

1898: ENTRE LA CRISI D'IDENTITAT I LA MODERNITZACIÓ

Actes del Congrés Internacional
celebrat a Barcelona,
20-24 d'abril de 1998

VOLUM II



Ramon Casas · Bal du Moulin de la Galette (Fragonnet) · C. 1890. Museu Cau Ferrat. Sitges

BIBLIOTECA
ABAT
OLIBA

**1898: ENTRE LA CRISI
D'IDENTITAT
I LA MODERNITZACIÓ**

**Actes del Congrés Internacional
celebrat a Barcelona,
20-24 d'abril de 1998**

Volum II

Aquesta obra ha estat publicada amb el suport de



Generalitat de Catalunya
Departament de la Presidència
Comissió 1898

Primera edició, setembre del 2000

La propietat d'aquesta edició és de Publicacions
de l'Abadia de Montserrat

Ausiàs Marc, 92-98 - 08013 Barcelona

ISBN: 84-8415-214-6 (obra completa)

ISBN: 84-8415-216-2 (volum II)

Dipòsit legal: B. 30.475-2000

Imprès a Novagràfik, S.L. - Pol. Ind. Foinvasa - Vivaldi, 5
08110 Montcada i Reixac

EL JOVEN UNAMUNO ENTRE EL PENSAMIENTO HISTORIOGRÁFICO Y ARQUETÍPICO (MÁS SOBRE «LA TRADICIÓN ETERNA»)

1. En una reunión como la que aquí se celebra cuyo más importante objetivo es promover el estudio acerca de los movimientos de regeneración y de modernización que agitaron la vida toda en la España finisecular, no puede obviarse, creo, el tratamiento de un texto ensayístico fundamental como el titulado *La tradición eterna* del joven Miguel de Unamuno, aparecido en 1895, como se sabe, por cuanto supuso una aportación reflexiva novedosa, centrada particularmente en la conocida idea de intrahistoria con la que su autor venía a plantear en suma el «alumbramiento de la posibilidad de un nuevo ciclo de la historia de España desde el fondo creativo de la intrahistoria popular (...) una España del porvenir en simbiosis fecunda de la cultura europea y de la propia sustancia popular autóctona, más allá del dilema entre tradición y europeización en que se movían los planteamientos convencionales al uso», por decirlo con las propias palabras de Pedro Cerezo (1998: 28-29). Dada, pues, la importancia del texto no me resisto a reflexionar sobre él para alimentar de esta manera la llama de nuestra memoria histórica de aquel ciertamente importante período de fin de siglo, dejando de lado ahora otras aproximaciones posibles a lo que haya podido ser la vida de esa noción y a lo que haya podido ser el zigzagueante perfil ideológico de ese monumental escritor que fue Miguel de Unamuno.

La tradición eterna fue el primero de una serie de ensayos —*La casta histórica Castilla, El espíritu castellano, De mística y humanismo* y *Sobre el marasmo actual de España*— que Unamuno publicó consecutivamente a partir del número 74 de la revista «La España Moderna», correspondiente a febrero de 1895. En 1902, los agrupó en el famoso volumen *En torno al casticismo* [utilizo la edición preparada por Bustos Tovar en el volumen *Novela*], siguiéndose desde entonces numerosas ediciones que en absoluto afectaron a la integridad del texto original, tal como admite el propio autor en su prólogo para la ocasión y en el más breve de 1916, a pesar de haber evolucionado y sufrido ciertos cambios. Unamuno prefiere dejar la obra tal como estaba, aunque aprovecha el primer prólogo, no así el de 1916, para

someterse a un severo juicio autocrítico que afecta a la obra completa y, en párrafo siguiente, al ensayo de nuestra atención. Dice allí: «He preferido dejarla [la obra] tal como estaba, hasta sin corregirla. Va, pues, como apareció en los números de *La España Moderna*, con todo lo que tiene de caótico, de digresivo, de fragmentario, de esbozado y de no concluido. No he querido quitarle frescura para darle cohesión (...) En primer lugar el primer ensayo *La tradición eterna* tiene algo de *totum revolutum* en que enfusé y embutí una porción de cosas de las más heterogéneas; tratábase de llamar la atención del público, y además no me paré a que mis ideas se yeldasen y asentasen y cuajaran formando pasta (...) Abusé algo en lo de negar a la ciencia todo carácter nacional o poco menos» (Unamuno 1902: 466).

Como he dicho, esta autocrítica desapareció del prólogo escrito para la edición de 1916, hecha por la Residencia de Estudiantes, no así el reconocimiento de haber sufrido evolución y cambios de parecer y criterios. Alguna razón debió tener nuestro escritor para actuar así, algunas dudas debieron asaltarle al respecto, porque el ensayo posee cierta trabazón estructural de sus capítulos y encadenamiento de sus reflexiones que contradicen en alguna medida la tajante afirmación de *totum revolutum* efectuada. No me importa en consecuencia adelantar que estamos ante un ensayo más articulado de lo que su joven autor pensaba, aunque no carezca de ocasionales elementos yuxtapuestos y de visibles, cuando no anunciados, cabos sueltos, cabos que no anulan la función y efectos del mecanismo cognoscitivo subyacente en el ensayo, un mecanismo filosófico que, partiendo de la necesidad de comprensión de lo inmediato-real, la situación histórica de la España finisecular, pasa a ocuparse de aspectos de la totalidad de lo real, proyectando final y pragmáticamente sus conclusiones sobre su medio social. En este sentido, el artículo posee una dimensión profundamente política (cf. Cerezo 1996: 176 y ss.).

Una vez efectuadas estas consideraciones generales previas y antes de tratar otras de interés más particular relacionadas con nuestro ensayo, se hace necesario referirnos a la lógica y estructura internas de *La tradición eterna*, así como a los procesos metafóricos, imágenes, planos comparativos y mundo referencial en general que don Miguel usa para sustentar sus ideas y argumentaciones y hacerse comprender, lo que nos llevará a reparar tanto en las ideas como en la manera en que las mismas son expuestas y por tanto producidas, por unas razones elementales que tienen que ver estrechamente con lo que es la raíz misma de su pensamiento, tal como ha estudiado Pedro Cerezo (1986), quien ha dejado escrito lo siguiente: «Él conocía bien el secreto de mecer el pensamiento en las imágenes, dejándose llevar por la sugestión y la provocación de las palabras. Oponía de este modo al pensamiento discursivo, metódicamente organizado, un pensamiento incoativo, balbuciente, que se interesa más por la pulsación de la idea que por su explotación conceptual, y en el que cuenta más la adivinación que la definición. La

ca recta del discurso geométrico deja paso al esquema en zigzag o vaivén, el ir y venir entre solicitaciones verbales, siguiendo el doble movimiento expansivo y concentrativo de la metáfora» (Cerezo 1986: 255; pueden verse también sus reflexiones al respecto ofrecidas en su último libro sobre Unamuno, 1996: 50 y ss.).

