

EL PRINCIPIO DE CONTINUIDAD HISTÓRICA EN UNAMUNO

The principle of the historical continuity in Unamuno

Eduardo PASCUAL MEZQUITA

I.E.S. *Carmen Conde*; Las Rozas (Madrid)
epmezquita@hotmail.com

Fecha de aceptación definitiva: 4-4-2007

RESUMEN: Este trabajo señala la importancia del principio de continuidad en el pensamiento historicista de Unamuno: una constante en sus diferentes épocas de escritor y uno de los pilares donde se asienta su personalismo histórico, desde la juvenil contraposición entre *evolución* y *revolución* hasta sus últimos meses, cuando en el *Resentimiento Trágico* se replantea qué es, en realidad, *España*. Gracias al principio de continuidad, muchos conceptos unamunianos adquieren consistencia ontológica e histórica, lo que hace más comprensible su persistente defensa de la tradición eterna frente al tradicionalismo atávico —no sólo en los ensayos finiseculares—, toda su teoría intrahistórica frente al positivismo histórico y frente a la mitología revolucionaria, y su defensa de la dialéctica alterutal contra los reprotables extremismos políticos.

Palabras clave: continuidad histórica, tradición, revolución, alterutalidad, intrahistoria.

ABSTRACT: The purpose of this assignment is to show *the principle of the historical continuity in Unamuno*: a permanent issue in his different stages as a writer and one of the mainstays where his historical personalism is based from the youthful contrast between *evolution* and *revolution* to the last months of his life when, in his essay *Resentimiento Trágico* he reconsiders what, in fact, Spain is. Thanks to the principle of continuity many of his concepts acquire a historical and ontological soundness, which makes his persistent defence of the eternal tradition versus the extreme traditionalism —not only in his late century essays—

more understable, all his *intrahistoric* theory against the historical positivism and against the revolutionary mythology, and his defence of the alterutal dialectic against the reprieveable political extremisms.

Key words: Historical continuity, tradition, revolution, alterutalidad, intrahistoria.

Hasta sus últimos instantes Miguel de Unamuno mostró una fe inquebrantable en lo que, para él, significaba *España*. Salvo algún momento —los menos— de crisis filosófica, política o religiosa, mantuvo esta fe incólume con denuedo voluntarista. De hecho, en el trance o diálogo final, se dice que sus últimas palabras fueron: «España se salvará, porque tiene que salvarse»¹. Ahora bien, este concepto de España, histórico-social ¿es una utópica ilusión política, relativa a ideales más o menos románticos?, ¿o se asienta en una realidad firme, fija e inmutable? En tal caso, si se trata de una realidad perdurable, ¿le afectan los cambios sociales y el progreso?, ¿o no hay ningún tipo de progreso en ella?

En respuesta, don Miguel sostiene una visión histórica personalista que entrelaza el pasado con el futuro a través del quehacer actual. Para él —como se verá a lo largo de este trabajo— la vida humana es una prolongación, ratificación y rectificación del pasado biográfico-individual e histórico-cultural, hincada sobre una cadena humana que, a la vez que nos constituye como somos, nos liga con nuestros antecesores y con todos los que continuarán nuestro propio curso vital.

1. LA EVOLUCIÓN INTERNA

1.1. Tras analizar lo escrito por el primer Unamuno puede decirse que el principio de continuidad histórica no se halla conceptualmente elaborado antes de *En torno al casticismo*: será en estos ensayos donde el principio de continuidad aparezca involucrado con el concepto de *tradición eterna*, y dentro de su teoría —intuición, más bien— de la *intrahistoria*. Sin embargo, en el artículo «Evolución y Revolución» —1886— aparece el concepto de *evolución interna* que, según dice, conduce irremisiblemente y por naturaleza, a la *revolución*. De entrada, el joven Unamuno simplifica las dos posturas más dominantes de la teoría evolucionista: para unos, la evolución se produce gradualmente en virtud de «infinitesimales diferencias» que, de modo lento y sucesivo, afectan a la genética interna, imprimiendo pequeños cambios imperceptibles a corto plazo; y cita en esta posición a Darwin, Haeckel y Spencer; en la escuela contraria sitúa a Kölliker, Hartmann y los antidarwinistas Baer y Agassiz, para quienes la evolución se da mediante pasos bruscos y heterogéneos que, tras distintas variaciones más o menos inapreciables, producen un

1. *Conversación con B. Aragón*; recopilada en PASCUAL MEZQUITA, E. *La política del último Unamuno*. Salamanca: Globalia Ed. Anthemia, 2003, p. 415 y 416.

salto drástico, dando lugar a un nuevo tipo orgánico. Y todo ello —añade el joven Unamuno— es aplicable a los cambios sociopolíticos².

El cambio social se produce de continuo como consecuencia necesaria de la evolución: cuando pasa inadvertido, dicho cambio no es más que la propia evolución interna de la vida social; evolución interna que se resiste a los grandes cambios hasta que, por la presión de «pequeñas circunstancias determinantes», fructifica «de modo inevitable y manifiesto» el salto drástico a un nuevo tipo de organismo, tanto biológico como político:

Hay una transición de una estación a otra, pero la transición es brusca. Se desconoce que cuando el hombre pasa de la juventud (*sic*) a la pubertad hay una crisis que pone en peligro el organismo. La marcha interna es lenta, la externa no; la ley del progreso interior es la evolución, la del exterior la revolución³.

El joven Unamuno resalta la necesidad natural del proceso y homologa las leyes fisiológicas a las sociales desde un mecanicismo sociológico con tintes spencerianos:

No es la revolución una imposición, ni un artificio, es una necesidad interna. No es el cultivador quien conseguirá con vanos esfuerzos obtener un tipo de otro. Hay que esperar el desenlace de los hechos, que este desenlace al fin se cumple⁴.

La revolución se le impone, pues, como un hecho evidente e indiscutible: «No hago política, hago consideraciones histórico filosóficas; no digo lo que debe ser, digo lo que suele ser». Y, prosigue: «Se puede amenguar el choque, se puede embotarlo, detenerlo jamás». Poco más adelante, su conclusión es rotunda: «Yo no digo que la revolución debe cumplirse, ni que quiero que se cumpla: digo que se cumplirá»⁵.

La necesidad de la naturaleza, en clave Kantiano-krausista, convierte a los sujetos humanos en meros «agentes inconscientes» de la historia, quienes, con su actuar, conducen al pueblo hacia la inevitable revolución. Y todo ello, marcado por obra de la misma naturaleza que nos empuja hacia el mejor fin humano general.

Aun así, no es descartable, en esta lectura en clave Kantiano-krausista, otra lectura más escorada hacia claves historicistas romántico-hegelianas. Pero considero que, por ahora, este acercamiento no es sino ocasional. Más patente será el

2. «Evolución y Revolución», editado en el diario bilbaíno *El Norte*; *cfr. Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* Recopilación de D. NÚÑEZ y P. RIBAS, Granada: Ed. De Guante Blanco, 1997, pp. 75-83.

3. Evolución y reacción (borrador del artículo); en *Cuaderno XXIII*, Casa-Museo, caja 63/27, p. 62. Reproducido por RIVERO GÓMEZ, M. A. en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 2005, p. 135 (en adelante *CCMU*, año y n.º de página).

4. *Idem* (*Cuaderno XXIII*, p. 61).

5. «Evolución y reacción»; en *Unamuno y el socialismo, op. cit.* pp. 81 y 82.

posterior acercamiento —quizás también ocasional— a posiciones hegelianas con el concepto de «nimbo», más específico de los ensayos finiseculares.

El joven Unamuno utiliza ambigüamente términos sin esmerar la precisión. Así, «la forma» poco tiene que ver con la *morphé* aristotélica; significa, más bien, la forma exterior; en este caso, la manifiesta revolución que cambia el tipo de organismo o el tipo de gobierno social. Mientras que «el fondo» se refiere a la lenta marcha interior, al paulatino progreso del pueblo. Aun complementarios, ambos elementos aparecen y se desarrollan de modo independiente. Sin embargo, al aplicar esta distinción a la vida del pueblo parece intercambiar los elementos: considera que el elemento interno es la evolución del pueblo, quien finalmente cumplirá el destino revolucionario, mientras que el elemento externo es su política, o mejor, la positividad política de las opacas instituciones estatales, sobre las que —al igual que los jóvenes libertarios de entonces— Unamuno manifiesta no tener preferencias: «Yo respeto mucho las altas instituciones del Estado, pero respeto más las profundas necesidades de la naturaleza»⁶.

1.2. La evolución interna adquiere, pues, muchos de los caracteres que años más tarde otorgará al principio de continuidad, como se aprecia en los ensayos de *En torno al casticismo* y posteriores. La contraposición entre la interioridad silenciosa de la evolución interna frente a la drástica exterioridad fenoménica de la revolución, se adelanta a la división dialéctica teórico-intuitiva entre *historia* e *intrahistoria*. Ahora bien, en este primer momento biográfico, en lugar de dialéctica, sólo habla de complementariedad. En principio, parece partir de la contraposición evolución/reacción, siguiendo la «Ley de las acciones y reacciones» en que se inspira la obra de Pi y Margall *La reacción y la revolución*, pero aquí el joven liberal-libertario Unamuno se pronuncia claramente contra el tradicionalismo conservador e inmovilista, lo que le hace enfatizar o dar mayor importancia a la revolución como fruto necesario y culminante del progreso social. Más acorde con Pi y Margall es la defensa de un republicanismo contra las fuerzas monárquicas tradicionales. De aquí, los vínculos de influencia con quien había sido presidente de la Primera República:

Hay en toda nación elementos invariables porque han llegado al colmo de sus aspiraciones, elementos tradicionales que quieren vivir y sostienen la vieja columna en que se apoyan (...) Creer que estos elementos son transformables es creer que puede volar un buey; en ellos la evolución no cabe⁷.

Esta oposición al tradicionalismo inmovilista se erige, a partir de aquí, en una constante de todo el pensamiento político unamuniano. Un enfrentamiento que,

6. *Idem*, 82. Sobre la cercanía al anarquismo libertario, véase: CEREZO GALÁN, P. *Unamuno libertario*; en *El joven Unamuno en su época, Actas del Coloquio Internacional Würzburg 1995*, Salamanca: Ed. Junta de Castilla y León, 1997, pp. 197-212.

7. *Cuaderno xxxiii*, p. 66.

en modo dialéctico, llevará a efecto desde lo que precisamente va a considerar el único tradicionalismo auténtico: el de la tradición-progreso que se asienta en el principio de continuidad histórica.

2. EL NIMBO DE LA TRADICIÓN ETERNA

En los ensayos finiseculares, los de *En torno al casticismo* en particular, aparece el concepto de «nimbo colectivo», equiparado de distintas maneras con el concepto de *paz eterna*, la *unidad armónica*, la *tradición eterna* o el *fondo común* que armoniza y aúna todos los caracteres de un pueblo, resultado armónico de la interacción dialéctica de los componentes del mismo: «El espíritu colectivo —escribe—, si es vivo, lo es por inclusión de todo el contenido anímico de relación de cada uno de sus miembros»⁸.

2.1. Según Pedro Cerezo, este *nimbo* representa una especie de síntesis, similar al tercer momento de la dialéctica hegeliana: «Por el momento, se diría que Hegel le ha ganado la partida a Proudhon y Pi y Margall, y Unamuno pone en cuarentena su anarquismo juvenil, el juego de «reacción o revolución». Por eso su planteamiento no puede adscribirse ni en la óptica de un regeneracionismo revisionista, tipo Costa, pues se trata, en verdad para él, de una nueva fundación de la historia; ni a al rupturismo revolucionario, ya que tal fundación ha de surgir de la intrahistoria»⁹.

En efecto, el ideal costista no lograba romper la costra del tradicionalismo castizo. Resultaba, para Unamuno, tan teórico como irrealizable: estaba avocado al fracaso en tanto revolución elitista programada desde arriba sin ningún respaldo popular y, lo que es peor, sin ningún tipo de conciencia civil por parte de los españoles. El regeneracionismo tampoco daba entrada a lo que entonces consideraba Unamuno el imprescindible cambio social de toda la humanidad, que debía estar encauzado —y hasta determinado— por los aires revolucionarios del nuevo socialismo europeo. Tampoco era solución, casi en el otro extremo, la dialéctica antitética de radical ruptura entre uno y otro bando, tal y como cabe interpretar, tanto a Proudhon como a Pi y Magall, bajo la *ley de acción y revolución*.

Ahora bien, aunque el *nimbo* intrahistórico aparezca como una síntesis superadora de los dos momentos dialécticos, al uso hegeliano, no es identificable, en mi opinión, con la superación especulativa —*Aufhebung*— que, a la vez que niega, sintetiza, cierra y soluciona la negatividad. Esto último, la solución definitiva, y más

8. En torno al casticismo; *cfr.* en UNAMUNO, M. de. *Obras Completas*. Madrid: Ed. Escélicer (1966-71), tomo I, página 867; véanse, además, las pp. 794-798, 869 (en adelante, *o.c.* con el n.º de tomo en romanos y n.º de página en arábigos).

9. CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Ed. Trotta, 1996, p. 183. Sobre el «anarquismo íntimo» del joven Unamuno, véase en la misma obra el capítulo: *El síndrome liberal libertario*, p. 350 y ss.

aún, la metafísica racional-especulativa del tercer momento dialéctico son muy ajenas al sentir dialéctico de Unamuno en casi toda su obra, aunque sí haya aproximación en este primer momento biográfico y ello, pese al poco modesto reconocimiento autobiográfico de algunos años más tarde: «Aprendí alemán en Hegel»¹⁰.

