TRADICIÓN HISTÓRICA Y TRADICIÓN ETERNA. DE GANIVET Y UNAMUNO

JUAN CRUZ CRUZ

Unamuno and Ganivet approach the historical fact from romanticism (Ranke and Humboldt), as well as from hegelianism, whose original bond is "Volkgeist". More exactly, the Ganivet's concept of "spirit of the territory" is influenced by Hipólito Taine and Unamuno's concept of "intrahistory" by Spencer. The historical knowledge is leaded by a dialectic between the individual and the universal, similar to dialectic between superficial and deep.

1. Introducción.

Nietzsche, en una de sus *Consideraciones intempestivas,* la segunda, que trata *De la utilidad e inconvenientes de los estudios históricos para la vida,* § 5, afirma que el exceso de estudios históricos engendra la contradicción entre el ser íntimo y el mundo exterior; además perturba las tendencias populares e impide al individuo llegar a su madurez, provoca el escepticismo y desencadena el practicismo receloso y egoísta. Esta consideración intempestiva de Nietzsche marcó a más de una generación, incluida la del 98, y en especial a Unamuno y Ganivet. Para ambos personajes, lo importante no es la multitud desenfrenada de hechos que se estudian, sino la unidad que les da sentido. Los hechos forman el ruido de la historia; su unidad es el secreto de la intrahistoria.

Podría decirse que el estudio de la historia se comprende desde la morfología de una tensión vertical de la historia a la intrahistoria. En este aspecto morfológico Ganivet y Unamuno comparten ideas similares.

Ambos personajes se conocieron y apreciaron mutuamente. Mantuvieron incluso una correspondencia epistolar sobre el tema que me ocupa, publicada con el título *El porvenir de España.*

Tanto Unamuno como Ganivet se acercan al hecho histórico teniendo a sus espaldas los enérgicos esfuerzos historiográficos

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

que, en otras latitudes, habían hecho Niebuhr, Ranke y Humboldt, motivados por el romanticismo; y cuentan también con el enfoque ideal y total que Hegel ofrece de la historia, cuyo vínculo más original es el *Volkgeist,* el espíritu del pueblo, a cuyo paso se arremolinan los acontecimientos nacionales en unidades orgánicas e inteligibles. La historiografía finisecular acogió con toda naturalidad ese organicismo y holismo en la explicación histórica.

Pero de una manera más próxima, Ganivet es influido por Hipólito Taine; y Unamuno por Spencer. A mi juicio, el meollo filosófico de la imagen global de España que presta unidad a los hechos históricos es, en Ganivet y Unamuno, menos español o autóctono de lo que presumiblemente podría esperarse.

Hipólito Taine se propuso construir una historia positiva, reconduciendo el conocimiento histórico al conocimiento propio de la ciencia natural. Su lema era muy simple: "Après la collection des faits, la recherche des causes". Pero las verdaderas causas del acaecer habían de hallarse también en el mundo sensible, pudiendo reducirse las causas naturales históricas a tres fundamentos naturales: la *raza,* el *medio* y el *momento*. Los fenómenos quedararían bien explicados cuando se mostrara en ellos la acción de estos tres factores. Con ese mínimo de conceptos podría comprenderse la totalidad del acontecer (al igual que con la idea del *Volkgeist* explicaba Hegel cada eslabón concreto de la historia).

Ganivet quedó subyugado por la simplicidad de esta hermenéutica. En su *Idearium Español* (1897)[1] acepta incluso la expresión "espíritu del territorio", que es un tímido remedo positivista del metafísico *Volkgeist* hegeliano. Cuando Unamuno, en su primerizo y decisivo libro *En torno al casticismo* (1895)[2], habla de

---

[1] Obras de Ganivet que se citan:

IE, *Idearium Español* (Granada, 1897), citado por la edición de Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949.

PE, *El porvenir de España* (en colaboración con Unamuno, Madrid, 1912), citado por dicha edición de Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949.

[2] Obras que se citan de Unamuno:

AC, *Arte y cosmopolitismo, Ensayos,* II. (2 vols., Aguilar, Madrid, 1945).

AC, *La agonía del cristianismo, Ensayos,* I.

CH, *Sobre la continuidad histórica, Obras Completas*, t. 8, Vergara, Barcelona, 1958.

CP, *La crisis del patriotismo, Ensayos,* I.

CPE, *La crisis actual del patriotismo español, Ensayos,* I.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

"tradición" se está refiriendo, de modo similar, a la carga religiosa, estética y filosófica que lleva el *Volkgeist* hegeliano, pasado ya por el cedazo positivista del evolucionismo de Spencer.

Eso sí, tanto Unamuno como Ganivet reconducen el *Volkgeist* a una propuesta brillante y sugestiva, poniendo más ternura por adecuarlo al caso español que advertencia crítica hacia los términos "tradición" o "espíritu territorial" que estaban barajando.

2. Ganivet: el individualismo español.

a) Espíritu territorial y tradición.

Ganivet no se encuentra cómodo con el enfoque puramente positivista de los hechos históricos que margina el espíritu profundo en el que tales hechos se enhebran y cobran sentido. El historiador no debe colocar todos los hechos sobre un mismo plano, ufanándose de exactitud e imparcialidad, porque entonces no ofrecería cuadros históricos, sino reducciones de archivo, sin determinar lo que los hechos significan. "Sin embargo, lo esencial en la historia es el ligamen de los hechos con el *espíritu del país* donde han tenido lugar; sólo a este precio se puede escribir una historia verda-

---

CTF, *El caballero de la Triste Figura, Ensayos,* I.
DMG, *Desde el mirador de la guerra,* Textos recogidos por L. Urrutia, París, 1970.
EH, *La educación por la historia*, *Ensayos*, I.
EL, *La enseñanza del latín, Ensayos,* I.
HA, *Horror a la historia,* en DMG.
HN, *Historia y novela, Ensayos,* II.
HO, *Los hombres de orden,*en DMG.
I, *La ideocracia*, *Ensayos,* I.
IC, *La imaginación en Cochabamba, Ensayos,* II.
LCN, *Los límites cristianos del nacionalismo,* en DMG.
MCP, *Más sobre la crisis del patriotismo, Ensayos,* I.
RTE, *La regeneración del teatro español, Ensayos,* I.
SAH, *Salvar el alma en la historia, Obras Completas*, t. 8 (Escelicer, Madrid, 1966).
STV, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), *Ensayos,* II.
TC, *En torno al casticismo* (1895), *Ensayos,* I.
VS, *La vida es sueño, Ensayos,* I.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

dera, lógica y útil"[3]. Por ejemplo, yerran los que escriben la Historia de España fijando principalmente su atención en la Edad Moderna, porque la tienen más cerca. Ganivet indica que en la historia "no es posible colocar unos hechos delante de los otros como las figuras u objetos en un cuadro; todo está fundido en la personalidad nacional, y en ella debe de aquilatarse la importancia relativa que los sucesos históricos tuvieron"[4].