Así pues, parece ser que la abundancia de imágenes, metáforas y alegorías presentes no se debe a una limitación disciplinar y/o genérica de origen por lo que respecta a la consecución de un conocimiento expresado en términos racionales e inmutables (Valdés 1989: 25). El pensamiento de Unamuno se construye, pues, desde esas primeras imágenes y procesos metafóricos que lo llevan, sin caer en el intelectualismo, a la abstracción filosófica y a la «concreción léxica sorprendentemente plástica» (González Egido 1991: 12). De este modo, reflexión filosófica y creación literaria se incardinan logrando unir las dos caras de la metáfora, su dimensión cognoscitiva y su función netamente literaria, finalmente extrañadora, como se deduce de las palabras del propio Ortega para quien, como tantas veces se ha leído, la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia intelectual, alcanzando, con lo más próximo y lo que mejor dominamos, contacto mental con lo remoto y más arisco. De este modo, el ensayo que nos ocupa posee no sólo una función instrumental en tanto que «saco» de ideas de vocación histórica regedora, sino también una dimensión creadora.

2. El ensayo consta, recordemos brevemente, de una parte introductoria, sin título, y cuatro capítulos. En aquélla, Unamuno efectúa unas precisiones terminológicas acerca de lo que entiende por *castizo* y *casticismo*, ampliándolas al sentido lingüístico-estilístico de las mismas palabras, y una serie de justificaciones del ensayo y de la finalidad y proyección del mismo, a la que siguen una justificación disciplinar sobre el carácter no científico de su escrito y otra metodológica sobre la validez de afirmación alternativa de contrarios.¹ El capítulo primero constituye una re-

1. Las ideas y argumentaciones a que me refiero son las siguientes: Unamuno define los términos *castizo* y *casticismo* como lo que viene a ser puro y sin mezcla de elemento extraño, propugnando, con el ejemplo del mundo animal y como fuente de nuevo vigor y de progreso, el cruzamiento de castas. En su opinión, además, una crítica de las razas llamadas puras, lo que parece responder a la polémica mantenida en aquel tiempo acerca de la superioridad de unas razas humanas sobre otras. A continuación, desarrolla su reflexión a lo que viene a suponer el casticismo del lenguaje y del estilo, afirmando que, al estar la lengua vestido transparente del pensamiento, el casticismo del lenguaje es revelación de un pensamiento castizo, señalando la existencia de unos escritores que, comúnmente considerados castizos, no son sino escritores de estilo tradicional y de otros, no castizos, que apenas piensan en su lengua al estar penetrados de cultura extraña. Este es el punto de arranque de sus reflexiones sobre el que giran algunos problemas suscitados por el estado mental de España, reflexiones que se justifican aunque sirven para despertar una idea a un solo lector o se conviertan las hojas de papel en que escribe en abono instrumental de sus concepciones, vivificando la metáfora lexicalizada de hojas de papel: «Sé que en el mejor caso —dice—, aunque estas hojas se sequen y pudran en la memoria del lector, formarán en ella

flexión sobre la invasión creciente de la cultura europea en España, con expresión de los tipos de reacciones al respecto y una reflexión sobre el problema de la subordinación y el individualismo.² El capítulo segundo ofrece unas extensas consideraciones filosóficas sobre la ciencia en general a raíz de la crítica que emprende de la ciencia y arte españoles por no saberse bien lo que puedan ser, con lo que se hace eco de una famosa polémica de la época, así como sobre la fundamental cuestión acerca de la unidad y diferenciación de la representación del mundo por parte de los hombres, diferencia que se debe a la determinación de un ambiente nacional y unidad que es consecuencia de que las representaciones sean traducción de un solo original, lo que explica con la existencia del lenguaje y, con éste, de la ciencia.³ En el tercer capítulo plantea lo que entiende por tradición en gene-

capa de mantillo que abone sus concepciones propias» (UNAMUNO 1895: 474). Justifica finalmente el carácter ensayístico de su escritura frente a virtuales lectores de cierto cientifismo externo, y justifica también el método empleado de la afirmación alternativa de contrarios para que, de la lucha entre ambos, el medio tome vida en el lector.

2. Se refiere Unamuno a esta invasión de la que se quejan algunos españoles por venir a ahogar la personalidad nacional, con la metáfora de la cultura extranjera como un río fuera de madre que todo lo inunda. Frente a esta situación, nuestro autor señala dos diferentes tipos de reacción que alcanza al uso de la lengua: el de quienes hacen un ampuloso uso oratorio tradicional para cantar las pasadas glorias nacionales; y el de quienes, sin ampulosidad ni oratoria, desprecian lo castizo y propio abogando incluso por ser objeto de *conquista* foránea. Pero tal conquista, piensa, no es necesaria, aduciendo ejemplos históricos como el del Dos de Mayo, para que germinen nuevas ideas como las de la revolución francesa, utilizando para ello una larga explicación alegórica de base campesina (UNAMUNO 1895: 477). Para nuestro escritor, unos y otros, los que quieren fronteras y los que piden la conquista, se salen de la realidad por el espíritu de anarquismo que llevamos dentro, dando paso al tratamiento del problema de la subordinación y del individualismo, un problema de larga proyección personal en Unamuno (FERNÁNDEZ TURIENZO 1971: 96, n. 6), que trata aquí de resolver afirmando que se es uno y lo otro, no resultando excluyentes. Así, el sople de libertad individual no elimina la ley de la solidaridad y subordinación social. Lo demás, el «todo o nada» que persiguen los que quieren enquistar a la patria o sus contrarios, es una idea satánica, lo que explica mediante la metáfora del sol como guía del porvenir histórico que surte diferentes efectos según se marche de cara a él o según se siga de espaldas al mismo mediante la sombra que proyecta.

