos ellos que para Unamuno están tan cargados de verdad, o más incluso, que las narraciones históricas oficiales, pues recogen con mayor veracidad las manifestaciones propias del pueblo, esto es, su esencia misma.

Es la leyenda la historia hecha carne del pensar del pueblo y transformada en éste hasta alcanzar la eterna verdad poética, mil veces más verdadera que la más escrupulosamente documentada en cronicones y memorias, con exquisito esmero escribanesco. La honda vida de los pueblos, su vida íntima, antes hay que ir a buscarla en las leyendas que a los cronicones.¹⁸⁶

De esta rotunda afirmación, sobre la importancia del contenido de leyendas y relatos para el verdadero conocimiento de la *tradición eterna* de un pueblo, surge una disciplina que se ocupa de dicho estudio, y ésta es la *demótica*¹⁸⁷: “Esa profunda tradición, oculta en los senos del espíritu público, encerrada en su subconciencia, esa tradición que se revela en cuentos,

¹⁸⁵ *Idem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 481-482.

¹⁸⁷ El concepto de *demótica* de Miguel de Unamuno está totalmente influenciado por el de *Folclore* que utiliza Antonio Machado y Álvarez en su *Demófilo*. Machado –padre del poeta del mismo nombre Antonio Machado– dedicó su vida al estudio del folclore español y principalmente andaluz. Recopiló a lo largo de su vida centenares de cuentos y leyendas. La historia de la patria española sólo se puede conocer, según *Demófilo*, a través del estudio de la verdadera obra del pueblo: sus leyendas y narraciones, y el *folclore* es la ciencia que se ocupa de su estudio, siendo así la ciencia historiográfica que proporciona un mayor y más verdadero conocimiento sobre la tradición de los pueblo. Al margen del cambio de nomenclatura, las implicaciones de la demótica unamuniana son prácticamente las mismas que las del folclore de Machado. *Vid.* Antonio Machado y Álvarez, *Folk-Lore: Biblioteca de las tradiciones populares españolas*. Sevilla, Guichat, 1983-1986.

leyendas, relatos y narraciones, es la que pretende explotar y sacar a luz, haciendo de ella material científico, el folklore, o demótica.”¹⁸⁸

La demótica es para Unamuno, por tanto, una ciencia analítica y comparativa, que se ocupa de recopilar datos sobre la tradición de los pueblos – cuando más datos mejor– para hacer después un estudio analítico y comparativo de los mismos y poner de manifiesto los rasgos comunes en la tradición de los diferentes pueblos. Puesto que el resultado será tanto más valioso cuantos más datos haya podido recoger la demótica, ésta tiene una visión integral sobre la importancia de los hechos en la historia y en la tradición: “No hay hecho alguno insignificante, salvo para los hechólogos, para los que nada ven detrás de él y del conjunto de que forma parte”¹⁸⁹; pero, arguye Unamuno, “no hay hecho alguno insignificante para el que sabe ver el universo todo en una gota de agua”¹⁹⁰, esto es, para él son tan importantes los detalles como el panorama general por lo que en el estudio de la tradición no hay que desechar ningún hecho para su estudio.

Unamuno achaca a los historiadores tradicionales el mal de ser “hechólogos”, esto es, quedarse en la mera apreciación del hecho aislado, seleccionando qué hechos pasan a formar parte del discurso histórico oficial y cuáles no, pero tratándolos siempre de forma aislada e individual, sin ponerlos en relación con el conjunto todo de los hechos. Este es un grave error, pues sólo al poner en relación unos hechos con otros, al contemplarlos como elementos de un mismo conjunto, se puede comprender que ningún hecho es insignificante y que, por tanto, no hay hechos que desechar.

¹⁸⁸ Miguel de Unamuno, *Op. cit.* Tomo VII, p. 483.

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 484.

El comprender con viva comprensión que no hay hecho alguno insignificante y que un hecho en sí no es nada sino en cuanto refleja la vida toda universal, es la comprensión que sobre todo constituye el rarísimo sentido científico, contrapuesto no pocas veces al llamado, con mayor o menor propiedad, sentido común.¹⁹¹

Esto es lo que pretende la demótica y de lo que se ocupa: de observar todos los hechos de una población, como sus cuentos, leyendas, relatos y narraciones, que dejados de lado por el estudio tradicionalista de la historia son, en cambio, los que más información nos aportan.

“Es en la demótica la primera labor y la más oscura y abnegada, la de recopilar datos con fidelidad fonográfica y fotográfica, tal y como ellos se nos dan, sin deformarlos. De la comparación de todos ellos, de los recojidos aquí y allí, en los países más diversos, surgirá al cabo la luz.”¹⁹² Y esta luz iluminará la idea unamuniana de que en esencia, todos los pueblos tienen un espíritu colectivo común; un espíritu que todos los pueblos han atravesado en su etapa temprana pero que con el tiempo se ve alterado por las circunstancias concretas que desarrolla cada uno.

Para el estudio de la concepción de la historia en Miguel de Unamuno es fundamental la lectura y análisis de este discurso, que como se puede ver, está totalmente enfocado a este tema. Es por ello que he querido hacer una mención aparte de *Sobre el cultivo de la demótica*, al margen –aunque en obvia

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 484-485.

¹⁹² *Ibidem*, p. 488. Unamuno realmente llevaba a la práctica sus propias indicaciones. Él no sólo se interesó por el estudio de la historia de España sino también de otros países. Acostumbraba a hacer algunos listados bibliográficos de obras que había leído o tenía previsto leer sobre diferentes temas. Entre sus manuscritos encontramos algunos listados de referencias bibliográficas sobre historia en los que se mencionan libros en diferentes idiomas sobre historiografía así como libros sobre la historia de diferentes países, como China o Servia –me inclino a pensar que en algún momento se dedicó a leer sobre la historia servia pues se conserva una hija entera dedicada a referencias sobre Servia.

conexión— con el resto de mi exposición. Ahora, una vez expuesto el texto y ya que hemos visto cómo Unamuno propone proceder en el estudio historiográfico para incluir en él la *intrahistoria*, quiero poner de manifiesto algunas dudas y lagunas argumentativas con las que nos encontramos ante su propuesta.

A lo largo de todo este capítulo vengo exponiendo que la importancia de la *intrahistoria* y de la tradición eterna —del espíritu de un pueblo—, radica en aquello que permanece constante siempre en la esencia de dicho pueblo. Toda la propuesta intrahistórica se basa en aprender a identificar y a rastrear aquello propio de un pueblo que nunca cambia, que siempre permanece, que en el momento en que irrumpe en el pueblo se hace inconsciente para pasar a sedimentarse en ese fondo común e inmutable. Sólo porque hay algo que siempre permanece es que podemos explicar los múltiples cambios de un pueblo como cambios de un mismo pueblo con identidad propia.

La inquietud de Unamuno, lo que está a la base de toda su reflexión sobre la historia, es encontrar aquel espíritu nacional español que, más allá de los fracasos de la política y al margen de los personajes históricos sobre los que se había estado construyendo el relato histórico de la nación, dé, de nuevo, un sentido nacional a este pueblo. Un sentido que los cohesione como población y los identifique.

Ahora bien ¿cómo explicar entonces las menciones de Unamuno al “Pueblo eterno” y a la existencia de pueblos pasajeros que aparecen para desaparecer después? No es difícil atisbar que Unamuno, al hablar de “Pueblo eterno”, está hablando de la esencia misma de la humanidad. Sí, de esa humanidad en abstracto de la que él mismo no quiere hablar porque no es posible hacerlo. Más allá de las diferencias de las diferentes poblaciones, hay una base esencial, la que está en la *intrahistoria*, que es común a todas las poblaciones y que es

posible conocer gracias a la labor de la demótica. Esto, por una parte, nos hermanaría esencialmente a todos los pueblos, creando una preciosa utopía social con la que Unamuno parece soñar. Sin embargo, no podemos perder de vista que Unamuno está buscando el sentido de ser español, su espíritu nacional, aquello distintivo que lo diferencia e identifica frente a los demás, y eso lo busca a través de la intrahistoria.

En este sentido, la propuesta de Unamuno cae en un aprieto de difícil solución. Si al rastrear la *intrahistoria* de cada pueblo encontramos una misma esencia común ¿cuál es la esencia que los diferencia unos a otros? Las distinciones y, por tanto, la identidad nacional, serían puramente aparentes, es decir, pertenecerían sólo a la superficie del mar y no habría en términos de esencia ninguna distinción entre unos pueblos y otros; la esencia de todos ellos sería la de la humanidad misma –como parece concluir al final de *Sobre el cultivo de la demótica*–.

Si la *intrahistoria*, por otra parte, nos ofrece elementos esenciales propios de cada pueblo, un espíritu nacional en cada caso, la búsqueda de ese “Pueblo eterno” parece complicarse bastante, pues aunque encontremos elementos comunes en diferentes naciones tendríamos que hacer un estudio comparativo de todos los pueblos –pasados, presentes y futuros– para poder establecer ese espíritu colectivo común a todos ellos, y esta empresa parece escapársenos de las manos. La demótica nunca terminaría de recoger suficientes datos de todos los pueblos de todas las épocas para asegurar su estudio comparativo.

Intuyo que Unamuno quería encontrar un punto medio: el estudio de la *intrahistoria* y la develación de la *tradición eterna* de los pueblos, ofrecerá por una parte rasgos comunes a todos los pueblos –revelando así un espíritu común colectivo–, y por otra rasgos propios de cada pueblo, pero más originales y

auténticos que las distinciones nacionales sobre las que se ha construido la historiografía tradicional de los pueblos. La exposición precisamente de conceptos como los que me voy a tratar en el siguiente capítulo, pone de manifiesto que sí hay rasgos identitarios de cada pueblo en la esencia de los mismos.

Ahora bien, si así lo concibió Unamuno, nunca resolvió cómo diferenciar en un mismo pueblo lo que pertenece al espíritu colectivo de todos los pueblos y lo que pertenece a su propio espíritu particular. Pareciera que sólo lo podemos hacer a través del análisis y la comparación, y de determinar si algún elemento lo encontramos en el espíritu de todos los demás pueblos o no. Pero esto nos podría llevar a complejidades mayores, sobre las que Unamuno no habló, teniendo que distinguir entre lo propio de cada pueblo, lo común a todos ellos – todos los estudiados, que no es garantía de la absoluta totalidad–, así como también lo común sólo a algunos grupos, más o menos extensos, de pueblos. Quedará esto sin resolver por ahora.

* * *

He visto en este capítulo la propuesta intrahistórica de Miguel de Unamuno articulada por los conceptos de historia, intrahistoria y tradición eterna; así como el establecimiento de la demótica como ciencia propia del estudio de la intrahistoria.

Como mencioné anteriormente, hay varios conceptos fundamentales cuyo estudio es necesario para completar un estudio integral de la concepción unamuniana en torno a la historia. A este propósito dedico el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

UNAMUNO Y LA HISTORIA

“Quiero escribir filosofía
en la lengua en que se pide el chocolate
y se habla de la cosecha
y de los asuntos domésticos.”¹⁹³

En el precedente capítulo II me he centrado en definir los conceptos de historia e *intrahistoria* en Unamuno; para ello he intentado no mezclarlos, en la medida de lo posible, con otros conceptos relacionados y sólo dediqué un apartado a la *tradición eterna* que, por estar tan estrechamente relacionada con la *intrahistoria*, se torna indispensable para explicar esos dos conceptos principales. Aun a riesgo de parecer repetitiva, debo recordar que el pensamiento de Unamuno es más orgánico –para usar una metáfora actual– que sistemático: su pensamiento es un proceso vivo y se va desarrollando a lo largo de toda su obra con altibajos, con apariciones y omisiones, y con contradicciones. De esta manera, para poder captar en su totalidad la complejidad de un concepto, necesitamos ponerlo en relación con los otros que lo rodean, lo explican y lo complementan: éste es el objetivo del presente

¹⁹³ Miguel de Unamuno, Carta a Joan Maragall del 21 de noviembre de 1903, recogida en *Mi confesión*. Salamanca/Madrid, Ediciones Sígueme/Universidad Pontificia de Comillas, 2011. p.124.

capítulo. Una vez establecidos los cimientos de la concepción sobre la historia propuesta por Unamuno –sus conceptos esenciales– voy a terminar de edificar sus reflexiones, de completarlas, con otros conceptos íntimamente ligados al de historia y al de *intrahistoria*, y ligados también entre sí.

Como mencioné en la introducción, la elección de estos conceptos es, hasta cierto punto, arbitraria; sin embargo he tenido buenas razones para incluir cada uno de ellos y creo que quedarán bien justificadas con la propia exposición de los mismos. Se podría considerar, a su vez, que la elección de conceptos que presento es ya en sí misma una manifestación, o al menos un reflejo, de mi propia interpretación sobre la filosofía de la historia de Unamuno, pues con ellos priorizo ciertos elementos de su reflexión que yo considero fundamentales.

Por otra parte, si bien no hay una pauta que determine un orden más correcto que otro en el desarrollo de dichos conceptos, yo voy a establecer cuatro para su análisis y los expondré en el siguiente orden: el primero será el concepto de *casticismo*. Ya hemos mencionado que la principal obra –aunque no la única– en la que Unamuno expone su teoría sobre historia es *En torno al casticismo* y este título no es aleatorio ni casual, así que voy a analizar en primer lugar el concepto de *casticismo* en relación a la historia.

Un segundo concepto que se desprende no sólo de la concepción histórica unamuniana, sino también del propio término *casticismo*, va a ser el de *patria*. La aparición de este concepto en múltiples obras de Unamuno a lo largo de toda su producción nos muestra la importancia del mismo y aquí lo voy a retomar a través de algunos de sus artículos y de su teatro.

El tercer término al que me conduce el análisis de la historia y de la patria es al de *paisaje*. Este concepto será fundamental en el pensamiento de toda la

generación del 98 y vamos a ver cómo sus distintos integrantes lo vinculan a la historia y a la búsqueda de un necesario sentimiento nacionalista.

Finalmente, dedicaré el último apartado a un concepto que quizá en un primer momento parezca algo más desvinculado del organigrama que se va conformando con los otros –*historia, casticismo, patria, paisaje*– y es la *lengua*. Veremos cómo en Unamuno la lengua está igual de vinculada, o aún más, a la historia que los otros conceptos; por ello, su análisis es igual de necesario para completar estas reflexiones. He dejado deliberadamente el concepto de *lengua* en último lugar debido a que los comentarios lingüísticos que propondré me van a servir de nexo para alcanzar de forma natural y progresiva las reflexiones del último capítulo de esta tesis. Comienzo pues, en primer lugar, hablando en torno al *casticismo*.

1. EL CASTICISMO

La principal obra que he tomado en consideración para exponer la propuesta intrahistórica de Miguel de Unamuno es *En torno al casticismo*. Se ha mencionado que el autor tenía previsto titular su obra *Alma castellana* pero, tras la aparición de la obra de Azorín con ese mismo nombre en 1900, tuvo que definir un nuevo título. Si el término fundamental de sus reflexiones en torno a la historia es el de *intrahistoria* o incluso el de *tradición eterna* –que como se ha visto fungen casi como sinónimos–, ¿por qué no intituló el vasco su obra *En torno a la intrahistoria*? El propio título del libro es el que nos da ya ocasión de comenzar las siguientes consideraciones.

En torno al casticismo no es un título casual. El autor nos explicita desde el primer momento que el casticismo va a ser algo importante y fundamental en la obra, lo que nos deja ante el cuestionamiento sobre la naturaleza de dicho problema y ante la necesidad de analizar qué es aquello que sobre el casticismo expone Miguel de Unamuno y cuál es la postura que adopta ante ello.

Menciono dos breves indicaciones para apoyar la importancia del estudio de este concepto de casticismo. Recordemos que la obra se publica en un primer momento como una secuencia de artículos en varios ejemplares consecutivos de la revista mensual *La España Moderna* en 1895, y que no es sino hasta 1902 cuando se reúnen en un único volumen y bajo el título de *En torno al casticismo*. Estos datos vienen a manifestar que: 1) para 1902 –siete años después de haber escrito Unamuno sus artículos– el concepto seguía pareciéndole tan importante como para darle el lugar privilegiado del título y 2) digo que “seguía pareciéndole” porque la importancia que le daba al término en 1895 se veía ya reflejada en los propios títulos de los artículos individuales: el segundo de ellos (correspondiente al mes de marzo) lo titula *La casta histórica Castilla*, lo que muestra que la cuestión de las castas, lo castizo y el casticismo está presente y jugando un papel fundamental en sus reflexiones. ¿Por qué es, por tanto, importante la cuestión del casticismo en la reflexión unamuniana sobre la historia?

En la introducción del primero de sus artículos, *La tradición eterna*, nos dice: “Pienso ir aquí agrupando las reflexiones y sugerencias que me han ocurrido pensando en torno a este punto del casticismo, centro sobre que gira torbellino de problemas que suscita el estado mental de nuestra patria.”¹⁹⁴ De este modo, la reflexión que le llevó a postular su dicotomía historia-

¹⁹⁴ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III. p. 170.

intrahistoria y a acuñar este tan original como discutible concepto, parte de la reflexión sobre el casticismo. Dado esto, para poder entender con plena claridad su propuesta intrahistórica, es preciso detenerse en el problema del que parte toda su reflexión.

El problema del casticismo está muy presente en los debates de los intelectuales españoles de finales del siglo XIX. La cuestión empieza a cobrar importancia un siglo atrás, con la invasión napoleónica a España. La llegada de ideas y costumbres afrancesadas e ilustradas, no características de España, que quedaron impregnadas en parte de la población aún con la retirada de las tropas francesas del territorio español, dieron pie a la reflexión sobre la pertinencia o no de permitir que la cultura y las tradiciones del país se viesan influenciadas por el pensamiento de otros países europeos. De esas reflexiones surgió una postura, denominada casticismo, que pretendía preservar los usos y costumbres propios del pueblo español libres de toda influencia exterior.

Unamuno retoma el caso de la invasión francesa a España para resaltar que no hace falta que un país conquiste a otro para que le imprima sus ideas y sus costumbres; es más, nos advierte, en muchos intentos fallidos de conquista territorial y política, los países invasores han dejado más impronta en la población de lo que ésta misma es capaz de reconocer.

A finales del siglo XIX la discusión sobre el casticismo se torna ineludible entre los intelectuales españoles inmersos en la nueva corriente regeneracionista. La discusión la vemos manifiesta en títulos como el propio *Entorno al casticismo* de Unamuno o *Cervantes y los casticismos españoles* del reconocido cervantista Américo Castro, y en general en las posiciones encontradas de las más importantes figuras académicas del momento, como Joaquín Costa, Ángel Ganivet o Menéndez Pidal.

Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet protagonizaron un interesante debate epistolar sobre el tema de España. A propósito de la publicación del *Idearium español* de Ganivet, ambos autores se interpelan públicamente en *El Defensor de Granada* sobre el problema de España. Este debate consta de cuatro cartas, dos de cada uno, que se dirigieron entre sí y que hoy están recogidas bajo el título de *El porvenir de España*¹⁹⁵. En esta discusión Unamuno se muestra partidario de la apertura de España a las influencias europeas¹⁹⁶, mientras Ganivet mantiene una postura más nacionalista y conservadora al abogar por la defensa de la cultura propia del país. Hubiese sido muy interesante saber cómo hubiera continuado el debate, pero la temprana muerte de Ganivet en 1898 (cuando tenía apenas 32 años) no lo permitió. El diálogo sostenido por estos dos grandes intelectuales y buenos amigos, preludia el intenso debate¹⁹⁷ sobre la formación del *ser español* que protagonizaron pocos años después Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz.

En cuanto a la postura de Unamuno sobre el casticismo, la primera reflexión en *La tradición eterna* –primero de los ensayos de *En torno al casticismo*– versa sobre el término mismo de casticismo. No es extraña esta

¹⁹⁵ Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet, *El porvenir de España*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

¹⁹⁶ Unamuno matizará su postura a lo largo de los años: más aperturista hacia Europa en esta época de juventud, empezará a valorar con los años la importancia de defender la identidad nacional. Para usar sus propios términos, empezará defendiendo la “europeización” de España y terminará sosteniendo la “españolización” de Europa, ambas posturas con muchos matices y sin caer en radicalismos –como estamos viendo, todo el empeño de Unamuno es por conseguir establecer una vía intermedia y conciliadora–.