El espíritu territorial enhebra al decurso temporal de los hechos históricos, decurso que se convierte en *tradición*. "Cuanto en España se construya con carácter nacional, debe de estar sustentado sobre los sillares de la tradición. Eso es lo lógico y eso es lo noble"[5].

En España la tradición acoge un contenido general europeo y un contenido peculiar, típicamente español.

Lo común europeo está constituido por la religión cristiana, el arte griego y la ley romana. Lo específico español está dado por el *clima* y la *raza* (una tesis que Ganivet toma de Taine, sin citarlo), factores universales y particulares que, combinados, constituyen el espíritu del territorio[6].

Las formas artificiales de vinculación social, como las que salen de un plebiscito o las que se imponen por la fuerza, han de perecer necesariamente –e incluso harán sufrir al pueblo– si no responden a la tradición, la cual, en lo que tiene de permanente, expresa el espíritu del territorio, criterio universal que permite al individuo trascender por encima de las organizaciones artificiosas en que se mueve[7].

---

[3] A. Ganivet, IE, 74.

[4] A. Ganivet, IE, 74-75.

[5] A. Ganivet, IE, 28.

[6] En la vida de una nación "todas las funciones se rigen por una fuerza dominante y céntrica, donde pudiera decirse que está alojado el ideal de cada raza [...]. Nuestras ideas, si se atiende a su origen, son las mismas que las de los demás pueblos de Europa, los cuales, con mejor o peor derecho, han sido partícipes del caudal hereditario legado por la antigüedad; pero la combinación que nosotros hemos hecho de esas ideas es nuestra propia y exclusiva, y es diferente de las que han hecho los demás, por ser diferente nuestro clima y nuestra raza". A. Ganivet, IE, 63.

[7] "Lo más permanente en un país es el espíritu del territorio [...]. Todo cuanto viene de fuera a un país ha de acomodarse al espíritu del territorio si quiere ejer-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

b) El espíritu territorial de la península ibérica.

Teniendo en cuenta la existencia de aquellos factores universales y particulares, Ganivet describe el peculiar *espíritu territorial* de la península ibérica, en el que se dan cita al menos cuatro aspectos fundamentales: 1. El ser mismo peninsular; 2. El senequismo; 3. El espíritu arabizante; 4. El individualismo.

1. Siguiendo el naturalismo positivista de Taine, sostiene Ganivet que nuestro ser peninsular se distingue del continental y del insular; y esta diferencia otorga al *espíritu territorial* un carácter especial, el de su indomable reactividad, que se distingue del espíritu estático de lo continental y del espíritu acomodaticio de lo insular[8].

Esto explica que, frente a la actitud de aquellos españoles que se echan indolentemente en brazos de las ideas y de los modos de ser vigentes en Europa, Ganivet reivindique la actuación de lo peculiar español: hispanismo creador frente europeísmo[9].

---

cer una influencia real. Este criterio no es particularista: al contrario, es universal, puesto que si existe un medio de conseguir la verdadera fraternidad humana, éste no es el de unir a los hombres debajo de organizaciones artificiosas, sino el de afirmar la personaldiad de cada uno y enlazar las ideas diferentes por la concordia y las opuestas por la tolerancia. Todo lo que no sea esto es tiranía". A. Ganivet, PE, 149-150.

[8] "La evolución ideal de España se explica sólo cuando se contrastan todos los hechos exteriores de su historia con el espíritu permanente, invariable, que el territorio crea, infunde, mantiene en nosotros. Como hay continentes, penínsulas e islas, así hay también espíritus continentales, peninsulares e insulares. Los territorios tienen un carácter natural que depende del espesor y composición de su masa, y un carácter de relación que surge de las posiciones respectivas: relaciones de atracción, de dependencia o de oposición. Una isla busca su apoyo en el continente, del que es como una accesión, o reacciona contra ese continente si sus fuerzas propias se lo permiten; una península no busca el apoyo, que ya está por la naturaleza establecido, y reacciona contra su continente con tanta más violencia cuanto más distante se halla del centro continental; un continente es una masa equilibrada, estática, constituida en foco de atracción permanente". A. Ganivet, IE, 31-32.

[9] "En España sólo hay dos soluciones racionales para el porvenir: sometemos en absoluto a las exigencias de la vida europea, o retirarnos en absoluto también y trabajar para que se forme en nuestro suelo una concepción original, capaz de sostener la lucha contra las ideas corrientes, ya que nuestras actuales ideas sirven sólo para hundirnos, a pesar de nuestra inútil resistencia. Yo rechazo todo lo que

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

2. Otro rasgo del espíritu español es el senequismo, una forma de estoicismo optimista que se condensa, a juicio de Ganivet, en esta enseñanza: "No te dejes vencer por nada extraño a tu espíritu; piensa, en medio de los accidentes de la vida, que tienes dentro de ti una fuerza madre, algo fuerte e indestructible, como un eje diamantino, alrededor del cual giran los hechos mezquinos que forman la trama del diario vivir; y sean cuales fueren los sucesos que sobre ti caigan, sean de los que llamamos prósperos, o de los que llamamos adversos, o de los que parecen envilecernos con su contacto, mantente de tal modo firme y erguido, que al menos se pueda decir siempre de ti que eres un hombre". Este principio antropológico y moral es tan español que, a juicio de Ganivet, ya estaba inventado antes de que Séneca lo formulara y le diera forma perenne[10].

3. Un tercer rasgo que configura la tradición española es el espíritu arabizante. Ganivet parte de lo que llama nada menos que una "ley histórica", formulada de la siguiente manera: "*Dondequiera que la raza indoeuropea se pone en contacto con la semítica, surge un nuevo y vigoroso renacimiento ideal*"[11]. A continuación aplica esta ley al caso español: "España, invadida y dominada por los bárbaros, da un paso atrás hacia la organización falsa y artificiosa; con los árabes recobra con creces el terreno perdido y adquiere el individualismo más enérgico, el sentimental, que en nuestros místicos encuentra su más pura forma de expresión"[12]. Este principio debe aplicarse, en consecuencia, a la configuración de nuestro futuro nacional, buscando apoyos en el continente africano para mantener personalidad e independencia del resto de Europa[13].