3. Este razonamiento lo lleva a afirmar que, si bien puede existir una representación propia de un país, sin embargo no habrá una ciencia nacional, lo que no le impide reconocer abiertamente la vinculación de las ciencias respectivas con los procesos económicos y políticos de los países, así como su finalidad social de instrumento a favor de la justicia y de la civilización. Estas reflexiones acerca del discurso científico continúan con la caracterización del mismo como un discurso híbrido, nunca puro en consecuencia, que tiene su origen en la ignorancia, que mantiene una estrecha vinculación con la filosofía, disciplina que lleva en sí algo intracientífico que se tiñe de *materia* nacional. Reanuda su reflexión sobre la dependencia de toda representación de su ambiente, esto es, establece la prioridad de la realidad espacio-temporal sobre las ideas, lo que le sirve para sustentar acto seguido su afirmación acerca de la necesidad que tiene todo lenguaje científico de, arrancando del conocimiento vulgar, estando ligado a un ambiente nacional y sirviéndose de un lenguaje vulgar, persiga redimirse mediante la creación de una lengua propia universal que termine por despojarse del lenguaje vulgar, tendiendo a expresar lo cuantitativo con tecnicismos y fórmulas matemático-algebraicas que le permitan romper con la realidad proyectándose universalmente. Proceder de esta manera, razona don Miguel, no supone negar la vida de las fórmulas ni ir en contra de las ideas, lo que explica metafóricamente así: «¡Cómo si la nube que descansa en un risco no tuviera más vida que el risco mismo! ¡Nebulosidades!... De ellas

y por tradición eterna en particular, ofreciendo unas reflexiones acerca de la acción que mantienen la tradición y la ciencia, así como de la necesidad que tiene España de buscar esa tradición previamente definida. Pues bien, nuestro escritor señala la necesidad de que nos formemos un concepto *vivo* de la tradición con objeto de avanzar en la cuestión del casticismo. Plantea después su etimología y, en su método paradójico, afirma que lo que pasa queda porque hay algo que sirve de sustento al flujo de las cosas. Un momento, dice, es el producto de una serie, que lleva en sí, pero no es el mundo un caleidoscopio. El paso, pues, de los sistemas forma el sedimento de las verdades eternas, lo que explica con una larga metáfora basada en la experiencia de la vida natural: el paso de los ríos y el proceso de sedimentación fluvial (Unamuno 1895: 485-486). Conceptualizada la tradición, se ocupa de la tradición eterna. Plantea que hay una tradición eterna al igual que una tradición del pasado y del presente que es la sustancia de la historia, el sedimento o revelación de lo intrahistórico o de lo inconsciente de la historia, lo que explica con la famosa metáfora del mar (Unamuno 1895: 487), constituyendo esta vida intrahistórica la sustancia del progreso: «Las olas de la historia —leemos—, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar profundo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol». Alude después al caso de la España de la Restauración para, siguiendo con las metáforas encadenadas marítimas, afirmar cómo, debido a la intrahistoria, nada se había parado. La tradición eterna vive, pues, en el fondo del presente y no en el pasado muerto, estando vinculada a la ciencia, puesto que sus leyes últimas son fórmulas de la eternidad viva

como la lluvia fecundante, ellas llevan a que se sedimente en el valle el detritus de la roca. Cuando no se cree más que en la vida de la carne, se camina a la muerte» (UNAMUNO 1895: 482). Este razonamiento lleva a recordar el fecundante esfuerzo de Hegel, esfuerzo por escribir el álgebra viva del universo, a pesar de sus limitaciones, y su comprensión del mundo de la ciencia como un proceso inacabable de formas de formas, precisando que si dentro de éstas se halla la cantidad, dentro de la cantidad hay una cualidad, lo que afecta incluso a la ciencia. De este modo penetra en la relación que pueda existir entre el arte y la ciencia, afirmando que con la mente no sólo se llega a las cosas, sino también con el *ser* propio que es de donde brota el arte, arte que vive hasta en la ciencia por cuanto en el conocimiento mismo la mente brota del *ser* de que es forma. Planteadas estas reflexiones sobre arte y ciencia, afirma que el arte parece ir más asido al *ser* y éste más ligado que la mente a la nacionalidad, lo que explica que aquél no pueda desligarse de la lengua tanto como la ciencia, pudiéndose comprender que se hable más de un arte castizo o nacional («pintura española», por ejemplo) que de una ciencia en este sentido («química inglesa», por poner un caso). Si esto ocurre en el arte en general, el problema en el dominio literario es mayor por lo que respecta al uso de la lengua castiza y en la común defensa frente a los barbarismos, cuando estos, una vez asimilados, pueden resultar positivos en su aspecto regenerador. Ahora bien, el hecho de que el arte sea finalmente más castizo que la ciencia, no impide la existencia de un arte eterno y universal, un arte clásico que se apoya en la realidad aunque intensificando lo general. Pone como ejemplo a Cervantes y su *Don Quijote*, evangelio de regeneración para los españoles del momento, por haber partido de lo particular y haber llegado al espíritu universal sumergiéndose en la tradición, aspecto cognoscitivo este que constituye el problema nodal de su ensayo, lo que justifica su título.

que está dentro del tiempo. Concluye esta importante parte señalando que los videntes deben buscar la tradición eterna para hacer consciente al pueblo y guiarle así mejor, lo que debe hacerse sobre lo insignificante e *inorgánico*, lo que explica con metáforas cósmicas y fluviales. La tradición eterna es la humanidad, lo originario, en el fondo del hombre mismo; lo común sobre lo que se moldean las formas diferenciales.

Sustentado el cuerpo central de su reflexión, ofrece en el cuarto y último capítulo una crítica de ciertos tipos que, aun huyendo del presente, no buscan la tradición eterna sino el pasado. Se trata de los tradicionalistas. Por tanto, para Unamuno, los mejores libros de historia son aquellos en que vive lo presente al insuflar el historiador un soplo animador de la intrahistoria (libros de viajes, obras de ficción), lo que es desdeñado por los historicistas externos al no comprender lo inorgánico ni la armonía *in fieri* de lo eterno. Acaba exponiendo una consecuencia práctica para los españoles, un ideal de acción: Hay que ir a la tradición eterna, tradición universal y cosmopolita, y no combatirla, pues esto equivale a la muerte. La vía para lograrlo es hacer examen de conciencia histórica penetrando en la intrahistoria, huyendo de apologías de vergüenzas, con objeto de dejar de ser un pueblo viejo. La humanidad es, termina, la casta eterna, sustancia de las castas históricas, y lo humano es lo eternamente castizo, a lo que hay que llegar rompiendo lo castizo temporal viendo cómo se hacen y deshacen las castas, entre ellas la española.