¹⁹⁷ La misma línea de debate es de total actualidad en nuestro tiempo, en nuestro *presente momento histórico*. El uso indiscriminado por parte de algunos sectores de la población de vocabulario anglófono, ha desatado una verdadera controversia lingüística entre los partidarios de adaptarse al vocabulario que sea más popular entre la población –aunque sea adoptado de otras lenguas– y los defensores de salvaguardar el patrimonio de la lengua española. Lo mismo pasa con la defensa o no de los usos y costumbres más regionales, olvidados en gran medida bajo la globalización cultural, pero rescatados con fervor por recientes grupos regionalistas.

primera aproximación filológica: nuestro autor es tan filósofo como filólogo y, como vamos a ver un poco más adelante –en el apartado sobre la lengua– es decisiva la importancia que tenía para el Catedrático de Griego el estudio etimológico de las palabras. En cuanto al término casticismo, dice Unamuno:

Tomo aquí los términos *castizo* y *casticismo* en la mayor amplitud de su sentido corriente.

Castizo deriva de *casta*, así como *casta* del adjetivo *casto*, puro. Se aplica de ordinario el vocablo *casta* a las razas o variedades puras de especies animales, sobre todo domésticas, y así es como se dice de un perro que es «de buena casta», lo cual originariamente equivalía a decir que era de raza pura, íntegra, sin mezcla ni mestizaje alguno. De este modo, *castizo* viene a ser puro y sin mezcla de elemento extraño. Y si tenemos en cuenta que lo *castizo* se estima como cualidad excelente y ventajosa, veremos cómo en el vocablo mismo viene enquistado el prejuicio antiguo, fuente de miles de errores y daños, de creer que las razas llamadas puras y tenidas por tales son superiores a las mixtas, cuando es cosa probada, por ensayos en *castas* de animales domésticos y por la historia además, que si bien es dañoso y hasta infecundo a la larga todo cruzamiento de razas muy diferentes, es, sin embargo, fuente de nuevo vigor y de progreso todo cruce de castas donde las diferencias no preponderen demasiado sobre el fondo de común analogía.¹⁹⁸

La cita es muy extensa pero sumamente ilustrativa. En primer lugar, es necesario remarcar que cuando Unamuno habla de pueblos y naciones, lo castizo de los mismos no se refiere a una pureza racial de los habitantes –como

¹⁹⁸ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 169. Es necesario aclarar, y que el lector tome en cuenta, que cuando Unamuno utiliza los conceptos de *casta*, *nación*, *pueblo*, *raza*, etc. lo hace sin connotación racista alguna –como enseguida se podrá comprobar–. Estos conceptos fueron ya en su momento introducidos en las filosofías de Kant y de Hobbes, entre otros; han sido ampliamente trabajados desde disciplinas como la antropología, la geografía o la geopolítica; y, a su vez, al comenzar el siglo XX y con el nacimiento de los nacionalismos europeos, se abre una gran discusión, hasta cierto punto aún vigente, sobre el significado de los mismos; sin embargo, aunque en todos estos contextos son muchas las implicaciones atribuidas a estos términos, en el caso de Unamuno no tienen connotaciones racistas ni un juicio de valor por el que unas razas, naciones o pueblos sean mejores que otros.

sí es en los animales— sino a la pureza de sus costumbres y tradiciones y, principalmente, de su lengua (en este momento de la historia española el debate sobre el casticismo estaba principalmente centrado en la protección o no de la pureza¹⁹⁹ del lenguaje).

Ahora bien, siguiendo la cita vemos que el mismo principio que aplica para las especies animales, aplica para los pueblos: igual que los animales de casta son aquellos que se mantienen sin mezcla alguna de otras razas de su especie, así en los pueblos se considera que éstos son más castos y puros si mantienen sus tradiciones y costumbres propias sin que hayan sido modificadas por ninguna influencia externa. Esto es, un pueblo —o una lengua— es más casto cuanto menos se haya mezclado con otros; un pueblo castizo es, por tanto, aquél que tiene esta cualidad de mantener lo más casto de sí, y el casticismo es aquella actitud, posición o interés que vela por preservar lo más casto y castizo de un pueblo (quizá podamos dar mayor claridad a estas observaciones si seguimos la sugerencia²⁰⁰ de Jean-Claude Rabaté de sustituir mentalmente el término casticismo por el de *nacionalismo*, más actual y apropiado a nuestro tiempo).

Del mismo modo, vamos a ver que para Unamuno existe un mismo prejuicio sobre la conveniencia de preservar la casta tanto en animales como en pueblos: muchos consideran que igual que los animales de casta son mejores que los mezclados, también los pueblos castizos lo son; sin embargo, el filósofo bilbaíno manifiesta que ya está demostrado que la mezcla de razas entre

¹⁹⁹ Una vez más, es importante tomar aquí un sentido objetivo de los términos *puro* y *pureza*. Algunas connotaciones religiosas muy arraigadas en nuestra tradición católica nos hacen darle inmediatamente un sentido positivo a este adjetivo (es mejor aquello más puro), sin embargo, en este contexto hemos de tener en cuenta su significado estricto como aquello “libre y exento de toda mezcla” sin que el vocablo en sí mismo nos lleve a ningún juicio de valor sobre la bondad o no de dicha característica.

²⁰⁰ Vid. Jean-Claude Rabaté, Introducción a *En torno al casticismo*. Ed. cit. p. 13.

animales de la misma especie es una fuente de nuevo vigor y progreso y, como enseguida veremos, considera por el mismo principio que la mezcla de tradiciones y costumbres, esto es, la influencia de unos pueblos sobre otros – manifestada en hábitos, ideas, vocablos, etc.– es fuente de enriquecimiento y mejoría para los pueblos.

¿Cuál es, por tanto, la postura precisa de Unamuno frente al casticismo? No pocos de sus coetáneos esperaron una actitud apologética hacia el casticismo por parte del rector de Salamanca ¿cómo si no, con una obra con ese título? Sin embargo, la postura de Unamuno es claramente crítica. Recordemos aquí que la mayor parte de sus disquisiciones son críticas a diferentes temas. Para él no importaba tanto la postura final que cada quien adoptase frente a los diferentes problemas como el hecho de poder y saber mantener una actitud crítica frente a ellos. Del mismo modo, el primer paso del filósofo vasco para tomar postura frente al casticismo es someterlo a crítica.

El fenómeno que sugiere tantas discusiones sobre el casticismo en este tiempo es la “europeización” de España. Si bien siempre habían llegado ideas del resto de Europa, España es un país históricamente caracterizado por su atraso y su cerrazón frente a las influencias exteriores. En este momento, a finales del siglo XIX, con una crítica situación política y social, y con una mayor apertura de fronteras, la llegada al territorio nacional de nuevas ideas y corrientes culturales y de pensamiento, se intensifica. A ello hay que sumar que en ese momento habrá un importante número de académicos, intelectuales y políticos que reciben con buen agrado –no había sido así anteriormente– todas estas influencias externas que consideran necesarias para el desarrollo cultural del país.

Los partidarios de “europeizar” a España –principalmente krausistas y regeneracionistas– consideran que el país ha quedado obsoleto en todos los ámbitos y que es necesario acabar con todo aquello propio de un país atrasado e ignorante y abrirse a las formas más progresistas que llegan del resto de Europa (recordemos que esto abarca desde corrientes artísticas, a ideas políticas y a usos y costumbres cotidianos: modales, vestimentas, etc). Nuevamente, donde mejor se ve reflejada la actitud de los que quieren dejarse “conquistar” por Europa es en el lenguaje, pues adoptan con gusto términos propios de otras lenguas europeas que incorporan y adaptan al español.

En contraposición, la postura opuesta la sostienen los defensores del casticismo. Encabezados por Menéndez Pidal²⁰¹, son intelectuales y personalidades que defienden la tradición nacional y que creen que, si ésta se impregna de las influencias extranjeras, se perderá y desaparecerá. Celosos de la historia, las costumbres y la lengua de su nación, los *casticistas* proponen mantener el país cerrado a las influencias europeas: cuanto más se aísle el país y se impida la llegada de las corrientes de pensamiento de los países vecinos, con mayor facilidad se podrán mantener y defender las costumbres propias.

Unamuno diagnostica en *En torno al casticismo* estas dos posiciones contrarias y extremas que, en sí mismas, encuentra peligrosas por igual. Si bien le parece necesario conservar las costumbres propias y no dejar que un

²⁰¹ Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), filólogo e historiador español.

El enfrentamiento ideológico entre Miguel de Unamuno y Menéndez Pidal tiene un interesante antecedente personal que se dio años antes de que ambos comiencen a mencionar al otro en sus escritos como ejemplificación de la postura que cada uno de ellos critica. En 1893, la Real Academia de la Lengua Española convoca un concurso de ensayos lingüísticos sobre el Poema del Mío Cid. Unamuno trabajó en la elaboración de este estudio por varios meses y conforme avanzaba su trabajo, el joven doctor albergaba cada vez más esperanzas de alzarse con el premio. Sin embargo, cuando se dio a conocer el fallo, fue otro joven, Ramón Menéndez Pidal, quien ganó el concurso. Dado este acontecimiento no sería de extrañar si la desilusión y molestia que este fallo le causó a Unamuno hubiera influido en el cariz de sus críticas hacia las posturas conservadoras de su colega.

pueblo pierda su identidad al enajenarse y mimetizarse con otro²⁰², también es cierto que será muy crítico con la defensa del casticismo.

Lo mismo los que piden que cerremos o poco menos las fronteras y pongamos puertas al campo, que los que piden más o menos explícitamente que nos conquisten se salen de la verdadera realidad de las cosas, de la eterna y honda realidad, arrastrados por el espíritu de anarquismo que llevamos todos en la médula del alma, que es el pecado original de la sociedad humana, pecado no borrado por el largo bautismo de sangre de tantas guerras.²⁰³

Unamuno intenta llegar a un punto intermedio entre estas dos posturas. Ninguna de ellas le parece saludable y, a su vez, cree que es urgente y necesario encontrar una nueva forma de encarar el problema dado que los acontecimientos sociales y políticos han llevado a la población a sumergirse en una profunda crisis de identidad nacional. Para recuperar y restaurar esta identidad nacional es necesario remitirse a la historia y a las tradiciones propias, sin embargo, y aquí es donde emerge la gran importancia de la propuesta de Unamuno, la historiografía tradicionalista no sirve para este fin.

Es cierto que los que van de cara al sol están expuestos a que los ciegue éste, pero los que caminan de espaldas por no perder de vista su sombra de miedo de perderse en el camino, ¡creen que la sombra guía al cuerpo!, están expuestos a tropezar y caer de bruces. Después de todo, aun

²⁰² Este será uno de los puntos centrales de sus desacuerdos con Ortega y Gasset. Ortega es muy crítico con la tradición española, considera que es una nación ignorante y bárbara y, ensimismado con la cultura germana tras su paso por Alemania, quiere que España se vea invadida por las corrientes de pensamiento europeas. Unamuno, aunque siempre respetó a Ortega, fue muy crítico con esta posición del madrileño pues creía necesario valorar y conservar la tradición propia e influir con ella al resto de Europa igual que los otros países influían en España.

²⁰³ Miguel de Unamuno, *Op. cit.* p. 174.

así caminan hacia adelante, porque el sol del porvenir les dibuja la sombra del pasado.²⁰⁴

Recordemos que el filósofo bilbaíno se posiciona en contra de los historiadores oficiales, los cuales se caracterizan por ser tradicionalistas y conservadores. Él propone una nueva forma de estudiar el pasado y de afrontar el estudio de la historia. Esta nueva forma historiográfica –muy cercana y deudora de historiadores franceses como Thierry, Guizot o Michelet, de los que ya se ha mencionado que Unamuno conocía muy bien– se basa en el concepto de *historia interna* que Unamuno retoma del krausismo y que él transforma en el de *intrahistoria*.

El estudio de la *intrahistoria*, en este caso de la española, ayudará a conocer la verdadera tradición, la *tradición eterna* del pueblo español y por tanto a identificar los verdaderos valores y la genuina esencia del ser español. Esta esencia es la que Unamuno considera necesario mantener y defender ante las influencias externas y con la que hay que influenciar a su vez a los demás como nación. Sólo a través del diagnóstico del verdadero sentido nacional se puede dar el intercambio de influencias necesario para enriquecer y hacer progresar a los diferentes pueblos sin que ninguno tenga que sacrificar (lo cual supondría una pérdida irreparable para el autor vasco) su verdadera esencia nacional.

Unamuno busca darle un nuevo y necesario sentido al ser español mientras propone una nueva forma de estudiar la historia. Por ello se mantuvo muy crítico frente al eruditismo de los historiadores tradicionalistas como Menéndez y Pelayo y criticó la falsa tradición que defendía el casticismo. El tradicionalismo histórico oficial sólo transmitía, para Unamuno, una imagen

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 175.

deformada y manipulada de los pueblos, la imagen de una vieja casta histórica que ya no se encontraba en el presente del pueblo español. La defensa de estas castas históricas debía quedar para el vasco ya en el pasado, pues la única verdadera casta que hay que defender es la casta humana.

la humanidad es la casta eterna, sustancia de las castas históricas, que se hacen y deshacen como las olas del mar; sólo lo humano es eternamente castizo. Mas para hallar lo humano eterno hay que romper lo castizo temporal y ver cómo se hacen y deshacen las castas, cómo se ha hecho la nuestra y qué indicios nos da de su porvenir presente.²⁰⁵

Eso es lo que hace en *En torno al casticismo*, analizar cómo se ha conformado el pueblo español y cuáles son los rasgos más castizos de la población y sus costumbres. Al detectar que España se construyó sobre la vieja casta histórica castellana, Unamuno señala todos aquellos rasgos castizos que son propios de los castellanos y que fueron permeando en el resto de la población de la península. Estos rasgos han degenerado en características propiamente españolas que nada tienen que ver con la verdadera casta, la humana, la única que está a la base de todos los pueblos.

Una vez más aparece aquí la doble idea que Unamuno no termina de compaginar: se desprende de la cita anterior que tras el estudio de una casta temporal –como en este caso la española, o cualquier otra que se estudie–, descubriremos los aspectos de la casta *eterna*, y éstos son los comunes a todos los pueblos de la humanidad, pues los únicos rasgos que permanecen en la *intrahistoria*, en la *tradición eterna* de los pueblos, son los comunes a todos ellos. Sin embargo, volvemos a encontrar las mismas afirmaciones de esencias nacionalistas que ya comentábamos anteriormente: “Si no tuviera significación

²⁰⁵ *Ibidem*. p. 194.

viva lo de ciencia y arte españoles, no calentarían esas ideas a ningún espíritu, no hubieran muerto hombres, hombres vivos, peleando por lo castizo”²⁰⁶. ¿Hay entonces una tradición propia y exclusiva del ser español –o del ser francés, o inglés, o mexicano...– que sea eterna y que no sea la misma tradición eterna que es común a toda la humanidad? No hay una respuesta clara en Unamuno a esta cuestión, por lo que su análisis sobre el casticismo en *En torno al casticismo* tiene su límite aquí.

Existe un manuscrito inédito titulado *Casticismo*²⁰⁷ que hasta ahora no se ha podido datar con exactitud –pero que es, eso sí con seguridad, posterior a 1895–, que recoge unas notas y apuntes para la elaboración de un artículo sobre el casticismo. El cotejo de estas notas con los artículos publicados por Unamuno nos lleva a concluir que nunca llegó a redactar este artículo. De haberlo hecho, habría sido muy interesante contrastar el nuevo artículo con *En torno al casticismo*; pero tras la crisis de 1897, y con los nuevos temas que despertaron la inquietud de Unamuno como resultado de ésta, me inclino a pensar que el casticismo pasó a ser un problema secundario para el bilbaíno.

En lo que respecta al contexto de la publicación de los artículo de *En torno al casticismo* en 1895, es fundamental conocer el debate en el que se insertan, más aún porque es de ese debate del que surgen las reflexiones de Unamuno acerca de la *intrahistoria*. Por ello era indispensable detenerse aquí a explicar la importancia que tiene el debate sobre el casticismo como punto de partida de la reflexión unamuniana sobre el estudio de la historia de los pueblos.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 183.

²⁰⁷ Miguel de Unamuno, *Notas para un artículo. Casticismo*. Archivo de la Casa-Museo Unamuno, caja 83/10, posterior a 1895.

2. LA PATRIA

El concepto de patria²⁰⁸ es otro de los que aparece repetidamente a lo largo de toda la obra de Unamuno. Su insistencia en retomarlo tan repetidas veces nos da una primera muestra de la importancia que tiene en su pensamiento; no es para menos si tomamos en cuenta que para el filósofo español la patria constituye el medio en el que tanto el hombre como los pueblos desarrollan su historia, así como el elemento que define su peculiaridad nacional frente a los otros.

El hombre, animal social, vive necesariamente en comunidad con otros hombres. Las agrupaciones de éstos, los pueblos, son un producto histórico y la historia la conforma el cúmulo de vivencias por las que van pasando estos pueblos. “Todo el mundo sabe, de sobra con sobrada frecuencia, que un pueblo es el producto de una civilización, flor de un proceso histórico el sentimiento de patria, que se corrobora y vivifica a la par que el cosmopolitismo.”²⁰⁹ Los pueblos se van consolidando con el transcurso de su historia: tanto las costumbres que comparten sus habitantes como las experiencias que viven de forma colectiva con el paso del tiempo, hacen que nazca en los individuos un sentimiento de pertenencia al grupo, al pueblo, y con ello se conforma la patria.

La patria ofrece una identidad al conjunto del pueblo que repercute en sus miembros tanto a nivel individual como colectivo. El sentimiento nacionalista que proporciona la patria sitúa a los individuos y les da un lugar frente al otro,

²⁰⁸ Al hablar de la patria suelen entrar en juego los mitos patrios de las guerras de cada pueblo, la idea romana del *pater noster*, incluso, y en el contexto histórico de Unamuno, los nacionalismos europeos de comienzos del siglo XX; sin embargo, no es esta la idea de patria que tiene el autor vasco. Para éste, como se verá a lo largo de este apartado, la patria es la manifestación en el orden social del sentimiento de pertenencia que une a un pueblo.

²⁰⁹ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 197.

en primer lugar porque los distingue y los diferencia, aportando las características propias consustanciales a dicha patria; y en segundo lugar porque, para Unamuno, sólo desde la diferencia se puede encontrar la unidad: sólo desde el sentimiento nacionalista de pertenencia a la propia patria se puede alcanzar el sentido mayor de pertenencia a la humanidad.

En *En torno al casticismo* el filósofo bilbaíno toma como ejemplo al pueblo español para explicar la formación de su patria y la importancia que ésta tiene en la vida de los pueblos y en el desarrollo de su historia. Los individuos que comparten intereses comunes se unen en pos de una causa; en el caso español, varios reinos se unieron bajo el mandato de Castilla para luchar por un posicionamiento geográfico y religioso en la península Ibérica frente a los árabes que la habían ocupado. La larga lucha que estos reinos vivieron para unificar al país tanto en su territorio como en sus costumbres y confesionalidad, los unió de tal forma que se sintieron parte de un pueblo más grande, ya no el de Castilla, o el de Aragón, o el de Valencia, sino el pueblo *español*. Bajo este sentimiento de pertenencia a un grupo mayor es que nace la patria española, constituida y consolidada bajo el mandato de los Reyes Católicos.

Ahora bien, es importante remarcar que para que se constituya una patria los individuos que la conforman deben tener un sentimiento de pertenencia a ella y ese sentimiento se da como resultado del proceso histórico. “Se podrá decir que habrá verdadera patria española cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos. Querer ser algo no es resignarse a serlo tan

solo.”²¹⁰ La patria implica no sólo pertenecer al grupo, sino querer ser parte de él, de ahí que el sentimiento de pertenencia de los individuos sea tan importante.