Según Juan Marichal, Unamuno tomó la metáfora del nimbo de W. James, a partir de la imagen de «halo» o «penumbra», en los *Principles of Psychology* del filósofo pragmatista. Pero de las anotaciones autógrafas de don Miguel en los viejos ejemplares de W. James, tanto de la Casa-Museo como de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía, no se deduce tal influencia. Tampoco creo que este concepto-imagen de nimbo proceda de las imágenes de *halo* o *penumbra* analizadas por el pensador americano. Muy valiosa, sin embargo, la acertada caracterización que hace Marichal de esta «imagen de concordia», en cuanto «atmósfera de la idea», «impresión de todo lo que le rodeaba», «fondo de continuidad», «el matiz», «la luz que une aquello que diferencia»¹¹.

Como ocurre con otros conceptos fundamentales, Unamuno no sistematizó el concepto de nimbo ni dedicó un breve ensayo al tema ni, mucho menos, un escrupuloso análisis racional del mismo. Nunca pretendió dar un carácter científico a este concepto del nimbo intrahistórico, ni a la base inconsciente que lo sustenta. Tampoco lo consideró, en un marco más o menos psicoanalítico, la causa principal de toda instintividad humana, sino que le otorgó el carácter de una realidad oculta al fulgor de la razón, la ciencia, los documentos historiográficos..., y que, sin embargo, constituye el cimiento mismo en que se apoya todo el acontecer histórico propio de un pueblo¹². No obstante, en el ensayo *La casta histórica Castilla*, parangona la intrahistoria con la psicología inglesa (Spencer y el asociacionismo de Wundt) y la formación de ideas en la mente humana: así, la percepción de un objeto es más nítida cuanto mayor sea el discernimiento, o cuanto más destaque la imagen sobre un fondo de semejanza, un fondo común que envuelve activamente y determina la percepción:

En la sucesión de impresiones discretas hay un fondo de continuidad, un nimbo que envuelve lo precedente con lo subsiguiente; la vida de la mente es como un

10. «Principales influencias extranjeras en mi obra» (O.C. IX, 817). Sobre la interpretación hegeliana de este concepto unamuniano véase: ÁLVAREZ GÓMEZ, M. *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 59 y ss.; y CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico*, op. cit. p. 184 y ss.

11. MARICHAL, J. *El designio de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2002, pp. 36-42. De W. James se conservan tres obras en la Casa-Museo Unamuno. Pragmatism a new name... (New York, 1907) se halla también en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía; ambos ejemplares con anotaciones autógrafas de don Miguel.

12. Unamuno se anticipó así al concepto del «inconsciente colectivo»; cfr. JUNG, K. G. *L'Inconscient dans la vie normale et anormale*. París: Ed. Payot, 1928, pp. 132-190. Tal anticipación a la Psicología profunda ha sido señalada entre otros: FERNÁNDEZ TURIENZO. Estudio introductorio a *En torno al casticismo* (Ed. Alcalá, 1971, pp. 54-58); JURKEVICH, G. «Unamuno's Intrahistoria and Jung's Collective Unconscious: Parallels, Convergences and Common Sources»; en *Comparative Literature*, vol. 43, n.º 1 (winter 1991), pp. 43-59.

mar eterno sobre el que ruedan y se suceden las olas, un eterno crepúsculo que envuelve días y noches, en que se funden las puestas y las auroras de las ideas. Hay un verdadero tejido conjuntivo intelectual, un fondo intraconciente, en fin (O.C. I, p. 813).

En nota a pie, Unamuno explica por qué prefiere denominarlo «intra-conciente», en lugar de usar términos equívocos como *inconciente* o *sub-conciente*: «Lo que se suele llamar inconciente es de ordinario el contenido de lo conciente, sus entrañas, está más bien dentro que debajo de él» (p. 814). Una explicación que no puede escorarse hacia interpretaciones psicoanalíticas sin forzar la intención del autor. Don Miguel pretende aclarar cómo toda impresión anida sobre «un suelo continuo», «el fondo del mar mental» donde se mezcla y enlaza con otras impresiones y todo el poso que anteriores percepciones han ido dejando. Así pues, hay un «nimbo», una «atmósfera etérea» o «parte del mar de lo intra-conciente» que envuelve a cada idea, a partir del cual se forma el oportuno concepto, dando lugar, como precipitado, a todo un mundo o, mejor, a todo un organismo vivo con sus propios satélites y asteroides. Este concepto de *nimbo* preludia al de *campo perceptivo* de la *Gestaltpsychologie*, dentro de la específica ley de totalidad: cada objeto es percibido dentro de un campo más amplio —al estilo del campo magnético—, quien, al dominar en la recepción de datos por parte del cerebro, puede provocar la ilusión óptica por parte del sujeto. No obstante, en Unamuno el concepto de *nimbo* adquiere una semántica mucho más amplia: además del sentido gnoseológico, las «grandes nebulosas, sistemas planetarios de ideas», «una vaga penumbra», «nimbo o atmósfera ideal, que es lo que da carne y vida a los conceptos, lo que los mantiene en conexión; lo que los enriquece poco a poco, irrumpiendo en ellos desde sus entrañas» (p. 815), adquiere en él un sentido histórico. Justo el tema aquí tratado: «(esto del nimbo) es la base de la distinción entre el hecho en bruto y el hecho en vivo, entre su continente y su contenido (...) el mar de lo indistinto e indeterminado, mar etéreo y eterno e infinito» (p. 815).

Intentando solventar la imprecisión del autor, Mariano Álvarez trata de identificar o sintetizar la semántica del término *nimbo* con «lo indistinto»: «Lo indistinto no es pues ni idéntico ni diferente, ni semejante ni desemejante y sin embargo es raíz de ambos, más o menos en coherencia con la concepción de Schelling sobre lo absoluto»¹³. Creo, sin embargo, que la imagen no es del todo válida, por la sinonimia de «lo indistinto» con lo indefinible, lo físicamente indelimitable o sin lugar; algo así como lo *ápeiron* de Anaximandro que, como es bien sabido, fue traducido por *lo inexistente* (sin lugar) en la crítica del discípulo Anaxímenes. Ahora bien, a favor cabe decir que el *nimbo* no se queda ahí: denota además un sentido positivo o efectivo en la praxis social, un principio histórico base de todo el acontecer temporal *intra* y *extra-histórico*, aunque no sea analizable materialmente, ni

13. *Unamuno y Ortega...*, op. cit. p. 92.

determinable bajo la óptica científico-positivista, de ahí, el carácter de indistinción o imprecisión con que paradójicamente lo esboza sin llegar propiamente a definir.

También positivo y en segundo lugar, gracias a este *nimbo* la tradición incorpora las diferencias, aunándolas dialécticamente en una identidad propia, aglutinante a la vez que irradiadora. El *nimbo intrahistórico* representa, pues, una dinamicidad continúa entre «el todo» y «las partes», un principio tan combativo como permeable, que unifica las diferencias y las asimila en lo que él formuló como «una masa idéntica», constituida por la humanidad en su conjunto, en línea otra vez con el ideal krausista, del que se hicieron eco muchos jóvenes pensadores hispanos de aquel fin de siglo. Expresamente, el final del primer ensayo de *En torno al casticismo* dice: «la tradición eterna es universal y cosmopolita». Pocos párrafos más atrás, se lee:

lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros. ¡Gran locura la de querer despojarnos del fondo común a todos, de la masa idéntica sobre la que se moldean las formas diferenciales, de lo que nos asemeja y une, de lo que hace que seamos prójimos, de la madre del amor, de la humanidad, en fin, del hombre, del verdadero hombre, del legado de la especie!¹⁴.

En *La crisis del patriotismo*, Unamuno argumenta que es por el camino de la diferenciación por el que se puede alcanzar «la integración suprema»:

Cuanto más se diferencien los pueblos, más se irán asemejando, aunque esto parezca forzada paradoja, porque más irán descubriendo la humanidad en sí mismos. El pueblo es en todas partes lo más análogo (p. 982).

La meditación final de *Paz en la guerra* versa sobre este sentimiento de unidad armónica, la «fraternidad final de todos los hombres», «la infinita idea de la paz», «la suprema armonía de las disonancias», o sea, la disolución superadora de la guerra y de las posiciones enfrentadas¹⁵. Identificación, en suma, donde lo individual y lo general no se neutralizan, sino que se acentúan, y no bajo una consideración abstracta, sino prático-existencial: incardinada en la condición individual-social de cada uno. Un planteamiento que constituirá otra de las constantes en la reflexión unamuniana. Valga como prueba, lo que expresamente afirmó en la *Inauguración del Colegio de España* —París, abril 1935—: «yo no puedo sentir lo nacional, sino abrazando a lo universal con lo individual, a la Humanidad conmigo»¹⁶.

En tercer lugar, otra lectura positiva de «lo indistinto» es la particular caracterización, de abolengo más carlyleano que hegeliano, con que perfila Unamuno al héroe o genio: el genio realiza una función fundamental dentro de la masa anónima,

14. *o.c. I*, 794 y 795. *Cfr.* a tal respecto: ORRINGER, N. R. El horizonte krausopositivista de «En torno al casticismo»; en *El joven Unamuno en su época. op. cit.*, pp. 31-43.

15. *Paz en la guerra* (*o.c. II*, 299) Véanse también las pp. 219, 253 y ss., 298.

16. *El destino de España y universalidad de su habla* (*La política del último Unamuno; op. cit.*, p. 341) *Cfr.*, además: «La dignidad humana» —1896— (*o.c. I*, 972-77); «Sobre sí mismo» —1913— (*o.c. VIII*, 301 y ss.); «¿Existe la literatura proletaria?» —1928— (*o.c. IX*, 207).

la atmósfera espiritual o el nimbo intrahistórico; él recrea, modula o cincela la obra *poética* a partir de la materia que recibe del pueblo. La obra *poética* es, pues, resultado de la interacción dialéctica entre el genio y la masa popular. Ésta, de modo «inconciente», guarda dentro sí el espíritu, las soluciones, la riqueza... de donde surge la inspiración del genio. Y éste hace consciente, da verbo y voz a lo que para el pueblo no es sino materia difusa, inconsciente:

Son a lo sumo los grandes hombres el espíritu de su tiempo y de su pueblo hecho carne individual; marchan a la cabeza empujados por la masa e indicándonos el curso de ésta, mas no guiándola. Creer que determinan los grandes procesos es como que las oscilaciones del barómetro determinan las de la presión atmosférica. En ellos se hace conciencia más o 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 dan¹⁷.

El espíritu colectivo aporta, pues, la *materia difusa*, las grandes *ideas* del momento y las posibles soluciones a las necesidades históricas concretas; mas, por sí solo, el pueblo es incapaz de concretar, dar *forma*, *poetizar* tales creaciones o soluciones realmente históricas; precisa del héroe —o *genio poético*—, quien informa lo en principio ininteligible, quien revela y hace tomar conciencia al pueblo de lo que éste guarda de modo oculto y oscuro. El pueblo es la causa donde se funde y fomenta la *praxis poética* verdaderamente histórica. De aquí, la reflexión de Pachico Zabalbide —protagonista de *Paz en la guerra*— tras enterarse de la muerte de Ignacio, al considerar que la vida de su amigo, como la de los héroes, no se pierde, sino que perdurará siempre como ejemplo práxico en la «atmósfera espiritual» de la intrahistoria popular:

«¿Una vida perdida? ¿Perdida (...) para quién? ¿Para él acaso, para el pobre Ignacio? (...) Tales vidas son la atmósfera espiritual de un pueblo, la que respiramos todos y a todos nos sustenta y espiritualiza¹⁸.

2.2. Aun así, cuando Unamuno intentó precisar —no con mucho acierto— su intuición intrahistórica del nimbo se valió de imágenes biológicas como las de Mechnikoff, no de Spencer, que aparecen en el libro del entonces amigo-historiador Rafael Altamira¹⁹. Una de las imágenes más recurrida fue la de las madré-

17. «Sobre el cultivo de la domática» —1896— (o.c. ix, 50).

18. *Paz en la guerra*; o.c. ii, 266. Cfr. también de esa época, «El caballero de la triste figura» (o.c. i, 917).

19. ALTAMIRA, R. *La enseñanza de la historia*. Madrid: Fortanet, 1891, p. 122 y ss. (Casa-Museo, U- 2230) Los textos de Mechnikoff reproducidos por Altamira refutan la supuesta paternidad de Spencer sobre el biologismo del primer Unamuno, según LAÍN ENTRALGO (*La generación del 98*. Madrid, 1941, p. 231 y ss.) y FERNÁNDEZ TURIENZO (Intr. a *En torno al casticismo*, op. cit., 40 y ss.) Cfr. mi trabajo: *En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno*; en *CCMU* 1995, 45-49.

poras suboceánicas que el catedrático de Salamanca reprodujo en el ensayo *La tradición eterna*:

Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre el que se alzan los islotes de la historia (...) Esa vida intrahistórica, 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» (p. 793).

Una imagen reiterada por don Miguel en los escritos finiseculares y posteriores. Así, respondiendo a Ganivet, escribe en *El Porvenir de España y los españoles*:

Hay en los abismos del Océano inmensas vegetaciones de minúsculas madréporas, que labran en silencio la red enorme de sus viviendas. Sobre estas vegetaciones se asientan islas que surgen del mar. Así en la vida de los pueblos aparecen aislados en la historia grandes sucesos que se asientan sobre la labor silenciosa de las oscuras madréporas sociales, sobre la vida de esos pobres labriegos que todos los días salen con el sol a la secular labranza. Lo que ocurre en la isla afecta muy poco a su basamenta madreporica (o.c. III, 660).