3. Llegados a este punto, recordadas las ideas y argumentaciones que el joven maestro universitario salmantino fraguó con tan insólita como provocadora inteligencia en las páginas de *La tradición eterna*, debemos pasar a ocuparnos particularmente de algunas cuestiones, tan importantes por cierto como de grueso trazo, que la atenta lectura nos ha suscitado, con objeto de allegar elementos de comprensión del ensayo en su lógica interna y en su proyección historiográfica y social al calor del momento conmemorativo presente.

Resulta una cuestión importante la dimensión histórica y vital del ensayo, puesto que en él se ofrecen unas ideas de la vida al tiempo que su autor persigue dotar de vida a sus ideas. No se olvide que sus reflexiones ensayísticas parten de lo que ve como concreto-real, visión ideológica necesariamente alimentada por su vida y experiencias castellanas recientes. Es una temprana aportación a ese «conócete a tí mismo» colectivo, a esa «psicología de nuestro pueblo», a la que él mismo alude en el prólogo, que tantas publicaciones suscitó en la bisagra de los siglos XIX y XX (cf. Unamuno 1902: 461-471, donde valora algunas de estas publicaciones). En realidad, como se repite tantas veces, *En torno al casticismo*, y en concreto su primer ensayo, supuso la apertura desde nuevas coordenadas de un moderno cauce de reflexión sobre el ser y estar históricos de España bajo el signo de la responsabilidad ética. Se comprende así que Fernández Turienzo (1971: 7-38) en su edición del vo-

lumen de ensayos comience la introducción tratando acerca del tema de España, al que remito para conocer la especificidad y novedad reflexiva unamuniana en relación con las ideas de Valera, del krausismo, de Ganivet (puede verse la reciente edición de Ganivet y Unamuno, *El porvenir de España*, 1998) y de las vertidas con motivo de la famosa polémica de la ciencia española. No obstante, el vuelo de esta reflexión unamuniana excede el ala de la España de su tiempo al ocuparse a la vez de un aspecto de la totalidad de la existencia humana. No es de extrañar que, puesto a indagar en la «psicología de nuestro pueblo», termine aportando esa conceptualización ciertamente original de intrahistoria o «inconciente [sic] de la historia» (Unamuno 1895: 487), con el que entre en relación el posterior concepto jungiano de inconsciente colectivo, fecundador de la crítica arquetípica.⁴ Pero esta aportación a la psicología (cf. Fernández Turienzo 1971: 54-58, entre otros), no elimina la dimensión y proyección netamente historiográfica de esa original idea de intrahistoria al provocar una atención sustantiva al río oculto de la vida histórica, a la anónima vida colectiva, en detrimento de lo externo o gestual histórico, con lo que rechaza un concepto tradicional de historia y se adscribe a la modernidad teórica que defendía «la existencia de otros agentes históricos, generadores de la marcha de la humanidad, como las clases sociales de Marx o el *Volkegeist* hegeliano, el romántico espíritu del pueblo» (González Egido 1991: 23). Queda claro que la virtualidad instrumental del concepto en cuestión según una u otra disciplina tiene que ver con la apertura del ensayo que, sin perder por ello su dimensión de reflexión histórica concreta, se proyecta a lo que podríamos llamar una filosofía de la temporalidad, alimentándose del ancho horizonte de ideas de las que el siglo XIX le hacía depositario, ideas que por lo común nutrían el caudal del río del progreso humano y rechazaban el autoritarismo dogmático. Su conocimiento de Hegel, Marx, Nietzsche, así como de otros pensadores de su tiempo, krausistas, positivistas al estilo de Spencer y de Taine y no positivistas, lo ponen de manifiesto, independientemente del grado de participación que mantuvo con las ideas de unos y otros. En este sentido, resultan sumamente atendibles las explicaciones que ofrece Pedro Ribas acerca de la relación que establece Unamuno con el decisivo pensamiento hegeliano y nietzscheano (Ribas 1987 y 1994).

Por otra parte, como el lector sabe, la vida está tan por encima de todo que nuestro constructor del pensamiento y agónico artista de la palabra responsable la pone por encima de la más grande obra de arte posible. Para él, la búsqueda e in-

4. Jung trabajó, como se sabe, sobre el concepto de inconsciente colectivo, desresponsabilizando así al individuo aislado, concibiendo al escritor como un individuo que va construyendo su obra a partir de impulsos provenientes de su condicionamiento biológico y del proceso de sedimentación de experiencias colectivas, constituyendo ésta la base sobre la que se sustenta la llamada crítica de arquetipos, arquetipos o imágenes primordiales que, principios reguladores de la formación del texto, no pueden conocerse más que en lo concreto.

dagación de la vida intrahistórica es tarea prioritaria a la hora de tomar conciencia de lo humano originario, dejando de lado la indagación de lo original externo, lo gestual y lo aparente. Esta es la razón que le lleva a criticar que se prefiera comúnmente el arte que, recordemos, es para él apariencia, «cuando —y cito (Unamuno 1895: 490)— la vida más oscura y humilde vale infinitamente más que la grande obra de arte». Parece quedar clara la raíz y proyección humanas de su pensamiento, pensamiento humanista de tan larga vida e influencia posterior, fecundado por sus ideas socialistas y principios cognoscitivos de orientación positivomaterialista, lo que nos da pie a tratar acerca del sentido que tienen algunas ideas al respecto ofrecidas en *La tradición eterna*. Procederé a resaltar dichas ideas, sin necesidad de ofrecer en este instante un perfil del Unamuno socialista que ha sido objeto de importantes estudios por parte de Blanco Aguinaga, Pérez de la Dehesa, Elías Díaz, Bustos Tovar, Gómez Molleda, Núñez y Ribas, entre otros, a los que remito.