La cuestión de la patria se vuelve fundamental para Unamuno y el entorno intelectual de finales del siglo XIX en el que desarrolla su obra. Ante los críticos acontecimientos políticos que vive España en ese tiempo, se observa que el sentimiento patriótico del pueblo se está perdiendo; una gran preocupación de los intelectuales de la época derivada de este hecho es que sin sentimiento patriótico no se puede mantener la identidad común del pueblo. Ante tal situación, los intelectuales de la generación del 98 buscan desesperadamente rescatar el sentimiento nacionalista de su pueblo para dotarle de la identidad que está perdiendo (recordemos que para muchos de ellos, como el caso de Unamuno, sólo esta identidad da la posibilidad del sentimiento mayor de pertenencia a la humanidad). Por este motivo, la cuestión de la patria aparece repetidamente en la obra de los escritores de la generación del 98 y, por supuesto, en la del vasco.

Voy a retomar aquí una de las obras de teatro de Unamuno, *El pasado que vuelve*. Escrita en 1910, esta obra de teatro no se estrenó sino hasta 1923 en el Teatro Español de Madrid tras varios intentos previos fallidos. Una vez estrenada la obra y para decepción de su autor, no tuvo casi éxito.²¹¹ La publicación de este drama, por su parte, tuvo que esperar aún varios años y no

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 198-199.

²¹¹ Es necesario recordar que la situación política que vivía Unamuno para ese año era ya muy complicada y sería desterrado por Primo de Rivera el año siguiente; estas circunstancias en nada favorecía la representación de la obra.

será hasta 1959, ya fallecido el autor, cuando aparezca la primera publicación en el tomo de *Teatro Completo* de Aguilar.²¹²

El pasado que vuelve narra la vida de un hombre, Víctor, a través de las distintas generaciones de su familia. En el primer acto vemos reflejado el problema de la patria de la siguiente manera: al comenzar la obra, el personaje Víctor tiene aproximadamente veinticinco años y la trama nos muestra su firme propósito –realizado al finalizar la última escena del acto– de marcharse de la casa de sus padres debido a discrepancias, para él irresolubles, con su padre.

Víctor es un joven con ideales socialistas y comprometido con la causa de su patria –causa que no se explica en la obra, pero que fácilmente se puede interpretar como la causa del propio Unamuno en la España real–. El padre del joven, un prestamista, ha conseguido hacer fortuna a lo largo de los años, empero, el hijo reprueba su actividad y por ende rechaza los bienes que por medio de la misma ha alcanzado el padre. Al ser esta situación un continuo motivo de enfrentamiento entre padre e hijo, Víctor decide abandonar su hogar materno para emprender una vida en solitario que se adecue a sus ideales. El acto concluye cuando Víctor, tras varios diálogos con su padre, su madre, su novia y su mejor amigo, se marcha de la casa de sus padres.

El tema primordial presente en el trasfondo de este primer acto es el tema de España. La cuestión política y la circunstancia social que envolvían a España en las últimas décadas en las que vivió Unamuno no fueron nunca ajenas a su pensamiento. Hay que recordar que la “tragedia” del desastre del 98 es lo que da pie a agrupar a Unamuno junto a otros autores en la llamada

²¹² Miguel de Unamuno, *Teatro completo*. Edición, introducción y notas de Manuel García Blanco. Madrid, Aguilar, 1959.

generación del 98. Además, ya instalado en la Universidad de Salamanca y desde su cargo de rector de la misma, Unamuno emprendió cierta vida política ligada al socialismo y en contra del régimen de Primo de Rivera.

En *El pasado que vuelve* el personaje Víctor se nos muestra como un reflejo del Unamuno político y de sus ideales socialistas de juventud. Víctor es, también, un hombre de pluma que se va para dirigir un periódico; Unamuno fue un habitual colaborador periodístico con numerosos artículos, muchos de los cuales trataban temas políticos. El deber hacia la patria, el valor que otorgaba a este deber, la necesidad de hacer algo por su país y, a su vez, la vergüenza por la situación actual del mismo, serán sentimientos siempre presentes en el protagonista de *El pasado que vuelve* que determinan la mayoría de sus actos, así como fueron sentimientos que determinaron los del rector de la universidad de Salamanca.

La defensa en este drama del sentimiento patriótico así como de la necesidad de acrecentarlo y afianzarlo en los habitantes es fundamental. La obra es una clara muestra de la importancia y la presencia que tuvo esta cuestión en nuestro autor y es un buen ejemplo del propio sentido del deber hacia la patria que tenía Unamuno.

En el drama se presenta la patria de Víctor en un momento histórico en el que necesita reconstruir su propio sentimiento de pertenencia, reinventarse, reencontrarse; los verdaderos patriotas, como Víctor, se unen a la causa, luchando contra el discurso despersonalizado de las clases dirigentes en aras de dar voz, y con ella unidad, al pueblo. De igual manera, los integrantes de la generación del 98, se unieron a la causa buscando aquellos aspectos que pudieran unificar de nuevo bajo el nombre de *España* a toda la masa de

individuos que ya no se sentían identificados con su nación y que, como consecuencia, no podían encontrar tampoco su lugar en la historia global.

Según la caracterización de Unamuno, la patria se nos muestra como un producto histórico, pero un producto del hombre; es el propio hombre quien crea la patria a lo largo de la historia. El protagonista de *El pasado que vuelve* dirá: “La patria no es sólo la que nos ha hecho, ni es principalmente ella: es la que hacemos.”²¹³ La patria se presenta así como un “otro” que si bien participa en nuestra creación, somos nosotros a su vez los que la creamos a ella. La patria se hace y se crea igual que se hace y se crea el individuo.

En la obra se manifiesta que se está viviendo un convulso momento político; ante estos acontecimientos, Víctor cree encarecidamente que su patria necesita, más que nunca narrarse, crearse y re-crearse, hacerse de nuevo para dar verdadero sustento identitario al hombre cotidiano. Esta interpretación que de la patria se nos da en el primer acto de la obra, representa una proyección de la propuesta intrahistórica de Unamuno que hemos analizado en el capítulo anterior.

Ligado a toda esta situación política, encontramos al amigo de Víctor, Alberto; éste, dadas las difíciles condiciones que vive el país, ha decidido emigrar a América para “hacer fortuna”. La relación de Unamuno con América siempre fue estrecha e importante²¹⁴ y no es de extrañar que esté presente en esta obra de trasfondo político. La cuestión de América está estrechamente ligada en Unamuno a la cuestión de la patria: por una parte, Unamuno siente una gran afinidad con las naciones americanas pues aunque son naciones y

²¹³ Miguel de Unamuno, *El pasado que vuelve*. Tomo XII, p. 488.

²¹⁴ El padre de Unamuno vivió varios años en México, en Tepic, y la infancia del autor vasco estuvo marcada por la infinidad de anécdotas de los viajes de su padre, lo cual dejó en Unamuno un fuerte sentimiento afectivo hacia América en general que se reflejará en muchas de sus obras.

patrias diferentes a España y diferentes entre sí, tienen también un pasado común que las unifica y las identifica de forma mucho más estrecha que con cualesquiera otros países. A su vez, y a pesar de las afinidades históricas y lingüísticas, es la época en la que los países americanos se están independizando de España y, en este aspecto, Unamuno apoya plenamente la emancipación de las colonias. Su apoyo viene respaldado por dos motivos: en primer lugar porque como pueblos deben dejar de ser colonia y buscar su propia identidad nacional, esto es, crear su propia patria que los identifique y los distinga; y por otra parte, porque ante la crisis de identidad de España, el país necesita desprenderse de las colonias para buscar nuevamente dentro de sí su propio nacionalismo.

Desde la llegada de Colón a América y los asentamientos españoles en diferentes territorios –México, Cuba, Puerto Rico, Bolivia, etc.– la identidad española empezó a depender de las colonias y quedó asentada en lo foráneo. La crisis política de pérdida de dominio en las colonias estaba sumiendo a España en otra crisis más profunda, la de identidad. El descontento y el desencanto social minaban el patriotismo del pueblo, pero Unamuno ve en esta situación una oportuna condición de posibilidad: si bien la crisis orillaba a los pensadores a esta necesidad de buscar de nuevo una identidad nacional, la pérdida de las colonias para el vasco lejos de ser un desafortunado episodio de la historia, es la condición que posibilita reencontrar el sentido nacional en su legítimo origen, en la propia España, en el interior del país, en los hombres que hacen la historia en su tierra y en el día a día.

Con las hazañas de la colonización el pueblo había perdido de vista lo verdaderamente importante de su historia y sus costumbres, y desde el gobierno se había creado una nueva pero ilusoria identidad basada en el relato

histórico oficial de algunos hechos destacados pero puntuales y de personajes concretos. Cuando la situación de las colonias no pudo sustentarse favorablemente para España por más tiempo, esta nueva identidad empezó a resquebrajarse y posibilitó el surgimiento de mentes como la de Unamuno que, analizando históricamente el curso de la identidad nacional, diagnostica sus problemas y se propone solventarlos retomando aquellos aspectos que siglos antes los constituyó como nación unificada. Sólo volviendo al pasado y a lo que de él queda en el presente, es decir, a la *tradición eterna*, se pueden encontrar los elementos necesarios para restaurar la verdadera patria española.

Además, y en relación a lo que se ha explicado más arriba, sólo cuando las colonias se emancipen y se constituyan como naciones propias y diferentes, España podrá sentirse –también como nación propia y diferente– hermanada a ellas en un nivel superior al de la patria y ya cercano al cosmopolitismo.

El proceso emancipatorio de los pueblos americanos está constantemente presente en las obras de Unamuno: en *El pasado que vuelve*, en *Sombras de sueño*, o en *San Manuel Bueno, mártir*, entre otras obras, encontramos siempre personajes afines o ligados a las colonias, y esta constante referencia en Unamuno es un llamamiento claro no sólo a pensar sobre el tema de las colonias, sino, principalmente, a reflexionar a partir de éste sobre la propia patria española.

La preocupación por este problema de la patria y del patriotismo –o de la falta de él– surge en Unamuno al mismo tiempo que, y ligado a, su propuesta intrahistórica. En 1896 aparece en la prensa su artículo *La crisis del patriotismo* del que me voy a ocupar enseguida, pero será un problema al que regrese en repetidas ocasiones como lo muestra el hecho de que casi diez años después, en 1905 y 1906, retome los postulados de dicho artículo para

reafirmarlos y completarlos nuevamente en *La crisis del patriotismo español y Más sobre la crisis del patriotismo*.

Para poner esta problemática en relación directa con *En torno al casticismo*, retomo ahora *La crisis del patriotismo* (1896), artículo en el que el filósofo español establece que existen tres tipos o categorías diferentes de patriotismo que se dan simultáneamente en su momento histórico.

El primer tipo de patriotismo, el *regionalismo*, es el más inmediato e instintivo; tiene que ver con el apego afectivo que el labriego tiene a la tierra que trabaja y de la que saca su alimento, y es el apego que todos tenemos a la tierra en la que nacimos: “El apego al rincón natal, al valle o llano que nos vio nacer, al terruño en que sudaron nuestros padres y a la aldea en que viven los camaradas de nuestra infancia, es el sentimiento de aquel que labra su propia tierra”²¹⁵. Es un patriotismo regionalista vinculado directamente a la geografía física y al paisaje.

En el caso concreto de los labriegos este apego se produce porque la tierra es su medio de trabajo, es de donde sacan su propio alimento, es el ámbito social en el que progresan. Para todos los demás, los que ya no trabajamos directamente en la tierra, este se refiere al lugar en el que nacimos, a la tierra en la que –en la mayoría de los casos– siguen habitando nuestros padres, el lugar donde están nuestras raíces y nuestros recuerdos de infancia. El apego al terruño es para Unamuno inmediato e inevitable, pero el amor por él –que no es igual apego que amor– se da después, cuando desprendidos físicamente de la tierra conseguimos sentirla y comprenderla.

²¹⁵ Miguel de Unamuno, *La crisis del patriotismo*. Tomo III, p. 454.

Un segundo tipo de patriotismo se refiere al nacionalismo falso e interesado que imponen sobre la sociedad los grandes terratenientes y los gobernantes a través de los relatos históricos oficiales:

El nacionalismo, el patriotismo de las grandes agrupaciones históricas, cuando no es hijo de la fantasía literaria de los grandes centros urbanos, suele ser producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes, de los landlords, de los señores feudales, de los explotadores de los latifundios.²¹⁶

Este patriotismo, el que aquí llama Unamuno *nacionalismo*, es el que está sustentado en la historiografía tradicional y oficial que el filósofo tanto critica y que intenta superar a través de su propuesta intrahistórica.

Por último, dice Unamuno, encontramos el *cosmopolitismo*, que es un patriotismo que surge del proceso económico-social del momento (tengamos en cuenta que son los inicios de la globalización). “El proceso económico-social moderno, mercantil e industrial, arrancado del libre cambio trae el verdadero cosmopolitismo, la gran patria del espíritu, que del cambio se nutre, la gran Patria humana.”²¹⁷ Es el sentimiento de pertenencia a la humanidad toda que tan importante es en Unamuno.

Identificados estos tres tipos de patriotismo diferentes –*regionalismo*, *nacionalismo* y *cosmopolitismo*– ¿cuál es el problema del patriotismo y de dónde surge la crisis del mismo? Unamuno detecta que entre la población española de su época se manifiestan claramente el *regionalismo* y el *cosmopolitismo*; sin embargo se dan de forma polarizada y separada, como si nada tuvieran que ver uno con otro.

²¹⁶ *Idem*.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 454-455.

El *nacionalismo*, por su parte, es el patriotismo que ha entrado en crisis. Siendo el que había sostenido el espíritu nacional de la población por tanto tiempo, se está resquebrajando al no poder sustentar ya el relato de la nación heroica y colonialista bajo los acontecimientos políticos del momento. El hecho de que este nacionalismo, así construido se esté desmantelando no supone ningún problema negativo para el filósofo vasco, muy al contrario, él es partidario de acabar con este tipo de nacionalismos: “Es una de las concepciones más erróneas la de estimar como los más legítimos productos históricos las grandes nacionalidades, bajo un rey y una bandera”²¹⁸.

Sin embargo, si este patriotismo se derrumba es necesario alzar otro que lo suplante y que se asiente en la verdadera tradición e historia de los hombres cotidianos que conforman la nación, la patria, para que se sientan identificados y, a través del nuevo sentimiento patriótico, encuentren y reafirmen su verdadera identidad nacional.

El problema viene dado porque la escisión que existe entre el regionalismo y nacionalismo no permite que esto ocurra y la propuesta de Unamuno se sustenta bajo la combinación equilibrada del *regionalismo* y del *cosmopolitismo*; sólo así surgirá para Unamuno un verdadero patriotismo que devuelva al pueblo su identidad nacional, su patria. “Esperemos el surgir del verdadero patriotismo de la conjunción del hondo sentido histórico popular, refugiado hoy ante las brutalidades del capital, en la región y el campanario, y el alto sentido ideal, que se refugia en el cosmopolitismo más o menos vago del libre cambio”²¹⁹.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 456.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 455-456.

Para este propósito hay que devolver la vista y la atención a la vida cotidiana del pueblo español, es decir, a sus hombres trabajadores, a los labriegos, y a sus tierras. Hay que desentrañar la *intrahistoria* de estos pueblos para levantar el nuevo sentimiento nacional en su tradición eterna, la verdadera propia de ellos. Y como para Unamuno, –esto ya lo hemos mencionado– la tradición eterna nos revela los rasgos más propios de la humanidad toda, aquello que comparten todos los pueblos, surgirá así también el sentimiento de pertenencia a la humanidad, el *cosmopolitismo* en perfecta armonía con el *regionalismo*.

Se conservan varios manuscritos de Unamuno con anotaciones acerca del tema de la patria. En uno de ellos Unamuno menciona dos tipos de patriotismo: el *patriotismo de terruño*, que bien podemos identificar con el *regionalismo* que mencionamos más arriba, y el *patriotismo social*, que no tiene equivalente exacto con ninguno de los que acabamos de mencionar. Este patriotismo social se refiere a “El de los hombres, el sentimiento de solidaridad entre los semejantes, los que hablan la misma lengua y tienen análoga creencia y costumbres análogas. Un obrero español en Francia encuentra trabajo más difícilmente que un obrero francés.”²²⁰

Si el manuscrito es anterior (no está fechado) a *La crisis del patriotismo* ¿por qué no incluyó Unamuno este tipo de patriotismo en su clasificación? Parece un sentimiento de identidad bastante transparente y comprensible para cualquiera como para desecharlo, y si bien se parece al nacionalismo, tiene un tinte humanista que no corresponde al anterior. Me inclino a pensar –lo que no deja de ser una mera conjetura– que la anotación es posterior y este patriotismo social la superación del nacionalismo del momento que busca

²²⁰ Miguel de Unamuno, *Notas Patriotismo*. Caja 78/60.

Unamuno, un sentimiento nacional de unidad con aquellos con los que compartimos la lengua, las creencias y las costumbres, una identidad más amplia que la del regionalismo pero a su vez delimitada, sin llegar al cosmopolitismo.

Por tanto, ese nuevo patriotismo nacional que Unamuno espera que surja de la armonía entre *regionalismo* y *cosmopolitismo* bien pudiéramos identificarlo con este *patriotismo social*. En cualquier caso, la idea de tres niveles de patriotismo o tres ámbitos por los que podemos general un sentimiento de pertenencia se vuelven a repetir en varios de sus manuscritos²²¹ como *patria chica*, *patria grande* y *patria intermedia* o *histórica* (es fácil colegir a que se refiere cada una de ellas).

Como se puede ver, es de suma importancia estudiar la idea unamuniana de patria en relación a su propuesta intrahistórica pues, de esta forma, se pueden explicar con mayor claridad los conceptos de *historia* e *intrahistoria*. Dado que para Unamuno el sentido nacional de un pueblo debe asentarse en lo propio de la *intrahistoria* –y no de la *historia*– el sentimiento patriótico debe estar también vinculado a la esencia intrahistórica y no a los mitos patrios tradicionales.

Este “nuevo” nacionalismo, la verdadera patria, que según Unamuno debe surgir de la unión entre regionalismo y cosmopolitismo está a su vez muy relacionado con el paisaje y la lengua. Éstos son para el vasco dos elementos fundamentales en la constitución de la patria, son los dos aspectos principales sobre los que ésta se asienta: “lengua, cuerpo y alma de la patria; geografía y lengua, el alma colectiva”²²². La tierra geográfica que se habita y la lengua que

²²¹ V.g. *Notas: Patria. Patriotismo*. Caja 79/169.

²²² Miguel de Unamuno, *Notas sobre patria y estado*. Caja 69/15.

se comparte a la hora de comunicarse son los pilares del sentimiento de semejanza que se despierta en los hombres. A ambos aspectos, tan prioritarios en la propuesta unamuniana es a los que voy a dedicar los siguientes dos apartados.

3. EL PAISAJE

La importancia del paisaje en el pensamiento de Miguel de Unamuno se puede rastrear desde diferentes ámbitos. Lo primero que cabe señalar es la importancia personal que tiene para el filósofo la naturaleza y sus paisajes. Aficionado a las excursiones por el campo y a las caminatas diarias prescritas por sus médicos desde que era niño, se acostumbró desde su más temprana edad a salir a las afueras de la ciudad y, siempre que podía, al campo. Eso le puso en contacto con la naturaleza y le creó un vínculo muy especial con ella. Ya de adulto, acostumbraba en sus vacaciones salir a recorrer España para conocer sus campos, sus montañas y su geografía en general.

Sí, amigo, sí, soy y he sido siempre “un gran amante de la Naturaleza, en su carácter más verdadero y simple”; prefiero cualquier bravío rincón de montaña a los jardines todos de Versalles, sin que esto quiera decir que no me gusten estos jardines. Sí, en tratándose de naturaleza me gusta toda, lo mismo la salvaje y suelta, que la doméstica y enjaulada, aunque prefiero aquélla. En cuanto dispongo de unos días de vacaciones –menos, ¡ay!, muchas veces de los que me harían falta–, me hecho al campo, a restregar mi vista en frescor de verdura y en aire libre mi pecho.²²³

²²³ Miguel de Unamuno, *El sentimiento de la Naturaleza*. Tomo I, p. 589.