---

sea sumisión y tengo fe en la virtud creadora de nuestra tierra". A. Ganivet, PE, 156-157.

[10] "El espíritu español, tosco, informe, al desnudo, no cubre su desnudez primitiva con articiosa vestimenta: se cubre con la hoja de parra del senequismo, y este traje sumario queda adherido para siempre y se muestra en cuanto se ahonda un poco en la superficie o corteza ideal de nuestra nación". A. Ganivet, IE, 10.

[11] A. Ganivet, IE, 141.

[12] A. Ganivet, IE, 142.

[13] "El espíritu territorial independiente movió a las regiones españolas a buscar auxilio fuera de España, y ese mismo espíritu, indestructible, obligará a la nación unida a buscar un apoyo en su continente africano para mantener ante Europa nuestra personalidad y nuestra independencia". A. Ganivet, PE, 162.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La vigencia en España de este espíritu arabizante se muestra en la exaltación poética del peculiar misticismo español unida al activismo del fanatismo[14].

4. Un factor importante del espíritu territorial que se remansa como tradición es el peculiar individualismo español, que da lugar en política al foralismo puntual y al arbitrio del singular. Si durante la Edad Media las regiones españolas pedían reyes propios era para destruir el actual poder real, no para gobernarse mejor. Como todas las clases sociales querían insaciablemente fueros y privilegios, estuvo a punto de realizarse el ideal jurídico de España, consistente en que "todos los españoles llevasen en el bolsillo una carta foral con un solo artículo, redactado en estos términos breves, claros y contundentes: «Este español está autorizado para hacer lo que le dé la gana»"[15].

Contando con este individualismo tan peculiar, hace cábalas Ganivet acerca de lo que podría ser el mejor ejército español, es decir, de los que serían sus mejores componentes o soldados. Ese ejército no podría estar formado por gente disciplinada, que se pusiera en marcha como un aparato mecánico[16]. Habría que dejarle iniciativa, improvisación. Llevando esta solución de Ganivet a su último extremo podría decirse, con términos actuales, que el mejor ejército español estaría formado por objetores de conciencia. Este individualismo guerrero no debe confundirse con el espíritu de agresión que a veces se atribuye al carácter español, como si fuera parte de su espíritu territorial[17].

---

[14] "El misticismo, que fue la exaltación poética, y el fanatismo, que fue la exaltación de la acción. El misticismo fue como una santificación de la sensualidad africana, y el fanatismo fue una reversión contra nosotros mismos, cuando terminó la Reconquista, de la furia acumulada durante ocho siglos de combate". A. Ganivet, IE, 18.

[15] A. Ganivet, IE, 54.

[16] "Si fuese posible, pues, destruir nuestro espíritu territorial y confiar nuestros intereses a un ejército numeroso y disciplinado, nuestra independencia, hoy indiscutible, estaría constantemente amenazada". IE, 49. Y es que el soldado peninsular "se encoge y se aflige y como que se ahoga cuando se ve anulado en una gran masa de tropas, porque adivina que no va a obrar allí humanamente, sino como un aparato mecánico". A. Ganivet, IE, 50.

[17] "El espíritu de agresión que generalmente se nos atribuye es sólo una metamorfosis del espíritu territorial: ha podido adquirir el carácter de un rasgo constitutivo de nuestra raza por lo largo de su duración; pero no ha llegado a impo-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Ganivet extiende este individualismo a la comprensión de las leyes. En *Cartas finlandesas* dice rotundamente que "una ley sirve sólo para regular lo que existe con arraigo, nunca para crear nada nuevo". Y en boca de *Pío Cid* sostiene que las leyes no sirven para nada. "El verdadero hombre de Estado no es el que da leyes, que no sirven para nada, sino el que se esfuerza por levantar la condición del hombre. Quienquiera que haga de un tonto un discreto, de un haragán un trabajador, de un tunante un hombre de bien, ha hecho, él solo, más de diez generaciones de hombres políticos, de esos que se contentan con ver funcionar por fuera el mecanismo de las instituciones". Se trata, claro está, de las leyes que rigen la epidermis social; no aquellas que constituyen el valor del espíritu territorial, profundo y normativo. La incoherencia social se debe a la falta de una coherencia interna del individuo mismo, a cuya formación debe primariamente orientarse cualquier intento de transformación social o de reforma jurídica de la sociedad.

Contando con estos factores de la tradición española –el ser peninsular, el senequismo, el espíritu arabizante y el individualismo–, Ganivet otea el horizonte histórico e intuye que lo más propiamente español no ha surgido todavía y debe gestarse sin pedir préstamos espirituales. Si hemos tenido un período hispanorromano, otro hispanovisigótico y otro hispanoárabe, seguidos de un período constituyente hispanoeuropeo y de un período expansionista hispanocolonial, habremos de esperar un "período *español puro*, en el cual nuestro espíritu, constituido ya, diese sus frutos en su propio territorio: y por no haberlo tenido, la lógica de la historia exige que lo tengamos y que nos esforcemos por ser nosotros los iniciadores. Importante es la acción de una raza por medio de la fuerza, pero es más importante su acción ideal, y ésta alcanza sólo su apogeo cuando se abandona la acción exterior y se concentra dentro del teritorio la vitalidad nacional"[18].

Pero tras el aliento de esta afirmación no encontramos en Ganivet una propuesta precisa de cómo alcanzar ese período de profundización e introspección vital. La anarquizante línea de este pensa-

---

nérsenos, y ha de tener su fin cuando se extingan los últimos ecos de la política que le dio origen". A. Ganivet, IE, 40.

[18] A. Ganivet, IE, 74-75.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

dor hace borroso cualquier intento de configurar una teleología histórica.

Compartiendo con Ganivet algunos aspectos fundamentales de la estructura morfológica de lo histórico, Unamuno adelanta una solución teleológica que se eleva a un planteamiento de gran envergadura antropológica y ética, ausente en Ganivet.

3. Unamuno: tradición e intrahistoria.

a) La unidad de los hechos históricos.

En su juventud pensaba Unamuno que la Historia al uso no nos enseña a conocer al hombre, pues dándonos noticias empíricas de las diversas conductas humanas, escamotea una visión de la esencia: "La Historia nos muestra más bien sucesos que no hechos"[19]. Prefería no este tipo de Historia, sino relatos de *historiadores artistas*, sobre todo "los que nos presentan retratos de personajes. Me han interesado siempre las almas humanas individuales mucho más que las instituciones"[20]. Y en su madurez confiesa que sorbía muchos libros de historia[21], justo aquellos que, como decía Nietzsche, no nos desvían negligentemente de la vida y de la acción. Una cosa es el libro de historia cuyo contenido se resuelve en su cáscara de citas; y otra cosa es el libro que cala el fondo y la forma de los hechos históricos, aunque la corteza de erudición esté resquebrajada en algunos puntos.