Vaya por delante que trato de aislar algunas ideas que, en todo momento, forman parte de un ensayo que deja de lado presentarse como estudio científico, cosa que difícilmente eludiría un estudio marxista del momento al ocuparse de la realidad histórica. Sobresale que se ocupe de una realidad histórica y política llamada España y que le atribuya a su ensayo una función social eminentemente práctica. Asimismo parece clara la idea socialista que late en su explicación de la relación que pueda existir entre la individualidad y la sociedad, que concibe no excluyentes entre sí, resaltando que el soplo de libertad individual no elimina la ley de la solidaridad y subordinación social. La idea relativa al reconocimiento de la dependencia de las formas del espíritu y de las representaciones de un «proceso de ambientes» resulta, pese a ser propia del positivismo psicológico de Spencer (Fernández Turienzo 1971: 100), de sentido y proyección también elementalmente marxista. Pero, acto seguido, cuando Unamuno reduce las diferencias de las representaciones de los hombres a traducciones de cierta unidad fundamental, sin la que los hombres no se entenderían, está reproduciendo muy a su manera esa idea marxista que pretende explicar universalmente la historia de la humanidad, la historia de toda sociedad, reduciéndola a ser la historia de un sólo elemento final.⁵

Por otra parte, en el sugerente capítulo segundo, Unamuno atribuye a la ciencia una finalidad de progreso y justicia social, desconsiderándola como un mero fin en

5. No podemos ignorar que los cien años transcurridos desde la aparición del ensayo no han sido en balde. Me refiero a que esta interesantísima idea que en su momento tantos frutos históricos dio, hoy, debido a la fuerte discusión mantenida en relación con los modelos objetivistas históricos, se encuentra en entredicho. El debate afecta, pues, a la posibilidad misma del conocimiento del pasado y, mucho más, a la idea de la historia como un saber con aspiraciones científicas sobre la sociedad entendida como totalidad guiada por algún principio vector de carácter universal. De esto me ocupo en una comunicación presentada, bajo el título «Saber literario e historia: Algunas cuestiones de principio a la luz de la discusión actual acerca de los modelos objetivistas históricos», al VI Simposio Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica, Sevilla 1996.

sí. Por lo tanto, cuando afirma que «siempre *se hará ciencia* para cohonestar actos de salvajismo e injusticia», le está atribuyendo al saber científico una función instrumental, concibiéndolo como una teoría para la práctica, tal como ha reconocido Bustos Tovar: «[Para Unamuno] el saber científico no es un fin en sí mismo, tiene sentido y valor en cuanto sea capaz de hacer al hombre más humano, de consolarle de su tragedia existencial, de descubrirle nuevos horizontes de justicia y fraternidad, en la medida en que contrae una responsabilidad social» (Bustos Tovar 1976: 52).

De igual modo parece resultar social-marxista la idea de hacer depender el proceso de elaboración de la ciencia del proceso económico «o» político —no se olvide que, por este tiempo y según confesión propia, era conocedor de la teoría marxista, así como de la economía política del capitalismo— y muy particularmente el hecho de afirmar «la condenación de la idea al tiempo y al espacio» que es una manera de reconocer la prioridad del hecho sobre la idea (Fernández Turiénzo 1971: 100, n. 11). El lector debe saber también a este respecto que en un artículo sobre cuestiones historiográficas, basado en las ideas positivistas de Taine (Unamuno 1889, en Núñez y Ribas 1992), ya dejó escrito don Miguel: «Las ideas mueven al mundo, se dice, y se olvida que hay algo que mueve a las ideas y que no es idea.» Pues bien, parece innegable la procedencia social-marxista de su crítica de esas, y cito, «condenadas palabras *valor, riqueza, renta, capital, etc.*, tan preñadas de vida, pero tan corrompidas de pecado original», a propósito de la proyección universal a que debe tender la ciencia mediante la elaboración de su propio lenguaje. No puede decirse que resulten equivalentes la idea de intrahistoria y la idea marxista de la lucha de clases como motor de la historia, pero sí resultan próximas en tanto que ambas rechazan lo anecdótico externo de la historia en el sentido a que he hecho referencia anteriormente y en que defienden el fundamental papel histórico que desempeñan las masas sociales anónimas y trabajadoras, papel histórico que las unifica universalmente.

Su idea, de progreso y de fuerte adscripción humanista, por la que relega el arte a un segundo lugar frente al valor que posee una vida humana, le lleva a rechazar todo espíritu reaccionario, todo tradicionalismo historicista externo, así como le lleva a concebir —idea nuclear de la teoría marxista clásica, con antecedentes en la poética clásica— la literatura como conocimiento cuando afirma que la mayor enseñanza se saca de los libros de viajes y de las obras de ficción, reproduciendo la idea de la literatura como «reflejo» de la realidad. Estas son sus palabras al respecto: «Pensando en el parcial juicio de Schopenhauer, he pensado en la mayor enseñanza que se saca de los libros de viaje que de los de historia, de la transformación de esa rama del conocimiento en sentido de vida y alma, de cuánto más hondos son los historiadores artistas o filósofos que los pragmáticos, de cuánto mejor nos revelan un siglo sus obras de ficción que sus historias, de la vanidad de los papiros y ladrillos» (Unamuno 1895: 492). ¿Quién no recuerda aho-

ra aquellas afirmaciones de Engels a propósito de la obra de Balzac? (cf. Chicharro 1994). Social-marxista es también, finalmente, la idea de la proyección universalista de los individuos y de los pueblos, lo que se deduce al comprobar cómo insiste en la necesidad de cultivar la humanidad, la tradición eterna, en nosotros procurando la consecuencia de un «pueblo nuevo», de una nueva sociedad.

Haber aislado esta serie de ideas de estirpe materialista, no me permite considerar el ensayo que nos ocupa como un texto radicalmente marxista, aunque ciertamente fuera escrito en una etapa de la vida de Unamuno marcada por sus preocupaciones sociales, políticas y por sus lecturas e incluso publicación de algunos artículos en este sentido. Así, resultan fundamentadas las afirmaciones de Bustos Tovar, pues se detiene a considerar el período de acercamiento al socialismo, corroborado con la conocida carta de Miguel de Unamuno a Valentín Hernández, director del semanario «La lucha de clases» (Bilbao, 21 de octubre de 1894), destacando el crítico su preocupación por la cuestión social y por lo que pueda suponer el marxismo de instrumento de unión y vivificación de los pueblos e incluso de «religión de la humanidad», sus conocimientos de economía y de teorías socialistas, así como resalta la distinción que establece entre socialismos burgueses y el «verdadero socialismo» (Bustos Tovar 1976: 73-74, n. 202). Señala asimismo la importancia que debieron tener las lecturas de Hegel (cf. Ribas 1994), Marx, Spencer, H. George para su penetración en el pensamiento socialista y da cuenta del proceso de adscripción de Unamuno al Partido Socialista Obrero Español, con sus etapas de inicial aproximación y gradual distanciamiento posterior, lo que fue estudiado por Blanco Aguinaga, Pérez de la Dehesa y Elías Díaz, distanciamiento proveniente de su rigor crítico en el análisis de las proposiciones y deducciones de consecuencias prácticas y del hecho de que el socialismo de la época no respondiera ni se formulara cierto tipo fundamental de preguntas, de todos conocidas, que el escritor no dejaba de plantearse (Bustos Tovar 1976: 80-81), a lo que hay que añadir el hecho de que el profesor de Salamanca partiera de un punto humanamente más amplio que el científico, pues a éste no aspiraba. Esto no quiere decir que dejara de «sentir» el socialismo. Algunas publicaciones posteriores, de 1901 y de 1903, ponen de manifiesto su preocupación por la cuestión social y por el socialismo, independientemente de que siga construyendo y aun intensifique su filosofía de la personalidad, filosofía y personalidad obviamente unamunianas, tal como afirma Ferrater Mora (1967: 56-57). Pues bien, en las publicaciones de esos años, comentadas por el filósofo citado como prueba de la latente preocupación social del escritor, don Miguel abogaba por el socialismo como el único valladar en frente del exclusivismo local y como medio de transformación del sentimiento patriótico en sentimiento de solidaridad universal, lo que es una manera de ratificarse en su idea de intrahistoria y en el ideal de acción propuesto.