Estos recorridos por la naturaleza le servían no sólo para disfrutar de ella en el momento mismo de recorrerla y contemplarla. Nutría también su alma con las imágenes de estos paisajes para tenerlos presentes cuando ya no estuviera en ellos: “durante el verano y en las siempre breves vacaciones de que durante el curso puedo gozar, salgo a hacer repuesto de paisaje, a almacenar en mi magín y en mi corazón visiones de llanura, de sierra o de marina, para irme luego de ellas nutriendo en mi retiro.”²²⁴

De entre todos los paisajes son los campos arbolados, las montañas y las poblaciones pequeñas lo que más satisfacción le produce. A lo largo de su vida recorrió casi toda España explorando y descubriendo estos paisajes; y en ellos encontró también una gran fuente de inspiración para muchos de sus escritos.

La importancia del paisaje también la podemos considerar desde la presencia de este motivo en la obra de Unamuno. No por casualidad las tres ediciones de obras completas que existen en la actualidad sobre Unamuno, dedican al menos un volumen (dependiendo de la organización de la edición) a *Paisajes*²²⁵, como si esto constituyera –y en verdad lo constituye– un género literario por sí mismo en la obra de Unamuno equiparable a sus novelas, a su teatro o a su poesía.

¿Qué se recoge bajo esta etiqueta de *Paisajes* que no encaja en los demás géneros literarios? Encontramos, por ejemplo, las obras *De mi país* (1903), *Por tierras de Portugal y España* (1911), *Andanzas y visiones españolas* (1922) y *Paisajes del alma* (recopilatorio póstumo). Todas estas obras y otros muchos escritos independientes son expresión de sus excursiones y recorridos

²²⁴ Miguel de Unamuno, *Ciudad, campo, paisajes y recuerdos*. Tomo I, p. 623.

²²⁵ Obras completas, edición de Ricardo Senabre (1994-2010), en *Vol. VI Paisajes y Recuerdos y Vol. VII Paisajes y recuerdos II*. Obras completas, edición de Escélicer (1966-1971), en *Vol. I Paisajes y ensayos*. Y obras completas, edición de Afrodisio Aguado, (1959-1963), en *Tomo I Paisaje*.

principalmente por la geografía española. No se tratan de meras descripciones de los lugares que visitó, sino más bien de las impresiones que le causaron, los sentimientos que le generaron y, sobre todo, las reflexiones que le inspiraron – que fueron muchas y de muy variada índole–.

Durante estos paseos y excursiones encontraba también la inspiración para su poesía. En su extensa producción poética (recogida en las obras completas no en la sección de *Paisajes* sino en la de *Poesía*) encontramos muchos versos dedicados al paisaje y a la geografía.²²⁶ Escribió muchas poesías sobre Castilla –especialmente sobre Salamanca y el río Tormes–; también sobre Vizcaya, su tierra natal; sobre Fuerteventura, su isla de exilio; y casi sobre cualquiera de los lugares que llegó a visitar. Los siguientes títulos de poesías que a continuación enuncio son una clara muestra de los lugares y motivos naturales que le inspiraban sus versos: *Salamanca*, *Las montañas de mi tierra*, *Puesta de sol*, *La encina y el sauce*, *Renacer durmiendo en el campo* o *A mi hermana la montaña* entre muchas otras. Así que, como se puede ver, el paisaje es el tema y/o inspiración de gran parte de su obra lo que nos muestra la

²²⁶ A título muy personal debo decir la grata sorpresa que me supuso encontrar, hace ya varios años, dos poesías concretas de Unamuno.

La primera se titula *Medina la del Campo* (Tomo XIII, p. 532) y está dedicada a la población de Medina del Campo (en Valladolid, Castilla y León), en la que yo viví toda mi niñez y adolescencia, y donde aún vive mi familia. El poema nace en uno de los viajes que Unamuno hacía en tren de Bilbao a Salamanca; dado que Medina del Campo era en aquellos años un punto crucial de la vía ferroviaria española, Unamuno se detenía con frecuencia en su estación durante sus viajes. En una de estas paradas, el Castillo de la Mota de esta localidad, que se alcanzaba a ver desde la estación, inspiró a Unamuno estos versos en lo que también recuerda que es la tierra en la vivió y murió la Reina Isabel La Católica.

La otra poesía, que me sorprendió más aún, se titula *La Virgen del Camino* (Tomo XIII, p. 627) y está dedicada a los viajeros errantes sin hogar que pasan su vida recorriendo caminos. En el poema Unamuno recoge la leyenda popular sobre un caminante anónimo que, cerca de la ciudad de León, se refugió en una ermita abandonada en la que se le apareció una virgen para cuidarlo en su camino. La ermita se consagró desde entonces a la llamada Virgen del Camino. La referencia personal es más que obvia pues esa ermita y esa virgen son quienes me dan nombre.

importancia que representó para el filósofo. Sin embargo, a pesar de ello, es una parte de su pensamiento que casi no se ha estudiado.

Los historiadores que se han ocupado del pensamiento de Unamuno han prestado muy poca atención al tema del paisaje en su obra. Y, sin embargo, es ahí donde se descubre uno de los secretos más profundos y permanentes de su actividad humana e intelectual. La atención a los sucesivos y reiterados paisajes que constituyeron su inmediato entorno biográfico, es índice de la importancia que el paisaje tuvo en su obra; si además tenemos en cuenta que esa atención al paisaje revela la íntima vinculación de Unamuno a la naturaleza y al sentimiento de la misma, encontramos que la importancia de esa clave humana e intelectual se acrecienta.²²⁷

Extraña aún más esta ausencia en los estudios sobre Unamuno ya que el paisaje español tendrá una presencia evidente en toda la obra de la generación del 98. De hecho, éste es otro de los ángulos desde el que podemos estudiar el paisaje unamuniano. Todos los integrantes de la generación del 98 plasmaron en sus escritos detalladas y magníficas descripciones sobre el paisaje español, principalmente sobre el castellano.

Los intelectuales de esta generación se ven en la necesidad, como se vio en el capítulo I, de rescatar lo que llamaron el *ser español*, y en esta tarea el paisaje se va a convertir en un elemento primordial. Influenciados²²⁸ en este aspecto por el romanticismo y por la nueva historiografía francesa, para estos autores el paisaje significaba el reflejo del alma colectiva del pueblo. Los

²²⁷ José Luis Abellán, *Historia e intrahistoria en la poesía de Unamuno en La poesía de Miguel de Unamuno*. p. 305.

²²⁸ Una obra que influye en todos ellos pero a la que, al menos Unamuno, no hace nunca alusión es *Los males de la patria* de Lucas Mallada. El geólogo español hace en 1890 un diagnóstico de los problemas en los que estaba sumida España a la par que establece valiosas consideraciones sobre la geografía del país y cómo con ayuda de ésta se pueden alcanzar algunas soluciones que mejoren las condiciones de vida de la población.

hombres influyen en el paisaje de la misma forma que el paisaje influye en ellos: el clima, la vegetación, los colores y olores de la tierra, los contornos de la geografía, todo ello, dirán estos intelectuales, influye en los hombres y determina su carácter colectivo. Por eso, en su búsqueda por ese alma colectiva del pueblo español, el estudio del paisaje se les presenta como una tarea ineludible.

Unamuno, inserto en las preocupaciones y en los temas del momento, no será ajeno a la cuestión del paisaje –más cuando hemos visto que desde su infancia cobra un interés muy personal para él–. En el caso del filósofo vasco el paisaje, que es un personaje más del panorama nacional, va estrechamente ligado a su filosofía de la historia.

La función que cumple el paisaje en la teoría intrahistórica de Unamuno es crucial. El vínculo indisociable entre el paisaje y la historia lo encontramos ya presente en *En torno al casticismo* y está perfectamente armonizado con los demás conceptos e ideas que venimos analizando hasta ahora. El sentimiento de pertenencia que nos genera la tierra en la que nacemos es una de las principales claves del sentimiento de identidad nacional y, con ello, del establecimiento de la patria. Además, el paisaje contribuye y, en gran medida, determina la formación del carácter de sus habitantes y, por tanto, del carácter nacional.

Así pues, el estudio sobre la presencia del paisaje en Unamuno va más allá de las descripciones del paisaje –por detalladas y poéticas que éstas sean–, y más allá de su valor como documento geográfico²²⁹. Su estudio se inserta, en

²²⁹ Existe un interesante estudio sobre el paisaje en los autores de la generación del 98 –y, por tanto, incluye a Miguel de Unamuno– escrito por el geógrafo Eduardo Martínez del Pisón, en el que se adentra de forma muy interesante en este tema desde la perspectiva geográfica. Vid.

el caso de Unamuno, en el propio estudio sobre la historia: del mismo modo que es necesario que el pueblo español estudie su historia y su pasado para conocerse mejor, también debe estudiar su paisaje, aspecto sobre el que el pueblo tiene un gran desconocimiento: “Se ignora el paisaje, y el paisanaje y la vida toda de nuestro pueblo.”²³⁰ Esta sentencia está manifestando dos aspectos fundamentales. Por una parte que el desconocimiento sobre el paisaje implica también el desconocimiento sobre nosotros mismos, sobre nuestro pueblo. Por otra, se establece la distinción que hace Unamuno entre paisaje y *paisanaje*.

El paisaje hace referencia a la tierra, a la naturaleza, a la geografía concreta. El *paisanaje*, por su parte, se refiere al conjunto de personas –paisanos– que comparten ese paisaje y a las características que éste les ha otorgado. Ambos influyen de forma determinante en el otro. El paisaje, por sí mismo, es sólo naturaleza; ésta se convierte en paisaje cuando es contemplada y sentida por el hombre quien le influye, además, un sentido. Por su parte, el paisaje, genera en los hombres un sentimiento de arraigo e identidad; cuando varios hombres comparten ese lugar de arraigo, se genera entonces el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo o pueblo –la patria–. Además, las condiciones geográficas del lugar –su relieve, su clima, su vegetación– determinan el carácter común de la población que lo habita.

Unamuno, interesado en este vínculo del paisaje con la historia de los pueblos y con el carácter colectivo de los mismos, se da a la tarea de no sólo contemplar y disfrutar de la geografía de su país, sino también de analizarla y rastrear en ella la historia de su pueblo. Utiliza una elocuente metáfora en la que identifica España con una mano en la que las líneas de la palma son los

Eduardo Martínez del Pisón, *Imagen del paisaje. La generación del 98 y Ortega y Gasset*. Madrid, La Granja, 2013.

²³⁰ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo XVI, p. 298.

surcos y relieves de la tierra, y los dedos representan los cinco grandes ríos que cruzan el país.

He procurado, sin ser quiromántico, a la gitana, leer en las rayas de esta tierra que un día se cerrará sobre uno, apuñándolo, rastrear en la geografía la historia. (...) En esta mano, entre sus dedos, entre las rayas de su palma, vive una humanidad; a este paisaje le llena y le da sentido y sentimiento humanos un paisanaje. Sueñan aquí, sueñan la tierra en que viven y mueren, de qué viven y de qué mueren unos pobres hombres. Y lo que es más íntimo, unos hombres pobres.

A lo largo de sus múltiples recorridos por la geografía española y de sus no menos cuantiosas reflexiones en torno a ellos, el autor bilbaíno consigue, como él mismo dice, “leer en las rayas de esta tierra” con una profundidad singular. Si al reflexionar sobre la historia de España, señalaba Unamuno la importancia del reino de Castilla y cómo éste se posicionó al frente de España, no menos importante fue la reflexión sobre el territorio de la Castilla geográfica.

En primer lugar hay que mencionar que Castilla, en cuanto población, está asentada en una amplia meseta –la Meseta Central– que *domina* el territorio nacional al ocupar aproximadamente dos terceras partes del mismo. Con este dato presente, no es de extrañar que la influencia más importante del paisaje español sobre su población sea la ejercida por esta vasta altiplanicie. Considerando esto, en el capítulo II de *En torno al casticismo, La casta histórica Castilla*, Unamuno ofrece una detallada descripción de la topografía castellana y de su clima.

Por cualquier costa que se penetre en la Península española, empieza el terreno a mostrarse al poco trecho accidentado; se entra luego

en el intrincamiento de valles, gargantas, hoces y encañadas, y se llega, por fin, subiendo más o menos, a la meseta central, cruzada por peladas sierras que forman las grandes cuencas de sus grandes ríos. En esta meseta se extiende Castilla, el país de los castillos.²³¹

Así es como Unamuno sitúa Castilla en el territorio español, para pasar después a describirla de forma muy acertada y trágica.

¡Ancha es Castilla! Y ¡qué hermosa la tristeza reposada de ese mar petrificado y lleno de cielo! Es un paisaje uniforme y monótono en sus contrastes de luz y sombra, en sus tintas disociadas y pobres en matices. Las tierras se presentan como en inmensa plancha de mosaico de pobrísima variedad, sobre que se extiende el azul intensísimo del cielo. Faltan suaves transiciones, no hay otra continuidad armónica que la de la llanura inmensa y el azul compacto que la cubre e ilumina.”²³²

Estas descripciones sobre Castilla son muy parecidas a las que el propio Unamuno plasmó en un artículo anterior: *En Alcalá de Henares, Castilla y Vizcaya* (1889). En éste, encontramos párrafos casi idénticos: “¡Ancha es Castilla! ¡Y qué hermosa la tristeza enorme de sus soledades, la tristeza llena de sol, de aire, de cielo!”²³³ En cuanto a la forma que cobra la naturaleza en esta extensa meseta nos dice que:

Recórrense a las veces leguas y más leguas desiertas sin divisar apenas más que la llanura inacabable donde verdea el trigo y amarillea el rastrojo, alguna procesión monótona y grave de pardas encinas, de verde severo y perenne, que pasan lentamente espaciadas, o de tristes pinos que levantan sus cabezas uniformes. De cuando en cuando, a la

²³¹ *Ibidem.* pp. 208-209.

²³² *Ibidem.* p. 211.

²³³ Miguel de Unamuno, *En Alcalá de Henares. Castilla y Vizcaya*. Tomo I, p. 150.

orilla de algún pobre regato medio seco o de un río claro, unos pocos álamos, que en la soledad infinita adquieren vida intensa y profunda.²³⁴

El paisaje castellano, árido y monótono, escaso de vegetación y relieves, va acompañado de un clima muy extremo: “Como todas las grandes masas de la tierra, se calienta e irradia su calor antes que el mar y las costas que éste refresca y temple, más pronta en recibirlo y en emitirlo más pronta. De aquí resulta un extremado calor cuando el sol la tuesta, un frío extremado en cuanto la abandona.”²³⁵ Estas variaciones climáticas tienen como resultado largos y frío inviernos, y cortos pero muy calurosos veranos (aunque con los cambios climáticos actuales, estos veranos ya nos son tan cortos).

En este territorio y bajo esta climatología es que se sitúa la población castellana: “Allí dentro vive una casta de complexión seca, dura y sarmentosa, tostada por el sol y curtida por el frío, una casta de hombres sobrios, producto de una larga selección por las heladas de crudísimos inviernos y una serie de penurias periódicas, hechos a la inclemencia del cielo y a la pobreza de la vida.”²³⁶ Este hombre castellano, nos dice Unamuno, es solitario y taciturno, generalmente de pocas palabras, y en sus gestos es seco y brusco. Este carácter se refleja también en sus viviendas, sencillas y poco armónicas, en sus costumbres austeras, en sus modales toscos y hasta en su música y en sus bailes, que carecen de ritmo y de un verdadero sentido musical.

Este hombre castellano es una mimesis del paisaje que lo envuelve; y este paisaje y su clima no invitan ni a la contemplación ni a la reflexión, por lo que el hombre castellano es generalmente yermo en ideas filosóficas y lento para

²³⁴ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo XVI, p. 209.

²³⁵ *Ibidem*, p. 210.

²³⁶ *Ibidem*. p. 214.

comprenderlas; “diríase que es en él largo lo que llaman los psicofisiólogos el tiempo de reacción, que necesita de bastante rato para darse cuenta de una impresión o una idea, y que una vez que la agarra no la suelta a primeras, no la suelta mientras otra no la empuje y expulse.”²³⁷ Su tenacidad y su obstinación se reflejan en la forma en que se aferran a las ideas que logran captar.

Del mismo modo, la disociación característica del paisaje y del clima castellanos se traslada a la población que sufre, dice el vasco, de “disociación mental”; esto es, tiene un carácter en el que sólo caben reacciones y posturas extremas y opuestas, y transita bruscamente entre ellas, sin puntos intermedios. La disociación es, para Unamuno, la característica más específica del paisaje castellano y, por tanto, de sus habitantes.

A través del ejemplo del caso castellano, Unamuno muestra cómo el hombre se mimetiza con el paisaje que habita. Con esto pretende mostrar que para estudiar la vida de un pueblo es necesario estudiar minuciosamente todo su contexto, y eso incluye la geografía y el clima. El paisaje de un pueblo, por tanto, es de obligado estudio si queremos adentrarnos en el conocimiento de su alma espiritual pues hay una clara interacción entre el medio ambiente y sus habitantes.

Por último, es importante mencionar una interesante similitud que Unamuno propone entre la historia y el paisaje. Igual que en el estudio de la historia encontramos elementos que siempre permanecen –relativos a la *intrahistoria*– y otros que son pasajeros y caducos –relativos a lo que Unamuno llama *historia*–, así en el paisaje se puede observar una parte que cambia y otra que no, una que pasa y otra que permanece.

²³⁷ *Ibidem*. p. 215.

En el relato histórico lo más importante es el estudio de la *intrahistoria*, de aquello *pennere* que pasa a formar parte de la tradición del pueblo; en el paisaje también se debe estudiar aquellos elementos de la geografía que se mantienen a lo largo del tiempo –y que son los que determinan a la población–. El estudio de los elementos del paisaje que no cambian también nos proporciona una valiosa información sobre la historia de un pueblo.²³⁸

Del mismo modo, al igual que el relato intrahistórico se asienta en los aspectos más cotidianos de la vida de los hombres y no en los grandes acontecimientos, también el paisaje que mejor muestra el alma colectiva de sus habitantes es aquél menos notorio pero más característico: “el genuino paisaje es de pequeños rincones. Allí es donde se coge el alma del campo.”²³⁹

Vista de este modo la importancia del paisaje en la obra de Unamuno en relación al estudio de la historia, sólo resta un último aspecto a considerar para completar la exposición de su teoría intrahistórica: la lengua.

4. LA LENGUA

Al contextualizar la filosofía europea del siglo XIX se mencionó que uno de los nuevos temas que surgen en la reflexión filosófica es el del lenguaje. Éste cobró mayor importancia aún con la filosofía de Ludwig Wittgenstein y el *giro lingüístico*, y hoy día siguen siendo importantes las aportaciones de la filosofía del lenguaje sobre la función de éste en la filosofía y en la vida del hombre; también el valor ontológico que se le ha llegado a otorgar al lenguaje – con ontologías del lenguajes como la de Gadamer o la de Ricoeur– es un aspecto

²³⁸ Vid. Miguel de Unamuno, *La España que permanece*. Tomo I, pp. 1012-1015.

²³⁹ Miguel de Unamuno, *Paisaje teresiano*. Tomo I, p. 841.

característico de la filosofía actual. Unamuno se hace eco del naciente interés por el estudio formal del lenguaje, aunque sus reflexiones toman una dirección muy diferente a las de la filosofía del lenguaje de la segunda mitad del siglo XX. Unamuno se centra no tanto en el lenguaje sino en la lengua, es decir, en el idioma que comparten los integrantes de un mismo pueblo, y aborda esta cuestión desde una doble perspectiva: filosófica y filológica.

El estudio de la lengua siempre fue de suma importancia para el vasco. Él considera que el lenguaje, las palabras y el estilo que cada quien utiliza para expresarse no son casuales; muy al contrario, el tipo de lenguaje revela casi tanto como el contenido del mismo, por lo que es importante estudiar los aspectos formales del lenguaje. Pero además, el hombre es un ser intrínsecamente lingüístico. La lengua es su medio de interacción con los otros y, más aún, el pensamiento mismo es lingüístico. Sin lenguaje, no haría conocimiento. Todos estos aspectos –que iré desarrollando a continuación– llevan a Unamuno a problematizar el lenguaje a lo largo de toda su obra y, como ocurre siempre en el pensamiento del bilbaíno, el lenguaje va a alcanzar también una dimensión trágica dentro de su filosofía. “La palabra ha sido tema de interés constante para Unamuno, y aún más, una auténtica preocupación, una verdadera “tortura”. Como todo problema que a él le interesa, lo vivió con hondura y dramatismo.”²⁴⁰

El interés de Unamuno por el lenguaje se origina ya desde su niñez. En *Recuerdos de niñez y mocedad* el propio autor recuerda: “El lenguaje mismo era un juguete; jugábamos con él. Una palabra nueva excitaba nuestra alegría, lo mismo que el encuentro de un nuevo bicho, aunque en general nos burláramos del que afectase hablar bien.”²⁴¹ Al respecto existe también una anécdota que, de hecho, menciona en diferentes artículos:

²⁴⁰ Milagro Lain, *La palabra en Unamuno*. p. 7.