Lo que de verdad considera Unamuno insuficiente es el mero «erudito de historia». "Los eruditos se limitan a publicar textos, ateniéndose a la letra y fingiendo desdeñar la imaginación, ya que no les ha sido concedida"[22]. Pero, ¿de qué tipo es la imaginación en historia? La que cumple estas dos funciones: primero, crear imágenes, no imitarlas o repetirlas, "representando vivamente, y

[19] M. de Unamuno, EH, 1059.
[20] M. de Unamuno, EH, 1059.
[21] M. de Unamuno, HN, 1183.
[22] M. de Unamuno, EH, 1060.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

como si fuese real, lo que no lo es"; y segundo, "ponerse en el caso de otro y ver las cosas como él las vería"[23].

El buen historiador es aquel que puede utilizar esa productiva imaginación que halla imágenes nuevas y sabe superar las imágenes hechas, "sacadas del común y tradicional acervo"[24]. En esto veía Schopenhauer, en su libro *El mundo como voluntad y como representación*, § 51, una afinidad entre la historia y la poesía. Pero esa imaginación creadora no debe ponerse al servicio de la mera afabulación. En este caso sólo nos legaría novelas. La imaginación histórica es más fuerte que la imaginación poética, pues imaginar lo que sucedió realmente "exige mayor contracción de espíritu que inventar sucesos fantásticos"[25].

El historiador ha de esforzarse imaginativamente (no fantasiosamente) en que en sus páginas viva lo presente. Cuando resucita siglos muertos, es porque los anima con un soplo de algo profundo que recibe del presente; y a esa dimensión profunda que habita en el presente llama Unamuno la *intrahistoria eterna*.

Los historiadores que ignoran esa dimensión profunda, incrustada en el interior del presente, son meros *hechólogos*, "concienzudos picapedreros que a maza y martillo labran las piezas de granito de la torre de Babel"[26]. Lo que verdaderamente debe interesar al historiador es el "hecho total y vivo, el hecho maravilloso de la vida universal", porque las menudencias se reducen a polvo en el que desaparece la realidad viva[27]. Es preciso conocer la estructura esencial de la historia, antes de hacer historias.

Con Unamuno, la morfología histórica culmina su proceso en una totalización: él se esfuerza en buscar "por el camino de la diferenciación la integración suprema"[28], cuyo sujeto es propiamente el "pueblo", contrapuesto a "nación", siendo uno de sus factores interiores más importantes la *religión*. La idea de patriotismo expresa la totalización realizada en la tensión entre historia e intrahistoria, entre tiempo y eternidad, entre curso contingente y tradi-

---

[23] M. de Unamuno, IC, 1041.
[24] M. de Unamuno, HN, 1181.
[25] M. de Unamuno, HN, 1181
[26] M. de Unamuno, RTE, 190.
[27] M. de Unamuno, CTF, 196.
[28] M. de Unamuno, CP, 288.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ción eterna. Y la religión, que inicialmente responde al ansia de inmortalidad del hombre, es su clave de bóveda.

b) Tradición y progreso.

Todo lo que, como suceso histórico, ha sido vivido por la mente, por la voluntad o por la afectividad, deposita en silencio su núcleo esencial en el hondón del espíritu, y allí se organiza a oscuras como hábito, como posesión estable. Se trata de un proceso de sedimentación constante, aunque lenta y tamizada, de la realidad en nuestra intimidad. Este poso no es otra cosa que el valor eterno que contienen los sucesos históricos cotidianos. Lo que fue quizás reflejo es ahora espontáneo. Y se organiza, habitualizado, contribuyendo a crear un fondo de continuidad en forma de verdades permanentes para nosotros. Así se origina la personalidad intrahistórica, la cual aflora a su vez hacia el exterior en lo histórico.

Lo que determina a un hombre en su identidad, en su distinción de otro hombre, es un principio de unidad (tanto en el espacio como en la acción) y un principio de continuidad, ofrecido éste en la memoria; de modo que *la memoria es al individuo lo que la tradición es al pueblo*: "La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo"[29].

Pero hay dos modos de entender la tradición: en sentido horizontal, hacia atrás; y en sentido vertical, hacia abajo. El primero apunta a la cultura tradicional histórica; el segundo, a la cultura tradicional intrahistórica. Esta última es el pasado asimilado a nuestra sustancia, encarnado en el pueblo en general y hecho médula de nuestro espíritu en particular.

Unamuno buscó en las teorías evolucionistas de la época, especialmente en la de Spencer —autor que él había traducido—, un apoyo doctrinal a su tesis sobre la tradición: ésta sería paralela a la

[29] M. de Unamuno, STV, 721. "*Tradición,* de *tradere*, equivale a «entrega», es lo que pasa de uno a otro; *trans,* un concepto hermano de los de *transmisión, traslado, traspaso.* Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas. Un momento es el producto de una serie, serie que lleva en sí, pero no es el mundo un calidoscopio". M. de Unamuno, TC, 40.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

transmisión hereditaria de los caracteres de la raza. Pero es la teoría hegeliana del espíritu objetivo, retocada de mil maneras a lo largo del siglo XIX, la que constituye el antecedente más conspicuo de esa tesis sobre la tradición. También hay que señalar en la teoría del "inconsciente" del pesimista E. von Hartmann, conocida y citada por Unamuno, un resorte especulativo de primera magnitud que le sirvió para determinar el carácter infraconsciente que la tradición posee. De cualquier modo, parece plausible afirmar que, en este punto, Unamuno mantiene el contenido del espíritu objetivo de Hegel en los odres de la teoría "realística" (por no decir materialista) de Spencer.

La tradición se va enriqueciendo con nuevas experiencias, tanto individuales como colectivas, las cuales pasan de unos a otros; pero se transmiten guardando un núcleo de identidad, un contenido o tesoro de verdades permanentes. Dentro de la tradición profunda se almacena el sentido universal de todas las cosas. "Hay una tradición eterna, legado de los siglos, la de la ciencia y el arte universales y eternos; he aquí una verdad que hemos dejado morir en nosotros [...]"[30]. Y esta tradición, de un lado, es hecha posible por el progreso[31]. Pero, de otro lado, esa tradición es la que hace posible a su vez el verdadero progreso[32].

c) Historia e intrahistoria.