A pesar de todo lo dicho y pese a coincidir *La tradición eterna* con el período

ialista de Unamuno, éste «difícilmente puede reducirse a la filosofía de la historia del marxismo» (Bustos Tovar 1976: 84), sin que ello suponga negarle su orientación progresista, la originalidad y modernidad de algunos planteamientos y el uso de una ideología humanista de base («El humanismo integrador» titula Cerezo uno de los capítulos iniciales de su monumental libro de 1996), ajena a cierto cientisimo marxista, aunque estrechamente vinculada en su contradictorio funcionamiento histórico a los presupuestos socialistas y marxistas. Por otra parte, si pensamos en la España de aquel tiempo, en las condiciones de vida de la mayoría de sus habitantes, en el horizonte tradicionalista y católico que domina la realidad social y la serie de transformaciones productivas que sufre el país con su consistente red de contradicciones de diferente efecto, resulta demasiado fácil expeditamente despachar implícitamente el ensayo con una valoración crítica negativa.

El ensayo, pues, no es sino una cristalización de planteamientos de diferente espectro, si bien sometidos a la unidad de su proyección social y de intervención regeneradora sobre su medio. No extraña que, junto a esas ideas y argumentaciones social-marxistas, se note una preocupación histórica por España alimentada por los positivistas y por el positivismo de la época —al fin y al cabo, positivismo y socialismo científico tienen un origen común, aunque anden caminos paralelos a la hora de explicarse la sociedad y de intervenir sobre la misma, como tuve ocasión de exponer en un trabajo (Chicharro 1994)—, tal como ha estudiado Fernández Turienzo (1971: 16-28), para quien la idea kantiana de la historia como realización y no como relato, la idea de la existencia de una historia interna y otra historia externa, la idea del organismo infinito del mundo, la idea de la fraternidad universal de los pueblos, llamadas por los planteamientos idealistas de la época, penetraron en Unamuno hasta el punto de llegarse a afirmar que durante la composición de los ensayos de *En torno al casticismo* parece Unamuno «profundamente imbuido por la ideología positivista, que explica más cosas en él que su indiscutible filiación al partido socialista» (Fernández Turienzo 1971: 28). Por lo que respecta a la influencia positivista, parece quedar clara la que sobre él surtió Spencer, de cuya obra fue traductor el propio Unamuno, lo que afecta al uso de expresiones e incluso imágenes (cf. Fernández Turienzo 1971: 41; Bustos Tovar 1976: 75, entre otros), sobre todo en lo que se refiere al concepto de progreso y evolución, que Unamuno emplea a la hora de explicar el proceso histórico como un paso de lo universal u homogéneo a lo diferenciado o individual. Positivista es también la influencia de Taine, y bien que lo sea dicho nuestro escritor (cf. Rabaté 1993: 243, n. 25), del que leyó sus *Origines de la France contemporaine (1875-1893)*, «de la que toma no sólo las sugerencias de su interpretación histórica, sino incluso la utilización de los paisajes regionales en apoyo y explicación de sus teorías» (González Egido 1991: 18). Su artículo *Cómo se escribe y para qué sirve la historia*, de 1889, recogido por Núñez y Ribas (1992: 7-9), lo deja elementalmente de manifiesto al emplear los criterios de raza y medio.

Así pues, *La tradición eterna* posee un notable componente positivista. Pensemos si no en sus páginas sobre la ciencia y en particular en sus reflexiones sobre el lenguaje científico hasta llegar a la significativa cuestión de su formulación cuantitativa, aunque acto seguido en un inesperado lance vea la chispa de la vida en las fórmulas científicas. Por lo tanto, más que eclécticas resultan bien sustentadas las afirmaciones siguientes de González Egido (1991: 22-23) a propósito de *En torno al casticismo*: «Esta mezcla de positivismo, historicismo e idealismo, de observaciones materialistas y de intuiciones mágicas, se amparaba en la idea de una totalidad real, que había recibido del pasado, pero a la que Unamuno erosionaba desde sus posiciones personalistas, particularizadas y fragmentarias, con un movimiento dialéctico que acabaría identificándose con su pensamiento, que respetaría las contradicciones de la realidad, sin forzar nunca la síntesis de los contrarios, por temor a falsear los datos de la experiencia en su desnuda promiscuidad.»

Están dadas así las bases de su filosofía agónica. Este ensayo de la vida histórica que pone nietzscheanamente por encima de todo a la vida misma está calado por un tipo de reflexión en el que se conjugan estrechísimamente la razón y la experiencia, lo que lo lleva en su ansiada búsqueda de la verdad no sólo a sentir la razón sino también a razonar el sentimiento, como ha visto bien la crítica de Unamuno. De ahí que se haya resaltado el hecho de que la serie de ensayos de *En torno al casticismo* suponga el principio de una literatura autobiográfica (Valdés 1989: 17; recordemos también el conocido trabajo de Ricardo Gullón al respecto) que auna inteligencia y sentimiento. De ahí que *La tradición eterna* no suponga una rígida separación entre mera razón lógica y sentimientos, lo que se traduce formalmente en esa amplia serie de imágenes y procesos metafóricos con los que Unamuno siente la verdad, su verdad, esto es, la verdad de una realidad cambiante, de una vida en lucha. De ahí, por otra parte, que Unamuno rechace «la superioridad del método analítico en favor del conocimiento directo, que es el principio de la perspectiva fenomenológica» (Valdés 1989: 50).

Se comprende después de lo dicho que don Miguel se ampare en la misma realidad, en lo que ve como realidad, naturalmente, a la hora de elaborar esos procesos metafóricos de doble funcionamiento como consecuencia de esa experiencia vital en tensión sentimental-intelectiva. En este sentido, afirmaba Antonio Machado que la pura ideología y la fría imaginativa son deleznable (Machado 1905). Aisladas las ideas, caídas éstas en el puro intelectualismo, no valen tanto como si se producen en una estructura estética, obteniéndose lo que toda creación literaria es: una forma ideológico-estética y, en el caso de don Miguel, una manera de fusionar sentimiento y razón (cf. Cerezo 1986), una manera de conocer sintiendo o de sentir conociendo, por usar un conocido principio unamuniano.

Pues bien, decía antes que se hacía necesario reparar en cómo Unamuno presentaba su reflexión ensayística mediante esa serie de imágenes y metáforas, pla-

nos comparativos y mundo referencial general de cuyo valor y significación sustantiva no nos cabía la menor duda. De ahí la síntesis descriptiva ofrecida en las notas. Aparte, pues, de la tensión cognoscitiva generada por su método antitético en el que, más que enfrentarse, se ponen en relación la ciencia y la ignorancia, el tiempo y la eternidad, la historia y la intrahistoria, lo particular español y la humanidad, etc., hemos podido observar la existencia de dos grandes bloques en este sentido, el referente al humanizado mundo de la vida natural y el que se refiere al mundo histórico-cultural, constituyendo aquél el núcleo más importante suministrador de la imagería y metaforización. Así se explican las metáforas y comparaciones de contenido cósmico como la del sol en tanto que sueño o alto ideal de vida que, a su vez, entra en posterior relación dialéctica con la metáfora de la tierra como símbolo de una realidad estéril en la que los tradicionalistas hozan animalmente. En este grupo entra también la comparación de lo eterno como cometa errático. La metáfora del agua en forma de nube, símbolo de lo vivo que debe indagarse frente a la osamenta o resto esquelético animal, símbolo de lo definitivamente muerto o sin interés. La comparación de la nube con el risco para subrayar la capacidad vivificadora y fecundante de las fórmulas científicas y de las ideas frente a la evidente permanencia del mundo material, siendo de alguna manera este elemento referencial atmosférico anuncio del uso que, andando el tiempo, tendrá su apertura y valor significativos en la obra de Unamuno. Por supuesto que en el caso que nos ocupa el agua constituye en su forma de río o corriente continua, en su forma de ola o agua de la superficie del mar o en su forma de inmensa capa del mar profundo el elemento simbólico por excelencia, con una larga tradición a sus espaldas.

Pues bien, sobresale la metáfora principal de «el río (...) de la invasión europea» que condiciona y genera las restantes del párrafo para subrayar esa corriente continua que ha supuesto y supone la cultura francesa. También el río como plano de la realidad es asociado por Unamuno al plano evocado del olvido y especialmente del presente o al plano del progreso para subrayar su permanente movimiento y los efectos que provoca sobre lo esencial o eterno en la vida misma y en el arte mediante el encadenamiento significativo de metáforas para asociar en dos ocasiones la idea de sedimentación y acrecentamiento de la esencia. Recordemos un ejemplo: «que los ríos que van a perderse —(Unamuno 1895: 486-487)— en el mar arrastran detritus de las montañas y forman con él terrenos de aluvión; que a las veces una crecida barre la capa externa y la corriente se enturbia, pero que, 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».

Pero dentro de este grupo destaca con mucho la metáfora del mar en esas tres perspectivas a que me he referido. Por su especial interés paso a transcribir el tex-

to completo: «Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del “presente momento histórico”, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intrahistórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. 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 las madréporas suboceánicas echa las bases sobre las que se alzan los islotes de la historia (...) Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras». Como resulta lógico, estas metáforas marinas, que empleará en otros ensayos también, no han pasado desapercibidas para la crítica, por lo que han sido objeto de comentario resaltando su alta densidad significativa y en definitiva su capacidad de ser instrumento filosófico sin igual en el discurso descriptivo (Valdés 1989: 40), consideración que comparto frente a quienes resaltan su función de mera ilustración del concepto de intrahistoria (Rabaté 1993: 246). Pero no olvidemos además que estas metáforas biológico-marinas tienen que ver estrechamente con el positivismo biologicista de la época, por lo que terminan siendo algo más que ejemplificaciones o ilustraciones (cf. Fernández Turienzo 1971: 41).

Pues bien, siguiendo con las interpretaciones de estas metáforas, para Valdés (1989: 41-42), por ejemplo, la superficie del mar es el momento contemporáneo que el hombre vive y puede tomar como totalidad, sin percatarse de la profundidad del mar en donde esta superficie se apoya. La superficie puede convertirse en consecuencia en falsificación de la realidad, pues depende de la profundidad y viceversa. Cuando se separa racionalmente la profundidad de la superficie brota la falsedad, pues obtiene una abstracción lógica, pero no real. Asimismo indica que, para Unamuno, la totalidad cambiante del mar señala metafóricamente la totalidad metafísica del ser-en-lucha, siendo esta intuición de la totalidad un antecedente gnoseológico y una anticipación del *élan vital* de Bergson, con su visión del tiempo como un venir eterno.

Otras metáforas son tomadas del mundo vegetal y de las costumbres campesinas —no olvidemos la significación que atribuye Unamuno al campo y al campesino en tanto que símbolos de inconsciente quehacer intrahistórico, tal como ha quedado claro en el fragmento citado (cf. Abellán 1987: 307)—, lo que ocurre cuando se refiere a la función social que pueda desempeñar su ensayo recurrien-

a esa metáfora de la descomposición de las hojas y su gradual transformación en abono o cuando emplea el largo proceso metafórico de la simiente, de la preparación de la tierra, del abono en que se transforman las plantas que mueren bajo el arado si es que se quiere que aquéllas germinen y den fruto como una manera de explicar el proceso regenerador que inició el Dos de Mayo.

Unamuno se sirve poco del referente del mundo animal —no se olvide la comparación con los perros a la hora de definir lo que entendía por castizo y casticismo—, sin embargo no ocurre lo mismo con el mundo histórico-cultural, el segundo gran bloque que establecí, si bien las metáforas, planos comparativos, etc., poseen menos densidad cognoscitiva y literaria, por decirlo así. Unamuno emplea la cultura religiosa que le es propia al ejemplificar a quienes desean ser conquistados por una cultura ajena con el deseo del profeta Jeremías de que los israelitas fueran sometidos por los caldeos para lograr su posterior purificación y llegar a ser el pueblo escogido. También, cuando amplía la significación del religioso examen de conciencia al tipo de introspección que los videntes del pueblo deben hacer para tomar conciencia y procurar ser un pueblo nuevo. De la cultura científica, Unamuno se sirve tan amplia como denotativamente, como hemos visto, sobresaliendo en la perspectiva que nos interesa su comparación del positivo efecto que ejercen los barbarismos, con objeto de evitar el salvajismo, con la reacción febril que sigue a la vacuna y cuando compara la labor de los tradicionalistas con la muerta labor de los entomólogos. Del mundo literario, sobresalen inevitablemente sus alusiones a Don Quijote.

Por lo que respecta a la sistematización de ideas contenidas en el ensayo, podemos afirmar que, a pesar de la autocrítica que don Miguel se hace y dado que es el camino elegido por él para dar vida a la razón y experiencia y razonar la vida experimentada, la asistematización y fragmentarismo externos, no tan profundos como don Miguel pensaba, son signo cuando se producen de haberse dejado llevar por la fusión de razón y vida, una manera de enfocar las más variadas cuestiones sin exigencia de coherencia o sistema (Carpio 1961: 139) en sentido extremo. Unamuno estaba ensayando su poética de la cultura y ensayándose como «intelectual» de su tiempo. Y, para terminar, no quiero dejar de referirme a la necesidad que tenemos de arrastrar la memoria histórica de este y otros ensayos de Unamuno, pues sigue siendo ejemplo de intervención intelectual responsable en la sociedad de su tiempo y, en lo que supone de búsqueda de lo que une finalmente a los seres humanos, a pesar del origen híbrido de la idea de intrahistoria y de su ambigüedad (cf. Ribas 1994: 118-119; Cerezo 1996: *passim*).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, J. L. (1987): *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea II. Fin de siglo. Modernismo. Generación del 98. 1889-1913*. Madrid, Alianza.
- ABELLÁN, J. L. (1993): «Historia e intrahistoria en la poesía de Unamuno», en J. A. ASCUNCE (ed.), *La poesía de Miguel de Unamuno*. San Sebastián, Universidad de Deusto, 305-324.
- BUSTOS TOVAR, E. de (1976): «Prólogo» a *Novela*, de Miguel de Unamuno. Barcelona, Noguer, 11-97.
- CARPIO, A. P. (1961): *Unamuno, filósofo de la felicidad*, «La Torre», 35-36, julio-diciembre, en A. SÁNCHEZ BARBUDO (ed.) (1974), 123-149.
- CEREZO GALÁN, P. (1986): «Poesía y existencia», Volumen Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno, Salamanca, Casa Museo Unamuno; en *Historia y crítica de la literatura española. 6/1: Modernismo y 98. Primer suplemento*, al cuidado de Francisco Rico, por José-Carlos Mainer y otros. Barcelona, Crítica, 1994, 253-257.
- CEREZO GALÁN, P. (1996): *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, Trotta.
- CEREZO GALÁN, P. (1998): «Estudio preliminar y notas», en A. GANIVET, y M. de UNAMUNO, *El porvenir de España*. Granada. Diputación Provincial.
- CHICHARRO CHAMORRO, A. (1994): «La teoría de la crítica sociológica», en P. AULLON DE HARO (ed.), *La teoría de la crítica literaria*. Madrid, Trotta, 387-453.
- CHICHARRO CHAMORRO, A.: «Saber literario e historia: Algunas cuestiones de principio a la luz de la discusión actual acerca de los modelos objetivistas históricos», comunicación presentada al VI Simposio Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica. Sevilla 1996 (en prensa).
- FERNÁNDEZ TURIENZO, F. (1971): «Estudio», *En torno al casticismo*, de Miguel de Unamuno. Madrid, Alcalá, 5-69.
- FERRATER MORA, J. (1967): «Unamuno hoy día», *Obras selectas*; en A. SÁNCHEZ BARBUDO (ed.) (1974), 45-58.
- GANIVET, A., y M. de UNAMUNO: *El porvenir de España*. Granada, Diputación Provincial.
- GONZÁLEZ EGIDO, L. (1991): «Introducción» a *En torno al casticismo*, de Miguel de Unamuno. Madrid, Espasa-Calpe, 9-27, col. «Austral», undécima edición.
- GULLÓN, R. (1964): *Autobiografías de Unamuno*. Madrid, Gredos.
- MACHADO, A. (1905): «Divagaciones», *La República de las Letras*, XIV, 9 de septiembre, en A. SÁNCHEZ BARBUDO, (ed.) (1974), 91-94.
- NÚÑEZ, D., y P. RIBAS (eds.) (1992): *Unamuno: política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*. Madrid, Fundación Banco Exterior.
- RABATÉ, J.-C. (1993): *Les hauts lieux salmantins de Miguel de Unamuno (1891-1902)*, «Ibérica», Nouvelle Série, 2. Université de Paris-Sorbonne, 239-248.
- RIBAS, P. (1987): *Unamuno y Nietzsche*, «Cuadernos Hispanoamericanos», núms. 440-441, febrero-marzo, 251-281.
- RIBAS, P. (1994): *Unamuno lector de Hegel*, «Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno"», núm. XXIX, 111-121.

MÁNCHEZ BARBUDO, A. (ed.) (1974): *Miguel de Unamuno*. Madrid, Taurus, col. «El escritor y la crítica».

UNAMUNO, M. de (1889): «Cómo se escribe y para qué sirve la historia», en Núñez y Ribas (1992: 7-9).

UNAMUNO, M. de (1895): *La tradición eterna*, «La España moderna», VII, 74, Madrid, febrero, 17-40; en *En torno al casticismo*.

UNAMUNO, M. de (1902): *En torno al casticismo*. Barcelona, Biblioteca Moderna de Ciencias Sociales, 1902; Madrid, Residencia de Estudiantes, 1916; Madrid, Aguilar, 1942; Madrid, Espasa-Calpe, 1964, 1991, undécima edición; Madrid, Alcalá, 1971; en *Novela*, Barcelona, Noguer, 1976; Madrid, Alianza, 1986.

VALDÉS, M. J. (1989): «Introducción» a *San Manuel Bueno, mártir*, de Miguel de Unamuno. Madrid, Cátedra, duodécima edición, 11-91.