De modo similar a lo que decía años atrás —visto en el apartado anterior— los cambios que produce la evolución interna del pueblo oscuro y silencioso resultan inapreciables, y, sin embargo, es precisamente sobre esta labor secular del pueblo donde se cimienta y construye de modo continuo y anónimo la *basamenta* intrahistórica y toda la vida social. Los grandes cambios exteriores que dibujan los sucesos históricos —fenoménicos— no tendrían efecto sin una realidad permanente que le sirve de sustrato y sustento. A raíz de esta teoría, Unamuno pretendía demostrar, contra la postura de Costa y del propio Ganivet, que los grandes sucesos históricos y los grandes movimientos migratorios de la península sólo lo han sido de la superficie, no han logrado calar en el núcleo fundamental de la vida popular española:

Celtas, fenicios, romanos, godos, árabes (...) fueron poco más que oleadas, tempestuosas si se quiere, pero oleadas al fin, que influyeron muy poco en la base subhistórica, en el pueblo que calla, ora, trabaja y muere (...) Creo asimismo que las diferencias étnicas interiores que en España se observan —gallegos, vascos, catalanes, castellanos, etc.— arrancan de diversidades prehistóricas (III, 661).

Lo que no es inteligible sin el principio —antes heraclíteo que aristotélico— de que todo cambio se alza sobre una realidad que perdura idéntica a sí misma y le sirve de fundamento. La «basamenta madreporica» es otra imagen material de la intuición intrahistórica, más visible que la del «nimbo», con soporte ambas en el principio de continuidad histórica. Pero, a partir de aquí, apenas reaparecen ambas en la magna obra unamuniana: la del «nimbo», por la dificultad de mantener «lo indeterminado», lo inconsciente, lo informe como cimiento sustancial de todo el

edificio sociocultural e histórico; y la imagen de las «madréporas», por el excesivo lastre biológico-material que encierra, ya que tal sedimento ni es inalterable, ni mucho menos perenne; tal sedimento, además, crece formando capas estratificadas unas sobre otras, capas que revelan claramente su dependencia perfectamente verificable a un momento biológico concreto, finito, con sedimentos marinos perfectamente cuantificables en la consideración más positivista. Aun así, cuando dichas imágenes vuelven a escena siempre van unidas al concepto-intuición de la intrahistoria, un concepto que mantiene Unamuno hasta sus últimos escritos —con casi la misma simbología, pero con nuevas imágenes, o no tan nuevas, y otra terminología—; no así, el acertado neologismo de «intrahistoria» que casi se volatiliza por completo de su pluma; y, sin embargo, hoy es usado y malusado en los contextos más variopintos y heterogéneos.

2.3. El propio Unamuno, iniciado el siglo veinte, aborreció cada vez más esta terminología del *nimbo intrahistórico* y su carácter inconsciente. Resultaba incompatible con su tarea profética de denuncia política contra el analfabetismo y la desoladora inconciencia civil de la masa hispana. La rectoría de la Universidad de Salamanca resultó un impulso más, quizá el detonante principal, en ese papel protagónico de sus homilias cívicas: el de *excitator Hispaniae* —en la acertada expresión de Robert Curtius—, «batallador» quijotesco contra el penoso letargo civil español. Con todo, si don Miguel aborreció la terminología, nunca desmanteló el concepto: de hecho la simbología y el concepto mismo de intrahistoria seguirán vivos en muchos de sus ensayos, conferencias, poesías... Así, *San Manuel Bueno, mártir* parece a este respecto una vuelta atrás, un canto al nimbo inconsciente que regula el quehacer cotidiano y la fe popular: qué son si no, la zagala, la profundidad del lago, la montaña, el pastor... sino un retorno a la simbología intrahistórica de los ensayos finiseculares. El pueblo necesita una ilusión de vivir, un nimbo de ensueño, incluso un engaño donde ver realizadas sus mayores esperanzas. De ahí que Don Manuel, el héroe protagonista, comente la frase de Marx y Lenin, no desde la óptica negativa del narcótico, sino desde el impulso positivo de cualquier ideal utópico: el soplo que todo ser humano necesita para vivir y dar sentido a su trágica condición existencial. «Opio... opio... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe»²⁰.

3. CONTINUIDAD DIALÉCTICA

Para Unamuno, la continuidad histórica es dialéctica y sólo es explicable dialécticamente. De otro modo, o bien no habría continuidad, o bien se perdería el dinamismo histórico tan exclusivo del devenir humano. Una continuidad histórica ya establecida o acabada por completo es inaceptable en los propios

20. *San Manuel Bueno, mártir* (o.c. II, 1146). Cfr. también: «Almas sencillas» —1933— (o.c. VIII, 1201).

términos, pues dejaría su función principal, la de dar continuidad, y perdería además los rasgos más esenciales de la historia misma: el quehacer agónico y la peculiar contradicción humana. Sin ellos —aduciría Unamuno— no sería propiamente humana, sino algo muerto sin más.

3.1. Permítase, en primer término, una breve reivindicación de la dialéctica alterutal unamuniana: una dialéctica no hegeliana, como acertadamente y desde distintas perspectivas exponen Álvarez Gómez, Cerezo Galán, García Mateo, Ferrater Mora, Fernández Turienzo, Morón Arroyo, entre otros²¹. Así, Mariano Álvarez contrapone el «método contradictorio» de Unamuno al propiamente dialéctico (el hegeliano). Tras comentar la ausencia de identidad dialéctica sujeto/objeto en el autor de *En torno al casticismo* y el ficticio vaivén dialéctico que presenta esta obra, concluye: «El vaivén (p. 784) no es efectivamente dialéctico, puesto que en lo uno no se ve ni se produce lo otro, lo opuesto (...) Sólo bajo el punto de vista de la existencia de un tercero, que hace que un extremo pase al otro —lo que a su vez legitima la «afirmación alternativa de los contradictorios» por parte del sujeto— se puede hablar, lejana e impropia, de dialéctica»²². Similar es la conclusión a que llega Pedro Cerezo tras un pormenorizado análisis de la trágica condición humana, según Unamuno, contrapuesta a la concepción dialéctico-especulativa del autor de *Phänomenologie des Geistes*, dejando aquel la filosofía racional para encontrar sentido a la tragedia en la *poética* del mito: «Esto explica por qué en Unamuno la *coincidentia oppositorum* entre sustancia y apariencia, nómeno y fenómeno, eternidad y tiempo, una vez que desespera de una clave dialéctica de resolución, sólo puede venir del espíritu del mito, la unidad paradójica de lo contrapuesto, sin mediación ni reflexión». Mientras atisba cierta posición dialéctica en los ensayos de *En torno al casticismo*, en el método de la «afirmación alternativa de los contradictorios» (o.c. I, p. 784), Cerezo considera que «a partir de la crisis del 97, se apartó definitivamente de una dialéctica hegeliana de la mediación por otra del salto, en sentido kierkegaardiano, porque la oposición trágica es incompatible con la mediación integradora de la dialéctica»²³.

Ahora bien, es harto conocido que la dialéctica no surgió con el idealismo postfichteano: mucho antes, hallamos dialéctica en Nicolás de Cusa, en el último Platón, en Sócrates y, claro está, en Heráclito, comúnmente considerado «el padre de la dialéctica». Se suele comparar la dialéctica de Unamuno con la de Hegel —por la lucha íntima de contrarios— y la de Proudhon —por *polémica*—, pero a

21. FERNÁNDEZ TURIENZO, Estudio introductorio a *En torno al casticismo*; *op. cit.*, p. 11 y ss.; FERRATER MORA, J. *Unamuno, bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985; 132 y ss. GARCÍA MATEO, R. *Dialektik als Polemik. Welt, Bewusstsein, Gott bei M. de Unamuno*. Frankfurt: P. Lang, 1978, p. 58 y ss.; MORÓN ARROYO, C. Unamuno y Hegel; en Sánchez-Barbudo. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1980, pp. 151-179.

22. ÁLVAREZ GÓMEZ, M. *Unamuno y Ortega...*; *op. cit.* p. 59 y ss.

23. CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico*, *op. cit.* pp. 75 y 385, respectivamente.

menudo se olvida que Unamuno ganó la cátedra de griego en 1891, cátedra que ejerció y compaginó con su prolija producción escrita; también se olvida que, no sólo en cuanto docente, trabajó, citó en sus artículos y conferencias algunos de los fragmentos entonces poco conocidos del «filósofo oscuro». No sin razón, Laín Entralgo ha considerado a Unamuno un «presocrático de su propia intimidad», un verdadero *presocrático* dada la indistinción —tan heraclíteo y nietzscheano— entre el concepto y la metáfora, y dado el matrimonio de su filosofía trágica con la poesía y la religión antes que con el cientismo moderno y contemporáneo²⁴. En suma, es un grave error hermenéutico descifrar la visión dialéctica de Unamuno desde una lógica especulativa que él mismo consideró en las antípodas. En todo caso, debe interpretarse desde otra dialéctica de contrarios muy anterior, donde tampoco tiene cabida la *Aufhebung* hegeliana.

Con todo, tampoco la dialéctica de Unamuno es acotable entre los presocráticos: cercenaríamos en ella toda la afluencia del diálogo socrático-platónico, por un lado, toda la cultura judeo-cristiana y la teología de la historia agustiniana, por otro —san Agustín fue otro agónico dialéctico para don Miguel—, además de la praxis del formalismo ético kantiano y gran parte del pensamiento y literatura del romanticismo posthegeliano, el krausismo español incluido²⁵. Muy atinada, a este respecto, la elucidación de la dialéctica unamuniana desde el diálogo socrático que, a partir del artículo «Ni lógica ni dialéctica, sino polémica», realizan Mario Valdés y Pedro Cerezo²⁶. Un artículo donde, en primer término, Unamuno combate la vacía e infértil actitud polemista de los españoles que caen en el fácil dogmatismo, ciegos a la riqueza del diálogo y del auténtico sentimiento dialéctico —combate que le aleja de la dialéctica proudhoniana—; un artículo, en segundo lugar, asentado en el postulado socrático/platónico del poderío de la palabra y del diálogo, sólo que desde una faceta mucho más adogmática, incluso escéptica; y un artículo, en tercer término, escrito en 1915, iniciada la Primera Guerra Mundial, contexto en el que Unamuno da el pistoletazo de salida a una complicada carrera de obstáculos, la de la dialéctica alterutal, propuesta y desarrollada entonces contra los polos extremos y extremistas; en especial, contra «los guerrilleros facciosos» que acriticamente no creían más que en el propio dogma y en la total aniquilación del adversario:

La dialéctica está llena de contradicciones íntimas, y por eso es fecunda. La dialéctica es el proceso de las antinomias y las antítesis. La dialéctica es lo menos dogmático

24. LAÍN ENTRALGO, P. *Unamuno y la palabra*; en *Volumen Homenaje Cincuentenario M. de Unamuno*. Salamanca: Casa-Museo 1986, p. 623.

25. Remito a mis trabajos: *En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno*, op. cit. pp. 13-49; *Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX*, en *Tu mano es mi destino (Congreso internacional XIX98XX)* Univ. de Salamanca 1998, p. 385 y ss.

26. VALDÉS, M. *El diálogo, eje ontológico del pensamiento de Unamuno*; en *Volumen Homenaje Cincuentenario*, op. cit. pp. 707-717; CERESO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico*, op. cit. p. 385 y ss.

que cabe, y por muy apasionada que sea, siempre, en el fondo, es escéptica. La dialéctica supone el diálogo. Y es claro: la dialéctica carece de eficacia y de valor entre la gente española, que ni sabe ni quiere saber, y se discute y disputa mucho, dialoga —lo que se debe llamar diálogo— muy poco²⁷.

Un último aspecto sobre la dialéctica alterutal es la defensa del otro como parte ontológica de uno mismo; precisamente contra lo esgrimido por los unamunólogos arriba citados de que no hay dialéctica en el primer Unamuno, «porque en lo uno no se ve ni se produce lo otro, lo opuesto». Según consta en este artículo, la persistencia spinozista del ser de un bando implica necesariamente al bando contrario: cada uno lleva, dentro de sí, la comprensión óptica y epistémica del otro sin anular ni reducir ninguno de ellos, por muy antitéticos que éstos se manifiesten. «Y el dialéctico suele prestar armas al que trata de combatirlo. Naturalmente, como que se está combatiendo a sí mismo de continuo» (o.c. III, p. 748). Tampoco esta negatividad dialéctica alterutal, que asume lo contrario como propio, debe afinarse únicamente dentro de esta época en que «le arrebataron sin explicación» la rectoría universitaria; pues, desde sus primeros ensayos hasta el *Resentimiento Trágico* —sin obviar el prólogo a *La agonía del cristianismo*— defiende que su pensarsentimental «marcha por la afirmación alternativa de los contradictorios»; que, al igual que Job, san Pablo, san Agustín y Pascal, él mismo es «un hombre de contradicciones»: «Llevo muy dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil»²⁸. Y en 1933, recordando el comentario de Rafael Altamira a su novela *Paz en la guerra*, Unamuno alude expresamente a la dialéctica de Hegel:

Desde que empecé a escribir para mi pueblo he seguido, en esto como en lo demás, una línea misma. No derecha en el sentido de línea recta, sino, como la vida, llena de vueltas y revueltas; una línea dialéctica. El pensamiento vivo está lleno de íntimas contradicciones [...] (Para) Altamira, latía (en la novela) cierta simpatía por la causa carlista. Como que no se puede ser liberal de otro modo; como que no cabe participar en una guerra civil sin sentir la justificación de los dos bandos en lucha; como que quien no sienta la Justicia de su adversario —por llevarlo dentro de sí— no puede sentir su propia Justicia²⁹.

O sea, esta insistente defensa de la *alterutalidad* no es exclusiva de los años de la Primera Guerra Mundial —contra la supuesta neutralidad oficial española—: años posteriores, durante la segunda república española, fue el

27. «Ni lógica ni dialéctica, sino polémica» (o.c. III, 747); subrayados míos. Véase, también: «Mea culpa, mea maxima culpa!» —1914— (o.c. VIII, 323).