Esta dialéctica de tradición y progreso implica otra no menos importante de historia e intrahistoria. Esta última se pone de relieve cuando hablamos del *presente momento histórico*. Unamuno advierte que al hablar de un momento presente *histórico* sobreen-

[30] M. de Unamuno, TC, 41.

[31] "Hay, sí, una tradición eterna, una experiencia inconmovible de los siglos; pero ésta es la que el progreso forma, como los ricos terrenos de aluvión se forman de los acarreos de los ríos que en sus crecidas barren la capa superficial". M. de Unamuno, EL, 161.

[32] "Mientras pasan sistemas, escuelas y teorías va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia [...] Sedimentado el limo, se enriquece el campo. Sobre el suelo compacto y firme de la esencia y el arte eternos corre el río del progreso que le fecunda y acrecienta". M. de Unamuno, TC, 40-41.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tendemos que hay otro que no lo es[33]. Y para hablar de este fondo intrahistórico utiliza Unamuno una metáfora marina: la del mar profundo en el que se sostienen las olas[34].

La cristalización y endurecimiento de esa superficie que llamamos historia es sólo la de los hechos que meten bulla en la historia, constituyendo una tradición horizontal o hacia atrás, enterrada en libros, papeles, monumentos y piedras[35].

Podría, no obstante, pensarse que la tradición, aun siendo profunda, no contiene todavía la esencia misma del hombre, sino una capa íntima que, por su origen externo, recubriría un núcleo esencial, ontológicamente prehistórico del hombre. Sin embargo, Unamuno introduce un *historicismo* radical en la ontología de lo humano: el hombre, todo el hombre, es su historia profunda, su intrahistoria, su tradición; y en ella hemos de buscar la originalidad humana[36].

Por ser la tradición la originalidad ontológica de lo humano, debe considerarse universal, cosmopolita, transcendiendo de los límites de razas, de costumbres regionales y de temperamentos

[33] "Si hay un presente *histórico*, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intrahistórico, de lo inconsciente en la historia". M. de Unamuno, TC, 41.

[34] "Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del «presente momento histórico», no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros". M. de Unamuno, TC, 41.

[35] "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 que se alzan los islotes de la historia". M. de Unamuno, TC, 42.

[36] "La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma. Y hay, sin embargo, un verdadero furor por buscar en sí lo menos humano; llega la ceguera a tal punto, que llamamos original a lo menos original. Porque lo original no es la mueca, ni el gesto, ni la *distinción,* ni lo *original;* lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros". M. de Unamuno, TC, 43-44.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

circunstanciales. Por su universalidad ha de ser también fundamento y meta de todo proyecto que el hombre haga en el futuro[37].

La vigencia de las verdades permanentes en el hecho histórico implica que el hombre entre en esa tradición zambulléndose en ella, sin intentar agazaparse bajo los hechos históricos –que es lo que hace el conservador–, ni saltar sobre ellos –operación que realiza el progresista–. Los conservadores viven ignorantes de lo que pasa en el mundo, por debajo de la historia, y se agazapan en los bajos fondos de la vida social[38]. El conservadurismo y el progresismo son, en realidad, dos modos de esquivar la tradición eterna.

En la explicación ontológica del auténtico proceso histórico supone Unamuno una relación bipolar entre la forma y la sustancia. La nueva tradición formal debe su valor a la tradición sustancial, la cual vive en el presente, como el fondo bajo la superficie, pues el pasado muerto yace también enterrado en cosas muertas: "Así como la tradición es la sustancia de la historia, la eternidad lo es del tiempo; la historia es la forma de la tradición, como el tiempo la de la eternidad. Y buscar la tradición en el pasado muerto es buscar la eternidad en el pasado, en la muerte, buscar la eternidad en la muerte"[39].

Cualquier llamada a la regeneración que hace un genio, un dirigente, un conductor de pueblos, debe contar con la tradición eterna: ésta "es lo que deben buscar los videntes de todo pueblo para elevarse a la luz, haciendo conciente en ellos lo que en el pueblo es inconciente, para guiarle así mejor"[40]. En este punto concuerda Unamuno con Ganivet.

A todos los que predican el estudio hondo de las tendencias modernas, especialmente en el arte, Unamuno advierte que, siendo necesario abrir el pecho a lo moderno, lo esencial es zahondar en

---

[37] "Hay que ir a la tradición eterna, madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro. Y la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita. Es combatir contra ella, es querer destruir la humanidad en nosotros, es ir a la muerte, empeñarnos en distinguirnos de los demás, en evitar o retardar nuestra absorción en el espíritu general europeo moderno". M. de Unamuno, TC, 48.

[38] M. de Unamuno, HO, 456.

[39] M. de Unamuno, TC, 4243.

[40] M. de Unamuno, TC, 43.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el popularismo actual, el cosmopolita. Porque si el pueblo es principio de continuidad y plasma germinativo de lo nuevo, en él hemos de encontrar la fuente de toda fuerza. La moda, la modernidad, el modernismo, las llamadas "nuevas tendencias", cuando florecen con fecundidad, en realidad son nuevas y no nuevas: "porque tan verdad es que nada hay nuevo bajo el sol como que no metemos dos veces los pies en el mismo arroyo. Junto al misoneísmo tenemos la neomanía, hermana gemela de aquél, porque la moda es una forma de la rutina, la rutina en el cambio. Modernismo no es modernidad; lo eternamente moderno es verdaderamente eterno"[41].

d) Tradición y casticismo.

En la misma órbita de intereses ontológicos sobre la tradición eterna se mueve la atención de Unamuno hacia el fenómeno del *casticismo*.

Castizo significa lo puro, lo sin mezcla, y lo que además vive con una individualidad designable como idéntica a través de los tiempos. Podría en principio parecer que dentro de una nación todos sus habitantes tuvieran una inclinación a aceptar lo que en ella pasa normalmente por castizo. Pero la inadaptación que, en una nación, sienten algunos no sólo a la organización política del Estado, sino a la sociabilidad de sus miembros, a su manera de ser, a lo que pasa por sus costumbres castizas, no es signo por sí mismo de espíritu antitradicional; puede ser todo lo contrario.

El propio Unamuno sentía aversión hacia casi todo lo que en la capital de España pasaba por castizo y genuino. El repertorio que ofrece puede que nos haga sonreír[42]. Pero es clara su postura. El

[41] M. de Unamuno, RTE, 175-176.