²⁴¹ Miguel de Unamuno, *Recuerdos de niñez y mocedad*. Tomo I, p. 543.

Estaban mi padre y un industrial francés hablando en la lengua de éste, y de cuán grande debió ser la impresión que me produjera oír hablar a mi padre en la lengua para mí extraña, atestigua el hecho de que no logro representármelo sino en aquel momento. Debió de ser para mí algo como la revelación del misterio de la palabra.²⁴²

La impresión que le causó en su niñez comprobar cómo dos hombres podían comunicarse y entenderse con unas palabras que para él eran totalmente ininteligibles le llevó a aprender después ese extraño idioma – francés– y otros muchos a lo largo de su vida. Sabemos que cuando se enfrentaba a nuevos autores gustaba de aprender la lengua materna del mismo para leer las obras en su idioma original –como cuando aprendió danés para leer a Søren Kierkegaard–. Cuando estudiaba la historia de un país también procuraba conocer su lengua –de este modo intentó aprender algo de “azteca” cuando leía sobre las culturas prehispánicas de México–.

Cabe destacar, en relación a su entusiasmo por aprender idiomas nuevos, la labor que realizó como traductor. Ya desde su época de universitario, le agradaba hacer sus propias traducciones de algunos de los textos que leía; y al llegar a Salamanca y tomar posesión de su Cátedra de Griego, empezó a complementar su labor docente con la de traductor. Entre otras obras, tradujo *El progreso: su ley y su causa* de Herbert Spencer, *Cuatro ensayos sobre España y América* de Alexander von Humboldt o *Sobre la voluntad en la naturaleza* de Arthur Schopenhauer; estas traducciones aparecieron publicadas principalmente en la revista *La España Moderna* –la misma en la que publica los artículos de *En torno al casticismo* en 1895–.

²⁴² Miguel de Unamuno, *Mi visión primera de Méjico*. Tomo X, p. 145. La misma anécdota aparece también en el artículo *La biblioteca de mi padre* en Tomo X, pp. 425-428.

También realizó interesantes estudios filológicos, como es estudio sobre el poema del Mío Cid que elaboró para el concurso de ensayos de 1893 convocado por la Real Academia de la Lengua Española –y que, finalmente, ganó Menéndez Pidal–, o la minuciosa recopilación de vocablos propios de la región salmantina que, lamentablemente, ya no se conserva.

Como se puede comprobar, la cuestión del lenguaje es importante para Unamuno y durante toda su vida se ocupó del estudio de sus diferentes aspectos. Abordaré a continuación lo relativo a la relación entre el lenguaje y la historia en la obra de Unamuno.

4.1. La lengua y la historia

Al hablar del casticismo dijimos que la disputa entre los partidarios de la apertura de España a la cultura europea y los defensores del purismo de la tradición era una disputa claramente ligada a la cuestión de la lengua. El casticismo va asociado al lenguaje en tanto éste va en relación al pensamiento que expresa. Para los defensores del casticismo, esta defensa pasa en primer lugar por conservar y mantener el purismo lingüístico: la mejor forma de expresar la tradición de un pueblo es hacerlo bajo su más propio y característico lenguaje.

Por su parte, aquellos intelectuales que abogan por abrir las fronteras del conocimiento y dejarse impregnar de las ideas europeas, son además partidarios de adecuar la lengua a esas nuevas ideas. El uso de neologismos y de términos de otras lenguas europeas se extiende en España durante el siglo XIX en un intento de ajustar la lengua española a las nuevas teorías que iba a expresar. Es por esto que el problema del casticismo es un problema también lingüístico y Unamuno no será ajeno a él: el filósofo bilbaíno trata el tema de España en relación íntima con el de la lengua española, y en su filosofía de la historia la lengua va a tener un papel fundamental.

La lengua, nos dice en *En torno al casticismo*, “es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva.”²⁴³ Podemos ver el espíritu del pueblo reflejado en su lengua²⁴⁴ y esto debido a que “en definitiva, son los pueblos que hacen la historia los que desarrollan su lengua al hilo de aquélla, pensándola con palabras al tiempo que la hacen con obras.”²⁴⁵

Los pueblos van creando su propia lengua, una lengua que pueda expresar su historia en toda su riqueza, y que exprese también su concepción abstracta del mundo y de la vida, su filosofía; por eso para Unamuno hay tantas filosofías como idiomas, y cada filosofía es representativa y propia del idioma con el que se la creó.

Además de creador, el pueblo es depositario de esa lengua que ha creado, pues es el pueblo quien la habla y la mantiene viva. El estudio de la lengua de un pueblo, por tanto, se hace indispensable para el estudio de su historia (en *En torno al casticismo*, el estudio de la historia de España va en paralelo al estudio de su lengua).

Recordemos que para Unamuno los dos elementos principales para la constitución de un pueblo son la tierra –paisaje– y la lengua. Valle Inclán, compañero generacional de Unamuno, va a coincidir con éste en que el alma colectiva de los pueblos es una creación más propia de la lengua que no de la raza. Las lenguas, dirán ambos autores, hacen y configuran a la población de un lugar, y hacen que sus integrantes se identifiquen como miembros por

²⁴³ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 199.

²⁴⁴ La relación entre la lengua y la historia ya había sido tratado por Wilhelm von Humboldt.

²⁴⁵ José Luis Aranguren. *España en Unamuno. Casticismo y europeización*. p. 7.

encima del aspecto físico o de los orígenes.²⁴⁶ Por tanto, para conocer a un pueblo, hay que estudiar su lengua.

En la teoría intrahistórica propuesta por Unamuno, existe una correlación entre la *historia* y la lengua oficial por un lado, y la *intrahistoria* y la lengua popular por otro. Para Unamuno es necesario acercarse y estudiar la lengua popular, que es la verdadera lengua que se habla y que está viva, para adentrarse en el alma colectiva del pueblo.

La lengua de un pueblo es la expresión de su mentalidad, por ello, siguiendo al vasco, su estudio pasa por el acercamiento al lenguaje popular, al habla con la que se comunica la gente de los pueblos y los campesinos; y es necesario también, como manifiesta en *Sobre el cultivo de la demótica*, el estudio de los mitos, leyendas y cuentos creados y expresados por el pueblo, que son expresión de la forma en que comprenden el mundo y la vida.

Como filólogo, Unamuno defiende el estudio del origen de las palabras, pero no en el sentido etimológico tradicional; él propone conocer por qué los pueblos dan ciertos nombres a ciertos conceptos, cuál es la historia detrás del término. Esto llevaría al descubrimiento de la verdadera esencia de los conceptos por una parte, y a un mejor entendimiento de los pueblos y de su espíritu, por otra.

Pero hay que considerar, como apunta el comentarista Ciriaco Morón Arroyo, que “la lengua es un organismo vivo que cambia con el uso por parte del pueblo.”²⁴⁷ En este sentido, el estudio sobre la lengua que propone Unamuno es el de la lengua viva, y por eso hay que adentrarse en los pueblos para estudiarla. El pueblo, para el vasco, es el que habla la lengua viva, la lengua que se sigue creando, la que está en continua formación. La lengua oficial, por el contrario, la que defiende el purismo de los términos y las formas

²⁴⁶ Ramón María del Valle-Inclán, *Obras Completas* de 1954. Vol. II, p. 575.

²⁴⁷ Ciriaco Morón Arroyo, *En torno al casticismo y el ideario del primer Unamuno*, p. 127.

gramaticales, se convierte en un objeto académico y hasta arqueológico que, quizá sea más perfecto, pero está muerto.

De aquí deriva la oposición de Miguel de Unamuno por la labor de la Real Academia de la Lengua: “La suerte que la lengua corra depende tanto de la Real Academia, como depende de la Real Academia de Medicina el porvenir del bazo o del tiroides, o de las ciencias físicas el porvenir de los anillos de Saturno. La lengua la hace el pueblo, señor mío, y no los académicos.”²⁴⁸ Por lo que la lengua hay que estudiarla en el uso que de ella hace el pueblo y no en los manuales y diccionarios.

Al estudiar la lengua popular española, Unamuno se va a encontrar con un fenómeno que ya ha detectado anteriormente en las cuestiones histórico-políticas y al estudiar el paisaje: el dominio de Castilla.

“Hay otro hecho, y es el de que la lengua oficial de España sea la *castellana*, que está lleno de significación viva. Porque del latín brotó en España más de un romance, pero uno entre ellos, el castellano, se ha hecho lengua nacional e internacional además, y camina a ser verdadera lengua española, la lengua del pueblo español que va formándose sobre el núcleo castellano.”²⁴⁹

La predominancia de Castilla en todos estos ámbitos, lejos de cohesionar al pueblo español lo ha terminado fragmentando. La identificación de España con Castilla hace sentir al margen de la nación a todos aquellos que no pertenecen originariamente a la región castellana. Como se expuso en el apartado anterior *LA PATRIA*, el sentimiento común de pertenencia es fundamental para la constitución de una patria pero el predominio lingüístico y geográfico de Castilla dificulta que en España ese sentimiento se extienda más allá de la mera Castilla.

²⁴⁸ Miguel de Unamuno. Tomo VI, p. 490.

²⁴⁹ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo. III, pp. 199-200.

Para Unamuno esta situación tiene, afortunadamente, una fácil solución y ésta se alcanza por medio de la lengua. La lengua castellana debe abrirse al resto de España y dejarse impregnar por las particularidades de los diferentes dialectos de la península Ibérica para alcanzar un idioma común, el *español*, que unifique a todos.

En la lectura que José Luis López Aranguren²⁵⁰ hace de la filosofía de la historia de Unamuno, manifiesta que, según éste: “sólo mediante la coexistencia, más aún, la paz lingüística, podemos aprestarnos unos a otros, españoles, a colaborar, cada uno desde nuestra habla, al desarrollo indivisible de la lengua y el espíritu.”²⁵¹ Sólo cuando la lengua pase definitivamente de ser *castellana* a ser *española*, recogerá en sí el ser todo del pueblo español.

La apertura que Unamuno propone del castellano a nuevas y sugerentes aportaciones, no tiene sólo que ver con la cuestión regional y de unificación. Tiene que ver también con la regeneración del país. Si un pueblo está estancado y necesita desarrollarse y modernizarse, esta modernización no pasa sólo por el desarrollo económico, como es común pensar en primera instancia. El desarrollo lingüístico es también fundamental pues, incluso para mejorar la economía, ésta necesita de nuevos vocablos económicos. Por tanto, igual que la lengua es reflejo del espíritu de un pueblo, el desarrollo de la lengua es reflejo del desarrollo –o no– de ese pueblo.

En definitiva, Unamuno interpreta a España en función de su lengua. España fue fundada por Castilla y por la lengua castellana pero ahora necesita romper las fronteras castellanas para abrirse a una nación integradora y unificadora. En este sentido los regionalismos son el vehículo para conseguir dicho fin. Las diferentes regiones de España deben penetrar en la tradición y en el lenguaje castellanos para apropiarse de ellos y, al mismo tiempo,

²⁵⁰ *Vid.* José Luis López Aranguren. *Op. cit.* p. 45.

²⁵¹ *Idem.*

enriquecerlos con sus peculiaridades. La fórmula de Unamuno, afirma Aranguren, “consistiría en *abrir* de par en par el «castellano» y convertirle en *español*.”²⁵² En un español que acabe con los separatismos, unifique a España y, por extensión, la hermane con las naciones americanas que también hablan español.

Como se ha explicado, bajo la teoría intrahistórica de Unamuno la lengua es la manifestación del alma colectiva de un pueblo; sus productos, esto es, las diferentes literaturas resultantes de esa lengua, deberán ser también expresiones del alma de ese pueblo. Unamuno se ocupa en *En torno al casticismo* de analizar la literatura española como manifestación de los aspectos más característicos del pueblo ibérico para completar su análisis sobre la esencia (esencia, alma o espíritu son para este aspecto equivalentes un Unamuno) del *ser español*.

4.1.1. La literatura del pueblo español.

En primer lugar hay que señalar una nueva distinción. Hemos visto que en el estudio de la historia hay que distinguir entre la *historia* y la *intrahistoria*; al acercarnos a la lengua como manifestación de la esencia del pueblo, hay que diferenciar entre la lengua oficial y la lengua popular; y ahora, si nos atenemos a la literatura como producto resultante de la lengua también hay que distinguir entre la literatura creada a partir de la lengua oficial –y a la que me referiré aquí nada más como literatura– y la elaborada con la lengua popular – que llamaré literatura popular–.

Es fácil colegir, después de todo lo expuesto hasta aquí, que el relato histórico está asociado a la lengua oficial y a la literatura, mientras que el relato intrahistórico va de la mano de la lengua popular y de la literatura

²⁵² José Luis Aranguren, *Op. cit.* p. 9.

popular. Por ello mismo, también se sigue que en el caso de España, el estudio de su literatura nos mostrará los aspectos más castizos del pueblo, esto es, nos reflejará las características del pueblo castellano; sin embargo, el estudio de la literatura popular nos dará las características verdaderamente esenciales de la población pero de la población española toda.

En cuanto al primer aspecto, el de la literatura castellana, nos encontramos con un detallado estudio que Unamuno hace de la mística española y del teatro de Calderón.

En cuanto al primer aspecto, el de la literatura castellana, nos encontramos con un detallado estudio que Unamuno hace del teatro de Pedro Calderón de la Barca. Unamuno reacciona en contra del teatro de Calderón porque lo considera un símbolo del nacionalismo castizo y tradicionalista. “En la literatura, aquí es donde la gritería es mayor, aquí es donde los proteccionistas pelean por lo castizo, aquí donde más se quiere poner vallas al campo”²⁵³ y resulta que Calderón es, en palabras de Unamuno, símbolo de casta, es quien mejor representa con su obra a la casta castellana.

“Casticismo es en nuestras letras castizas el teatro, y en éste el de Calderón, porque si otros de nuestros dramaturgos le aventajaron en sendas cualidades, él es quien mejor encarna el espíritu local y transitorio de la España castellana castiza y de su eco prolongado por los siglos posteriores, más bien que la humanidad eterna de su casta; es un «símbolo de raza».”²⁵⁴

El análisis que Unamuno ha realizado en el segundo capítulo de *En torno al casticismo* sobre las características más significativas de los castellanos como pueblo –casta– dominante en la formación de España, los va a ir viendo reflejados al analizar el teatro calderoniano. Con esto demuestra que la

²⁵³ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. p. 141.

²⁵⁴ *Ibidem*. p. 185.

literatura que produce un pueblo es reflejo del mismo y que, a través del estudio de la lengua y la literatura de un pueblo, podemos obtener un conocimiento veraz y preciso del mismo.

Las obras de Calderón reflejan con la sencillez y monotonía de sus argumentos, la pobreza del paisaje castellano y, por ende, la sobriedad del carácter de los castellanos. Los personajes del teatro español son un fiel ejemplo del pueblo castellano:

Los personajes de nuestro teatro, y aun los de nuestra historia, se forman más de fuera a dentro que a la inversa, más por cristalización que por despliegue orgánico, produciéndose *ex abrupto* no raras veces. En Lope los hay que cambian de repente, sobre todo al final de sus comedias, sin causa justificada.

Estos exabruptos del carácter de los personajes son reflejo de la disociación que en el anterior apartado sobre el paisaje veíamos que es característica del pueblo castellano. “Este espíritu disociativo, dualista, polarizador, se revela en la expresión, en el vano lujo de colores y palabras, en el énfasis, en la «inundación de mala y turbia retórica», en la manera hinchada de hipérboles, discreteos, sutilezas y metaforismo apoplético.”²⁵⁵ La disociación tan característica de Castilla la vemos reflejada en su paisaje, en su clima, en el carácter de sus habitantes y, ahora también, en los personajes y en la forma de su literatura.

En interesante notar cómo una vez más, Unamuno hace hincapié en un género literario poco usual²⁵⁶. No se suele analizar la literatura de un país

²⁵⁵ *Ibidem*. p. 191.

²⁵⁶ El pensamiento filosófico español ha tenido a lo largo de su historia distintas formas de expresión; no sólo se ha plasmado en ensayos sistemáticos, sino también a través de diferentes géneros literarios. Por ello la literatura es fundamental en el filosofía española y no es de extrañar que algunos filósofos encuentren más indicados ciertos géneros literarios para expresar pensamiento filosófico que el ensayo. María Zambrano elabora una profunda filosofía

desde su teatro, por más que éste haya tenido, como en el caso español, una época de oro. Sin embargo, es en el teatro en el que nuestro autor considera que está mejor reflejado el espíritu de la casta histórica castellana que por tanto tiempo ha permeado en la población española.

Puede que este temprano análisis sobre el teatro español haya despertado en Unamuno el interés por escribir teatro y por reflejar, a través de sus personajes, su concepción sobre el ser humano; o puede que su originario interés por el teatro le haya llevado a rastrear los rasgos castizos de la población en la dramaturgia española. Sea como fuere, su afirmación de que el teatro de Calderón es un reflejo del casticismo castellano, queda manifiesta a través del propio análisis que ofrece.

Sin embargo, ni los rasgos castizos ni el teatro de Calderón alcanzan a mostrar el verdadero *ser español* pues se mueven en el superficial ámbito de la *historia*. Hace falta otro tipo de expresión literaria, una más intrahistórica, para profundizar en la verdadera esencia del pueblo español, y ésta es la literatura popular.

La literatura popular abarca, como vimos al hablar sobre el *Discurso sobre la demótica*, los cuentos, mitos y leyendas de los pueblos pero, principalmente, la poesía popular. Unamuno, que entre sus múltiples facetas fue un prolífico poeta, encuentra que la poesía es el medio de expresión más sublime. La poesía, como ninguna otra manifestación literaria, expresa sentimientos e ideas de la forma más pura y noble.

La poesía, para el filósofo vasco, representa lo vivo y lo espiritual de la vida en contraposición al lenguaje científico y filosófico, que para él es reflejo de todo aquello lógico, muerto e infecundo. Pero esto no quiere decir que Unamuno rechace el lenguaje científico, muy al contrario, considera que si el poeta es

poética y Unamuno, como estamos viendo, utiliza el teatro –entre otros géneros– tanto para expresar su propia filosofía como para analizar la tradición filosófica española.

capaza de enriquecerse con estos conocimientos científicos, logrará una supremacía en su poesía, al ser capaz de combinar el sentir –lo poético– y el pensar –lo científico–: “el sentir y el pensar brotan de la misma fuente, son caras de la misma función. Sentir la ciencia y pensar el arte es buen camino para pensar ciencia y sentir arte.”²⁵⁷ El conocimiento de los secretos científicos de la naturaleza ayuda al poeta a sentir ésta con mayor profundidad.

El conocimiento que se puede alcanzar por medio de la poesía, es mayor que el conocimiento científico pues la auténtica realidad de las cosas, del mundo y del ser, no se capta a través de razonamientos lógicos sino de intuiciones y sentimientos. De este modo, el poeta puede alcanzar un conocimiento mucho más profundo de la realidad. Por este motivo es que Unamuno da gran valor a la mística –aún cuando determina las carencias y errores en los que cae la mística española en concreto– como modo de expresión filosófica.

Con estas reflexiones sobre la poesía, Unamuno abre un nuevo camino en la filosofía española por el que se considerará que la poesía es también un modo válido de expresar pensamiento filosófico, en cierto aspecto más valiosos y genuino aún que el tradicional y lógico ensayo pues hay ciertas intuiciones que sólo el poeta es capaz de alcanzar. María Zambrano se hará eco de estas ideas de Unamuno sobre la poesía y las culminará con su *razón poética*.

En cuanto a la poesía popular como manifestación del alma colectiva del pueblo, especifica el autor vasco que esto no quiere decir que el pueblo en su conjunto se haga poeta para dar expresión a su sentir. “No es posible que el pueblo todo dé forma a un solo pensamiento poético; necesita siempre de órgano individual, de poeta. El pueblo da la materia, la forma la da el poeta.”²⁵⁸ Y es

²⁵⁷ Migue de Unamuno, *Ensayos*. Tomo II, p. 35.

²⁵⁸ Miguel de Unamuno, *Sobre el cultivo de la demótica*. p. 52.

mejor poeta aquél que sabe captar y expresar de forma más precisa y sutil el sentimiento del pueblo todo.

Recapitulando lo expuesto hasta aquí en este apartado, Unamuno asienta la importancia que tiene la lengua en el estudio de la historia, incluso en la creación de la misma, y pone como ejemplo de ello la literatura española, para mostrar cómo ésta es un reflejo locuaz del pueblo del que es expresión. Ahora vamos a pasar a ver cuál es el tipo de lenguaje que utiliza en concreto Unamuno para expresar su propio pensamiento.

4.2. El lenguaje en Unamuno

“Quiero escribir filosofía en la lengua en que se pide el chocolate y se habla de la cosecha y de los asuntos domésticos.”²⁵⁹ Esta afirmación supone en Miguel de Unamuno una declaración de principios. No podemos negar que el filósofo vasco intenta escribir siempre con un lenguaje claro, sencillo y accesible. En *En torno al casticismo* declara:

Escribe claro el que concibe o imagina claro; con vigor, quien con vigor piensa, por ser la lengua un vestido transparente del pensamiento; y hasta cuando uno, preocupado por el deseo de *hacerse estilo*, se lo forma artificioso y pegadizo, delata un espíritu de artificio y pega, pudiendo decirse de él lo que de las autobiografías, que aun mintiendo revelan el alma de su autor.²⁶⁰

¿Qué nos revela entonces el lenguaje usado por Unamuno? Si bien, como mencionamos, su lenguaje es bastante claro y sencillo, sus escritos parecen estar a veces poco cuidados, como si escribiera tal cual le vienen los

²⁵⁹ Miguel de Unamuno, Carta a Joan Maragall del 21 de noviembre de 1903, recogida en *Mi confesión*. Salamanca/Madrid, Ediciones Sígueme/Universidad Pontificia Comillas, 2011. p.124.

²⁶⁰ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 170.

pensamientos a la mente, sin ordenarlos ni darles forma. Parece también, en ocasiones, que los textos fuesen más la transcripción de una charla oral que no un texto escrito detenidamente elaborado.

Este estilo no es casual y tampoco responde a un descuido del autor en la redacción de sus textos. Responde, por el contrario, a aquello que el autor nos quiere transmitir: la forma genuina en la que se produce el pensamiento. Cuando pensamos nuestra mente no lo hace de forma ya ordenada y definitiva, las ideas vienen a nuestra mente a borbotones, entremezclándose y contradiciéndose en muchas ocasiones. Dado que el estilo del lenguaje es un reflejo del pensamiento, Unamuno deja reflejado en sus escritos la forma en que opera su mente.

Este estilo está presente y es muy característico de toda la obra de Unamuno, incluido *En torno al casticismo*. En el prólogo a la edición de 1902 dice de su obra: “He preferido dejarla tal y como estaba, hasta sin corregirla. Va, pues, como apareció en los números de *La España Moderna*, con todo lo que tiene de caótico, de digresivo, de fragmentario, de esbozado y de no concluido. No he querido quitarle frescura para darle cohesión.”²⁶¹ Frescura, eso es lo que refleja —o lo que él pretende que refleje— el estilo de Unamuno. Y no se confunda aquí el lector, esto no quiere decir que nos encontremos ante textos incoherentes y equívocos. Como mencioné desde el primer momento, Unamuno escribe de una forma clara y accesible que combina con un peculiar estilo en el que se refleja la espontaneidad con la que opera el pensamiento.

Además de estas consideraciones generales sobre el estilo de Unamuno, quisiera detenerme en otras sobre algunos aspectos formales y estilísticos de *En torno al casticismo*, que ha sido la principal obra de la que me he ocupado hasta el momento.

²⁶¹ *Ibidem*. Tomo III, p. 162.

Unamuno, por lo general, argumenta sus razonamientos por medio de analogías y metáforas; “no pretendo otra cosa sino discurrir por metáforas”²⁶² declara en relación a su forma general de razonar. Esto le permite a nuestro autor dos cosas: por una parte, adentrarse con mayor profundidad en el alma de las cosas –en su esencia– y, por otra, hacer el texto más llevadero y comprensible para el lector. *En torno al casticismo*, sin sus metáforas y su “frescura”, sería una obra densa, demasiado culta para el público general y llena de referencias especializadas.

Dentro de las metáforas utilizadas en *En torno al casticismo*, hemos visto que la más importante es la del mar y las olas, con la cual logra ofrecernos una imagen clara de la diferencia entre la *historia* y la *intrahistoria*. Esta metáfora “marítima” la recoge Unamuno del contexto de su época, autores como Hippolyte Taine y Joan Maragall la habían usado ya en sus reflexiones sobre la historia. Pero también es un claro reflejo, como todas las demás metáforas que aparecen en la obra, de la influencia del positivismo en esta época temprana del pensamiento de Unamuno.

La gran mayoría de sus metáforas en *En torno al casticismo* hacen referencia al mundo natural:

No hay corrientes vivas internas en nuestra vida intelectual y moral; esto es un pantano de agua estancada, no corriente de manantial. Alguna que otra pedrada agita su superficie tan sólo, y a lo sumo revuelve el légamo del fondo y enturbia con fango el pozo. Bajo atmósfera soporífera se extiende un páramo espiritual de una aridez que espanta. No hay frescura ni espontaneidad, no hay juventud²⁶³;

al mundo agrícola: “Se dice que hay gérmenes vivos y fecundos por ahí, medio ocultos, pero está el suelo tan apisonado y compacto, que los brotes tiernos de

²⁶² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Tomo XVI, p. 20.

²⁶³ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 288.

los granos profundos no logran abrir la capa superficial colicostrada, no consiguen romper el hielo”²⁶⁴; y también a la medicina: “El barbarismo produce al pronto una fiebre, como la vacuna, pero evita la viruela”²⁶⁵ —metáfora esta última muy característica en los textos regeneracionistas—.

Después de *En torno al casticismo*, las metáforas referidas a la biología y al ámbito científico disminuyen notoriamente, pero el discurrir por metáforas eso sí se mantiene, incluso aún cuando al final de la obra duda sobre la pertinencia del uso de las metáforas: “renuncio a amontonar metáforas”²⁶⁶ dice en una de las últimas páginas, pero las metáforas ya están dichas; quizá debamos dar crédito a su afirmación dado que las metáforas están dichas pero no amontonadas, no son un cúmulo arbitrario de imágenes, son, en Unamuno, un método discursivo y como tal lo mantendrá a lo largo de todas u obra.

Al hablar del estilo de Miguel de Unamuno hay que considerar también un elemento fundamental en él: la paradoja. A lo largo de toda la obra de Unamuno encontramos expresadas con mucha naturalidad paradojas y contradicciones que no parecen suponerle ningún impedimento argumentativo. Al contrario, parece que se divierte con la expresión de las mismas, que gusta de jugar con un lenguaje engañoso para el lector.

Lo que está detrás de estas paradojas es un aspecto mucho más fundamental, y además constitutivo, de la realidad y del hombre. Como veremos enseguida en el siguiente capítulo, el problema más esencial del hombre está envuelto en una trágica paradoja: razón y vida se contradicen, siendo que ambas son aspectos intrínsecos del hombre. La paradoja es un elemento presente en la vida espiritual del hombre; también está presente, como hemos visto, en el proceso mismo del pensar. Por todo ello, Unamuno

²⁶⁴ *Ibidem.* p. 288-289.

²⁶⁵ *Ibidem.* p. 182.

²⁶⁶ *Ibidem.* p. 300.

recurre a la paradoja en su estilo literario, para hacerse eco y reflejar la esencia misma del hombre.

Ahora bien, más allá del estilo formal que adopta Unamuno en sus escritos, la lengua es para él, más que un instrumento, una extensión de su propio ser. Hemos visto que siempre le interesó la cuestión lingüística, que fue un encarecido estudioso de la misma y que dedicó su vida profesional a enseñarla. Hemos establecido también, en el apartado anterior, la conexión entre la lengua y la historia. Y acabamos de mencionar los aspectos más característicos del lenguaje empleado por Unamuno. Sin embargo, Unamuno no sólo enfrenta el problema de la lengua práctica: el estudio del lenguaje científico y sobre la función que cumple en la vida comunitaria. Para Unamuno la lengua alcanza también una dimensión ontológica.

El hombre, desde su aparición en el mundo natural, es un animal hecho para el lenguaje. Cuando a través de la evolución nuestros antepasados lograron erguirse, abrieron las puertas a la posibilidad del lenguaje: “Y esa misma posición le puso pulmones, tráquea, laringe y boca en aptitud de poder articular lenguaje, y la palabra es inteligencia.”²⁶⁷

El hombre es un animal lingüístico; su fisiología está diseñada para la articulación del lenguaje pero, antes que eso, su propio ser está diseñado lingüísticamente pues el pensamiento es lenguaje; esto es, pensar, razonar –la actividad más propia del hombre– no es sino un diálogo interior y silencioso. Cuando pensamos, dialogamos con nosotros mismos y esto quiere decir que, sin lenguaje, no habría posibilidad de pensamiento.

El pensamiento es, por tanto, lenguaje, y el lenguaje, es pensamiento; no hay posibilidad de uno sin el otro: “Compartía en esto la convicción romántica sobre el parentesco entre pensamiento y lenguaje.”²⁶⁸ La creación de la lengua

²⁶⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Tomo XVI, p. 15.

²⁶⁸ Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*. Madrid, Trotta, 1996. P. 383.

se convierte así en una necesidad esencial de la naturaleza humana, no sólo como instrumento de comunicación social, sino como elemento indispensable para la actividad intelectual y espiritual; lo que, llevado a sus últimas consecuencias, vendría a decirnos que, sin lenguaje el hombre no existiría.

* * *

Hasta aquí llega el análisis que propongo sobre la filosofía de la historia de Miguel de Unamuno. En el orden de mi exposición dejé premeditadamente el apartado de la lengua hasta el final porque es el que me va a servir de enlace para el siguiente capítulo. Establecidos los conceptos e ideas clave de la propuesta intrahistórica de Unamuno forjada en sus años de juventud, voy a mostrar a continuación, como último propósito de este trabajo, los paralelismos de ésta con su peculiar concepción del hombre.

CAPÍTULO IV

UNAMUNO Y EL HOMBRE

“Ese pensamiento de que no me tengo que morir
y el enigma de lo que habrá después,
es el latir mismo de mi conciencia.”²⁶⁹

Hemos visto en los capítulos II y III la propuesta intrahistórica de Unamuno, articulada en torno a los conceptos de historia, *intrahistoria* y *tradición eterna*. Para Unamuno existen dos niveles diferentes en la historia de los pueblos: la historia, que es el conjunto de las grandes hazañas de algunos hombres protagónicos y que son de las que se hacen eco los periódicos, las crónicas y los libros de las escuelas; y la *intrahistoria*, que es el relato de la vida cotidiana de la población.

Para poder estudiar un pueblo y comprenderlo en un sentido amplio y profundo es necesario estudiar esta *intrahistoria*, y al hacerlo quedará al descubierto la *tradición eterna* que alberga el pueblo en cuestión. La *tradición eterna* no es sino el sedimento de las tradiciones cotidianas que ha quedado tan arraigado ya en la población que permanece siempre en ella. La ciencia dedicada al estudio de estas tradiciones *intrahistóricas* de las poblaciones es denominada por Unamuno *demótica*.

²⁶⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Tomo XVI, p. 30.

Esta ciencia es fundamental no sólo para el estudio y buen conocimiento de las verdaderas tradiciones de los pueblos, sino también para demostrar la hipótesis de Unamuno de que, al estudiar aquello que más propiamente caracteriza a cada pueblo, y someterlo después a un análisis comparativo, descubriremos que hay elementos compartidos por todas las poblaciones del mundo y que serían los rasgos esenciales de la humanidad.

Hemos visto a su vez cómo el problema del casticismo en la España de finales del siglo XIX es fundamental para despertar estas reflexiones unamunianas sobre la historia y cómo existen algunos otros conceptos primordiales para explicar el conjunto de la filosofía de la historia de Unamuno, como el de paisaje o el de lengua, elementos que, para el filósofo bilbaíno, influyen directamente en la constitución de los pueblos.

Una vez que hemos visto todo esto, debemos recordar que el tema de la historia es al que Miguel de Unamuno dedicó gran parte de sus textos de juventud. La preocupación que sentía por la situación de España, unida a un contexto filosófico en el que emergía con fuerza la filosofía de la historia, llevaron al filósofo a proponer su teoría intrahistórica, que encontramos principalmente en su obra *En torno al casticismo* de 1895. Sin embargo, había otras cuestiones filosóficas, de carácter más personal y existencial –la angustia por la muerte o la incertidumbre por la inmortalidad del alma– que preocupaban a Unamuno desde muy temprana edad.

En 1897 sufre una grave crisis espiritual fruto de la conjunción de varios factores. Los problemas de salud de su hijo Raimundo, el exceso de trabajo, las dificultades económicas y las continuas críticas de los sectores más conservadores de Salamanca, se unieron a la siempre presente inquietud por la muerte y a su angustiosa incertidumbre por lo que ocurre después de ésta.

Todo ello le lleva a una profunda angustia y a una fuerte crisis que le obliga, para superarla, a retirarse unos días en Alcalá de Henares con su amigo el padre Juan José de Lacanda.

A su regreso a Salamanca y tras este angustioso episodio, las obras de Unamuno cambian de tema para centrarse en la reflexión sobre el ser humano, tema que ocupará el punto central de su filosofía. Esto no quiere decir que no trate otros temas o que no retome su anterior filosofía de la historia –lo hace y con frecuencia–, pero a partir de 1897 su filosofía se abocará a desentrañar el sentido de la existencia del hombre²⁷⁰.

Cómo es ese hombre, cuál es el sentido de su existencia y qué relación tiene con la filosofía de la historia propuesta por el vasco, es lo que vamos a tratar a continuación.

1. EL HOMBRE EN UNAMUNO

Un tema que inquietó, angustió y atormentó a Miguel de Unamuno a lo largo de toda su vida fue la muerte. Qué otro tema encontramos más presente en su obra sino éste, el cual no sólo es una constante en sus escritos, sino que además constituye una especie de pilar sobre el que construyó y desarrolló gran parte de su pensamiento.

El filósofo bilbaíno problematiza la muerte porque le angustia a un nivel muy íntimo y profundo aquello que se esconde tras de ella y que no podemos alcanzar a conocer: si el alma es inmortal o no, si al morir nuestra vida acaba

²⁷⁰ Eduard Said, en su libro *Orientalismo*, retoma un humanismo muy semejante al de Miguel de Unamuno, recuperando el valor del hombre de carne y hueso como objeto de la reflexión filosófica por encima de la categoría abstracta de *humanidad*.

completamente o algo de nuestra conciencia permanece en otro tipo de “vida” posterior. “Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma.”²⁷¹ Y efectivamente es un problema que el bilbaíno llevó toda su vida en sus entrañas.

Ante la evidencia de que todo hombre es consciente de su propia existencia, a Unamuno le inquieta la idea de que el hombre no pueda, precisamente, concebirse a sí mismo como un ser no existente. Nuestro autor describe esta experiencia del siguiente modo:

“Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo.”²⁷²

El hombre no puede formarse la idea de su no existencia y esa no existencia es la muerte. Esta imposibilidad, tan llamativa y tormentosa para Unamuno, va ligada a dos aspectos: por un lado, su preocupación inherente sobre la verdad última del ser del hombre —qué es en verdad este hombre concreto que no puede concebirse como no existiendo— y, por otro, que el primer y genuino conocimiento que poseemos es el de nuestra propia existencia²⁷³.

²⁷¹ Miguel de Unamuno, *Op. cit.* p. 5.

²⁷² *Ibidem.* p. 57.

²⁷³ Unamuno se muestra contrario a la teoría cartesiana la cual, según su propia interpretación, afirma que el pensamiento es el estadio previo a la existencia. Unamuno sostiene que en hombre prima el carácter primigenio del *sum* sobre el del *cogito*, en lo que él formula como: *sum ergo cogito*.

Así pues, para el filósofo vasco la esencia del ser humano, de cada individuo, es su existencia; Unamuno refuerza esta teoría con la personal y peculiar interpretación que hace de uno de los filósofos que más le influyeron: Baruch Spinoza. La influencia del filósofo holandés sobre el español está presente a lo largo de toda la obra de este último. Unamuno toma, retoma y cita en muchos de sus textos a Spinoza, principalmente las proposiciones sexta, séptima y octava de la parte III de su *Ética*, de las cuales el vasco deriva que si la esencia de un ser es perpetuarse en esa misma esencia, y la esencia del hombre es su existencia, entonces la esencia del hombre es perpetuarse en su existencia.

Sobre esta conclusión justifica Unamuno su desesperado anhelo de que el alma sea inmortal y, por tanto, de que la muerte física que conocemos no sea una muerte absoluta. “No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.”²⁷⁴ Porque si el alma no es inmortal y con la muerte física acaba todo nuestro paso por el mundo, la vida, para Unamuno, carece totalmente de sentido.

Si al morírseme el cuerpo que me sustenta, y al que llamo mío para distinguirlo de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo, lo más inhumano que se conoce.²⁷⁵

El gran problema de la vida del hombre es que no hay forma de que sepamos con certeza si es o no inmortal nuestra alma. En *Del sentimiento*

²⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Op. cit.* p. 34.

²⁷⁵ *Ibidem.* p. 32.

trágico de la vida, Unamuno hace un largo recorrido por la ciencia y por la religión en busca de respuestas a este problema; sin embargo, no encuentra ninguna satisfactoria.

La religión afirma la inmortalidad del alma pero basada exclusivamente en la fe, lo cual no es suficiente para nuestro autor, que necesita una demostración racional. La razón, por su parte, cuando ha intentado establecer la inmortalidad del alma ha fracasado con razonamientos también insuficientes. Ha podido mostrar, según Unamuno, la no inmortalidad del alma, pero entonces se necesita un sentido para esa vida que no cuenta con la inmortalidad del alma y la razón no ha podido encontrar uno convincente. Como conclusión, Unamuno establece que ni por medio de la razón, ni por medio de la fe se puede resolver el misterio de la inmortalidad del alma y, por ende, tampoco el del sentido de la vida.

Así es como entran en juego en la filosofía de Unamuno, las categorías más representativas de la vida del hombre: la angustia, la tragedia²⁷⁶ y la lucha. La vida del hombre es una contradicción entre el deseo de inmortalidad y los argumentos racionales que la refutan; una contradicción angustiosa que no es posible llegar a resolver y, por tanto, fe y razón se mantienen en continua lucha en la vida del hombre.

¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no! Contradicción, naturalmente. ¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio: “Señor, creo; ayuda a mi incredulidad”? ¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.²⁷⁷

²⁷⁶ Vid. Pedro Cerezo Galán, *Op. cit.* 8. *La existencia trágica*, pp. 373-440.

²⁷⁷ Miguel de Unamuno, *Op. cit.*, p. 11.

Por otra parte, de la mano de la evidencia de que el ser humano no puede concebirse como no existiendo, está la de que su primera conciencia es la de su propia existencia. La conciencia, que supone para Unamuno la existencia misma, es aquello que lo constituye de forma más esencial y, sin lo cual, el hombre deja de ser, muere. La imposibilidad para todo hombre de vislumbrar o imaginar este estado de muerte, aunada a la conciencia primigenia de la propia existencia que cada quien tiene de sí –a través de la autoconciencia– es lo que lleva, en palabras de Unamuno, a un irremediable anhelo de inmortalidad y a un ansia de *ser* y de *ser* cada vez más.²⁷⁸ “Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre. No hablemos de gracia, ni de derecho, ni de para qué de nuestro anhelo, que es un fin en sí, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos. No reclamo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir.”²⁷⁹

En la necesidad de ser siempre más para no reducirnos a una nada que supondría la muerte, nace para Unamuno el deseo de *serlo todo*, y *serlo todo* implica ser también, además de uno mismo, todo lo demás. El impulso por *serlo todo* viene motivado por el deseo de dotar de contenido a un ser que, al estar más cerca de la nada que del todo –es más todo aquello que no somos, que lo que sí somos– se presenta ciertamente vacío. Ahora bien, el otro –que representa todo aquello que uno no es– anularía el propio ser, esto es, pretender ser algo más de lo que uno es, implica necesariamente dejar de ser entonces lo que en verdad se es, por eso decimos que el otro nos anula en lo que somos. No obstante, si bien para Unamuno cada individuo tiende a querer ser el otro, no quiere a su vez dejar de ser él mismo.

²⁷⁸ Dado que cada hombre no puede ser otra cosa que lo que en sí mismo es, este anhelo de ser cada vez más e incluso, de querer *serlo todo* –expresión de muy complejo significado en la filosofía unamuniana–, implica un pleno compromiso con su existencia, sintiendo y viviendo ésta con plenitud, esforzándose en alcanzar virtud y perfección, y dedicando la propia existencia a los otros.

²⁷⁹ Miguel de Unamuno, *Op. cit.*, p. 66.

El comentarista François Meyer describió este problema de la siguiente manera: “Así la conciencia, el serse, implica necesariamente el límite, lo delimitado y lo finito; y la conciencia de sí mismo no se da sino en la conciencia de una distinción y de una oposición a aquello que no es uno mismo”²⁸⁰ por lo que el otro viene a ser a su vez el garante de la conciencia de uno mismo. Al mismo tiempo, continúa el francés, al reconocer los límites de nuestro ser la sustancialidad del mismo se viene abajo: “Efectivamente, la conciencia misma de nuestra finitud y de nuestra nada despierta en nosotros el dolor, y precisamente este dolor, que sentimos, nos hace, paradójicamente, experimentar que esta nuestra nada, a pesar de todo, existe, y que, de una o de otra manera, nosotros no escapamos ni al ser ni a la desdicha del ser.”²⁸¹

Por tanto, si nuestro ser se nos presenta en gran medida vacío –debido a todo aquello que descubrimos que no somos– pero como un ser que efectivamente es, que existe, lo que tenemos en realidad es un ser que inevitablemente quiere ser y cuya única salida es la de dotarse a sí mismo de contenido, la de crearse, llegando así al ente de ficción que Unamuno sostiene que cada uno de nosotros somos.

Cada uno se está creando y recreando sin descanso y sin otro fin que el de la muerte. La imaginación se convierte así en la propia voluntad de ser y el ser ficticio en el único ser concreto, esto es, el hombre de carne y hueso. Esta metáfora de la vida como autocreación y como narración de la propia existencia, deja en nuestro autor de ser metáfora para ser la realidad misma. El individuo es como un personaje literario. Somos personajes que, en la medida en que vivimos, nos vamos dotando a nosotros mismos de un ser, vamos “inventando” nuestra historia. Nuestra vida consiste en escribir una novela en la que nosotros somos el protagonista. “Persona, en latín, era el actor de la tragedia o

²⁸⁰ François Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*. p. 8.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 44.

de la comedia, el que hacía un papel en ésta. La personalidad es la obra que en la historia se cumple.”²⁸² La personalidad no es más que la vida que creamos y que se desarrolla en el tiempo. Así, el hombre, al representarse, está haciendo la historia.

Aunado a esto, encontramos que es a través de la conciencia como reconocemos tanto nuestro mundo interior como el mundo exterior, y aquélla no participa ni de uno ni de otro, sino que es ella misma conciencia del conflicto entre ambos. Al ser la conciencia, conciencia de un conflicto, es ésta el “lugar” donde se desarrolla el drama mismo de la existencia²⁸³. Es el escenario en el que representamos nuestro personaje interior, mientras que la sociedad es en el que representamos el exterior.

Ahora bien, el otro, como se podrá deducir, al interactuar con el individuo que somos, nos constituye en alguna medida, esto es, contribuye de alguna manera a nuestra creación, así como nosotros contribuimos a la suya. Por tanto, nuestra creación no depende sólo de nosotros mismos, sino que el personaje que somos se ve afectado también por el modo en que lo crean los otros que le rodean. De este planteamiento se desprenden, por tanto, dos aspectos complementarios de la obra de Unamuno: por una parte, que somos una ficción –en el sentido de algo que se va creando, pues no somos un todo desde el comienzo de nuestra existencia, sino una conciencia que, al tener conciencia de sí, puede ir creándose y llenándose de contenido–. Y por otra, la idea de que los demás también interfieren en nosotros y en nuestra creación²⁸⁴ dado que, no sólo estamos afectados por los otros, sino que, en cierto sentido, necesitamos de los otros para completar nuestra creación.

²⁸² Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*. Tomo XVI, p. 44.

²⁸³ Vid. Iris Zavala, *Unamuno y el pensamiento dialógico: M. de Unamuno y M. Batjin*.

²⁸⁴ Vid. Miguel de Unamuno, *Dos Madres*, en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*.

Éste es, en síntesis, el camino recorrido por Miguel de Unamuno desde su personal y tormentosa angustia por la muerte, hasta la propuesta más original que el filósofo planteó, la del problema de la identidad del individuo. Sin embargo, en el curso de todas estas reflexiones en torno al ser del hombre y a la inmortalidad del alma, podemos ver reflejada su propuesta intrahistórica de forma mucho más acuciada de lo que quizá parezca en un primer momento.

2. EL HOMBRE Y LA HISTORIA²⁸⁵

En primer lugar es necesario establecer que la obra principal de la filosofía de la historia de Unamuno, *En torno al casticismo*, y la obra principal sobre el problema de la inmortalidad del alma, *Del sentimiento trágico de la vida*, a pesar de su distancia temática y temporal, siguen un mismo método de desarrollo: “Es preferible, creo, seguir otro método, el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha.”²⁸⁶ Esto lo sostenía Unamuno en *En torno al casticismo* como método (claramente de inspiración dialéctica, aunque sin síntesis resuelta) para explicar la lucha y tensión permanente entre historia e intrahistoria. Esta lucha, este enfrentamiento entre ambas es lo que da la razón de ser de la historia. La historia, como hemos visto, es el proceso de esa lucha que se vuelve sustancial y que no tiene resolución.

²⁸⁵ Me voy a limitar a establecer aquí las relaciones entre las concepciones de la historia y del hombre en la filosofía de Unamuno, pero con ello no omito que existan, o existiesen antes de Unamuno, relaciones similares en el pensamiento de otros filósofos.

²⁸⁶ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Tomo III, p. 129.

Pues bien, *Del sentimiento trágico de la vida* retoma el mismo método y planteamiento cuando establece la lucha entre razón y fe; lucha que también se vuelve consustancial al individuo, que tampoco tiene nunca resolución, y sobre la que se asienta el propio sentido de la vida del individuo. En general, como hemos estado viendo, Unamuno es un filósofo que se mueve cómodamente contraponiendo opuestos, y hace de estas contraposiciones, luchas. Luchas violentas y agónicas que resultan ser la esencia y el sentido mismo de la vida y de la historia.

Pero la relación que Unamuno establece entre el hombre y la historia va más allá del método formal con el que estudia sus problemáticas. El propio mecanismo de autoconocimiento que lleva, tanto a los pueblos como a los hombres individuales, a encontrar su ser más íntimo, es también el mismo para ambos:

“Esta doctrina mística, tan llena de verdad viva en su simbolismo, es aplicable a los pueblos como a los individuos. Volviendo así, haciendo examen de conciencia, estudiándose y buscando en su historia la raíz de los males que sufren, se purifican de sí mismos, se anegan en la humanidad eterna. Por el examen de su conciencia histórica penetran en su intrahistoria y se hallan de veras.”²⁸⁷

Hemos visto que el estudio de la historia de un pueblo pasa por saber distinguir entre *historia* e *intrahistoria*, y adentrarse entonces en el estudio de ésta última, que es la que nos proporcione el conocimiento de los aspectos realmente esenciales y constitutivos del pueblo. Así, podríamos decir también que como individuos concretos, para acercarnos a nuestro ser más íntimo, tenemos que ser capaces de llegar a nuestro *intrahombre*. Más allá de los

²⁸⁷ *Ibidem*, 154.

aspectos más externos y protagónicos que nos caracterizan, hemos de adentrarnos en nuestra propia cotidianeidad, en aquello que pese a los cambios y transformaciones que sufrimos a lo largo de la vida, permanece siempre en nosotros; y es que: “la tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo.”²⁸⁸

Dentro del ser de cada individuo hay una parte que está constituida por la *intrahistoria* del pueblo al que pertenece y, sobre todo, por aquellos elementos de la humanidad comunes a todos los pueblos y, por tanto, a todos los individuos. De esta forma, el hombre concreto, al hacer introspección de sí mismo va a encontrar en su ser más íntimo las mismas características comunes a toda la humanidad que encontramos en los pueblos por medio del estudio de su intrahistoria. No hay forma, por ende, de deslindar el estudio de la historia del estudio del ser del hombre, pues son dos ámbitos que están conectados en lo más íntimo de su ser.

A través del estudio que hemos hecho de la filosofía de la historia de Unamuno, se ha visto también cómo los pueblos, no sólo influyen en el medio que habitan o en la lengua que hablan, sino que, en su constitución, se ven influidos por estos elementos.

Aunque el hombre modifique la tierra que habita a través del trabajo, del cultivo de la misma o de las construcciones que levanta, es a su vez influido de forma muy íntima por esta tierra, por su paisaje y su clima que, determinan en gran medida su carácter colectivo.

Por otra parte, veíamos que la lengua es la expresión del pueblo y, al igual que los hombres buscan aquellos vocablos que mejor identifican lo que quieren expresar para configurar su idioma, la propia lengua determina la cohesión de

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 148.

los hombres al hacer que todos aquellos que encuentren que hablan el mismo idioma se sientan unido por un sentimiento de identidad y pertenencia.

Esta relación de influencia recíproca entre los pueblos y sus elementos circundantes, va definiendo la identidad del pueblo en un proceso de auto-creación del mismo. Del mismo modo sucede con la identidad de los individuos concretos. Éstos, al vivir necesariamente en sociedad y en relación con otros hombres se ven influenciados por ellos. El otro, como se puede deducir fácilmente, al interaccionar con el individuo que cada quien es, lo constituye en alguna medida, esto es, contribuye de alguna manera a su creación, así como ese individuo contribuye a la suya. Por tanto, la constitución de la identidad del individuo no depende sólo de él mismo, sino que el personaje que cada quien es se ve afectado también por el modo en que lo crean los otros que le rodean.

De este planteamiento se desprenden, por tanto, dos aspectos complementarios: por una parte, que tanto los pueblos como los individuos concretos somos una ficción, en el sentido de algo que se va creando, pues no somos un todo dado desde el comienzo de nuestra existencia, sino que pasamos por un proceso en el que nos vamos creando y llenándonos de contenido. Por otra parte, que el medio que nos circunda y los otros con los que convivimos también interfieren en nosotros y en nuestra creación dado que, no sólo estamos afectados por los otros, sino que, en cierto sentido, necesitamos de los otros para completar nuestra creación.²⁸⁹

Una mención aparte merece el caso de la lengua. Si hemos visto que la relación entre la lengua y la historia no es menor, no lo es tampoco la relación entre la lengua y el hombre. Igual que un pueblo se define en gran medida por el idioma que habla, así un hombre se define por el nombre que lleva.

²⁸⁹ Vid. Miguel de Unamuno, *Dos madres* en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*.

En Unamuno, palabra y concepto, nombre e idea, son inseparables; más aún, son una misma cosa. Para el filósofo bilbaíno no hay deslinde posible entre las palabras o los nombres, y los conceptos o ideas que representan; la realidad misma está encerrada en los conceptos, los cuales constituyen la esencia misma de las cosas: el *cogollo* o las *entrañas*, en palabras del propio Unamuno.

Un ilustrativo poema (394) de su *Cancionero*, expresa claramente esta idea: “¿Pretendes desentrañar las cosas? Pues desentraña las palabras, que el nombrar es del existir la entraña.”²⁹⁰ Las ideas, para Unamuno, residen en los nombres, en los cuales se hallan encerradas.

Por este mismo planteamiento, la identidad del hombre concreto, la esencia de éste, se encuentra también en su nombre, el cual tiene suma importancia para nuestro autor: “El nombre es lo que hace al hombre.”²⁹¹ El nombre propio que cada quien tenemos no es una mera denominación con la que los demás se dirigen a nosotros, es un elemento vivo, intrínseco a nuestro ser, parte de nosotros; como el propio Unamuno dice parafraseando a Goethe, nuestro nombre es la piel misma que crecido con nosotros. Los nombres de las cosas y, también los nombres propios de los individuos, no son para el vasco una mera etiqueta o símbolo convencional que se le ponga a las cosas, sino que son una parte constitutiva de las mismas. Así pues, igual que el idioma que habla un pueblo es parte de su identidad, el nombre propio que cada quién llevamos es parte también de la nuestra.

En esta identificación de los elementos comunes entre la filosofía de la historia de Unamuno y su concepción del ser humano, no podemos olvidar el que quizá es el rasgo más distintivo de todo su pensamiento: el deseo de

²⁹⁰ Miguel de Unamuno, *Cancionero*. Tomo XV, p. 567.

²⁹¹ *Ibidem*. p. 541.

inmortalidad. Como acabamos de ver en el apartado anterior, el hombre, al no querer morirse nunca, no quiere tampoco dejar de ser quien es (que sería como morirse); hay una esencia básica que debe permanecer siempre, un *principio de continuidad* que no se puede romper ni en el individuo ni en los pueblos, y por el que siguen siendo siempre, a pesar de los cambios, ellos mismos. “Ni a un hombre, ni a un pueblo –que es, en cierto sentido, un hombre también– se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de continuidad.”²⁹² Porque si se rompe esa continuidad mínima, el hombre o el pueblo deja de ser el que es y, por tanto, eso significa su muerte.

“Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme y, por lo tanto, a destruirse. Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo. ¿Qué tal otro pueblo es mejor? Perfectamente, aunque no entendamos bien qué es eso de mejor o peor. ¿Qué es más rico? Concedido. ¿Qué es más culto? Concedido también. ¿Qué vive más feliz? Esto ya...; pero, en fin, ¡pase! ¿Qué vence, eso que llaman vencer, mientras nosotros somos vencidos? Enhorabuena. Todo eso está bien, pero es otro. Y basta. Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que esto!”²⁹³

El anhelo de inmortalidad es por tanto un vínculo también común entre los hombres y los pueblos. Este deseo de inmortalidad de cada uno de los hombres se ve reflejado en que como pueblo, también trabajen colectivamente por la inmortalidad de su patria.

²⁹² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Tomo XVI, p. 9.

²⁹³ *Ibidem*, p. 9.

Para Unamuno el anhelo de inmortalidad es común a todos los hombres, sólo que no en todos se muestra de la misma manera. Estas diferencias son las que hacen que, a veces, no sepamos identificar ese anhelo en algunos hombres.

La asociación que establecemos comúnmente es entre el deseo de inmortalidad y la religión. Y efectivamente, la creencia religiosa en la inmortalidad del alma se convierte para muchos hombres en una necesidad vital con la que apaciguan y realizan este anhelo. Sin embargo, el que un hombre no sea creyente o religioso, no quiere decir que no tenga el mismo anhelo de inmortalidad que los hombres, sólo que su anhelo se manifiesta de forma diferente, por ejemplo, como búsqueda de reconocimiento y gloria. Muchos hombres buscan a través de su trabajo o sus obras, tener tal reconocimiento dentro de la sociedad que, aún cuando hayan muerto, sean recordados y vivan –sean inmortales– en sus obras.

Aquí hay dos aspectos importantes que relacionar: por una parte, la importancia del nombre, esto es, si hemos visto que el nombre propio es constitutivo de nuestra propia esencia, una forma de inmortalizarnos es a través de la inmortalización de nuestro nombre en la historia. Por otra parte, la búsqueda de reconocimiento de algunos hombres los lleva a ponerse a la cabeza de sus pueblos, como dirigentes de los mismos, y ligan su destino personal al destino de su pueblo, buscando ser inmortales en la inmortalidad del pueblo.

Por último voy a resaltar dos semejanzas más, ambas fundamentales, entre la concepción de la historia de Unamuno y su concepción del hombre. La primera está ligada al anhelo de inmortalidad que acabo de mencionar y es el instinto de conservación: “Y si el individuo se mantiene por el instinto de conservación, la sociedad debe su ser y su mantenimiento al instinto de

perpetuación de aquél.”²⁹⁴ En hombre tiene un instinto por el que intenta mantenerse siempre con vida, pero también trata instintivamente de perpetuar su especie.

El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, en su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana. Y así como el hombre conoce lo que necesita conocer para que se conserve, así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social, conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad.²⁹⁵

Por tanto el hombre, como reacción a su propia esencia, que como hemos visto es, para Unamuno, su propia existencia, busca conservar ésta tanto a nivel individual como a nivel social.

La segunda y última semejanza que quería señalar es la que tiene que ver con la concepción trágica de la vida que sostiene Unamuno. El sentimiento que sobre el mundo tiene el hombre y del que brota su filosofía – y no al revés–, es en el caso de Unamuno un sentimiento trágico; pero este sentimiento no sólo es propio de los hombres que crean filosofías trágicas, sino también de los pueblos cuyas concepciones de la vida son igualmente trágicas: “Hay algo que, a falta de otro nombre llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros.”²⁹⁶ Y añade: “Y hay, creo, también pueblos que tienen el sentimiento trágico de la vida.”²⁹⁷ Y es

²⁹⁴ *Ibidem*, p.19.

²⁹⁵ *Idem*.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 14.

²⁹⁷ *Idem*.

que, si los hombres constituyen los pueblos y los pueblos a su vez influyen en los propios individuos, la concepción que se forman del mundo, de la vida, su filosofía, también influye del pueblo al individuo y de éste a aquél.

Es claro que Miguel de Unamuno tiene un sentimiento trágico de la vida; lo que no nos dice, lo que no sabemos, es si España, esa España a la que tantas reflexiones le dedicó, tiene también en sus entrañas colectivas el mismo sentimiento trágico de la vida.

* * *

En el curso de esta tesis he establecido, por tanto, la propuesta intrahistórica formulada por Miguel de Unamuno y cómo ésta se conecta con su posterior concepción del hombre. Ambos aspectos son un claro reflejo de la importancia del pensamiento unamuniano para la filosofía en lengua española.

Sus tempranas reflexiones en torno a la filosofía de la historia fueron un aporte fundamental para la filosofía española que, hasta entonces, no había abordado con detenimiento esta área; supusieron además, un agudo punto de partida para posteriores aportaciones –como la de la *razón histórica* de Ortega y Gasset–. Por su parte, el problema de la identidad nacional influyó a su vez, a través de los filósofos exiliados por la Guerra Civil, en la filosofía latinoamericana, principalmente en México y en el grupo Hiperión.

Por todo ello, la filosofía de la historia de Unamuno merece un lugar destacado dentro de la historia de la filosofía, especialmente, de la filosofía en lengua española; y su análisis y estudio es primordial dentro de la misma. Su propuesta intrahistórica, de gran interés y valor en sí misma, se vuelve más

destacada aún si la ponemos en relación con la posterior filosofía del vasco (recordemos que estas reflexiones en torno a la historia se dieron principalmente en su periodo de juventud).

La investigación que realicé en mi tesis de maestría sobre la concepción unamuniana del ser humano –y de la que en este capítulo expuse los elementos clave–, y la que aquí presento sobre la filosofía de la historia del vasco, me arrojaron a la luz un mismo marco argumentativo que comparten ambas y una clara identificación entre lo que ocurre a los individuos y lo que ocurre a los pueblos que, en palabras de Unamuno, es acaso también otro individuo.

Las semejanzas se me presentaron claras al estudiar las dos facetas del pensador español y me resultó extraño no verlas reflejadas en los estudios y comentarios sobre el autor. Son temas que generalmente se han estudiado de forma independiente: responden a dos épocas diferentes, están plasmadas en dos obras –principalmente en dos– distintas y, pareciera que reflejan dos preocupaciones disímiles. Sin embargo, cualquiera de las facetas del pensamiento de Unamuno revela la preocupación primera y esencial por el ser del hombre. Esa preocupación, en una etapa de juventud, se unió a la preocupación por la situación política de España, dando como resultado su filosofía de la historia; posteriormente, tras la crisis personal que sufre en 1897, Unamuno retoma la misma preocupación pero desde un enfoque más personal y ligado al individuo concreto, dando como resultado una concepción sobre el ser humano enfocada en el hombre individual pero que recoge muchas de las intuiciones plasmadas ya en *En torno al casticismo* y en su propuesta intrahistórica.

He considerado importante poner de manifiesto esta relación entre las dos concepciones de Unamuno, en primer lugar como aportación a los estudios

unamunianos y, además, para reafirmar la cohesión y la congruencia de su filosofía en un autor que en muchas ocasiones es estudiado de forma muy superficial y, por tanto, fácilmente malinterpretado.

CONCLUSIONES

En este trabajo he querido presentar la filosofía de la historia de Miguel de Unamuno y la relación de ésta con su posterior concepción del ser humano. Para ello, y como primer momento del trabajo, contextualicé en el capítulo I la biografía, el momento histórico y el contexto filosófico del autor.

Un breve recorrido por los aspectos más representativos de la vida de Miguel de Unamuno y la mención de los acontecimientos histórico-políticos más relevantes que ocurrieron en España durante su vida, me permitió establecer el marco más personal del filósofo que, según él mismo, es fundamental conocer antes de adentrarse en el estudio de cualquier filósofo.

Contextualicé a su vez la situación en la que se encontraba la filosofía europea cuando surgió la figura de Miguel de Unamuno y la lectura que la filosofía española –y él– tenía de esa situación. De la mano de María Zambrano establecí la lectura que desde la España contemporánea se hizo de una historia de la filosofía en la que se remarca su carácter racionalista y la importancia, por tanto, de que a partir del siglo XIX, autores como Unamuno propusieran filosofías que rompían con esa tendencia racionalista.

Esboqué también brevemente la importancia que desde mediados del siglo XVIII cobra el estudio filosófico de la historia y mencioné los autores –Hegel, Nietzsche y los historiadores franceses de principios del siglo XIX– que

debemos tener más en cuenta a la hora de estudiar la filosofía de la historia de Unamuno.

Tras este momento de contextualización, pasé a adentrarme en la propuesta intrahistórica de Miguel de Unamuno. Para el desarrollo de la misma establecí en el capítulo II, y en primer lugar, la diferenciación unamuniana entre *historia* e *intrahistoria*. La *historia* en Unamuno se refiere a todos aquellos acontecimientos superficiales de la historia que cobran protagonismo en el relato histórico de los diferentes pueblos pero que sólo son reflejo de protagonistas puntuales. La *intrahistoria*, por su parte, hace referencia a la vida cotidiana del pueblo, la vida y costumbres del grueso de la población, la que verdaderamente conforma a los pueblos aunque no sean figuras protagónicas.

Unamuno levanta su propuesta en contra de la historiografía tradicional que se limita a narrar los *sucesos* de la *historia* y olvida los *hechos* de la *intrahistoria*. Esta nueva forma de acercarse al estudio de la historia es, para el vasco, necesaria si se pretende un verdadero y profundo conocimiento sobre un pueblo y, sólo a través de un estudio *intrahistórico* del mismo se pueden llegar a conocer los rasgos esenciales del carácter colectivo del pueblo.

En esta contraposición entre *historia* e *intrahistoria* es fundamental el papel de la *tradición eterna*, el cual expliqué en el mismo capítulo. Esta expresión es prácticamente un sinónimo del concepto de *intrahistoria*, y se refiere a todos aquellos elementos que se presentan en un momento dado de la historia pero que el pueblo interioriza y se apropia de forma tal que pasan a formar parte de la esencia constitutiva del pueblo que permanece ya por siempre.

Para la exposición de estos términos básicos en la propuesta intrahistórica de Unamuno retomé principalmente la obra de *En torno al casticismo*, que es en la que más detalladamente viene expuesto este análisis. Sin embargo hay un artículo de suma relevancia para esta propuesta y es el *Discurso sobre la demótica*, al que dediqué el último apartado del segundo capítulo. En este discurso se muestra la demótica como la ciencia que estudia los elementos folklóricos de los pueblos, a través de la cual podemos adentrarnos en la intrahistoria de los mismos. Además, la demótica, en una comparativa posterior entre los elementos característicos de los diferentes pueblos, mostrará –según Unamuno– que todos los pueblos tienen unos rasgos mínimos en común que son los más esenciales y son propios de la humanidad en cuanto tal.

Una vez expuestas las bases de la propuesta intrahistórica del filósofo vasco, en el capítulo III continué con el análisis de la misma a través de los diferentes conceptos que la completan. En primer lugar me referí al casticismo; la importancia de rescatar el problema del casticismo para los planteamientos de Unamuno es porque los debates de su época en torno al casticismo, son los que dieron lugar a que Unamuno reflexionase sobre la historia de España y, por tanto, propusiese su filosofía de la historia.

La cuestión de la patria es el segundo aspecto en el que me detuve dado que, para la conformación de un pueblo es necesario que exista un sentimiento de pertenencia común que una a la población; ese sentimiento patriótico es el que posibilita la constitución de la patria, esto es, la oficialización del pueblo. Unamuno va a proponer un análisis del sentimiento patriótico y de los diferentes tipos de patriotismo que pueden darse para contextualizar la crisis en la que se encuentra en ese momento el patriotismo español.

Los dos elementos que el bilbaíno propone como máximos generadores de sentimiento de pertenencia en los pueblos son el paisaje y la lengua y a ellos dediqué los restantes dos apartados del capítulo III. En cuanto al paisaje, éste se refiere a la tierra que habita determinado pueblo y que genera en los hombres un sentimiento de arraigo, sea porque es el lugar donde nacieron, sea porque es la tierra que cultivan para alimentarse, sea porque es el lugar donde han pasado la mayor parte de su vida. Además del sentimiento de arraigo relacionado con la tierra física, Unamuno establece un vínculo esencial entre los hombres y el medio que habitan; no sólo los hombres modifican e influyen en el medio, sino que el medio –las características geográficas del terreno, el paisaje y el clima– determinan al hombre e influyen en la conformación de su carácter colectivo.

La lengua, por su parte, es el otro elemento de cohesión de los pueblos, pues el hombre considera semejante a quien habla una lengua semejante. Además de esto, la lengua es, para Unamuno, la expresión del pueblo, así que el espíritu del mismo, su esencia colectiva, se revela en su lengua a través de la literatura. El estudio de la literatura como manifestación del espíritu colectivo de un pueblo será fundamental para el buen conocimiento del mismo. Por ello hay que saber distinguir entre la literatura oficial –expresión de la *historia*– y la literatura popular –expresión de la *intrahistoria*–.

Unamuno, a través del análisis del paisaje y de la literatura castellanos, nos muestra que su teoría es cierta y que, tanto el paisaje configura el carácter de sus habitantes, como la literatura es una expresión de ese carácter colectivo que comparten.

Una vez recorrida y expuesta la propuesta intrahistórica de Miguel de Unamuno, establecí –en el cuarto y último capítulo– las relaciones y

semejanzas que ésta mantiene con su concepción del hombre. Para ello, expuse en primer lugar los puntos esenciales de su concepción del hombre (éste fue el tema que desarrollé en mi tesis de maestría y, por tanto, aquí expuse los elementos principales y necesarios para establecer la relación). Por último, señalé las semejanzas y coincidencias que existen entre ambas propuestas unamunianas. Con todo ello he querido:

1) contribuir al estudio de la obra y el pensamiento de Miguel de Unamuno y, por tanto, de la filosofía española y en lengua española;

2) revalorizar la filosofía del autor vasco que tan minusvalorada ha quedado en muchas ocasiones por la propia historia de la filosofía y otorgarle el lugar destacado que tiene en ella;

3) dar a conocer su filosofía de la historia, la cual cobra mayor importancia en el marco de sus críticas a la tradición europea racionalista, a la modernidad y a la ilustración; estas críticas supusieron un parteaguas en la filosofía peninsular precisamente por conceptos como el de *historia e intrahistoria*, que proponían toda una nueva y diferente forma de llevar a cabo el estudio de la historia tanto desde la propia historiografía como desde la reflexión filosófica;

y 4) mostrar que su filosofía de la historia –elaborada principalmente en su época de juventud– está estrechamente relacionada con su posterior caracterización del *hombre de carne y hueso* y que, de hecho, su propuesta intrahistórica es la simiente del esquema sobre el que el vasco elaborará su característica interpretación de la trágica vida del hombre. Este último punto

es el que constituye mi aportación original al estudio de la obra de Miguel de Unamuno.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA (OBRAS DE UNAMUNO):

Obras publicadas

- Unamuno, Miguel de, *Obras completas*. Prólogo, edición y notas de Manuel García Blanco. Madrid, Afrodisio Aguado, 1959-1964.
- _____, *Obras completas*. Edición de Manuel García Blanco. Madrid, Escélicer, 1966-1971.
- _____, *Obras completas*. Edición y prólogo de Ricardo Senabre. Madrid, Biblioteca Castro, 1994-2010.
- _____, *Teatro Completo*. Edición e introducción de Manuel García Blanco. Madrid, Aguilar, 1959.
- _____, *En torno al casticismo*. Edición e introducción de Jon Juaristi. Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.
- _____ y Ganivet, Ángel, *El porvenir de España*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. URI: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc3f4p7>.
- _____, *En torno al casticismo*. Edición y prólogo de Enrique Rull. Madrid, Alianza, 2001. Col. Biblioteca Unamuno.
- _____, *Del sentimiento trágico de la vida*. Edición e introducción de Ernst Robert Curtius. México, Editorial Porrúa, 2003. Col. "Sepan cuantos...", n° 402.
- _____, *En torno al casticismo*. Edición e introducción de Jean-Claude Rabaté. Madrid, Cátedra, 2005. Col. Letras Hispánicas, 582.
- _____, *Mi confesión*. Edición y estudio de Alicia Villar. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2011. Col. Hermeneia, n° 91.

Manuscritos inéditos del Archivo Unamuno

Concepción idealista de la historia. Caja 13/76, 29 de marzo de 1918.

- Cuadernillo de notas.* Caja 63/26, s/f.
Cuaderno XXIII. Caja 63/27, s/f.
S/T. Caja 66/19, s/f.
Historias edificantes. Caja 67/74, s/f.
Algo, muy breve, de historia. Caja 67/75, s/f.
Nuevo mundo. Caja 69/7, s/f.
S/T. Caja 69/15, s/f.
Cuadernillo de notas. Caja 74/51, s/f.
Novela e historia. Caja 76/58, s/f.
Lugares comunes. Caja 76/70, s/f.
Cuadernillos de notas. Caja 77/74, s/f.
S/T. caja 77/83, s/f.
Patria. Caja 77/96, s/f.
Modo de hacer fortuna. Caja 77/115, aprox. 1895.
Sobre el libre cambio. Caja 77/198, posterior a 1895.
S/T. caja 78/29, s/f.
Proceso convergente de historia y novela. Caja 78/50, s/f.
Patriotismo. Caja 78/60, s/f.
Sobre la personalidad. Caja 79/31, s/f.
Sobre la historia. Caja 79/60, s/f.
Patria. Patriotismo. Caja 79/168, s/f.
El ideal. Caja 79/172, s/f.
Cochorro. Caja 79/179, s/f.
Casticismo. Caja 83/10, posterior a 1895.
Texto sobre historia, literatura y culturas europeas. Caja 83/197, s/f.
S/T. Caja 85/68, posterior a 1917.
Referencias bibliográficas. Caja 85/73, s/f.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA (ESTUDIOS SOBRE UNAMUNO):

Libros

- Álvarez Castro, Luis, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno.* Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2205. Col. Biblioteca Unamuno, 30.

- Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico*. Madrid, Editorial Trotta, 1996.
- Garrido Ardila, J. A. (Coord.), *El Unamuno eterno*. Barcelona, Anthropos, 2015. Col. Autores, Textos y Temas. Literatura, 36.
- González Ejido, Luciano, *Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936)*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Granjel, Luis, *Retrato de Unamuno*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1957. Col. Guadarrama de Crítica y Ensayo, 10.
- Lain, Milagro, *La palabra en Unamuno*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964.
- Meyer, François, *La ontología de Miguel de Unamuno*. París, Presses universitaires de France, 1955.
- Mosquera Villar, José Luis, *De la lógica a la paradójica (un estudio en torno a Unamuno)*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1979.
- Navajas, Gonzalo, *Unamuno desde la posmodernidad. Antinomia y síntesis ontológica*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992. Colección Lecturas Hispánicas y Universales, 1.
- Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, Taurus, 2009.
- Ribas, Pedro, *Para leer a Unamuno*. Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- Serrano Poncela, *El pensamiento de Miguel de Unamuno*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Zambrano, María, *Unamuno*. Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa. Barcelona, Debate, 2003.

Artículos

- Andrés Marcos, Luis, Miguel de Unamuno: *¿Amor a la razón o razón de amor? Lectura Del Sentimiento trágico de la vida*. En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, vol. 42, suplemento 1, pp. 241-255.
- Lago Bornstein, Juan Carlos, *El tema de la muerte en Miguel de Unamuno*. En *Revista de Filosofía*. México, Universidad Iberoamericana, septiembre-diciembre de 2004, año 36, no 111. pp. 83-104.

- Pascual Mezquita, Eduardo, *En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno*. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, año 1995, vol. 30. pp. 13-50.
- _____, *Visión heraclítea de la historia en Miguel de Unamuno*. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, año 1997, vol. 32. pp. 189-210.
- Ribas, Pedro, *El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno*. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, año 1971, vol. 21. pp. 23-33.
- _____, *Unamuno lector de Hegel*. En *Revista de Occidente*. Madrid, año 1989, vol. 96. pp. 108-125.
- Robertson, David, *Unas notas sobre el teatro de Unamuno*. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, año 1983, vol. 28. pp. 75-79.

OBRAS COMPLEMENTARIAS:

Libros

- Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, M^a del Carmen (eds.), *La filosofía de la historia a partir de Hegel*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009. Col. Aquilafuente, 155.
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*. México D.F., Editorial Torres Asociados, 2001.
- Dauler Wilson, Margaret, *Descartes*. Traducción de José Antonio Robles. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. Col. Filosofía Contemporánea.
- Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^a ed. Berlín, Weidmann, 1952.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*. Edición, prólogo y notas de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Dosse, François, *La historia: conceptos y escrituras*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.
- Fernández Molina, Antonio, *La generación del 98*. Barcelona, Editorial Labor, 1973.

- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía y la historia*.
- Ganivet, Ángel, *Idearium español*. Introducción de José Luis Abellán. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- García de Cortázar, Fernando y González Vesga, José Manuel, *Breve historia de España*. Madrid, Alianza Editorial, 2008. Col. El libro de bolsillo. Historia.
- Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*. México, Editorial Stylo, 1945.
- González Valerio, Ma Antonia, Rivara Kamaji, Greta y Rivero Weber, Paulina (coord.), *Verdad ficcional no es un oxímoron. Sobre las relaciones peligrosas entre filosofía y literatura*. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Ítaca, 2010.
- Guthrie, William K.C., *Los filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Hegel, J. G. F., *Lecciones de filosofía de la historia*. Traducción y preámbulo por José M^a Quintana Cabanas. Barcelona, PPU, 1989.
- Heidegger, Martin, *¿Qué es la filosofía?* Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder, 2004.
- Jaeger, Warner Wilhelm, *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Juaristi, Jon, *Las sombras del desastre* en Carr, Raymond (dir.), *Visiones de fin de siglo*. Traducción de introducción y epílogo de Eva Rodríguez Halffter. Madrid, Punto de lectura, 2002.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E., *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1969.
- Machado, Antonio, *Juan de Mairena*. Buenos Aire, Losada, 1968. Col. Biblioteca Clásica y Contemporánea.
- Machado y Álvarez, Antonio, *Folk-Lore: Biblioteca de las tradiciones populares españolas*. Sevilla, Guichat, 1983-1986.
- Magallón Anaya, Mario, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. Col. Filosofía e historia de la ideas en América Latina y el Caribe, 2.
- Martínez del Pisón, Eduardo, *Imagen del paisaje. La generación del 98 y Ortega y Gasset*. Madrid, La Granja, 2013.
- Martínez Ruíz (Azorín), José, *El alma castellana*. Introducción de Santiago Riopérez y Milá. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Ortega y Gasset, José, *Meditación del pueblo joven*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1958. Biblioteca de la Revista de Occidente.

- _____, *Sobre la razón histórica*. Madrid, Alianza Editorial, 1980. Revista de Occidente en Alianza Editorial. Col. Obras de José Ortega y Gasset, editada por Paulino Garagorri.
- _____, *El tema de nuestro tiempo*. Prólogo de Fernando Salmerón. México, Editorial Porrúa, 1985. Col. Sepan Cuantos n° 488.
- Peterson, Julius, *Las generaciones literarias en Filosofías de la ciencia literaria*. México, FCE, 1984.
- Platón, *República*. Madrid, Gredos, 2006.
- Rabaté, Jean-Claude (coord.), *Crise intellectuelle et politique en Espagne à la fin du XIX^e siècle*. París, Editions du Temps, 1999.
- Revilla Guzmán, Carmen, *Entre el alba y la aurora: sobre la filosofía de María Zambrano*. Barcelona, Icaria, 2005. Col. Antrazyt 222.
- Rivara Kamaji, Greta, *La tiniebla de la razón: la filosofía de María Zambrano*. México, Ítaca, 2006.
- Rivara Kamaji, Greta y Santoveña Rodríguez, Marianela (eds.), *Vocación por la sombra: la razón confesada de María Zambrano*. México, Edére, 2003.
- Rocha Barco, Teresa (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*. Madrid, Tecnos, 1998.
- Said, Eduard, *Orientalismo*. Barcelona, Random House Mondadori, 2002.
- Salinas, Pedro, *Literatura española del siglo XX*. Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- Shaw, Donald Leslie, *La generación del 98*. Traducción de Carmen Hierro. Madrid, Cátedra, 1997.
- Sobejano, Gonzalo, *Nietzsche en España (1890-1970)*. Madrid, Gredos, 2009.
- Suárez Cortina, Manuel, *La sombra del pasado: novela e historia en Galdós, Unamuno y Valle-Inclán*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006. Colección Historia, dirigida por Juan Pablo Fusi.
- Taylor, Charles, *Hegel*. Traducción de Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Majía y Pablo Lazo Briones. Barcelona, Anthropos, 2010. Col. Autores, Textos. Filosofía, n° 78.
- VVAA, *Historia política: 1875-1939*. Madrid, Ediciones Istmo, 2002. Col. Fundamentos, n° 139. Serie Historia de España.
- Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*. México, Siglo XXI, 2003.
- Zambrano, María, *Senderos*. Barcelona, Anthropos, 1986.
- _____, *Pensamiento y Poesía en la vida española*. México, El Colegio de México, 1991.

_____, *La llama sobre el agua*. Edición de María Fernanda Santiago Bolaños. Alicante, Ediciones Aitana, 1994.

Artículos

Rivara Kamaji, Greta, *María Zambrano y la actitud filosófica en Theoria*. México D.F., Colegio de filosofía, año 2000, vol. 10.

HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA Y ENCICLOPEDIAS:

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*. Barcelona, Ariel, 1984, 9 vols.

Jover Zamora, José María, *Historia de España*. Fundada por Ramón Menéndez Pidal. Madrid, Espasa-Calpe, 2000, 65 vols.

Reale, G. y Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona, Herder, 2006. 3 vols.

DICCIONARIOS:

Diccionario de la lengua española Real Academia española. Madrid, Espasa-Calpe, 2014, 23ª edición.

Diccionario de sinónimos y antónimos. México, Larousse, 2006.

Diccionario Esencial Santillana de la Lengua Española. Madrid, Santillana, 1991.