28. *La agonía del cristianismo* (o.c. VII, 306). Véase, en el mismo tomo: *Nicodemo el fariseo* —1899— (p. 367 y ss.).

29. «Paz en la guerra»; artículo publicado en *Abora*, el 25/4/33 (o.c. VIII, 1192 y ss.) Cfr. además: «Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo» —1911— (o.c. VII, 467); «Concepto y emoción» —1932— (o.c. IV, 563); «Prólogo a San Manuel bueno, mártir» (o.c. II, 1118); «Programa de un cursillo de filosofía social barata» (R.E., pp. 368-385).

arma que esgrimió —con la palabra, claro está— como la única posición con auténtico sentido dialéctico e histórico que cabe mantener frente a los extremismos políticos; y, ya en los últimos meses de su vida, contra la barbarie de la guerra «*incivil*» española y los temerarios desatinos excluyentes de los bandos opuestos. El alcance de tal postura y la cuestión de si Unamuno, en su *praxis* política, fue o no realmente *alterutal*, es tema analizado con más detenimiento en otro lugar³⁰.

3.2. Cuando Unamuno defiende esta visión dialéctica de la historia —de forma habitual, desde los ensayos finiseculares hasta el *Resentimiento Trágico*— es tomando postura contra los tradicionalistas más conservadores, quienes, anclados en el pasado, en lugar de historia sólo hacen mala paleontología, desentierran muertos, escorias y Escoriales, con un falso concepto de la patria —tan momificado o del pasado, que ya no es—; «trogloditas», en fin, incapaces de ver cómo la verdadera tradición comporta progreso, y cómo el auténtico progreso sólo lo es, si se lleva a cabo desde la tradición eterna. Ésta se transmite, o se hereda culturalmente, con y gracias a la palabra viva, que es renovada y re-creada de continuo con las nuevas aportaciones *poéticas*. Y éste es el auténtico progreso, el único progreso humano, lento pero efectivo, lejos de cualquier inmovilismo y lejos también de los adelantos técnico-materiales de la bullanga periodística o «histórica»:

esas gentes (los trogloditas) viven al margen de la historia, fuera de ella, aunque acaso dentro de la tradición. Y la tradición como algo estático, fijo, dogmático, establecido de una vez para siempre, no es historia, sino escurraja de ella. La historia es tradición en progreso, en cambio, en renovación; es contradicción (...) Esos pobres trogloditas me culpan de mal español, de no ser español. Y ello porque siento nuestra historia pasada, viviéndola, es decir, haciéndola en el presente, de otro modo que ellos la sienten³¹.

Manteniendo esta posición, Unamuno combatió tanto al tradicionalismo atávico como al utopismo revolucionario: al primero, por detener la continuidad histórica y querer «inmovilizarse» o retroceder a un pasado que ha-dejado-de-ser, o sea, acabado, muerto definitivamente, arqueológico; al segundo, por pretender una renovación radical del propio espíritu popular, como si los adelantos técnicos, la heterogeneidad de los descendientes, las diferentes formas de gobierno, etc. pudiesen transmutar en lo más fundamental el espíritu del pueblo. Don Miguel, sin embargo, identifica la tradición con el pasado vivo, un pasado que

30. PASCUAL MEZQUITA, E. *La política del último Unamuno*; *op. cit.* pp. 41-55, 63-73.

31. «Treitschke sobre España» —1917— (UNAMUNO. *Artículos olvidados sobre España y la primera guerra mundial*. Londres: 1976, recopilación de Ch. Coob, p. 72). Véanse, p. ej.: *En torno al casticismo* —1895—; «La vida es sueño» —1898—; «¡Adentro!» —1900—; «La crisis actual del patriotismo español» —1905— (O.C. I, 783, 794, 797 y ss., 945, 950, 1286); «España y los españoles» —1902— (O.C. III, 726); «Cartas al amigo VIII» —1934— (O.C. VII, 1030 y ss.) La entrevista «Unamuno, el solitario de la Cámara» —1931— y el «Discurso en el homenaje a M. Maura» —1932— (en mi edición de *La política del último Unamuno*, *op. cit.* pp. 227, 234).

sigue actuando en el presente como elemento creador de la tradición eterna, que persiste y alimenta al espíritu del pueblo. Gracias al principio de continuidad, la tradición eterna se mantiene eidéticamente la misma frente a los cambios antes apuntados, a los que asume y sirve de soporte, incluso de puente entre ellos. En la *biohistoria* humana no cabe, por tanto —a diferencia de la biología natural o animal—, ni una fiel repetición inalterable del pasado ni una restauración o renovación radical:

Y si se intenta otra renovación, se va a la barbarie prehistórica, a la demagogia de una mal encubierta animalidad. Acaso a los estallidos selváticos de un pueblo al que se le induce que es raza, que es sangre, que es naturaleza, y no espíritu, no historia propiamente dicha. La España viva, la de siempre, movida por íntima dialéctica de contradicción, es una anti-España, una España que se enfrenta consigo misma y vuelve sobre sí. Pero al pasado que fue, no al que es, no se vuelve, no se le renueva no se le procrea, que arqueología no es poesía³².

La contradicción de la historia está movida por una íntima dialéctica en la que cada aspecto social tiene enfrente su contrario. Por este motivo, «la España de siempre», en cuanto realidad viva e histórica, se vuelve contra sí misma en una especie de autoenriquecimiento dialéctico; pues, dos partes de la misma España se hallan en constante pugna, en continua guerra civil «entre hermanos»: una no se entiende sino por mor de la otra; y, cuando una adquiere relevancia político-social, la otra reacciona de inmediato. Ahora bien, no debe confundirse esta *reacción* con el significado político más habitual, ni mucho menos con la «Anti-España» (propio de las campañas anticomunistas de preguerra y años posteriores), sino con la propia lucha que implica la historicidad y vitalidad de la sociedad humana, en donde se fragua de forma continua y persistente la tradición eterna. Los que buscan una finalidad a la historia postulan la anulación de tal contradicción, un para qué en el que encuentren sentido y solución a toda su problemática, un opio en el que vivan ilusionados soñando con otro mundo —aun dentro de éste— sin lucha, con una paz perpetua en la que no exista el polo social antagónico; lo que equivale a situarse en las antípodas de la vida humana, que es continua lucha y contradicción alterutal. Los movimientos contrarios que surgen en el seno de la misma sociedad —e incluso dentro de cada uno— hacen que coexistan y entren en pugna las soluciones políticas opuestas, y a cada programa político se enfrenta siempre el del adversario. Tal contradicción no es en modo alguno sinónima de falsedad, sino de vida humana; es falsa, sin embargo, aquella postura que se presenta de forma salvífico-excluyente, en cuanto que pretende, por un lado, romper la dialéctica de la propia realidad humana, y, por otro, pretende dar una solución a lo que carece de toda solución: la historia humana, que no es sino continuidad en pugna permanente.

32. «Restauración y renovación»; artículo del 5/1/35 (o.c. III, p. 1059). Esta oposición tanto al tradicionalismo castizo como al futurismo ya fue señalada por F. MEYER. *Ontología de M. de Unamuno*. Madrid: Gredos 1962, p. 48 y ss.

Y contra esa doctrina (el materialismo histórico de Marx, Lenin...), aunque íntimamente ligada a ella, por la ley dialéctica de la identidad de los contrarios, de los mellizos enemigos entre sí, contra esa doctrina se yergue y endereza la del fajismo o nacional-socialismo que crea otra ilusión, otro engaño, otra finalidad, la del opio del nacionalismo³³.

Pero ni siquiera el propio Unamuno mantendría mucho este ejemplo. Representa, más bien, el contraejemplo de su política alterutal, dado que, tanto los bolchevistas como los fascistas —los «hunos» y los «hotros», llegará a llamarles—, cada uno con su solución y su para qué dogmático de la historia, llegaron a polarizarse hasta el extremismo, de forma adialéctica, ahistórica, inhumana e incivil. Una polarización que implicaba la total ruptura con la continuidad histórica y la muerte definitiva de la personalidad histórica, es decir, del mismo género humano; una polarización, en fin, que denunció y criticó hasta el amargo final de sus días.

3.3. La historia es fundamentalmente herencia, legado espiritual recibido por la tradición viva, y no el recuento de muertos, monumentos... del pasado histórico —como hacía la historiografía oficial de entonces—, salvo que dicho recuento reúna lo vivo transmitido, lo que ha pasado a formar parte del espíritu del pueblo, a eternizarse en él. Ésta es, en definitiva, la mejor manera de entender la dialéctica antes comentada: desde el principio de continuidad histórica. Así lo patentizan las siguientes palabras de 1931:

La historia es continuidad, es continuidad entre presencias y ausencias, entre vivos y muertos. Ausencias siempre presentes, muertos o trasmuertos siempre vivos, trasvivos; tradición que va progresando, que se hace progreso, progreso que se transmite, que se hace transmisión o séase tradición (...) Podemos decir los españoles republicanos de hoy que venimos a continuar la historia de España, la España de Fernando e Isabel, los reconquistadores, y a seguir fraguando conciencia española³⁴.

Ausencias/presencias; vida/muerte; tradición/progreso... forman polarizaciones contrapuestas en estrecha vinculación de interdependencia, sin necesidad de un teórico tercer momento dialéctico conciliador; pues, el hecho de que el primero se involucre con el segundo —sin el que sería inconcebible—, y a la viceversa, no implica necesariamente la aparición de un tercer elemento superador, sino, más bien, la persistencia ineludible de ambos en agonía inacabable; por eso, la imagen anterior continúa patentizando la interrelación: «ausencias siempre presentes»; «muertos inmortales» («trasvivos» y «trasmuertos»); «tradición siempre en progreso»...

33. «Cartas al amigo I» (O.C. VII, 1015). Aparte de las contradicciones sociales, es conocida su teoría de los muchos yos en la personalidad humana. Cfr. CECILIA LAFUENTE, A. *Antropología filosófica de M. de Unamuno*; Univ. de Sevilla, 1983, en especial los apartados: *El hombre escindido y agónico* (p. 52 y ss.), y *El agonismo trágico* (p. 83 y ss.).

34. «Comentario»; véase en UNAMUNO. *República española, España republicana*. Ed. de V. González Martín. Salamanca: Almar 1979, p. 131.

La continuidad histórica reside, precisamente, en esta bipolaridad dialéctica. Los muertos, la tradición... no deben ser interpretados como lo ya acabado, lo «ya pasado» o desaparecido en un anonadamiento total. Antes al contrario, los «muertos» no lo son en sentido absoluto, algo de ellos tiene vida perenne, en tanto reviven o perduran en el recuerdo y en la continua actualización de su obra. Mas las sucesivas reactualizaciones y las nuevas aportaciones tampoco trastocan o mudan radicalmente el espíritu del pueblo, que está —valga la alegoría— muy por encima y muy por debajo de ellas. Para Unamuno, por tanto, la España eterna está por encima de cualquier forma de gobierno, marcando la unidad espiritual o cultural de los españoles merced a la continuidad histórica y a la misma «seguida» en la que todos vamos hermanados; mientras que las distintas formas de gobierno no son más que modos accidentales, caducos, sin consistencia *per se*, cuya vida, soporte y sustento no es otro que la misma España de siempre y su «tradición eterna»³⁵. Un concepto en el que, a diferencia de la cultura spengleriana, no tiene cabida la muerte biológico-cultural, y en el que se sustentan o adquieren consistencia las distintas formas de gobierno temporales o accidentales:

El Imperio abarca a la República y a la Monarquía; es a la vez monárquico y republicano (...). Ciertas supersticiones de los que se preocupan de las formas de gobierno hacen creerles que se ha roto la Historia de España, que se está forjando una nueva España, y no es así. Es la misma que unificaron los Reyes Católicos, es aquella España la que continuamos³⁶.

A diferencia del pasado muerto descrito en los viejos libros de historia, Unamuno considera que podemos hallar el pasado vivo y la verdadera historia en nosotros mismos, en nuestra sociedad, en la continuidad cotidiana de nuestro pueblo, en ese volver a empezar de cada jornada, reviviendo lo de todos los días y «contemplando la tradición» que, a la vez que pasa en la historia, va quedando en ella. Por eso —y también bajo el principio de continuidad— se repite o reproduce en la historia biográfica familiar, lo propio de la generación de los abuelos en la de los nietos, lo propio de los hijos de aquéllos en los hijos de éstos³⁷. Y, al hablar de *historia*, Unamuno no se refiere a la historia realista, positivista o buscadora de documentos fehacientes, sino a la historia poética, creativa, la que nos empuja a la acción, la que rememora, rescata y actualiza de continuo los sueños y ensueños de nuestros antepasados³⁸.

35. Cfr. «La promesa de España» —1931— (*República española, España republicana; op. cit.* pp. 73-84); así como mi trabajo: «La auténtica política de Unamuno»; en PASCUAL MEZQUITA, E. *La política del último Unamuno; op. cit.* pp. 27-36.

36. «Discurso inaugural 1931-32» (o.c. IX, 397).

37. Cfr. «El pasado que vuelve» —drama de 1910, representado en 1923— (o.c. V, 365-460); «En la Plaza Mayor de Salamanca» —1932— (o.c. I, 651 y ss.).

38. Unamuno criticó a menudo al realismo histórico, desde el inicial grito antipositivista: «Los hechos no se bastan, no se bastan, no se bastan» (*Cuaderno XXIII* —1886—; Casa-Museo, caja 63/27) hasta el *Resentimiento Trágico* —1936—. Véanse, p. ej.: «El caballero de la triste figura» —1896—, y «La regeneración del teatro español» (o.c. I, 917, 901); «Heráclito, Demócrito y Jeremías» —1915— (o.c. IV, 1422); etc.

La historia narrada, la historiografía, es el relato de lo que los hombres soñaron que hacían; mas lo que había debajo del sueño sólo llegan a averiguarlo los descendientes de los soñadores, su posteridad, que, a su vez, sueñan lo que están haciendo (...) Como en el fondo de mi vejez está mi niñez de entonces. Y esto es el sentimiento de la continuidad de la Historia³⁹.

La historia, según esto, nunca queda hecha ni puede acabarse definitivamente, se hace y rehace de continuo. De aquí que Unamuno considerase absurdo pensar que la República iba a traer una nueva España totalmente distinta a la anterior, era una falsa visión «carente de sentido histórico»; del mismo modo, lo que se llamaba entonces «la nueva España» sólo es conjeturable desde la anterior, es decir, desde la España de generaciones precedentes. La vida humana es un proceso constante, único, desde el nacer al morir; la muerte no es más que la otra cara dialéctica implícita en la propia vida, incluso cabe entenderla como «un desnacer»; y la vida humana, en consecuencia, como continuidad.

Pero la Historia (*sic*) entera y verdadera, no la de las crónicas, sino la que abarca y funde tradiciones y documentos, leyendas y realidades, milagros y rutinas, recuerdos y esperanzas (...) La Historia entera y verdadera, sin criba, sin crítica, la que se está rehaciendo de continuo⁴⁰.

4. ATELEOLOGÍA DE LA HISTORIA

4.1. El Unamuno maduro —al igual que Schopenhauer, Nietzsche, Ranke, Spengler...— niega en la historia una finalidad, tanto en sentido temporal como en el teleológico.

No así, el primer Unamuno, que llegó a presentar dos fines teleológicos distintos de la historia: uno, el Bien ético-universal de la Humanidad en su conjunto, en línea con el humanismo ético kantiano-krausista; otro, el socialismo como la futura religión de toda la humanidad, en línea con las nuevas corrientes socialistas, sin alejarse del movimiento libertario español. Postulaba entonces, de forma vaga e imprecisa, un fin de la historia, pero anunciándolo siempre como algo abierto, no acabado, fruto o resultado de luchas anteriores: bien cuando, en sus artículos socialistas finiseculares, defendía el socialismo como futuro socio-religioso de la humanidad⁴¹; bien cuando presentaba como fin «la verdadera unidad del género humano», p. ej., en la meditación de su portavoz Pachico Zabalbide, al final de *Paz en la guerra*⁴². De cualquier modo, tal «síntesis final», aun con el claro sentido teleológico

39. «Ayer, hoy y mañana» —1936— (*República española España republicana*, op. cit. p. 408).

40. «Ensueños de hastío» —1933— (o.c. VII, 684).

41. Cfr. las cartas de 1895 a Clarín (ALAS, A. *Epistolario a Clarín*. Madrid: Ed. Escorial, 1941, p. 53); y la carta de adhesión al socialismo, dirigida en 1894 a Valentín Hernández (o.c. IX, 477).

42. *Paz en la guerra* (o.c. II, 299). Véanse: *En torno al casticismo* (o.c. I, 801); «La crisis del patriotismo» (o.c. I, 983).

cercano a las dialécticas posfichteanas, no tiene un sentido negativo de tope final, óbito de la propia humanidad.

Unamuno repitió una y otra vez que la historia no tiene finalidad. Así, en *La agonía del cristianismo* dejó bien sentado que «fuera de Dios, la historia carece de última finalidad, camina al olvido, a la inconciencia» (VII, p. 310). Pocos años atrás —en 1919— había identificado a la historia con un caleidoscopio cinematográfico, dando a entender que la historia no tiene finalidad, sino azar; aunque en ocasiones identifica este «azar» con el juego con que la Providencia dirige al Universo⁴³.

Y en cuanto al cesarismo, imperialismo o napoleónismo —escribe en 1933, comentando a Lucano— ¿qué más da de dónde surge? (...) ¡Es la suerte! ¡Es la fatalidad! ¡Es la política! Dios sobre todo, digamos. O bien: ¡es la Historia (*sic*)!⁴⁴

Fuera de esta finalidad divina, no hay otra finalidad histórica que la propia «formación de la personalidad humana»⁴⁵. Lo que, en otros términos equivale a decir que, al ser la historia esencialmente humana, no tiene ninguna finalidad fuera de sí misma. Concepción que puede verse también en otros textos, empezando —cómo no— por el axioma inicial del que arranca, precisamente, *Del Sentimiento trágico de la vida*, que el hombre concreto es el único sujeto y fin de la historia y la humanidad:

la Historia, el proceso de la cultura, no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo: el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo⁴⁶.

Hay que desprenderse del prejuicio de que la Historia (*sic*), que es la vida del espíritu, tenga un fin fuera de sí misma. El fin de la Historia es la Historia misma, su desarrollo⁴⁷.

(El fin) no es lo que está al cabo de la acción, no es lo que está allende la acción; el fin es lo que está a cada momento sobre la acción, dentro de la acción, es el modo de obrar. Si el fin fuera lo que está al cabo de la acción, el fin de cada uno de nosotros sería la muerte y nosotros estamos finalizando la vida a cada momento. La Historia es un fin en sí y se cumple meramente en cada momento⁴⁸.

43. En «Una entrevista con Augusto Pérez» —1915— comenta que ha leído a Cournot y su filosofía del azar: «Déjate de lecturas! —dice Augusto Pérez— Y cree en el azar, que es creer en la Providencia, pues el azar y la Providencia es azarosa». (o.c. VIII, 365). Con anotaciones autógrafas, *cfr.* COURNOT, A. *Traité de l'enchaînement des Idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. París, 1912 (Casa-Museo U-1795).

44. «Notas a Lucano» —1933— (o.c. III, p. 1053). Véase, además: «Caleidoscopio cinematográfico» (o.c. V, 1131 y s.); *El hermano Juan...*, (o.c. V p. 742 y ss.).

45. *Cfr.* «Civilización y cultura» (en o.c. I, 996); «Daoiz y Velarde» (en o.c. V, 1108); «Clausura de la historia de Derecho español en la Universidad de Salamanca» (o.c. IX, 428 y ss.).

46. *Del Sentimiento Trágico...* (o.c. VII, 292) Véanse, también, las pp. 109-120, 201, 267...

47. «Vida e historia» (o.c. III, 1194).

48. «Discurso en el Hotel Palace» —1917— reproducido en UNAMUNO. *Crónica política española (1915-1923)*. Ed. de González Martín. Salamanca: Ed. Almar, 1977, p. 397.

La concepción finalista —que es fatalista—, utilitaria, económica de la historia, ha llegado a vaciar no ya la historia misma, sino hasta la estética (...) Y es que se olvida que la historia acaso tiene su fin —o mejor, su centro— en sí, o sea que no tiene fin, que empieza y acaba en cada momento, que no es drama con enredo, nudo y desenlace⁴⁹.

Acorde con la filosofía de la historia hegeliana, Unamuno defendía aquí que toda la historia se concentra en cada momento y en cada uno de nosotros, que la historia humana no contiene partes ni periodos conclusos o encerrados en sí mismos, pues ello significaría la total anulación de la tradición y de la vida humana misma. La historia, además, es creatividad espiritual, el lugar donde el actor humano representa su papel, incorporando al espíritu del pueblo su obra poética específica. He aquí otra de las claves del personalismo histórico unamuniano: que la historia es un drama donde cada uno representa su papel⁵⁰.

Ahora bien, siguiendo con el mismo símil, la historia no es como un argumento de los dramas teatrales, confeccionados y desarrollados con un inicio, un nudo y un desenlace final, sino que la historia se concentra toda ella en cada momento, sin que podamos distinguir el momento inicial del final. Y no puede haber otro fin extrínseco a la misma, sino sólo su propio fin, su desarrollo; por eso, si quisiéramos ajustarla a un desarrollo dramático, la falsificaríamos de antemano al arbitrio de nuestros presupuestos aprióricos, convirtiéndola en algo completamente distinto de lo que en realidad es. En Unamuno se conjugan dialécticamente la visión cíclica griega y la visión horizontal —agustiniana— de la historia; una dialéctica que excluye cualquier reducción a solo uno de los aspectos, así como cualquier tipo de síntesis conciliadora. Lo que explica la repulsa unamuniana a cualquier solución historicista, por muy idílica o utópica que se presente, en cuanto supone, inventa o utopiza soluciones falsas, en las que se apaciguaría y quedaría encerrada la historia, algo así como si la personalidad histórica fuese condensable en perfectas latas de conserva. El fin de la historia, en definitiva, no está marcado de antemano; corresponde al propio hombre darle un sentido y una finalidad, y ello, precisamente, a través de la obra: es así como se construye la historia, y sólo así como se perdura en ella. «No hay solución y no debe haberla, porque la solución es el fin de la historia, es la muerte. La historia es un eterno problema, un problema que nunca se resuelve»⁵¹.

La historia es continuidad sin fin, tanto en el sentido de meta final, como en el de *télos* o fin teleológico. Unamuno se pronunció ininidad de veces contra las soluciones finalistas: las pretéritas de los tradicionalistas, por un lado, y las utópicas de los futuristas, por otro. A unas y otras les «falta sentido histórico» y caen en «la triste

49. «Estilo y progreso» —1924— (o.c. vii, 931).

50. *Cfr.* Pról. a *El hermano Juan o el mundo es teatro* —1934— (o.c. v, 713-725).

51. «El ideal histórico» —1922— (o.c. v, 1165). *Cfr.* también: «Disolución de problemas» (o.c. v, 1133); «Discurso inaugural del curso 1931-32» (o.c. ix, 396 y ss.); «Cartas al amigo I.» —1933— (o.c. vii, 1014).

enfermedad finalista». Y es que, para Unamuno, el fin de la historia es tan inconcebible como su principio; lo que le aproxima a la concepción cíclica heraclítea, según he podido exponer anteriormente⁵².

Ahora bien, no se trata —a diferencia aquí de Spengler— de una ateleología histórica absoluta, sino más bien de una teleología a otro nivel, a un nivel espiritual, incluso divino. De ahí que, en el ejemplar de *Der Untergang des Abendlandes*, Unamuno acotase las siguientes palabras: «Pero la humanidad» no tiene un fin, un plan; como no tiene fin ni plan la especie de las mariposas o de las orquídeas»⁵³.

Aún se conserva la anotación autógrafa de don Miguel, fuente de alguno de sus comentarios a dicha obra: «La humanidad no. El hombre, sí. Es eternidad»⁵⁴. Con ello, Unamuno pretendía resaltar precisamente el nivel superior que diferencia al ser humano —y la historia agónica/espiritual, con él— del nivel biológico: la existencia humana no es reductible a las etapas evolutivas, ni su ser termina cuando marcan las leyes biológicas: Si la historia humana tiene finalidad, ésta radica en otro nivel: el histórico/biográfico.

4.2. Hablar de diferentes periodos históricos perfectamente delimitables, como hace el cientificismo positivista, es propiamente ahistórico, pues tales distinciones epocales están construidas apriorísticamente, ciegas a la interioridad o espiritualidad humana, o sea, abstraídas de lo más propio del ser humano. Quienes realizan tales divisiones históricas no se dan cuenta que las distintas generaciones humanas forman una misma cordada, «una seguida» o un mismo hilo continuo, de modo que —como se vio más arriba— la generación de los abuelos se repite en la de sus nietos o biznietos... El positivismo histórico trata de aislar cada generación, cada época, en «casilleros» distintos, cortando la historia en parcelas separadas e independientes. Unamuno se pronunció claramente contra esta dicotomización de la realidad histórica; así, en *La seguida de los siglos* —título de suyo ya significativo— escribe: «Eso es sociología, no historia (...) la historia se ríe de tales casilleros»⁵⁵.

Tras el periodo inicial en que leyó y tradujo a Spencer con admiración, Unamuno estuvo cada vez más en contra del positivismo; son múltiples los escritos dirigidos contra la reducción de todo a «pseudoconceptos» pretenciosamente científicos, objetivos..., con los que los positivistas pretenden clasificar la realidad, es decir,

52. Vid. mi trabajo: *Visión heraclítea de la historia en M. de Unamuno* (CCMU 1997, pp. 189-210).

53. *Der Untergang des Abendlandes*. München: Ed. C. H. Beck, 1922 (2ª ed.), tomo I, p. 28 (Casa-Museo U-85) Traducción de García Morente; en SPENGLER, O. *La decadencia de Occidente* (Madrid: Ed. Calpe, 1923-27, tomo I, p. 37), también en la Casa-Museo. El ejemplar alemán con muchas anotaciones autógrafas, la mayoría hechas durante el destierro; el ejemplar español pertenecía a su yerno J. M.ª Quiroga.

54. *Ib.* 28. Sobre dichos comentarios, además de *La Agonía del Cristianismo*, (o.c. VII, 303-364) véase: RADITZA, B.- Mis encuentros con Unamuno; en *Cuadernos París*, Enero 1959, p. 49 y 52.

55. o.c. VIII, 1166. Véase: «El pasado que vuelve» (o.c. V, 365-460).

pretenden someterla a sus a priori científicistas. El problema aumenta cuando lo que se intenta clasificar es, precisamente, lo no encasillable, a saber: el espíritu humano, la contradicción de la sociabilidad humana..., donde se muestra de suyo el absurdo de tales análisis positivistas⁵⁶.

Contra el cientificismo pueden hallarse muchos escritos en el Corpus unamuniano. Como ejemplo, valga el siguiente párrafo escrito durante el exilio en París:

¡El cientificismo! ¡Esta sí que es la plaga de la inteligencia! El cientificismo castra la inteligencia, la hace estéril. El cientificismo, a fuerza de gafas, nos priva de la vista. Habrá que ver la idea que tenga de un camello un piojo científico que lo haya estudiado al microscopio, y esto suponiéndole muy sabio al piojo⁵⁷.

A tenor de nuevo con el pensamiento de Hegel y Dilthey, Unamuno arremete contra la excesiva parcelación y atomización de la realidad llevada a cabo por el positivismo científicista: éste pierde la visión de conjunto y del funcionamiento de la totalidad, sea ésta la de un organismo vivo —como el camello— o la del organismo social o la del devenir histórico; en cualquiera de ellos, cada parte es lo que es y está siempre en función del todo; pero si es considerada fuera del conjunto donde se halla, o fuera de la continuidad en que está inmersa, entonces resulta irreal. El análisis positivista, pues, se queda tan sólo en los meros «sucesos», sin llegar nunca a la auténtica realidad del «hecho histórico», al «hecho permanente»: reducen éste a *polvo de hechos*, a clasificaciones, quizás muy exactas, pero sin alma o espíritu, «matan el recto sentido histórico, ahogan la verdad histórica»⁵⁸. Tal manera de proceder equivale a la cómoda satisfacción de creer dominar, cognitivamente hablando, lo que sucede y pasa, los «sucesos sucedidos», o sea, lo ya hecho, acabado, muerto... de los hechos; sin llegar nunca, ni poder tan siquiera atisbar la realidad viva del auténtico «hecho histórico», es decir, el que se hace y queda en la historia, el que alimenta y constituye la continuidad histórica del pueblo; no el que fue, sino «el que es».

56. Véase: PARÍS, C. Filosofía unamuniana de la evolución; en *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Península, 1968; pp. 133-67; ALBERICH, J. *Sobre el positivismo de Unamuno*; en *CCMU*, IX, 1959, pp. 61-75; RIBBANS, G. *Unamuno en 1899: su separación definitiva de la ideología progresista*; en *CCMU*, XII, 1962, p. 30 y ss.; FLÓREZ MIGUEL, C.- *Unamuno filósofo. Poética versus lógica*; en *Volumen Homenaje Cincuentenario*, *op. cit.* pp. 597-616.

57. «Realidad objetiva» —1924— (*o.c.* VII, 914). En «Divagaciones vacacionales» Unamuno ridiculiza la superficialidad y el conjunto de vulgaridades de Comte y Spencer (*o.c.* VIII, 327 y ss.) Véanse, además: «Cientificismo» (en *o.c.* III, 352-357); «Mecanópolis» (*o.c.* II, 833-36); «Italianos y españoles en el renacimiento» (*o.c.* III, 983-987); etc.

58. «La verdad histórica» (*o.c.* VII, 724). Véanse, además, su crítica a los «hechólogos» del positivismo: «Sobre el arte de la historia» (*o.c.* IV, 1276); «Primera visión europea de Japón» (*o.c.* IV, 1339); «La regeneración del teatro español» (*o.c.* I, 901 y ss.); «El caballero de la triste figura» (*o.c.* I, 915 y ss.); «Polvo de hechos» (*Unamuno y el socialismo...*, *op. cit.*, pp. 160-163).

La realidad histórica, pues, ni es dicotomizable, ni puede tratarse por separado independientemente de la continuidad óptica que la caracteriza; cualquier disgregación divisoria no sería sino resultado de las abstracciones teóricas que desdibujan completamente la propia realidad. Las etapas históricas, las distintas capas biográficas no existen como tales, son sólo artificios con los que se pretende sujetar la biografía, la historia humana, etc. Éstas, empero, escapan al pretendido control de tales lógicas encasilladoras:

La historia que es vida no se enmarca. Se puede cortar la historia por donde se quiera al narrarla; pero esos cortes son arbitrarios, aunque cómodos. Ningún relato de historia tiene principio ni fin. Para nuestra comodidad, cuando relatamos la biografía de un hombre histórico, empezamos con su nacimiento y concluimos con su muerte; pero esto, para la historicidad del biografiado, es artificial. Porque un hombre histórico, un hombre que llega a ser momento, esto es movimiento, de la historia, empieza antes de haber nacido —le ha hecho la historia que decimos que le precede— y concluye con la muerte corporal. Antes bien, es más él y obra como tal después que su cuerpo ha vuelto a tierra⁵⁹.

Crítica a las divisiones históricas que también se halla en Spengler —aunque Unamuno la defendió antes de conocer el pensamiento de éste—, lo que no hizo sino reforzar su convicción de la «continuidad histórica». Concretamente, puede verse cómo, en *Der Untergang des Abendlandes*, el historicista alemán considera tal tipo de divisiones, además de «mezquinas y vacías», carentes de todo sentido histórico:

Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna. Tal es el esqueleto increíblemente mezquino y falto de sentido, cuyo absoluto dominio sobre nuestra mentalidad histórica nos ha impedido una y otra vez comprender exactamente la posición verdadera (...) A él, más que a nada, debemos el no haber conseguido concebir nuestra historia en su relación con la historia universal, es decir, con toda la historia de la humanidad íntegra⁶⁰.

Tanto para Unamuno, como para el pensador alemán, la división en periodos no es más que fruto de una cómoda y artificiosa propedéutica de la historia, nunca de un estudio serio de la realidad misma⁶¹. Por igual motivo, sólo cabría hablar de periodos en crisis o periodos de transformación en relación a otros periodos perfectamente establecidos y estáticos; es decir —usando términos saintsimonianos y comtianos— en «etapas orgánicas», con su orden armónico y estable en cuanto tal.

59. *Alrededor del estilo* —1924— (o.c. vii, 924).

60. *Der Untergang...*; *op. cit.*, tomo I, 20 y ss.; traducción de G. Morente, *op. cit.*, tomo I, p. 29 (los subrayados son del autor). Crítica que puede verse, además, en la misma obra; en: tomo II, p. 17; tomo III, p. 45; etc.

61. Motivo por el que se manifestó —en 1913— contra los maestros que enseñaban la historia por casilleros; una perniciosa pedagogía que pretende simplificar las cosas y facilitarlas indebidamente. *Cfr.* «Arabesco pedagógico» (o.c. vii, 550 y ss.).

Mas tal posibilidad no es sino otro posicionamiento —tan teórico como abstracto— del devenir histórico; resulta, pues, inaceptable:

sólo cabría definir un periodo de transición, diferenciándolo de los periodos que no sean transitivos. ¿Y cuál no lo es? ¿Qué periodo no es de transición? ¿Qué hoy no es la transición de un ayer a un mañana? La Historia misma es una transición permanente. E íbamos a decir que eterna⁶².

Por esto, siendo estrictos resulta inapropiado, en primer lugar, hablar del hombre medieval, el hombre renacentista o el hombre moderno... Tampoco cabe hablar, en segundo lugar, de épocas críticas ni de «renacimientos», porque en cierta manera todas las épocas lo son. No hay «crisis históricas» o «decadencias», sino que, más bien, «la historia toda es renacimiento continuo». De ahí que Unamuno se dirigiese —en tercer lugar— a muchos políticos y gobernantes, a quienes tras alcanzar el poder, y considerarse «constructores del nuevo régimen», les reprochaba los mismos defectos que ellos habían criticado a sus antecesores. Así, p. ej., la crítica que Azaña había dirigido al directorio de Primo de Rivera, podía volvérselo como un *boomerang* al ejecutar el propio Azaña, «con medidas de excepción», la Ley de Defensa de la República: «Y yo aquí (...) —comenta Unamuno— voy sintiendo que de antiquísimo régimen son éstos del nuevo»⁶³.

4.3. Unidad vital de la historia

A diferencia de Spengler, Unamuno considera que la vida humana —la historia— no puede ser tomada sino en cuanto unidad continua en su conjunto. Vida e historia siguen un ritmo inmutable sin límite de duración; por lo que son irreductibles a cualquier periodo limitado de tiempo, sea éste el biológico —que se cierra con la muerte—, sea el de la «Kultur» spengleriana que, como todo organismo vivo, nace, crece y muere; pues, para Spengler, cada cultura forma una unidad histórica independiente, «una sola familia» con unos valores culturales específicos de ella misma, dando un sentido propio a cada una de sus partes, obras, lenguas, religión, etc. Y cuando el ciclo vital llega a su fin —el caso de la cultura occidental europea—, cada una de sus partes muestra los síntomas de ese fin cercano, el del conjunto entero:

Cada cultura —defiende Spengler— posee sus propias posibilidades de expresión, que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás (...) cada una de ellas es, en su profunda esencia, totalmente distinta de las demás, tiene su duración limitada; cada una está encerrada en sí misma, como cada especie vegetal tiene sus propias flores y sus propios frutos, su tipo de crecimiento y de decadencia⁶⁴.

62. «El hombre espejo» (o.c. VII, 1398).

63. «Sobre el español medio» (o.c. III, 800). Sobre la *Ley de Defensa de la República* y el «alzamiento de Unamuno» contra el «coronel» Azaña, *cfr.* mi trabajo *La política del último Unamuno*; *op. cit.* pp. 31-36, 55-58, 284-290, 424-428.

64. *Der Untergang...*, *op. cit.*, tomo I, p. 29. Traducción de García Morente, *op. cit.*, tomo I, p. 38.

Se sabe que, en torno a la redacción de *La Agonía del Cristianismo*, Unamuno leyó la obra del alemán. De ahí que compare ambas obras, ridiculizando la de Spengler:

Y toda la enorme confusión caótica que el propio Spengler quiere explicar con la música arquitectónica de su Hundimiento del Occidente (*Der Untergang des Abendlandes*). Que no es otra cosa que la agonía del cristianismo (o.c. vii, p. 342 y s.).

Contra Spengler, Unamuno considera que la vida civil, la propiamente humana no tiene una muerte como la vida biológica o fisiológica. Esta última pertenece a la materialidad, es decir, a lo cuantificable y verificable positivamente, pero no a la espiritualidad propia del ser humano, que es precisamente lo único perdurable —más allá de su ser biológico—; haya o no obra poética, gracias al principio de continuidad, cada uno perdura en el espíritu del pueblo o en la tradición viva:

Aquella España del xix —decía en 1931—, la de don Juan del Cañizo, la de las contiendas civiles, es la que nos ha traído ésta, la nuestra, y si algo valemos es por llevar el alma de nuestros padres y abuelos (...) La vida no envejece. Toda tumba es cuna, como toda cuna es, en cierto modo, tumba. Morir es desnacer, pero es renacer. Y sigue la historia, que es la tradición, sin la cual no hay progreso, pues ¿qué es lo que progresa sino la tradición?⁶⁵

La vida auténticamente humana se renueva incesantemente, reactualizada de modo perenne en la sucesión de padres e hijos y en la continuidad por la que cada uno de éstos se constituye a su vez en padre e hijo de la tradición. Y «la historia nos hace abuelos de nuestros abuelos, nietos de nuestros nietos» (o.c. i, p. 660). La biografía humana no se limita, pues, a la temporalidad biológica; antes bien, carece de un final delimitado. La biografía no termina, en suma, con la muerte biológica:

¿Untergang des Abendlandes? ¿Puesta del Occidente? En el griego moderno al ponerse el sol se le llama el reinar del sol. Al ponerse el sol en los dominios terrenales, materiales, del Imperio español «en Flandes se ha puesto el sol», surgió, empezó a reinar el verbo de España, nuestra habla imperial, universal. Al caer vencido don Quijote en Barcelona empezó a reinar el Quijote, el habla española⁶⁶.

En lugar del relativismo cultural spengleriano, don Miguel defiende el alto valor de la obra humana, que en cuanto obra histórica —o sea, «que es», no «que fue»—

65. «Discurso en el homenaje al doctor Cañizo» —1931— (o.c. ix, p. 384) Sobre el desnacer, cfr. entre otros: «El secreto de la vida» —1906— (o.c. iii, 877 y ss.); Niebla (o.c. ii, 577 y ss.); *El hermano Juan o el mundo es teatro* (o.c. v, 807 y ss.); «Por el alto Duero» —1933— (o.c. i, 660); así como el trabajo de GRANJA PASCUAL, J. El desnacimiento y la técnica del arredrotiempo en el teatro de Unamuno; en *Actas del Congreso Internacional*, op. cit. pp. 491-496.

66. «El destino de España y universalidad de su habla» (*La política del último Unamuno*, op. cit., p. 338). Sobre la diferencia biografía y biología, véanse: Pról. a *El hermano Juan...* (o.c. v, 714 y ss.); «Contemplando el diplodoco» (o.c. viii, 1163); «País, paisaje y paisanaje» (o.c. i, 705)

forma parte del espíritu del pueblo, incluso hasta rememorarse como algo independiente de su hacedor. El hombre que deja su obra en la historia no muere, sino que perdura en ella, aun cuando su nombre caiga en el olvido, pues, su *poética* queda inscrita para siempre en el lenguaje y en el espíritu del pueblo, quien —a su vez— tampoco está determinado por ningún tipo de ley física, biológica o material. En consecuencia, ninguno de ellos fenece definitivamente, porque —como ya se vio— tumba es «cuna», y morir significa «desnacer»:

Yo, por ley natural, un día habré de desaparecer de esta cosa superficial (...) Un día habré de desaparecer para ir al sueño eterno: moriré, pero esta obra no morirá, no por el valor que yo le dé, sino porque la continuaréis vosotros. Mis mejores cosas, habréis de decir, son las que hoy se están formando⁶⁷.

Precisamente, comparando la obra de Spengler con la de Berdiaeff⁶⁸, concluiré Unamuno que quizás volvamos a «una nueva Edad Media». Sin embargo, siendo estrictos, no hay posibilidad de tal retorno a una época pasada, ni siquiera cabe hablar de renovación en sentido pleno, la renovación radical de un pueblo ya constituido, un pueblo con espíritu civil propio, con sentimiento de patria es imposible. En ello puso mucho hincapié, pues veía cómo el fundamento de las expresiones y discursos de casi todos los políticos republicanos era tal supuesta renovación, que mitificaban con términos de «revolución total», de una España «completamente nueva», etc.:

¿La actualidad? ¡Bah! ¿Es que cuando hayan pasado quince siglos más, allá, hacia 3433, si es que aún queda algo a que se llame España o cosa así, se acordará nadie de esta obra de renovación que creemos estar cumpliendo algunos ilusos, y se acordarán de nosotros? ¿Renovación? ¡Buena renovación nos dé Dios (...)

Más de una vez se ha dicho recientemente en relación con eso del *Hundimiento del Occidente* (Spengler), que vamos acaso a entrar en una nueva Edad Media, y el que esto os dice lo dijo hace cerca de veinte años en una revista ginebrina⁶⁹.

5. LA REVOLUCIÓN PERMANENTE

5.1. En 1931, con el cambio de régimen político y el advenimiento de la República, muchos gritaban que se había pasado «a una nueva España». En otro extremo, pocos años atrás, Primo de Rivera había querido suavizar el temor de los intelectuales a la dictadura con lo de «¡Borrón y cuenta nueva!». Don Miguel nunca pudo estar de acuerdo con estas posiciones exentas —decía— de «sentido histórico».

67. «El destino de España y universalidad de su habla»; *op. cit.*, p. 345.

68. BERDIAEFF, N. *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa*; obra pronto traducida y muy leída durante la República. La editorial Apolo de Barcelona, p. ej., llegó a siete ediciones entre 1932 y 1936. Sería interesante ver el ejemplar que usó don Miguel en París o en Hendaya, ausente hoy de su Biblioteca.

69. «Tres españoles de trasantaño» —1933— (o.c. vii, 1112-1113).

Distintas «soluciones» con que se pretendía rompen la unidad de la historia y de la sociedad humana: en concreto, la actitud de Miguel Primo de Rivera y sus defensores —durante el directorio—, así como la del gobierno republicano, en su intento de ruptura con el pasado anquilosado hacia una forma socio-política totalmente nueva, un gobierno que pretendía eliminar todo el atraso y subdesarrollo de una España aún feudal y tridentina. Como vamos a ver, ambas consideraciones, en cuanto ahistóricas, le resultaban inaceptables. Lo que, por el mismo motivo, es extensivo a la «mitología revolucionaria» propagada entonces por algunos líderes de la «izquierda» política. Por eso, a poco de sentarse en el escaño de las Cortes republicanas, escribía Unamuno:

¿Revolución? ¡Qué mito! (...) Y yo pensaba —o soñaba— si es que son los hombres, mozos o no, los que hacen las revoluciones o son las revoluciones las que hacen a los hombres. ¿Hacer la revolución? Pero ¿cabe decir nunca «hemos hecho una revolución»? Una revolución no es nunca un hecho; una revolución es siempre un inacabable quehacer. Porque una revolución se revoluciona a sí misma, se revuelve contra sí⁷⁰.

5.2. En un sentido muy distinto del trotskiano, Unamuno defiende el concepto de *revolución permanente* en consonancia con el principio de continuidad histórica aquí tratado: en la historia nunca se dan rupturas con la tradición eterna —de forma más o menos brusca, igual da—; antes al contrario, la paulatina transformación del propio pueblo marcha irrefrenable, a corto pero efectivo paso, en un progreso que incorpora a cada momento los logros de cada generación intrapopular. En paráfrasis de su teoría, la única revolución que produce auténtica mella es la intrahistórica o permanente: única transformación progresiva que tiene cabida en la historia continua, tanto del individuo como del pueblo. La *revolución catastrófica*, por el contrario, no es más que una pasajera eventualidad que, a menudo, aparece ostentosamente en los diarios, pero no cambia ni puede variar el espíritu del pueblo, ni la esencia eterna del mismo:

Pues me escribe uno de esos mozos de vanguardia sin peso de historia (...) que la República debe ir a paso de carga, y yo le respondo —a él, ¡irresponsable!— que no, sino a paso de trilla (...) Invoca, ¡claro!, la revolución ¡Y dale con ella! Pero yo le pregunto qué quisicosa es esa de la revolución que tanto traen en boca. ¿Es revolverlo todo? ¿Es volver la tortilla? ¿O es lo que se llama en astronomía revolución, la de los planetas en torno del sol (...)? En un reloj de bolsillo el segundero va más deprisa que el minuterio, y éste más que el horario; pero todos vuelven al mismo punto, cumplen su revolución, y... vuelta a empezar⁷¹.

70. «Revolución y reacción» (*República española, España republicana, op. cit.* p. 113). Veinte años atrás ya reaccionaba don Miguel contra el grito «¡Hay que hacer la revolución!» tildando a ésta de mera utopía abstracta e inhumana; *cf.* «Días de bochorno» (*o.c.* VIII, 292).

71. «Somnia Dei per hispanos»; artículo que podría haber subtítulo *La auténtica revolución* (*o.c.* III, 803 y ss.).

El concepto de «revolución permanente» es explayado aquí, de forma esclarecedora, frente a las mitificaciones de la «revolución republicana» que pretendían «cambiarlo todo de la noche a la mañana», como si se pudiese, «a paso de carga», transformar el país en otro completamente distinto y se pasase —milagrosamente— a una nueva España, sin nada que ver con la España del pasado, ni con la tradición de siempre. Pretensión totalmente abstracta, artificiosa y fuera del auténtico hecho histórico.

Contra la visión juvenil de la revolución —analizada en el primer punto— la verdadera revolución es, en el Unamuno maduro, la que retorna al punto de partida, de modo análogo a la revolución astronómica que anualmente —o en un periodo más o menos amplio— renueva de inicio el mismo camino. Lo que no debe entenderse como una negación del progreso, sino al contrario, como la defensa del único progreso posible: el propio de la continuidad intrahistórica, porque, entre otras cosas, los hombres que forman hoy una sociedad son, más o menos, los mismos hombres que la formaban ayer y los que la formarán mañana. Desde esta perspectiva, tal revolución no se produce en unas fechas señaladas, sino en el quehacer continuo del pueblo, en la repetición cotidiana de los mismos hechos.

Y frente a la infundada creencia de quienes entonces se consideraban comunistas —en especial, después de la revolución rusa—, para Unamuno, una revolución nunca puede ser definitiva: cualquiera que sea su forma de aparición, siempre es susceptible de continua revisión, es decir, de revolucionarse incluso contra sí misma; pues, de lo contrario, no sería más que algo muerto. Cada revolución se da, pues, en mutua relación dialéctica —e inseparable oposición— con su reacción: ninguna de ellas es concebible sin la participación enfrentada de la otra. Y más aún, si ello es aplicado a la revolución permanente, o sea, la del quehacer cotidiano. Es, por tanto, en la «revolución permanente» o «revolución astronómica» donde se halla la auténtica realidad, que no es sino la intrahistórica:

Hay mucho, muchísimo de error en el sentimiento de que estamos experimentando enormes cambios en la constitución íntima de nuestra comunidad española. Todas estas aparatosas tempestades no pasan del sobrebaz del oleaje. Como en el mar, la hondura permanece quieta. Y de aquí el que se tome por movimientos de reacción lo que no es más que la afloración de lo permanente. Toda esa tan pretendida cuanto cacareada revolución no ha sido, en su mayor parte, más que ventolera sobre el haz de las aguas, levantando no poca espuma⁷².

5.3. La simbología de los ensayos finiseculares reaparece de nuevo en los últimos escritos del rector salmantino: las aparatosas tempestades, el sobrebaz del oleaje, la ventolera y la espuma producida por las olas marinas, que antaño representaban a la «historia», son ahora símbolo de la revolución catastrófica, la

72. «Debates políticos» —1934— (*República española, España revolucionaria*, op. cit. p. 288); subyace aquí la crítica a los alzamientos anarco-sindicalistas y comunistas en Cataluña y Aragón, de octubre y diciembre de 1933. Cfr. JACKSON, G. *La República Española y la guerra civil*; Orbis, 1987, pp. 126, 147 y ss.

tan «cacareada revolución»; sólo falta añadir —para completar el simbolismo finisecular— que se trata de la sonora revolución, que aparece a grandes titulares en los periódicos y discursos políticos. La analogía entre la «historia» y el concepto de «revolución catastrófica» resulta, pues, obvia. Y al igual ocurre con los conceptos de *revolución permanente* y de *intrahistoria*: la hondura del mar permanece quieta, como ocurre con nuestra íntima constitución española, pues, ésta aflora al exterior en lo que se denomina «movimientos de reacción»; movimientos que Unamuno entiende dialécticamente de forma muy similar a la relación establecida entre «historia» e «intrahistoria». A la simbología finisecular añade dos claros signos de lo «histórico»: lo deportivo y lo cinematográfico. Es por lo que habla de *revolución deportista*, *deporte revolucionario*, *estruendo deportivo*, y *revolucionarios de cabaret* que no quieren sino «meter bulla en la historia»; la simbología es, pues, suficientemente elocuente:

Y en tanto los chiquillos dementes de uno y de otro bando están jugando —y con fuego— a lo que algunos atolondrados llaman revolución permanente. O sea el deporte revolucionario. Porque hay, sí, una verdadera revolución permanente. De que el más claro ejemplo conocido es el de la revolución de los astros en derredor del Sol: la revolución copernicana. Que es silenciosa. Como no sea para esos pitagóricos que creen oír la música de los esferas celestiales. La otra, la revolución deportista, aspira a la estridencia y aún al estruendo (...) Se nos dirá que lo de ahora (...) se trata de revolución social. ¡Bah! estruendo deportivo también. Una chiquillería que no quiere pasar sin meter bulla en la historia (...) revolucionarios de cabaret⁷³.

Las revoluciones y las reacciones se producen —y renuevan— continuamente unas sobre otras; por eso, como los *ricorsi* de Vico, «pueden siempre volver». Cabe agregar, sin tergiversar su pensamiento —y siendo aún más radicales— que, en realidad, nunca se han ido definitivamente: su ser no es el de una acción o un levantamiento más o menos corto, como si se tratase de una tormenta producida en un periodo cronológico concreto, sino que tanto las revoluciones, como las reacciones correspondientes, se están haciendo y rehaciendo de continuo en el espíritu íntimo del pueblo, aunque no se patenticen suficientemente al exterior. De ahí que, en junio del 36, clamase:

He oído decir que España ha cambiado radicalmente desde hace cuatro o cinco años. ¡Embuste! Por debajo de las túrdigas de la vieja piel no hay en gran parte todavía más que carne viva o cicatrices sanguinolentas. Y es completa carencia de sentido histórico —o acaso frivolidad— asegurar que tal o cual cosa no puede ya volver. Las recaídas —como los que J. B. Vico llamó *ricorsi*— pueden siempre volver. ¡Pues no faltaba más!⁷⁴

73. «Y después ¿qué?» —1934— (*República española, España republicana; op. cit.* p. 339 y ss.).

74. «Ensayo de revolución» —1936— (*Idem* 437). No se hallan obras de Vico en la Casa-Museo; sólo una obra de Garofalo sobre él (*Acrisia Vichiana nella «Scienza Nuova»*; Napoli: 1909) sin anotaciones ni muestras de uso. Pero Unamuno le citó en muchas ocasiones. Quizás le conoció a través de Croce. Cfr. «Civilización y cultura» (o.c. I, 994); «Ciudad y campo» (o.c. I, 1035); *Del sentimiento Trágico...* (o.c. VII, 193 y ss.); «Tempestades revoluciones y recursos» (o.c. IV, 1201); etc.

Y es que la historia ni está hecha ni acabada de modo conclusivo; está haciéndose de continuo. Algo ininteligible para los que profetizaban —en el sentido usual de «profecía»— la noche de la revolución, como si ésta fuera a trastocarlo todo de un día para otro.

A la estela de la filosofía vitalista postnietzscheana, Unamuno considera que la vida humana no se encierra en fórmulas, conceptos, definiciones, «momificaciones» o «esclerotizaciones» de la vida misma; pues ello, sólo puede convertirla en su contrario, o sea, en algo «no-vivo». La historia humana no se estanca en ningún momento, ni puede quedar definida en algo ya realizado, como suponía la antigua consideración sustancialista de la «Naturaleza Humana», sino que la vida misma, en su continuo transcurrir, pone en entredicho cualquier fórmula, cualquier definición, cualquier ley que pretenda formularse sobre la historia o el actuar humano. Sería como forzar los asuntos históricos o biográficos a penetrar dentro de concepciones delimitadoras de los mismos arrancándoles la movilidad y las contradicciones propias del ser humano. El resultado no puede ser más que un abstracto:

Las peores nubes son las que más empañan la claridad del cielo de la historia, las que más enturbian —con pasiones de turba— la serenidad; son las nubes definitivas. Queremos decir las de definición. Porque nada más turbio que las definiciones, sobre todo las jurídicas, las políticas y las teológicas⁷⁵.

5.4. Y otro tanto cabe decir de la lengua viva de una nación. Viva, porque está re-haciéndose de continuo. Como se sabe, en los ensayos finiseculares identificaba la lengua con la tradición intrahistórica y a la literatura con lo que entonces entendía por «historia académica», o sea, la lengua muerta, ya hecha, acabada o construida definitivamente, una lengua encofrada fuera de la propia continuidad histórica:

Una lengua nacional, verdaderamente nacional, es la lengua de una nación, y una nación, que es un nacimiento (...) un perpetuo nacimiento, es la que está de continuo naciendo, haciéndose —y deshaciéndose y rehaciéndose—, en perpetuo proceso constituyente y reconstituyente. Lo otro, lo que se entiende (...) por académico, es cosa del Estado; una lengua académica, oficial, es una lengua de Estado. Y si la nación es lo que de continuo nace, el Estado es lo que se está, lo construido (...) Y lengua de Estado como lengua de estatuto no son propiamente, ni una ni otra, lenguas de nación, de nacimiento⁷⁶.

A fines de 1931, Unamuno pronunció una conferencia en Málaga, que pudo haber intitulado *Sobre la continuidad histórica*, por ser éste el tema central de la misma: aducía que la España de 1931 es el resultado o la continuación de la España que comenzó a fraguarse en las Cortes de Cádiz, a principios del siglo XIX; asimismo,

75. «Serenidad» —1932— (*En sueño de una patria*, op. cit. p. 93). El asistemismo vitalista de Nietzsche puede verse en DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Ed. Anagrama, 1993 (3ª ed.), pp. 46-49, 111 y ss., pp. 141-43, 272 y ss.

76. «Acrece, replanta y da valor» —1932— (o.c. IV, 461); cfr. también: *En torno al casticismo* (o.c. I, 806 y ss.).

elogió a los miles de hombres anónimos que han dado su sangre y su vida por la tradición patriótica y la libertad, los hombres que han constituido la auténtica «España»; y comentó la anécdota —provocada por él mismo— al responder a Emiliano Iglesias cuando, en la inauguración de las nuevas Cortes, éste felicitó a los diputados por la consecución de la República:

Yo dije y digo que yo no he traído la república: la hemos traído todos, la han traído las generaciones todas, la historia, el nombre de muchos hombres que no existen, pero que sobreviven en la historia⁷⁷.

5.5. La revolución del *eterno retorno*

La continuidad histórica unamuniana va unida al concepto de eterno retorno, puesto que, al no haber ni inicio ni final de la historia, ésta no es sino un eterno repetirse o una continua vuelta a empezar; algo propio del pensamiento heleno, de quien también lo tomó Nietzsche⁷⁸.

Para Heráclito, «principio y fin no son sino la misma cosa, en contorno de redondeo»⁷⁹; del mismo modo, el sol se renueva siempre y cada día sin dejar de ser continuamente el mismo, a la vez que es nuevo en cada ocasión: «Nuevo a cada día el sol (y siempre el mismo)»⁸⁰. Imagen con que el efesio representaba la idea del eterno retorno, pues en una circunferencia no es definible cuál es el principio o el fin, antes bien todos los puntos de la misma lo son o —lo que es lo mismo— ninguno lo es. Desde esta concepción, la historia es y será, tal y como ha sido siempre, repitiéndose de continuo; concepción que persiste en Unamuno, compaginada con el principio de continuidad histórica.

Concepción que nada tiene que ver, sin embargo, con un geometrismo exacto, pues, no se trata de circunferencias concéntricas, lo que supondría la negación de cualquier tipo de progreso, y, por tanto, la negación no sólo de la continuidad sino de la historia misma; si todo fuese exactamente repetido al cumplirse un ciclo determinado, desaparecería la *poética* humana, porque ésta no existe en ausencia de libertad espiritual, la historia quedaría disuelta en un conjunto de leyes mecánicas o deterministas. Planteamiento muy lejano a la visión dialéctica de la historia:

¿Una gota de rocío? ¿Un vapor, un perfume de la eternidad? ¿No oís, no oléis que el mundo, mi mundo, ha llegado a su perfección? Medianoche es también Mediodía. El dolor es también alegría, la maldición es bendición, la noche es también un

77. «En el Centenario de Torrijos» —14/12/31— (PASCUAL MEZQUITA. E. *La política del último Unamuno*; *op. cit.* p. 224).

78. Nietzsche confiesa su proximidad a Heráclito en lo referente a la concepción del eterno retorno en *Ecce Homo* (Madrid: Alianza Ed., p. 70 y ss.) Ver: SÁNCHEZ MECA, D. *En torno al superbombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*; Anthropos-Univ. de Murcia, 1989; en especial los apartados sobre «La deuda con los griegos», p. 62 y ss., y sobre el *Eterno retorno*, pp. 206-226.

79. Fragn. 61; según numeración de GARCÍA CALVO. *Razón común. Ed. crítica... de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985. n.º 39, p. 180.

80. *Idem*, pp. 190-191. Es el fragm. 64, en la numeración de García Calvo (corresponde al 6 D-K).

sol. Idos, o aprended que un sabio es también un necio. (...) ¿Quisisteis alguna vez que una misma cosa volviera dos veces?... ¡Entonces quisisteis el Retorno de todas las cosas! —todas de nuevo, todas eternas, encadenadas, entrelazadas, amorosamente unidas— ¡oh, entonces amasteis el mundo!⁸¹

Planteamiento similar encontramos en otros párrafos de *Así habló Zaratustra* —en conjunción también con la dialéctica heraclítica apuntada anteriormente— donde aparecen reiteradamente expresiones como: «Todo se repite», «Medianoche es también Mediodía», «el dolor también alegría»...

Pero cuando Unamuno saca a colación el concepto de «eterno retorno» le da un sentido escatológico muy distinto al del vitalista alemán: Unamuno se refiere a la circularidad de la historia en torno a ella misma o en torno a su Hacedor; es decir, que la historia se repite siempre, pero bajo la dirección del Gran Corego del Universo, que es quien, en definitiva, determina tal circularidad, aun cuando Dios mismo pueda decidir —siempre a otro nivel— su comienzo o su final; por lo que, si la historia no tiene comienzo ni final es, por tanto, un eterno retorno, un «da capo» continuo o una repetición eterna de lo mismo.

Similar a la «melodía infinita» de Wagner —dice en *Cómo se hace una novela*— la vida y su novela, como la historia, nunca terminan. La historia es el vaivén de los hombres que vienen y se van, es, por ende, vía, camino y patria (o.c. VIII, p. 763 y ss.). De donde se deduce que, el quehacer político del buen español, no consiste en querer transformarlo todo en algo completamente nuevo y brillante, como si la patria pudiese comenzar una nueva etapa desde cero; eso sería sólo la aparente fachada de la «historia» sonora y bullanguera, no la auténtica realidad de la historia que se repite de continuo, porque su ser —que es vía o camino— es incompatible con la idea de un inicio absoluto o la de un final definitivo. Por lo que —y volviendo al concepto de patria— la gloria de la imperialidad española no es algo del pasado, sino una gloria eterna, en el sentido espiritual o intemporal del término, no como la entendía la historiografía oficial y tradicionalista, quien la ceñía al sentido pretérito de época pasada:

¿Devolverá, revolviéndose —cuestionaba don Miguel, en 1932— el inquieto mocerío español de hoy y de mañana, su mocedad a la España de siempre? Aquella su enormidad es la gloria eterna de España. ¿La que pasó? La gloria no pasa, sino que se queda. O mejor, la eternidad que por el tiempo pasa se queda por encima y por debajo del tiempo. «Cualquier tiempo pasado fue mejor». ¡No, no y no! Pero cualquier eternidad pasada es —no fue— el mejor (...) Tenéis que revolvernos al reinado de España, de S. M. Imperial España⁸².

81. NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, La canción del noctámbulo, IV, 10 (Barcelona: Ed. Bruguera, 1974, p. 373).

82. «La enormidad de España» (o.c. III, 806). Sobre la distinción entre «tiempo espiritual» y «tiempo material», cfr. «Tiempo espiritual» —1921— (o.c. V, 1154 y ss.), así como MARAVALL. Las transformaciones en la idea de progreso en Unamuno; en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 440-41, 1987, p. 129 y ss.

El eterno retorno es presentado aquí como continuidad dialéctica entre elementos contrarios que nunca se acaba, todos formando parte perennemente de una misma realidad en contraposición continua. Unamuno, pese a ridiculizar el «eterno retorno» del «pobre Nietzsche», lo asume como una valiosa aportación a la explicación de la continuidad histórica. De aquí que subraye de manera especial el tópico de «la historia se repite»; y que lo que cuentan los periódicos de hoy sea idéntico a lo que contaron en el día de ayer o cualquier otro día, pues todos éstos están inmersos en lo que denomina «el día del siglo»; es decir, cada día es «el mismo día de siempre», sin que existan profundas diferencias entre unos días y otros.

Ante las representaciones del grupo teatral *La Barraca* —guiado por García Lorca, 1934— Unamuno observó cómo el pueblo humilde asistía con atención a las funciones: un pueblo infantil, inocente, crédulo, que gozaba de la representación —repetida una y otra vez— que les contaba la misma historia de siempre, sin admitir variaciones, ni artificiosas decoraciones o innovaciones que sacasen al actor de su papel de siempre; «la repetición es la sustancia de su dicha», justo el polo opuesto a las pretensiones de los «renoveros» y «revolucioneros», pues para tal pueblo no hay nada nuevo bajo el sol, todo es un eterno repetirse cotidiano, como la naturaleza que es siempre la misma.

A diferencia de Nietzsche, este «eterno retorno» de Unamuno está asentado, en primer término, en la continuidad intrahistórica; en segundo lugar, tiene un significado mucho más cristiano, adecuando la concepción cíclica griega a la creación y dirección providente de Dios; más cerca, pues, de la teología de la historia agustiniana; y en tercer lugar, mucho más cerca también del *Volksgeist* herderiano. Desde tal perspectiva, la continuidad histórica es un eterno repetirse, día a día, donde vive o se desarrolla el espíritu del pueblo intrahistórico, un pueblo para el que no hay cambios fundamentales, pues la vieja palabra es nueva cada día y la vida pasa al quedarse o se renueva al repetirse:

(Al pueblo) ni le importa la originalidad o novedad (...) del argumento, ni que éste se proponga desarrollar lo que se llama una tesis, ni menos la moraleja. Le interesa la vida misma (...) El pueblo es como el niño: quiere que le cuenten el cuento que ya se sabe de memoria, que le reciten el romance conocido. Y goza en corregir (*sic*) al cuentista o al recitador cuando se sale de su papel. Y así es la vida (...) Pide a Dios que le dé hoy la palabra de cada día. La repetición es la sustancia de su dicha. La milagrosa novedad que no hay nada nuevo bajo el sol⁸³.

* * *

Según el principio de continuidad aquí tratado, la historia de una nación, patria —o cualquier sociedad humana— no es más que el resultado del proceso histórico del pueblo que la compone día a día, quien vive y pone el espíritu civil imprescindible para que se dé tal continuidad, formando así el sentimiento conjunto —con todos los antepasados y venideros— de una misma patria o nación. La historia

83. «Hablemos de teatro» —1934— (o.c. vii, 718 y ss.).

no es, por tanto, el resultado de los grandes acontecimientos bélicos, batallas, reyes, fechas..., datos a los que se dedicaban casi exclusivamente muchos de los manuales y libros de texto del siglo XIX y principios del XX, sino, más bien, el resultado del acontecer cotidiano, que, de forma ininterrumpida, sin rupturas ni cambios bruscos, va fundamentando lo que se considera el avance o el progreso social de la misma. De nuevo, el concepto de «evolución interna» —del primer momento— y la contraposición —no sólo finisecular— entre los dos tipos de historia: la realidad básica sustentante, por un lado, y la realidad exterior aparente, por otro; aquélla, la que tantas veces denominó *tradición eterna*, perdura en cuanto realidad interior a todos los cambios exteriores; la realidad de fuera, empero, pese a la apariencia de importantes progresos o cambios radicales, no lo son en realidad. En discrepancia precisamente con su juvenil apreciación y aprecio personal de la «revolución necesaria». Sin embargo, a partir de los ensayos finiseculares, Unamuno considera que tales cambios no van más allá de los aspectos técnico-materiales, al no lograr una mutación radical del espíritu popular ni de la interioridad individual humana. O sea, lo que para él constituye la auténtica realidad, la propiamente humana.

Sobra decir que el profeta Unamuno no tuvo éxito político en esta empresa defensora de la revolución auténtica; un concepto que parecía una adaptación o una vuelta al helenístico «eterno retorno»; un concepto, en fin, que chocó frontalmente con las intenciones de los predicadores políticos del mito revolucionario; quienes veían en el rector salmantino a un enemigo teórico —intelectual— que defendía el continuismo y el tradicionalismo más inmovilista con su paradójico concepto de revolución, contradictorio en sus propios términos, puesto que sólo proponía la continuidad, no revolucionar nada —justo lo contrario de lo que ellos pregonaban—; y lo que, en la praxis, tampoco favoreció una solución civilizada a la inevitable polarización, que llevó a los españoles al enfrentamiento sangriento más enloquecedor.

Pero esa no era la intención de don Miguel. De hecho, cuando hablaba de la verdadera revolución, él ridiculizaba los posibles enfrentamientos drásticos entre unos y otros, porque, a la larga, a nada conducen: no intervienen en el espíritu perdurable del propio pueblo, en el que sólo llega a intervenir o formar parte la renovación paulatina y sosegada de sus anónimos componentes; pues el pueblo, de forma natural y sin cambios bruscos, no se despoja de la vieja piel hasta que se ha revestido de la nueva. Y es que, en su interior, el pueblo —al igual que la serpiente— sigue siendo el mismo de siempre. Las revoluciones no crean nada nuevo; la novedad está en la repetición del inicio de cada día.

Por el contrario, quienes creen que van a crear una nueva sociedad, acaban siendo ilusos esclavos del propio torbellino de la *revolución catastrófica*: no llegan a sentir/pensar que la renovación histórica sólo procede del espíritu del pueblo, quien, pese a los renoveros revolucionarios, es el mismo y seguirá siendo el mismo en lo más fundamental; y que los grandes cambios sociales, mencionados entonces por los líderes republicanos, ni siquiera han traspasado la superficie de la perenne España.