[42] "Los modales, los chistes –esos horribles chistes del repertorio de los géneros chico e ínfimo–, la literatura, el arte –sobre todo la odiosa música que se aplaude en los teatros por horas–, la navaja, los bailes, la cocina con sus picantes, sus callos y caracoles y otras porquerías; los toros, espectáculo entontecedor, por el que siento más repugnancia desde que se ha declarado cursi el pronunciarse contra él, etc., etc. Es una oposición íntima y de orden social". M. de Unamuno, CP, 739.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

casticismo no hay que buscarlo en las formas históricas, más o menos pasajeras, sino en el hondón del pueblo. Pero zahondar en el popularismo actual no es penetrar sólo en el popularismo nacional, sino en el internacional, en el cosmopolita.

Siguiendo la tensión entre lo formal y lo sustancial, ya establecida a propósito de la relación entre la historia y la intrahistoria, Unamuno vuelve sobre la actitud de los tradicionalistas que, desdeñando esa tradición eterna que descansa en el presente de la humanidad, se van en busca de lo *castizo* e *histórico* de la tradición a la casta que nos precedió. Estos o proyectan en el pasado una sombra de la tradición eterna o se recrean en ecos de sonidos muertos. Identifican en verdad lo castizo con lo "accidental, lo pasajero, lo temporal"[43]. Pero el verdadero casticismo es, a juicio de Unamuno, al igual que la tradición eterna, la "casta eterna, sustancia de las castas históricas, que se hacen y deshacen como las olas del mar; sólo lo humano es eternamente castizo"[44].

Por lo tanto, lo que cada nación ha de buscar en el presente vivo (no en el pasado muerto) es su tradición eterna. De nuevo aquí el evolucionismo de Spencer matiza realísticamente el dinamismo idealista del "espíritu objetivo" de Hegel[45].

Pues bien, ocurre con las castas temporales, en las que tanta fe tienen los tradicionalistas, lo mismo que con las literaturas nacionales llamadas clásicas, por ejemplo, las del Siglo de Oro español. Ellas muestran sólo un modelo de casticismo temporal; contienen, pues, ideas hoy moribundas. Pero deben su valor paradigmático o ejemplar al hecho de que las fuerzas que encarnaron en aquellas ideas siguen viviendo "en el fondo intrahistórico del pueblo español"; y esas fuerzas "pueden encarnar en otras "sin romperse la

[43] M. de Unamuno, TC, 48.

[44] M. de Unamuno, TC, 49.

[45] "Hay que buscar lo eterno en el aluvión de lo insignificante, de lo *inorgánico*, de lo que gira en torno de lo eterno como cometa errático, sin entrar en ordenada constelación con él, y hay que penetrarse de que el limo del río turbio del presente se sedimentará sobre el suelo eterno y permanente". M. de Unamuno, TC, 43.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

continuidad de la vida'»[46]: la continuidad que otorga la tradición es aquí lo decisivo[47].

En el foco doctrinal de este análisis, y al igual que ocurriera con Ganivet, se encuentra la teoría hegeliana del "espíritu objetivo", concretado como *Volkgeist*, espíritu del pueblo, tejido totalizador de multitud de existencias individuales. Y así lo reconoce Unamuno: "Cuando se afirma que en el espíritu colectivo de un pueblo, en el *Volkgeist*, hay algo más que la suma de los caracteres comunes a los espíritus individuales que lo integran, lo que se afirma es que viven en él de un modo o de otro los caracteres *todos de todos* sus componentes; se afirma la existencia de un nimbo colectivo, de una hondura del alma común en que viven y obran todos los sentimientos, deseos y aspiraciones que no concuerdan en forma definida, pero no hay pensamiento alguno individual que no repercuta en todos los demás, aun en sus contrarios'»[48]. El espíritu colectivo es una subconciencia popular.

e) La misión de España.

Unamuno concentra en la doctrina del destino final del hombre y del mundo, o sea, en la *escatología,* su esfuerzo de explicación metahistórica. Punto éste que eleva su esfuerzo historiológico muy por encima del apuntado por Ganivet. Parte del hecho de que el hombre de carne y hueso posee un deseo radical y permanente de eternizarse, lo cual cumple aplicándose a su vocación civil (culminación cultural); pero esto es insuficiente, ya que debe laborar también y sobre todo por la unión de todos en Dios, o sea, ha de cooperar en la apocatástasis (culminación metafísica). De aquí arranca la tarea que le toca a España desempeñar en el conjunto de naciones (su misión histórica), que no es otra que la de mantener,

[46] M. de Unamuno, TC, 60-61.

[47] "Lo que hace la continuidad de un pueblo no es tanto la tradición histórica de una literatura cuanto la tradición intrahistórica de una lengua; aun rota aquélla, vuelve a renacer merced a ésta. Toda serie discontinua persiste y se mantiene merced a un proceso continuo de que arranca: ésta es una forma más de la verdad de que el tiempo es forma de la eternidad". M. de Unamuno, TC, 61.

[48] M. de Unamuno, TC, 140.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

expresar y enseñar a todos los pueblos los contenidos presentes en la tensión entre dialéctica cultural y dialéctica metafísica.

α) *Metahistoria cultural.*

El filósofo vasco siente dolorosamente el problema de la continuidad de su ser espiritual, "problema que no es en el fondo otro que el de la inmortalidad del alma". Y este problema lo traslada a los pueblos, pues a su juicio, un pueblo "que no se cree inmortal, como tal pueblo, está perdido para el espíritu"[49]. Y aquí entra la historia para determinar su *carácter de pueblo* en la continuidad y en la inmortalidad. La vida física es lucha; la vida espiritual también es lucha, pero contra el eterno olvido[50].

Hay dos tipos de eternidad: la eternidad en la historia y la eternidad más allá de la historia. La primera es la *fama* : lucha contra el *olvido*. La segunda es la *salvación*: lucha contra la *memoria.*

Esta dialéctica de memoria y olvido en el concurso de la eternidad fue poéticamente plasmada por Unamuno un mes antes de morir (9 de noviembre de 1936):

El abismo insondable es la memoria
y es el olvido gloria.

Eternidad en la historia es la del género humano. Porque para Unamuno la inmortalidad del alma es algo social, y a esto se reduce lo espiritual. El alma se hace en la historia: "El que se hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la Humanidad, tanto cuanto ésta viva. Es vivir en la Historia"[51].

Los autores de las grandes obras anónimas buscaban la eternidad del alma, no se inquietaban de la del nombre. Vivir en la historia es pervivir en la Humanidad, tanto como ésta dure. Para ello el hombre ha de hacerse un alma para dejarla en una obra, dentro de la cual vive, perdurando así en los demás hombres[52]. "El fin de la

[49] M. de Unamuno, SCH, 475.
[50] M. de Unamuno, AC, 937.
[51] M. de Unamuno, AC, 947.
[52] M. de Unamuno, STV, 759.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la Historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda"[53].

Pero esta historia es para Unamuno ateleológica: carece de suyo de última finalidad humana, por lo que su curso es un hundimiento en lo informe, en el olvido, en la inconsciencia. Y el hombre ha de esforzarse dolorosamente en "dar finalidad humana a la Historia, finalidad sobrehumana"[54]. Se trata de un esfuerzo por salvar nuestra memoria, "siquiera nuestra memoria", la cual durará a lo sumo lo que durare el linaje humano. Pero esta inmortalización no convence del todo. "¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?", pregunta Unamuno[55].

El identifica el alma con la personalidad, mas no con el nombre. Pues "uno puede morirse perteneciendo al montón de los ignorados, del anónimo, y haber salvado su personalidad, su alma, haber contribuido a una obra histórica"[56]. Quien pierde su vida en una guerra justa, contribuye "a una obra colectiva de cultura y salvaría su alma en ella. Porque salvar el alma es incorporarla a una obra histórica. Lo que no salvaría sería su nombre"[57]. Pero el nombre no es el alma. La historia es la que produce el alma del hombre.

No lamenta Unamuno la desaparición de las vidas, sino la destrucción de las almas, de las obras. "La catedral de Reims es una obra colectiva de cultura; en ella dejaron sus almas lo muchos artistas anónimos que en ella trabajaron"[58]. El alma del hombre es su conciencia humana, no su conciencia animal; pero es "algo histórico y que sólo en la Historia se da. Y fuera de la Historia no hay verdadera vida humana que merezca el nombre de tal. Y los pueblos sin historia no son pueblos; son hormigueros de los animales de que pueden surgir hombres"[59].

---

[53] M. de Unamuno, AC, 936.
[54] M. de Unamuno, AC, 937.
[55] M. de Unamuno, STV, 763-764.
[56] M. de Unamuno, SAH, 998.
[57] M. de Unamuno, SAH, 999.
[58] M. de Unamuno, SAH, 999.
[59] M. de Unamuno, SAH, 1003.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Lo que eleva al hombre por encima del animal es la conciencia histórica, la conciencia de pueblo, la conciencia de patria, la conciencia del deber de rendirse a la misión de su pueblo. Y en ello se cifra el alma. Con un ejemplo algo burdo, pero muy elocuente, resume así Unamuno su doctrina de la metahistoria cultural: "Si un cerdo tuviese conciencia humana –en el cual acaso no sería ya cerdo– y supiese que si no comía de él un gran conductor de pueblos, un obrero de cultura, un propulsor del progreso, se moría de hambre, el tal cerdo se sacrificaría gozosísimo para que el hombre viviese y así, incorporándose a la obra de este hombre con su sacrificio consciente, salvaría su alma en el alma de éste y salvarían ambos las suyas en el alma de la humanidad"[60].

β) *Metahistoria metafísica.*

Pero Unamuno es un hombre angustiado no sólo por salvar su alma, sino sobre todo por salvar su nombre, el que responde al hombre de carne y hueso, a su individualidad. Y en este aspecto siente la necesidad no sólo de totalizar integralmente los elementos históricos (para que ninguno falte), sino de saturarlos dinámicamente (para que todos se plenifiquen). No quiere una inmortalidad muerta (como en el grosero ejemplo del cerdo), sino una inmortalidad viva, la del individuo con su nombre. Pero ésta es problemática y quizás imposible: no será, pues, una lucha contra el olvido —tarea honrosa, pero mortal—, sino más bien una lucha contra la memoria; porque para Unamuno, la verdadera muerte del individuo es un *desnacer,* una vuelta al origen, un camino hacia delante que culmina en una retracción total. Así lo expresa poéticamente en unos versos del *Cancionero* (n. 28):

Agranda la puerta, padre,
porque no puedo pasar;
la hiciste para los niños,
yo he crecido a mi pesar.

Si no me agrandas la puerta,
achícame, por piedad;
vuélveme a la edad bendita
en que vivir es soñar.

La vuelta a la niñez no es propiamente un giro hacia el espíritu de infancia (la infancia espiritual, predicada por los místicos, en la

[60] M. de Unamuno, SAH, 1003.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cual el alma olvida los intereses y las utilidades del tiempo y se sumerge, con total abandono, en un instante eterno, en una rendida memoria de Cristo), sino una auténtica retracción hacia un estado de inconsciencia, un apagamiento del hombre en el cementerio de sus esperanzas frustradas, en la muerta memoria de sí. Porque el más allá no tiene signos en esta vida; no ofrece señales ciertas de salvación individual ("*un clavo que nada clava*").

El tiempo circular, es la clave de su interpretación de la inmortalidad personal, la del nombre, expresada en su visión de la metahistoria metafísica. El *desnacer* es el morir, una vuelta al origen; y el nacer mismo podría así interpretarse como un *desmorir*: "Cuando alguna vez y en alguna poesía le hemos llamado al morir el *desnacer* no ha faltado tonto de imaginación que ha gritado, ¡paradoja!, o que ha dicho que no lo entendía. ¿Y si fundáramos una fantasía poética –esto es, creadora– sobre que el nacer es un *desmorir*?"[61].

Esto significaría que la tensión entre historia e intrahistoria está sostenida por una "contrahistoria", un ritmo inverso: "Por debajo de esta corriente de nuestra existencia –dice Augusto Pérez en la novela *Niebla*–, por dentro de ella, hay otra corriente en sentido contrario; aquí vamos del ayer al mañana; allí se va del mañana al ayer. Se teje y se desteje a un tiempo. Y de vez en cuando nos llegan hálitos, vaho y hasta rumores misteriosos de ese otro mundo. Las entrañas de la historia son una contrahistoria, es un proceso inverso al que ella sigue. El río subterráneo va del mar a la fuente"[62].

Podría decirse que lo que Unamuno rechaza del tiempo circular de Nietzsche no es propiamente la tesis del eterno retorno, sino el modo racional y matemático con que, a juicio de Unamuno, la presenta[63]. Unamuno baraja otra hipótesis: no la del recomienzo, sino la del retroceso[64].

---

[61] M. de Unamuno, LT, 538.

[62] M. de Unamuno, LT, 540.

[63] M. de Unamuno, STV, 803.

[64] "Bien, ¿y si al llegar eso que llaman el fin del mundo empezara la lanzadera del tiempo a tejer en sentido inverso –o destejer–, si se invirtiese la película de la historia natural y universal y volviera todo a vivir en sentido inverso hasta llegar al que llamamos el principio del mundo y vuelta a empezar? Es una imaginación tan trágica como la del retorno eterno de Niezsche y no menos plausible ni me-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

¿Y cuál es el origen que es también fin del proceso temporal? ¿Cómo se logra la unificación metafísica?

Para explicar la unificación metafísica, Unamuno acude a la enseñanza paulina sobre el destino final del hombre[65]. Y juzga que Pablo predicó un triunfo final del espíritu sobre la muerte, último enemigo que será sometido. Este espíritu triunfador equivale para Unamuno a la *conciencia*; y el triunfo mismo es la *apocatástasis* o reconstitución. La historia nos recoge en Cristo, cabeza y resumen de la Humanidad: todo se recapitula o recoger en Cristo; recapitulación o *anacefaleosis*, que es fin de la historia del mundo y del hombre[66].

Unamuno ve aquí, en esta doctrina de la anacefaleosis, una lucha sorda entre la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma.

No es este el momento de discutir si la interpretación que Unamuno ofrece de la doctrina paulina es correcta. En verdad sólo acepta la estructura formal, no el contenido, de la apocatástasis paulina. Unamuno considera que un Dios-Conciencia imprime finalidad a la historia: "El fin es que Dios, la conciencia, acabe siéndolo todo en todo". La marcha de la historia tiene el sentido de una reducción de todo a conciencia, en un incesante hacerse, similar al propuesto por Teilhard de Chardin. O sea, el Dios unamuniano va constituyéndose progresivamente y, en este progreso,

---

nos probable. Al progreso seguiríase el retroceso, a la llamada evolución la involución. Y se cerraría el círculo. Para empezar de nuevo". M. de Unamuno, LT, 540.

[65] I Cor., XV, 26-28.

[66] "El fin es que Dios, la Conciencia, acaba siéndolo todo en todo. Doctrina que se completa con cuanto el mismo Apóstol expone respecto al fin de la historia toda del mundo en su epístola a los Efesios [...]. Preséntanos en ella a Cristo como cabeza de todo, y en él, en esta cabeza hemos de resucitar todos para vivir en comunión [...]. Y a este recogernos en Cristo, cabeza de la Humanidad y como resumen de ella, es a lo que el Apóstol llama recaudarse, recapitularse o recogerse todo en Cristo. Y esta recapitulación, *anacefaleosis*, fin de la historia del mundo y del linaje humano, no es sino otro aspecto de la apocatástasis. Esta, la apocatástasis, el que llegue a ser Dios todo en todos, redúcese, pues, a la *anacefaleosis*, a que todo se recoja en Cristo, en la Humanidad, siendo, por tanto, la Humanidad el fin de la creación. Y esta apocatástasis, humanización o divinización de todo, ¿no suprime la materia? Y suprimida toda materia, ¿en qué se apoya el espíritu?". M. de Unamuno, STV, 926.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ensancha su conciencia, absorbiendo o suprimiendo la materia. Se trata de una tesis afín a un panteísmo evolucionista de doble cuño: a la vez idealista (como el de Hegel) y positivista (como el de Spencer). Al cabo se salvan todos. El pecado y el infierno no tienen sino una realidad figurativa.

La conciencia es la finalidad del Universo. Para salvar la finalidad humana del Universo es preciso, según Unamuno, que en una Conciencia quede fundida nuestra conciencia. "Sentimos a Dios, más bien que como una conciencia sobrehumana, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro; como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infrahumanas, humanas y acaso sobrehumanas"[67].

Desde un punto de vista crítico, parece que este Dios conciencia de Unamuno no acaba de liberarse de la materia; y por ello fracasaría en él nuestro deseo de inmortalidad.

Para Unamuno, el fin del hombre no puede ser una absorción en Dios que lleve aparejada la pérdida de la individualidad. La personalidad individual ha de conservarse, si es que la felicidad anhelada debe ser perfecta. Por eso el imperativo de toda acción práctica, orientada teleológicamente, es el siguiente: obra de suerte que tanto para ti como para los demás te hagas insustituible y, por lo tanto, digno de no morir[68]. Busca ser feliz y obra de manera que merezcas la inmortalidad[69]. El simple imperativo moral kantiano de obrar sólo por el deber y no por la felicidad es un absurdo. Y si el hombre fuese perecedero, tendría que expirar resistiendo. "Y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia"[70]. Hagamos que con nuestra conducta la muerte sea una injusticia, dice Unamuno.

Pero la pregunta crítica que inmediatamente surge sobre este imperativo es la siguiente: ¿ante quién podría ser una injusticia? Sólo admitiendo radicalmente la existencia de Dios, aunque fuese la de un Dios injusto –en cuyo caso no sería ya Dios– sería plausible la propuesta de ese imperativo. Pero esta existencia personal

---

[67] M. de Unamuno, STV, 868.
[68] M. de Unamuno, STV, 945.
[69] M. de Unamuno, STV, 947.
[70] M. de Unamuno, STV, 941.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

y permanente de un Dios absolutamente extramundano es problemática para Unamuno.

El filósofo vasco exige hacerse insustituible no sólo para uno mismo, sino para el pueblo, para la vida social. Porque al fin todos se unifican, y se hacen todo en todos: "Ser perfecto es serlo todo, es ser yo y ser todos los demás, es ser humanidad, es ser universo. Y no hay otro camino para ser todo lo demás sino darse a todo, y cuando todo sea en todo, todo será en cada uno de nosotros. La apocatástasis es más que un ensueño místico: es una norma de acción, es un faro de altas hazañas"[71].

La apocatástasis es equiparada entonces a la hegeliana absorción (*Aufhebung*) de todo en todo; es la última respuesta, incluso cordial, de Unamuno al problema del sentido de la historia. La verdadera muerte se convierte en un *desnacer*, en una retracción, de estilo panteísta, del individuo en el todo.

* * *

En conclusión, para Ganivet y Unamuno el conocimiento histórico se rige por una dialéctica entre lo individual y lo universal, paralela a la que hay entre lo superficial y lo profundo. El autor que, a finales del siglo XIX, se declaraba positivista (como Taine o Lamprecht) y se decantaba por los hechos puros, acababa gobernándose por una idea, por un postulado extra- o supra-positivo. Y el autor que pretendía ser antipositivista (como Burckhardt y Mommsen), proclamando la primacía de la idea, acababa gobernándose por los hechos. Ganivet y Unamuno exigen que, a propósito de la comprensión histórica de España, se capte lo universal (el espíritu territorial o la intrahistoria) en lo particular, la idea en el fenómeno. La realidad íntegra de España no debe desdoblarse de un modo dualista.

Juan Cruz Cruz
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
jcruz@unav.es

[71] M. de Unamuno, STV, 961.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra