

**FUNDAMENTOS TEORICOS DE LA  
"PSICOLOGÍA DEL CARÁCTER ESPAÑOL"  
DE D. M. DE UNAMUNO  
ESBOZO DE UNA "PSICOLOGÍA DE LOS PUEBLOS"**

J. QUINTANA FERNÁNDEZ  
*Fac. de Psicología de la AUM.*

**RESUMEN**

Heredada del siglo XVIII, la «preocupación por España» y la consiguiente «crisis de la conciencia nacional», debidas a su secular decadencia, estuvo presente en la mente de un amplio sector de intelectuales españoles a lo largo de todo el siglo XIX, los cuales, para localizar la raíz de la misma, la analizaron desde diversas perspectivas, histórica, religiosa, científica, lingüística, etc. Buscando esa misma raíz, antes de finalizar dicho siglo, los miembros de la Generación del 98 introdujeron una nueva perspectiva: la reflexión sobre la «psicología del pueblo español». Dentro de este grupo, Unamuno -que era el más teórico de sus miembros- dio un sello particular a aquellas reflexiones histórico-psicológicas, anteponiendo al estudio del carácter español una «psicología general de los pueblos», que debía servirle de fundamento teórico. Este trabajo tiene como objetivo realizar un análisis histórico de la «Psicología de los Pueblos» de Unamuno y tratará de poner de relieve la doctrina en sí, sus depenencias históricas y prolongación en la educación, la política y la moral de los pueblos.

**ABSTRACT**

Inherited from the 18th century, the 'worry about Spain' and the subsequent 'crisis of the national conscience', due to their secular decadence, were present in the mind of a wide group of Spanish thinkers

throughout the whole 19th century. These ones, in order to find the reasons for that crisis, analysed it from different points of view: historical, religious, scientific, linguistic, among others. Searching for those roots, before the end of the century, the members of the 'Generation of 98' introduced a new perspective: the reflection about the 'Psychology of the Spanish People'. Inside that group, while being the most theoretical among its members, Unamuno left his particular print on those historical-psychological reflections, by starting his study on the Spanish character with a 'General Psychology of the People', which should be regarded as its theoretical foundation. This essay aims to perform a historical analysis on the 'Psychology of the People' by Mr. Unamuno, and intends to point out the doctrine itself, its historical dependencies and its consequences in the education, in the politics and in the morality of the People.

Agradezco la oportunidad que me ha ofrecido la Junta Directiva de la SEHP de participar en este proceso de reflexión sobre la Generación del 98 que, cien años después, se viene realizando a través de tantos y tantos actos conmemorativos y de los muchos escritos de homenaje hacia la misma<sup>1</sup>. Por supuesto, al igual que en la Conferencia del Dr. Carpintero, que me ha precedido en el uso de la palabra, también yo he de hablar de la *preocupación por España* que, a finales del siglo XIX y principios del XX, sentían muchos intelectuales españoles, entre los cuales hay que contar de manera especial a los miembros de dicha Generación. Sin otra introducción, comenzaré mi reflexión introduciendo algunas precisiones historiográficas sobre el contexto en el que surge la "psicología de carácter español" de Don M. de Unamuno.

En primer lugar, las derrotas militares españolas en Cuba, Puerto Rico y Filipinas (1898) -de las que se derivó una amplia literatura del desastre- no fueron el origen inmediato de la "preocupación por España" y de la profunda crisis de la "conciencia nacional" que sufría la sociedad española a finales del s. XIX; de hecho, en fechas inmediatamente anteriores a aquellos desastres incluso los mismos noventayochcentistas venían desarrollando ya una profunda reflexión crítica sobre la cuestión más amplia "España como problema", que se había originado en la conciencia crítica

---

<sup>1</sup> Texto íntegro de la Conferencia pronunciada por el Prof. Quintana en la Reunión de la Sociedad Española de Historia de la Psicología sobre el tema "1898 y la Psicología", celebrada en Madrid, el 28 de Noviembre de 1998.

de nuestra secular decadencia, que aquellos desgraciados desastres no hicieron sino exasperar, es algo que la historiografía -de ayer y de hoy- ha dejado ya suficientemente claro (cf., p.e., Giner de los Ríos, 1899; Marías, 1996, p. 14) y que no requiere nuevas precisiones. Aquella reflexión anterior al desastre se había propuesto resaltar "los males de la patria" (Mallada, 1890), "el marasmo actual de España" (Unamuno, 1895), "la parálisis progresiva [si es que no definitiva]" que ésta padece (Maeztu, 1897), o simplemente se esforzaba en desentrañar la esencia del "alma nacional" (Ganivet, 1897).

En segundo, tampoco se puede afirmar que los miembros de la Generación del 98 fueran los inventores de la citada *preocupación por España*, pues ellos mismos la habían heredado de una manera más o menos directa de los protagonistas (políticos, filósofos, literatos, científicos, etc.) de aquella ideología liberal y progresista que condujo a la Revolución de 1868, p.e., Sanz del Río, Salmarón, Azcárate, Giner de los Ríos, Clarín, etc. (Azorín, 1913, p. 296). La historiografía muestra que, en último término, dicha preocupación arranca de mucho más lejos, teniendo como precursor a Feijóo y como protagonistas destacados, en el mismo siglo XVIII, a J. A. Cavanilles y al abate Denina -en su rechazo del célebre artículo "España" de Masson de Morvilliers (1782) en la *Nueva Enciclopedia*-, a B. Masdeu y a J. Pablo Forner. Luego vendrían las figuras de Olavide, Cadalso, Jovellanos, Foronda y otros ilustrados, que, a partir de su propio diagnóstico político, social e intelectual, realizaron su propia cruzada de modernización de España, a través de diversas propuestas de reforma de la educación. Ya en el siglo XIX, proseguirán dicha cruzada los afrancesados, los liberales exiliados, los krausistas, los revolucionarios del 68, los mismos tradicionalistas, los institucionistas, y los primeros *regeneracionistas*, todos los cuales se vieron abocados a participar en las enconadas discusiones decimonónicas sobre el ser -o el deber ser- de una España ideal (Moron Arroyo, 1898, p. 10). El triunfo de la *Revolución Gloriosa* (1868) venía cargado para muchos de ideales de renovación de la conciencia nacional, pero la ulterior *Restauración monárquica* (1875) se encargó de frustrar dichos ideales. A partir de entonces el reclamo urgente de ideas y programas de "regeneración" de dicha conciencia terminó por hacerse especialmente común entre los intelectuales progresistas (Gómez de Baquero, 1899); se trataba de un reclamo que, lanzado inicialmente por hombres como R. M<sup>a</sup> de Labra, F. Giner de los Ríos, M. de la Revilla, J. del Perojo, J. Costa, G. de Azcárate, N. Salmerón, y muchos otros (Moron Arroyo, 1998, p. 45), vendría a encarnarse al finalizar el siglo en forma un tanto exaltada en la mente crítica de la Generación que ahora nos ocupa.

En tercero, al entrar en escena la *Generación del 98*, aparece una nueva y original perspectiva en la forma de enfocar aquellos problemas ¡Qué duda cabe que a sus miembros *les dolía* -y muy profundamente- el estado de descomposición de la sociedad en que estaban inmersos!; "mueve mi pluma -escribía Maeztu en 1897- el dolor de que mi patria sea chica y esté muerta y el furioso anhelo de que viva y sea grande, haciendo más intensa su actividad en las faenas materiales y en las labores de la inteligencia"; "la patria me duele, esta es la verdad", confesaría Unamuno a Giner en 1906. En realidad, a ellos les dolía España tanto como les había dolido treinta años antes a los hombres de la generación de 1868 y como los seguía doliendo a los Institucionistas, su más directos herederos (Gómez-Molleda, 1966, p. 306). Mas, a diferencia de sus predecesores, los miembros de la Generación del 98 van a imprimir al viejo problema de la "preocupación de España" un sello intelectual nuevo y característico: por un lado, se proponen incidir en una nueva determinación de la causa de la decadencia y descomposición española y, por otro, especifican paralelamente un nuevo objeto de la pregunta por España. Preocupados como estaban por la cuestión de nuestra inferioridad o de nuestra igualdad con respecto a las naciones de Europa, estaban asimismo convencidos de que la raíz última de nuestra secular "decadencia" y de nuestra actual "crisis de la conciencia nacional" está ubicada en *el peculiar carácter de los españoles*. En consecuencia, para definir los términos adecuados de correcto diagnóstico de los males de la patria y de una correcta receta de regeneración de la misma, entendieron que debían enfrentarse al viejo "problema de España" desde la particular perspectiva de una *búsqueda científica del "espíritu"* ("genio", "carácter", "casta", "raza", "genio o alma de la raza", "alma nacional", "espíritu o alma colectiva", etc.) intrínseco y diferencial de la nación española (Morón Arroyo, 1998, p. 10 y 108; cf Marías, J., 1996, p. 14-15). Después de todo, como diría Unamuno, "si el 'conócete a ti mismo' es principio de regeneración y de vida para el individuo, lo es, y con mayor razón, para el pueblo" (1899, p. 53; cf también 1895, EF, I, p. 29). Tal fue, en efecto, el contexto en el que Mallada analizó "los defectos del carácter nacional" (Mallada, 1890) y en el que Unamuno (1895) y Ganivet (1897) escribieron sus respectivos análisis del carácter español. Y fue asimismo el contexto en el que el regeneracionista J. Costa subrayaría la necesidad que tenemos los españoles de "conocer nuestra psicología colectiva, la psicología del pueblo español, que apenas si ha principiado a ser esbozada en la ciencia, y sin la cual la política española carece de base objetiva, científica" (Costa, 1898), en el que L. Morote elaboraría una visión etnopsicológica del carácter del pueblo español (1898) y en el que R. Altamira escribiría su conocida

*Psicología del pueblo español* (1898). Como afirmaba éste, todas estas obras fueron elaboradas con fines regeneracionistas. En todo caso, conviene recordar que, quizás empujada por las nuevas ciencias positivas de la Etnología y la Antropología, en aquel entorno finisecular la *ciencia del alma de las colectividades* llegó a estar tan de moda, tanto dentro como fuera de España, y particularmente en Europa, que dio lugar a una amplia literatura sobre el alma de las diversas naciones y aún a variados estudios sobre la de algunas regiones de las mismas. Entre nosotros se llegó incluso a fundar, en 1904, una revista con el título *Alma española*.

En cuarto, en fin, conviene tener presente que por lo que respecta a las colectividades, son posibles *múltiples psicologías*, dependiendo entre otras cosas de la perspectiva -interna o foránea, actual o presente- del enfoque del investigador. A este respecto, la tesis del humorista inglés W. Holmes de que hay en cada *individuo* tres "juanes" [el que uno mismo se cree ser, el que los demás piensan de él y el que él es en realidad], fue interpretada por Unamuno como aplicable asimismo a cada *pueblo*. Aplicado a nuestro caso concreto, habrá un "pueblo español" tal como los españoles creemos ser; otro, tal como lo creen los extranjeros; y otro, en fin, tal como es realmente (Unamuno, 1902, EF, II, p. 424). Siempre resultará difícil armonizar estas tres visiones sobre los individuos y los pueblos, pues sucede con frecuencia que cada una de ellas viene cargada de emociones e intereses, de filias y fobias, poco racionales, encontradas y siempre difíciles de componer un único discurso. Sea como fuere, la cuestión de cómo somos o hemos sido realmente los españoles queda fuera de los objetivos de esta reflexión historiográfica. Y, aunque sucede lo mismo con la relativa a cómo hemos sido vistos por los extranjeros, recordaremos aquí que, a parte de lo que se había dicho sobre nuestro país en los libros de viaje entre los siglos XVII y XIX, la desgraciada guerra con Estados Unidos convirtió por algún tiempo en actualidad palpitante todo lo relativo a España, dando pie en la confluencia de los siglos XIX y XX a la composición de un cierto número de escritos más o menos diletantes sobre el carácter español, como ocurrió, p.e., con los de A. de Crozie, G. Laine, A. Fouillée, E. Verhaeren, M.A.S. Hume, E. Bark, A. Marvaud, y otros (a los que, a partir de los años 30, se sumarían los más conocidos ensayos de W. Frank, W. Beinhauer o M. Legendre).

Por lo que respecta a la cuestión de cómo nos hemos visto los españoles a nosotros mismos tomados como carácter diferencial, nación, raza, espíritu colectivo, pueblo, etc., y particularmente cómo se enfocó dicha auto-percepción a finales del s. XIX y principios del XX, es claro que reducir su tratamiento únicamente a la reflexión de los noventaochocentistas resultaría altamente empobrecedor de la riqueza de

nuestra historia intelectual. De hecho, inmersos igualmente en aquella crisis de la "conciencia nacional", participaron en la misma empresa de auto-clarificación, cada uno desde su propia perspectiva, todo *un conjunto de ensayistas españoles* (filósofos, sociólogos, antropólogos, científicos, geólogos, literatos, políticos, historiadores, ingenieros, juristas, periodistas, etc.), que, convencidos como los noventayochocentistas, de la *especificidad psicológica natural y nativa del hombre español* frente a la de los individuos de otros pueblos (Lain Entralgo, 1997), estuvieron animados por la común necesidad de descubrir dicho *genuino carácter* por entender como ellos que dicho descubrimiento constituía la vía más correcta para la superación eficaz de la crisis. Con todo, para una visión general más ajustada a nuestra realidad histórica, se deberían tener en cuenta aún tres nuevas observaciones (Morón Arroyo, 1998, p. 109-110): por un lado, que la asunción de los *regionalismos* internos condujo a la elaboración de "*psicologías específicas de los diversos pueblos de España* (como p.e., las relativas a las almas *castellana, catalana, vasca, valenciana, gallega, andaluza*, etc., particularmente a las de las dos primeras); por otro, que incluso la Medicina -en especial *la psicopatología*- se aprestó a adentrarse en la temática "España como problema" -en este caso, España como cuerpo social enfermo-, para dar su propia versión del *carácter nacional*, como fue el caso de los escritos de J. Lasso de la Vega y Cortezo, F. Rubio, E. D. Madrazo o P. Martínez Baselga; y, en fin, que en aquel esfuerzo analítico ni siquiera faltaron los aportes de sectores aparentemente distanciados de nuestra temática, como fue el caso de la *Antropología criminal*, en la figura de R. Salillas, a través de sus estudios sobre la delincuencia, la penología y el hampa.

Pues bien, dejando a un lado estos puntos de vista finiseculares masivos sobre el citado "problema de España", entraremos ya en nuestro tema específico, el cual tiene que ver, en principio, con la "*Psicología del pueblo español*" de don M. de Unamuno, tal como aparece desarrollada en su *En torno al casticismo* (1895), que en términos generales se mantendría invariable hasta 1905. Dicha obra apareció inicialmente en cinco ensayos, que publicó la *Revista Contemporánea* entre febrero y junio de aquel año; su primera edición como libro se realizaría en 1902. No todos aceptan que dichos *ensayos* contengan una "Psicología del carácter español" propiamente dicha. Personalmente creo que sí la hay, y convengo con su autor en que los cinco trabajos que componen la obra constituyen un "ensayo de estudio del alma castellana" (1905a, EF, I, p. 731), estudio que, en su opinión, lo es simultáneamente del alma española. En una publicación reciente J. Marías (1996, p. 14) califica la obra como "el libro más representativo de la nueva época". (Para una aproximación general

a dicha obra, cf Juaristi, 1996). En todo caso, subrayamos ya desde ahora que, más que de la "psicología del pueblo español" propiamente dicha, el objetivo específico de esta reflexión histórica se cifra en esclarecer los fundamentos teóricos de dicha psicología.

#### APUNTE SOBRE LA BIOGRAFIA INTELECTUAL DE UNAMUNO

Un somero apunte sobre la biografía intelectual de Unamuno lo sitúa, en sus años de formación universitaria, en contacto con el Ateneo de Madrid y con las Cátedras universitarias de dicha ciudad, como lector de Rousseau, como crítico del patriotismo ultramontano de su profesor Menéndez Pelayo y como asiduo lector de las obras del sociólogo positivista H. Spencer, del que luego traduciría algunas -como p.e., *El progreso: su ley y sus causa-* y cuyo evolucionismo asimilaría hasta el punto de convertirlo en sus primeros escritos en el marco teórico general de su pensamiento (París, 1968). Sea como fuere, y sin olvidar su temprana dimensión socialista (Gómez-Molleda, 1978), Unamuno fue objeto del influjo de dos de los movimientos intelectuales más representativos de la etapa de la Restauración, a saber, el positivismo evolucionista y el krausismo.

Por un lado, el joven Unamuno se hallaba bien integrado en el *contexto doctrinal positivista* que había asumido el movimiento regeneracionista de la época y que estaba atento tanto a los adelantos científicos contemporáneos como a la incorporación de las dimensiones biológicas y sociales del positivismo evolucionista, operada básicamente en la década de 1870 a través de la traducción y divulgación de la obra de los transformistas Darwin, Spencer o Haeckel (Núñez Ruiz, 1975), operación que se continuaría en las décadas siguientes. El mismo Unamuno confesaría a M. Bataillon que la etapa en que escribió *En torno al casticismo* estuvo presidida por "un agnosticismo rígido, no sin algo de desesperación" y por "el influjo de Spencer y del positivismo" (cf Calvo Carilla, 1998, p. 408-409), influjo del que la "filosofía del progreso" iba a tener una especial significación en su pensamiento. Era la misma profesión de fe en el positivismo que ya había expresado J. Costa y que unos años más tarde (1901) reclamaría el "Manifiesto" del llamado "Grupo de Los Tres" (Azorín, Baroja y Maeztu), que postulaba que la regeneración de la vida española debía ser realizada desde "las soluciones halladas por la ciencia experimental". Más aún, aquellos años juveniles de Unamuno lo colocan asimismo como lector asiduo de un historiador positivista -el francés H. Taine- cuyas obras *L'Intelligence e Historia del antiguo régimen* dice haber leído con entusiasmo ("Taine -llegó a exclamar- es una maravilla"] y del

que en Carta a Pablo Múgica, de 1891, dijo admirar "la fuerza de su pensamiento" y tenerlo como uno de sus "escritores favoritos". Por otro lado, el hecho de que el joven Unamuno fuera discípulo y amigo del profesor universitario krausista F. Giner de los Ríos permitirá explicar cómo, a pesar de aquella dimensión positivista, sus ensayos *sobre el casticismo* contienen además una *fuerte implicación idealista*: de hecho, serían los ideales krausistas del "historicismo", del "armonismo" y de la "Humanidad" los que contribuirían a dar cima a su *interpretación de la identidad nacional de los pueblos*. Hay que subrayar, en efecto, que, detrás de sus planteamientos científicos explícitos sobre el "carácter español", y como sirviendo de trasfondo y sustento teórico de los mismos, hay en la obra de Unamuno *una psicología general de los pueblos*, que, a medida que avanza su exposición se va convirtiendo en una verdadera *Filosofía de la Historia Universal*, todo cual estaba muy acorde con los planteamientos krausistas de los asuntos humanos colectivos.

Ello coloca a Unamuno en el contexto historiográfico del *krauso-positivismo*, en el que se estaban moviendo por aquel entonces algunos psicólogos españoles -como era el caso de Giner de los Ríos, de Salmerón o de González Serrano-, y que, aplicado al tema que nos ocupa, implicaría algo así como un intento de conciliación del sentido espiritual del pasado de los pueblos y los fundamentos y resultados positivos de su investigación científica. Buenos será precisar a este respecto que, en este intento de síntesis krauso-positivista, "el Unamuno socialista también pretendía aunar el idealismo de la utopía social y el frío pragmatismo del análisis de la evolución materialista de la humanidad" (Calvo Carlavilla, 1998, p.112), bien que, como se verá más adelante, en su obra aquel ideal espiritualista triunfará sobre esta vertiente materialista.

El detonante inmediato que llevó a Unamuno a enfrentarse a la cuestión de la crisis de la conciencia nacional y a elaborar esta psicología del pueblo español fue múltiple: en lo político, el fracaso de la Restauración borbónica en la anhelada regeneración nacional; en lo intelectual, la ya casi olvidada "*polémica de la ciencia española*", que renacía de alguna manera en la década de 1890, a través de escritos de Rodríguez Carracido y Ramón y Cajal; en lo personal, "la honda disparidad" por él sentida en su juventud entre el "espíritu vasco" y el "espíritu castellano", que creía inicialmente irreconciliables e irreductibles (1905a, EF, I, p. 731); en lo social, la evolución histórica de los ideales del movimiento krausista, de la Revolución Gloriosa y del sexenio revolucionario, cuyos principios originales político-ético-educativos habían sido desvirtuados, tergiversados o simplemente negados en el transcurso de la Restauración; y, en fin, en lo que concernía a su propio presente histórico, lo que él mismo



calificaba como "marasmo actual" en que vivía la sociedad española (1895, EF, I, p. 107). La "psicología del pueblo español", la "psicología de los pueblos" y la "filosofía de la historia" serían precisamente la respuesta personal de Unamuno a tales preocupaciones.

## NOCIONES BASICAS DE LA "PSICOLOGÍA DE LOS PUEBLOS"

El entramado intelectual de la *Psicología del carácter español* de Unamuno gira inicialmente sobre un concepto básico -el de "intrahistoria", que introduce en el primer ensayo de su *En torno al casticismo*, y progresa a través de otras categorías historiográficas intermedias hasta culminar en la idea de la *Humanidad*. Pues bien, el concepto "intrahistoria" tiene allí una doble vertiente: por un lado, la instrumental o heurística, y, por otro, la doctrinal.

I.- Desde el punto de vista metodológico, a la par que niega valor científico a la "intuición directa de uno mismo", Unamuno asume que, "para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre a conocerse [a sí mismo], tiene que estudiar de un modo o de otro su historia" (1895, EF, I, p. 29); lo mismo que el ojo necesita del espejo para verse a sí mismo, los pueblos necesitan de sus obras -esto es, de su historia- para conocer su intimidad. "Por el examen de su conciencia histórica penetran [los pueblos] en su intr-historia y se hallan de veras", captan su "carácter popular íntimo" (1895, EF, I, p. 27, cf. *ibid.*, p. 29). Para calibrar en su justo alcance la presente tesis unamuniana de que *la historia constituye una fuente de verdadero conocimiento científico* deberemos asumir previamente las siguientes precisiones.

En primer lugar, el término "historia" habrá de ser entendido en su sentido más amplio, a saber, como historia de la política, de la literatura (en sus diversas ramas), del arte, de la filosofía, de la ciencia, de la lingüística, de la religión, del derecho, de la cultura, de la economía, de la mitología, de las instituciones, de los hábitos y costumbres, etc.; en definitiva, como historia de todos los asuntos humanos de una colectividad, y no como mero recuento de sus hechos políticos.

En segundo, el valor heurístico de la historia para el conocimiento científico diferencial de las diversas razas humanas tiene su fundamento en la tesis idealista-krausista de que el devenir histórico de los pueblos constituye un *acercamiento progresivo del hombre a su perfeccionamiento final en la Humanidad*. Desde el punto de vista histórico, podemos recordar aquí, p.e., cómo, tras afirmar que la literatura es "el primero y más firme camino para entender la historia realizada", el krausista Giner de los Ríos concluía que "en ninguna otra esfera [como en ella] puede estudiarse

con más seguridad el carácter de los pueblos" (1866, p. 92), esto es, su índole peculiar, su alma colectiva diferencial, su verdadero espíritu (cf López-Morillas, 1972, p. 195). Se trata de una idea que, con las comprensibles variantes temáticas, se repite en muchos otros escritores finiseculares, particularmente en los de la generación del 98 (Jonhg-Rossel, 1986, p. 36-37). Tal fue, en efecto, el caso de Unamuno, que, en consecuencia, haría de la historia el ámbito ideal para la elaboración científica de una caracterología de los pueblos.

En tercero, en fin, y esto es decisivo en su pensamiento, Unamuno rechaza taxativamente la tradicional concepción de que la verdadera *Historia* de los pueblos sea el relato de sus grandes acontecimientos, de los ideales de sus Políticos o de las hazañas de sus Generales. En su lugar coloca la noción de "*ihtrahistoria*" (1895, EF, I, p. 29ss). Esta nueva versión de la historia sostiene que el verdadero sujeto del devenir de las naciones, y, por consiguiente, la verdadera fuente de su conocimiento científico, es precisamente su "*intrahistoria*". Como en el caso anterior, esta tesis unamuniana hunde sus raíces en el krausismo (Jonhg-Rossel, 1985, p. 166-167), si es que no más atrás, en el Romanticismo. En efecto, tras distinguir entre "historia externa" e "historia interna" y aplicar dicha distinción al proceso histórico de perfeccionamiento humano, el mismo Krause había considerado como auténtica sólo la "historia interna", reduciendo la "historia externa" a un mero conjunto de episodios accidentales de paréntesis, crisis o enfermedad, que se cruzan en el devenir de las naciones. Esta lección de Krause fue bien aprendida por los krausistas españoles. Giner de los Ríos, p.e., postulaba la necesidad de elaborar un tipo de historiografía que fuera capaz de revelar adecuadamente no sólo la originalidad del espíritu de los pueblos sino también el proceso de mejora de sus valores espirituales (López-Morillas, 1972, p.193; Gómez-Molleda, 1966, p.101], al tiempo que afirmaba que ambos aspectos se ofrecen únicamente en la continuidad de las realidades *subhistóricas* -en su historia interna-, y no en los grandes fastos, que no pasan de ser otra cosa que pura máscara, siempre fragmentaria y discontinua (Jonhg-Rossel, 1985, p. 164). Ciertamente que Giner hacía estas afirmaciones en relación a la nueva forma de entender la historia de la literatura -por oposición a los relatos de la historia oficial-, pero no cabe duda que en ellas quedaba ya incoada la posterior disyunción unamuniana entre "historia" e "intrahistoria". Por otra parte, en el krausismo español, estos principios heurísticos iban incluso acompañados de ciertas realizaciones prácticas. Así, por ejemplo, tomada como cuerpo docente, la Institución Libre de Enseñanza asumió esta idea de la superioridad de la "historia interna" y la trasladó a la enseñanza real de la Historia, que así pasó a hablar más de los "pueblos"

que de "personajes", más del "pueblo entero" que de sus "héroes", más de la cultura popular -arte, literatura, usos, hábitos y costumbres, etc.- que de sus grandes fastos (Altamira, 1891; Cossío, 1904). Fue así cómo la Antropología cultural y la Etnología de los pueblos comenzaban a formar parte de lo que ahora comenzaba a ser considerado como su verdadera historia. Pues bien, del mismo modo que los institucionistas, de quienes lo heredan, el historicismo del 98 en general y el unamuniano en particular aspirarían a captar el espíritu colectivo del pueblo español en ese mismo contexto de la "historia interna", para el que Unamuno acuñó el neologismo "intrahistoria". Como se verá luego, ésta representa para él una realidad primordial -la de los "hechos históricos" o "sociales"-, que poco tiene que ver con la de los grandes "sucesos históricos" relativos a reyes, batallas o banderas (1942a, p. 273-274), una realidad, en fin, en la que el "pueblo" pasará a ocupar el puesto de verdadero héroe y protagonista. Poco después Ganivet introduciría una distinción epistemológica -paralela a la unamuniana- entre "hechos exteriores" y "tendencias auténticas" de la vida de los pueblos, dando a éstos primacía absoluta sobre aquéllos.

Por lo que respecta al caso español, Unamuno se lamentaba de que, a pesar de que sólo por un estudio sereno del "pueblo" se llega a penetrar en su carácter íntimo, entre nosotros dicho estudio ni se había realizado ni se estaba realizando en la actualidad: "es una desolación -exclamaba; en España el pueblo es una masa electoral y contribuible. Como no se la ama, no se la estudia, y como no se la estudia, no se la conoce para amarle... Ni sus costumbres, ni su lengua, ni sus sentimientos, ni su vida se conocen" (1895, EF, I, p. 123-124). Era evidente que, dados sus presupuestos, la ansiada regeneración de España exigía afrontar y remediar con toda urgencia dicha ignorancia. En fin, así las cosas, desde el punto de vista metodológico, parece claro que, en 1895, el lugar adecuado de la "psicología colectiva" no estaba para Unamuno en los laboratorios de psicología experimental, tan de moda en aquel tiempo, sino que se localizaba en el gran *Laboratorio de la Historia*, instrumento del que, a partir del año 1900, se valdría el mismo W. Wundt para elaborar su clásico tratado de *Psicología de los Pueblos*.

II.- Junto a dicho carácter instrumental, la idea de la "intrahistoria de los pueblos" conlleva en el pensamiento de Unamuno una dimensión doctrinal. Fue precisamente a través de ella cómo él puso en estrecha relación las nociones, por este orden, "tradición eterna", "pueblo" y "Humanidad", lo que supuso un recorrido intelectual del autor desde la Historia a la Psicología y desde ésta a la Filosofía.

Comenzó por establecer toda una serie de *contraposiciones teóricas* entre los conceptos "Historia" y "Tradición". En términos genéricos: si la

*Historia* de los pueblos representa una mera manifestación o reflejo superficial de su realidad humana más real y profunda, su *Tradicición* constituye el legado esencial e imperecedero de su devenir secular. Unamuno llega a la noción de "*tradición eterna*" a través de una larga reflexión sobre las nociones de "ciencia" y "arte" nacionales (1895, EF, I, p. 8-18), de la que concluye que, si bien "los sistemas, escuelas y teorías" pasan, lo cierto es que en el devenir histórico de la reflexión científica o de la creación artística "va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia" -lo mismo que se forman las fecundas tierras de aluvión a través de las tumultuosas crecidas de los ríos-, verdades que trascienden y superan en autenticidad a las de las ciencias o artes llamadas "nacionales", sean éstas alemanas, inglesas o españolas. Pues bien, lo mismo que "hay una tradición eterna, legado de los siglos, la de la ciencia y el arte universales y eternos", Unamuno afirma, generalizando la idea, que en el devenir histórico de cada pueblo se ha ido constituyendo una "tradición eterna" -su verdadera historia-, que constituirá precisamente la base sobre la que se irá formando su identidad esencial (1895, EF, I, p. 19). Para explicar dicha serie de contraposiciones, en términos analíticos, siguieron muy de cerca una metáfora oceánica muy de su autor.

En primer lugar, la "*tradición eterna*" de un pueblo -su "intrahistoria"- constituye *la sustancia y el sedimento* del que se nutre su "*historia*" (1895, EF, I, p. 19); al igual que las olas del mar se alimentan de su fondo, la "*historia*" se alimenta básicamente de su "*tradición eterna*". En segundo, hecha de *acontecimientos móviles y temporales*, que luego se recogen cristalizados y muertos en libros y registros, la "*historia*" de los pueblos transcurre sobre el *fondo inmóvil, intemporal y eterno* de su "*tradición eterna*"; "las olas [cambios temporales en la superficie] -continúa el símil unamuniano- son olas del mar quieto y eterno" (1895, EF, I, p. 19-20); de esta forma, la inmóvil e intemporal "intrahistoria" de los pueblos se constituye en verdadera contrafigura del tiempo y del cambio (externos). En tercero, la *discontinuidad* de la "*historia*" contrasta con la *continuidad* de la "*tradición eterna*" o "Intrahistoria" de los pueblos (1895, EF, I, p. 20), en la que no existen realmente ni cortantes cataclismos ni revoluciones radicales [no los hubo, por ejemplo, en España ni en la Revolución liberal de 1868 ni en la posterior Restauración monárquica conservadora (1895, EF, I, P. 20), como no los hubo en los pueblos europeos, en ningún momento de su historia (1896, EF, I, p. 150)], del mismo modo que la continuidad ininterrumpida del fondo del mar contrasta con la discontinuidad de las olas en su superficie. En cuarto, *superficial*, la "*Historia*" es, además, "*bullanguera*", ruidosa, bien porque así la gestionan los grandes

hombres (reyes, políticos, generales) bien porque ella misma se materializa en grandes acontecimientos (revoluciones, conquistas, decretos, etc.); contrariamente, *profunda*, la "tradición" es, además, *callada y silenciosa*. (1895, EF, I, p. 20), como lo es el fondo suboceánico frente al rugido de las olas de la superficie marina. En quinto, mientras que la "historia" de los pueblos es *consciente, caduca y olvidadiza*, su "intra-historia" *tiene su lugar en el inconsciente y no muere nunca*. He aquí, respecto de lo primero, la contraposición unamuniana nuevamente reflejada en la metáfora: frente a "las olas de la Historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol" están las profundidades del mar de la intrahistoria "a cuyo último fondo nunca llega el sol" (1895, EF, I, p. 19-20); y, respecto de lo segundo: lo mismo en los hombres que en los pueblos, "lo olvidado no muere, sino que baja al mar silencioso del alma [personal o colectiva], a lo eterno de ésta" (1895, EF, I, p. 24; 1895', EF, I, p. 274), y allí permanecerá eternamente en estado inconsciente, bien que dispuesto siempre a reaparecer y a recobrar sobre la superficie cuando las circunstancias lo reclamen. A tenor de tales especificaciones, conviene subrayar que, en el pensamiento unamuniano, lejos de ser meras descripciones, las anteriores contraposiciones conllevan una verdadera *dimensión axiológica*: los caracteres de la "tradición eterna" representan todos ellos valores positivos y auténticos de la vida íntima de los pueblos, que hay que profundizar, mientras que los relativos a la "historia" representan valores inauténticos y negativos, que hay que superar. En consecuencia, Unamuno afirmará que la "verdadera historia" no se da en los grandes acontecimientos de la historia externa, siempre inauténticos, sino "en el aluvión de lo insignificante", esto es, en el contexto de los pequeños hechos de la vida diaria de los pueblos. En fin, conjugando aquellas contraposiciones y esta axiología con el trasfondo krausista de su pensamiento, concebirá el *devenir de los pueblos como un proceso constante de formación y desarrollo*, o, más exactamente, *como un "progreso" hacia la perfección*, con el añadido de que es precisamente la "tradición eterna" o "intra-historia" de los pueblos lo que constituye el verdadero sujeto, la "sustancia primordial", de dicho progreso (1895, EF, I, p. 20).

El juego de las anteriores oposiciones [superficie/fondo, movimiento/quietud, discontinuidad/continuidad, ruido/silencio, caduco/intemporal, consciente/inconsciente], a la vez que define la naturaleza diferencial de sus extremos, determina la dialéctica real del devenir histórico de los pueblos. Precisamente el esclarecimiento de esta dialéctica define lo que para Unamuno constituye la labor del verdadero historiador -"el vidente de cada pueblo"- que fundamentalmente no ha de ser otra que la de profundizar en su "tradición eterna" con el objetivo primordial de hacer

consciente en ellos lo que se vive como inconsciente -el contenido genuino de su "intrahistoria"-, para traerles luz y guiarles mejor en sus esfuerzos de progreso hacia una regeneración auténtica (1895, EF, I, p. 21-22). Bien es cierto que, en este esquema historiográfico, Unamuno no se coloca en la línea de una dialéctica de corte hegeliano o marxista: para él la "oposición" no constituye el motor del movimiento histórico; esa función la cumple básicamente el factor que definirá como verdadero *agente* de la "historia interna", que no es otro que el "pueblo", el cual no sólo es el "plasma germinativo" global del devenir de las naciones, raíz de la continuidad humana, sino también y a la vez la "fuente de toda fuerza" (1896, EF, I, p. 160) en dicho devenir.

Precisadas las nociones de "historia" y "tradición eterna" y esbozada la naturaleza del proceso histórico, queda aún por determinar lo que se ha de tener en última instancia por ese *verdadero sujeto* del devenir histórico de las naciones. Para especificarlo Unamuno utiliza expresiones del estilo de "alma nacional", "conciencia colectiva", "espíritu de los pueblos" y otras similares, que básicamente no sino formas diversas de referirse a las mencionadas nociones "historia interna", "intrahistoria" y "tradición eterna". Es el punto en el que su reflexión sobre la Historia se convierte en Psicología. En efecto, dando un giro psicologista a su pensamiento, al asimilar dichas nociones al concepto alemán *Volkgeist* (1895, EF, I, p. 122), lo que ha sido considerado hasta el momento como materia de la "verdadera historia" de los pueblos se convierte *ipso facto* en un objeto de naturaleza psicológica, y como consecuencia el estudio de dicha "verdadera historia" se transfigura en una *Psicología de los pueblos*. En tal caso, una vez convertido el "pueblo" en el verdadero protagonista de la historia auténtica de las colectividades humanas, resulta obligado definir con precisión qué deba entenderse por el mismo. Mas, a pesar de su importancia, de inmediato salta la sorpresa: por voluntad explícita de Unamuno, en esta concepción populista del devenir colectivo la noción "*pueblo*" no encontrará una definición unívoca. Ello no será obstáculo para que se puedan entresacar de su obra algunas pistas que permitan una aproximación fiable a la variedad y riqueza de su contenido.

Ya se ha visto que, desde un *punto de vista negativo*, para Unamuno el "pueblo auténtico" es algo ajeno a los grandes protagonistas que gestionan la "historia externa" de una nación (reyes y banderas, políticos e ideologías, grandes nacionalidades, etc.), siempre inauténtica (1942, EF, I, p. 273). Frente a ellos, y en una perspectiva topográfica, "el pueblo, el hondo pueblo, .. vive bajo la historia" (1895, EF, I, p. 123), esto es, en la intrahistoria, y por ello se ubica en el lado intemporal y eterno de devenir de las colectividades humanas. Bien claro aparece aquí cuán lejos estaba

Unamuno de la concepción personalista de la historia de Carlyle: a diferencia de los "grandes hombres", el "hondo pueblo" actúa en forma anónima. Considerado desde un *punto de vista positivo*, Unamuno atribuye a la noción "[*espíritu del*] pueblo", al menos, el siguiente *triple carácter*: ruralismo, masa y gestalt.

Exhibe, en primer lugar, un sesgo claramente *ruralista*. La existencia "intra-histórica" equivale -precisa Unamuno- a "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" (1942a, EF, I, p. 273; cf asimismo 1895, EF, I, p. 20). En segundo, y sin negar la anterior, la noción "pueblo" encierra una dimensión de "masa"; así lo evidencia, p.e., en sus alusiones a "la masa idéntica sobre que se moldean las formas diferenciales" (1895, EF, I, p. 22-23), al "fondo *continuo* del pueblo llano, de la *masa*, de lo que tienen de común los pueblos todos" (1895, EF, I, p. 36), o en la idea de que el "hondo pueblo" -ese que vive bajo la historia- "es la masa común a todas las castas, ... su materia protoplasmática" (1895, EF, I, 123), o, en fin, en la expresión "la imponente masa" que subyace a los cambios históricos (1896, EF, I, p. 150); cabe notar que en estas expresiones unamunianas queda ya apuntado el carácter de primigeneidad de este pueblo-masa, una entidad original que se fenomenaliza de diversas formas diferenciales. Y, en tercero, precisando el contenido y la naturaleza de lo que deba entenderse por dicha "masa", Unamuno concibe el "espíritu de los pueblos" como una *entidad real gestáltica integrada e integradora* en la que se engloban todas y cada una de las innumerables dimensiones vitales auténticas de los mismos; el siguiente texto, el más explícito y a la vez el más psicológico de su obra al respecto, resulta muy sugerente sobre el particular: "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, que no hay pensamiento alguno individual que no repercuta en todos los demás, aún en sus contrarios, que hay una verdadera subconsciencia popular" (1895, EF, I, p. 122). A parte de subrayar su ese carácter gestáltico integrado, y de apuntar la tesis de que el contenido genuino de la noción "pueblo" representa una "verdadera subconsciencia popular", acorde con su carácter

"intrahistórico", el texto precedente ofrece una nueva indicación sobre cómo tiene lugar realmente el proceso de formación de ese "espíritu colectivo" de las naciones, información que conlleva un especial interés por su capacidad explicativa respecto de la noción que pretende caracterizar. El "verdadero pueblo" queda aquí representado por el denominado "*nimbo colectivo*": se trata de un aspecto muy peculiar del pensamiento unamuniano sobre el que, por su novedad, merece la pena introducir una reflexión más detenida.

Aplicada al campo de la psicología colectiva, la *teoría del nimbo* es original de Unamuno, que si bien la introdujo como instrumento para definir la dinámica de la formación del "carácter castellano castizo", la aplicó por igual al proceso de constitución de todo fenómeno psíquico complejo, cualquiera que éste fuere: ideas, sentimientos o deseos, mente o personalidad de los individuos, o, en fin, espíritu de los pueblos. En cualquiera de esos niveles, *todo "nimbo psíquico"* representa una colectividad mental. Para explicar el contenido de dicho concepto, Unamuno sienta como principio fundamental que "el espíritu colectivo, si es vivo [auténtico], lo es por inclusión [no por exclusión] de todo el contenido animado de relación de cada uno de los miembros" (1895, EF, I, p. 12). Y, paralelamente, para explicar el proceso de configuración del mismo, formula una original *teoría del conocimiento*, en la que el clásico proceso de "*abstracción*" de las ideas universales, en lugar de producirse por "separación", "exclusión" o "repulsión" ideal de ciertos elementos [los accidentales], como sostenía la tradición escolástica, tiene lugar como un proceso de verdadera "*mezcla*" o "*fusión*" de todos y cada uno los factores que intervienen en el proceso generalizador que da lugar a dichas ideas (1895, EF, I, p. 51). Imagínese -continúa Unamuno el mismo texto- un cuadro que represente una "*imagen de familia*" y que haya sido producido por el método de superposición -temporalmente proporcional a su número- de la imagen particular de cada uno de sus miembros. En dicho cuadro los rasgos análogos de éstos, que son precisamente los que definen la especificidad de la familia, se corroboran mutuamente, dando lugar a una figura única, clara y distinta, de la misma, más acusada cuanto mayor sea el número de individuos y el de analogías entre ellos, mientras que los rasgos individuales o diferenciales, que, sin perderse, se diluyen fundiéndose y mezclándose entre sí, forman en torno de aquéllos "un nimbo", una "vaga penumbra", una "atmósfera ideal", un "sustrato común", más vago cuanto menos individuos intervengan o cuanto menores sean las analogías entre ellos, del que emerge y sobre el que se asienta aquella imagen general. Aplicando dicho símil, Unamuno sostiene que los "conceptos generales" se forman en un proceso similar de inclusión y de



mezcla, en el que, a la vez que se acumulan los caracteres similares de los objetos, se forma en torno a la idea general emergente un "nimbo o atmósfera ideal" que es precisamente el lugar del que ella brota, lo que le da "carne y vida", lo que posibilita la conexión interior de sus elementos, y lo que la enriquece "irrumpiendo en ella desde sus entrañas" (1895, EF, I, p. 51). Unamuno exhibe aquí una concepción del concepto general más empírica -en la línea de Berkeley- que racionalista: "cada impresión, cada idea, lleva su nimbo, su atmósfera etérea; la impresión, de todo lo que la rodea; la idea, de las representaciones concretas de que brotó. Aquellas figurillas de triángulos, etéreas y ondulantes, que flotan en nuestra mente al pensar en el triángulo (figurillas de que hablaba Balmes), no son sino parte del nimbo, de la atmósfera de la idea, parte del mar de lo intra-consciente, raíces del concepto" (1895, EF, I, p. 50). Pues bien, así explicado, Unamuno va a concluir este mismo proceso configurador incluso por el que se forman aquella "imagen de familia" y estos "conceptos universales", da cuenta igualmente la formación de la personalidad de los individuos y la personalidad colectiva de los pueblos.

En efecto, para explicar la *constitución de la personalidad individual*, utiliza una imagen oceánico-celeste, de la que hacemos la siguiente glosa: "la vida de la mente es como un mar eterno [un nimbo mental] sobre el que ruedan y se suceden las olas [ideas, sentimientos, voliciones], como un eterno crepúsculo [otra vez, nimbo mental] que envuelve días y noches, en que se funden [aquí, la idea de la "abstracción" como "fusión"] las puestas y las auroras de las ideas. Hay respecto de la mente de los seres humanos un verdadero tejido conjuntivo intelectual, un fondo intra-consciente" (1895, EF, I, p. 49-50); se trata, en efecto, de un tejido psíquico, un almacén básico -"un fondo del mar mental", coincidente con la intrahistoria del individuo, que, además de dar vida, unidad, continuidad y concierto al conjunto de los fenómenos de la conciencia, posibilita la percepción de las diferencias y toda la vida de relación interna de sus contenidos. Unamuno precisando esta metáfora oceánica con otra de tipo astronómico, tomada del Padre Sechi, de acuerdo con la cual "la atmósfera etérea de cada astro se funde con la de los otros formando una sola que los envuelve y mantiene unidos y concertados, siendo la razón de su atracción mutua": dicha doctrina -dice expresamente- es la mejor metáfora de la constitución de la mente humana (1895, EF, I, p. 50). En cualquier caso, sea como atmósfera de la idea sea como atmósfera de la mente, el "nimbo mental" pertenece siempre al ámbito de lo intra-consciente, de forma que el "yo consciente" hunde sus raíces en sus entrañas, siendo precisamente de éstas de donde arranca la unidad y continuidad del yo: más precisamente, "el hondo sentimiento de la personalidad" de los individuos (1895, EF, I,

p. 50). En la estructura mental de ese yo, Unamuno asigna a la *imaginación* la función de formar dichos nimbos psíquicos, reservando para los *sentidos* la de la percepción de los hechos brutos, y para la *inteligencia* la de la formación de las ideas generales (1895, EF, I, p. 61). La teoría unamuniana concede, pues, a la imaginación el papel central y decisivo tanto en la estructura dinámica de la personalidad como en la formación del sustrato unificador e integrador de su unidad y de su diversidad mental. En consecuencia, la ausencia de imaginación en una persona y de los "nimbos mentales" a que da origen, dificultará las transiciones suaves en el interior de la conciencia y dará lugar a individuos con una fuerte "disociación interna", individuos ajenos a la percepción del matiz y del clarooscuro, que viven siempre en los extremos (p.e., sensismo colorista vs intelectualismo conceptista), individuos, en fin, cuya vida es un caleidoscopio de vivencias, incapaces de hallar un fondo mental común de relación y de asociación de las mismas.

Por lo que respecta a la *psicología de los pueblos*, el concepto "nimbo mental" debe ponerse inmediatamente en relación con las nociones "intrahistoria" y "tradición eterna"; él mismo no es sino otra forma de denominar el contenido esencial de la noción "pueblo". Cada colectividad humana, pues, forma -por el citado proceso inclusión y de fusión de los caracteres de sus miembros- su propio "nimbo colectivo", el suelo y la atmósfera psíquicos comunes a todos sus miembros, un nimbo singular y diferenciado del de el resto de los pueblos, el cual precisamente representa su carácter y personalidad más genuino, a la vez que les proporciona unidad y continuidad, integración y estructura. La teoría del "nimbo colectivo" tuvo una aplicación inmediata y concreta en la reflexión unamuniana sobre la esencia de "la mente castiza castellana" (1895, EF, I, p. 52), de la que vino a afirmar que, debido a su escasez de imaginación, es una mente "pobre en nimbos de ideas", y, por consiguiente, carente de capacidad para la percepción de matices (ideativos, sentimentales y morales) y para la realización de transiciones suaves entre sus contenidos; que es una mente caleidoscópica, disociada intelectual y volitivamente, siempre dispuesta a contrastar y a yuxtaponer opuestos, sin lograr descubrir el nimbo que los circunda y une; que es por ello una mente interiormente pobre, intolerante; etc., etc. Se trata de caracteres que una seria investigación científica de los productos históricos de Castilla -particularmente los literarios- corrobora.

Todo el anterior discurso sobre las expresiones "pueblo" y "espíritu de los pueblos", expuesto en 1895, apunta a la existencia real de diversos pueblos y, por tanto, a la exigencia de elaborar una "psicología colectiva" de cada uno de ellos (español, francés, inglés, o alemán, etc., etc.). Sin

embargo, tratándose de la obra de Unamuno, aún esta interpretación resulta problemática y desde luego ninguna de las caracterizaciones propuestas hasta el momento define el alcance final de su noción de "pueblo" (Morón Arroyo, 1998, p. 83-84). Incluso resulta difícil afirmar que el mismo Unamuno quisiera fijar dicho alcance. Cuando un año después, en 1896, volvió sobre el mismo tema, lo hizo fuera de texto, y no sólo no deshizo el equívoco sino que de alguna manera reafirmó la ambigüedad del concepto: "no lo defino -replicaba a un hipotético interlocutor-, porque definirlo es falsearlo... Con un poco de buena voluntad, bien claro se ve lo que es el pueblo, *populus*, que sustenta los pueblos y hace y deshace naciones" (1896, EF, I, p. 1030, nota 60). Esta última expresión deja traslucir un nuevo concepto de "pueblo": en lugar de referirlo a los diferentes "pueblos" históricos reales, Unamuno alude en ella a la existencia de un "*pueblo-populus*" universal, que, subyaciendo a todos, integra y absorbe en su seno los diferentes "pueblos" y "naciones", históricas y posibles, a los que maneja -"hace y deshace"- a su antojo. El contenido de esta nueva noción fue caracterizado como "plasma germinativo, raíz de la continuidad humana en espacio y tiempo, sustancia que nos une con nuestros remotos antepasados y nuestros lejanos contemporáneos, fuente de toda fuerza" (1896, EF, I, p. 160), y se refirió la misma con expresiones tales como "la gran madre del legado de la especie" (1895, EF, I, p. 23), "la tradición universal y cosmopolita" (1895, EF, I, p. 26-27), "el protoplasma universal humano" (1895, EF, I, p. 125) y otras por estilo. Incluso en alguna ocasión le da el nombre de "Dios" (1895, EF, I, p. 27). Unamuno apunta, pues, al igual que lo había hecho con las nociones de "ciencia" y "arte" universales y eternos, a la idea de una "*intrahistoria universal y eterna*", de la que la de cada pueblo particular no sería otra cosa que una simple manifestación fenoménica. Así, p.e., el "alma colectiva española" [vale decir, su "intrahistoria"], como la de cualquier otro pueblo-, al ser eterna, "es más bien humana que española", y lo es porque, en última instancia, a fuer de universal, "la tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo". El nombre específico de dicha "tradición universal" es, para Unamuno, el de la *Humanidad*, o, si se prefiere, el de *pueblo-Humanidad*. Con ello regresamos, una vez más, a la orientación krausista de su pensamiento, regreso más evidente cuando le vemos utilizar la expresión "armónica unidad" (1895, EF, I, p. 47-48) o cuando al hablar de la noción de "nimbo", introduce una imagen estético-musical del mismo, según la cual los islotes de la conciencia (individual o colectiva) no serían sino "voces que surgen del rumor del coro, ... melodías de una sinfonía eterna" (1895, EF, I, p. 50), coro y sinfonía que no son otra cosa que la citada Humanidad.

Así las cosas, lo que se venía planteando como una "psicología de los pueblos", una vez que la noción "pueblo" abrió su contenido al de la idea de "pueblo-Humanidad, aquella psicología se convierte en una investigación sobre la *intrahistoria de la Humanidad*, y por tanto la reflexión unamuniana terminará por adoptar finalmente la forma de en una verdadera *Filosofía de la Historia de la Humanidad*, idea por lo demás tan del gusto de los krausistas españoles.

### UNA "CIENCIA" DEL ALMA COLECTIVA DE LOS PUEBLOS

Mas, si en las reflexiones precedentes sobre las nociones "intrahistoria", "tradición eterna", "pueblo" y "Humanidad", Unamuno se ha venido moviendo preferentemente en un contexto idealista krausista, al haber asimilado dichas nociones a la del concepto alemán "espíritu de los pueblos" (*Volkgeist*) y debido al carácter fenoménico de éste, la búsqueda del "alma colectiva" de los pueblos dejaba abierta una puerta, en principio al menos, a la *investigación científica positivista* del mismo. Así lo entendió efectivamente Unamuno, que, en consecuencia, asumió como objetivo propio la elaboración de una *ciencia positiva del alma colectiva de los pueblos*, adoptando como actitud epistemológica general el planteamiento krausista-positivista. Para atender a este nuevo supuesto, su modelo teórico no será ya la Alemania del Idealismo [Krause], sino la Inglaterra y la Francia del Positivismo (Spencer y Taine, respectivamente), con retorno, eso sí, cuando las circunstancias lo requieran, a la Alemania de la recién nacida ciencia positiva de la *Etnología*. Para comenzar, aquella exigencia unamuniana de "buscar lo eterno en el aluvión de lo insignificante" exige ahora *delimitar el campo* -o los campos- en los que se debe materializar la nueva ciencia positiva del "espíritu de los pueblos". Dichos campos se reducen básicamente a tres.

Por un lado, en tanto que no es sino "revelación" o reflejo de la "intrahistoria", el *estudio científico de la Historia*, tomada ésta en el más amplio sentido del término, debe constituir efectivamente una amplísima parcela de dicho campo.

Por otro, la incorporación del *estudio de la vida actual de los pueblos*, no sólo agrandará considerablemente el campo de la nueva ciencia, sino que va a llegar a convertirse en el objetivo principal de la misma. Recuérdese que, dado su carácter de "eternidad", para Unamuno la intrahistoria de los pueblos no muere nunca, sino que vive realmente -y muy en particular- en el fondo de presente, del que constituye su verdadera "sustancia" (1895, EF, I, p. 21); no ciertamente en el denominado por los

bullangueros "presente histórico", sino en el acontecer presente del "hondo pueblo", del pueblo que constituye el verdadero protagonista de la historia. En consecuencia, en lugar de indagar "en el pasado muerto para siempre y enterrado en cosas muertas [la Historia]", el historiador deberá buscar la "tradición eterna" en el fondo del presente actual (1895, EF, I, p. 21). Pues bien, esta exigencia convierte en elementos imprescindibles de la "Ciencia del alma colectiva" a las ciencias del "pueblo", a las nuevas ciencias positivas de la *Etnografía* y la *Etnología*, la *Antropología*, la *Lingüística positiva*, etc., en tanto que referidas toda ellas al "presente total intra-histórico" de los pueblos contemporáneos (1895, EF, I, p. 29-30). Aún más, podría decirse que, en cuestión de prioridad, éstas ciencias positivas tienen preferencia sobre la de la Historia, que por ello tendría un carácter complementario de las mismas. Unamuno debió iniciarse muy tempranamente en este tipo de estudios, y así lo dejó ver ya en su Conferencia "El espíritu de la raza vasca", de 1887. Por otra parte, aunque la idea del "espíritu nacional" (*Volkgeist*) aparece en la filosofía española por primera vez en la célebre *Oración inaugural* (1854-1855) de F. Llorens y Barba, parece que la incitación a este tipo de estudios le vino a Unamuno más bien de la *Völkerpsychologie*, doctrina muy popular en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX. [La "psicología de los pueblos" de W. Wundt no se desarrollaría hasta el año 1900, y por tanto es posterior al pensamiento unamuniano]. El término *Völkerpsychologie* había sido acuñado por H. Steinthal, en 1851, para significar una "etno-psicología" o una "proto-psicología de los pueblos", a la que asignaba la tarea de "encontrar las perspectivas científicas que permitan explicar los 'espíritus de los pueblos'", debiendo hacerlo a través del estudio de su expresión en productos tales como las costumbres, la lengua, la literatura y la historia, incluyendo el de toda expresión "*demótica*" - romancero, refranes, leyendas, folklore, etc.- capaz de expresar su carácter popular íntimo (cf Ereño Altuna, 1995). Esta proto-psicología colectiva tuvo su órgano de expresión en la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (*Revista de etnopsicología y de lingüística*), editada por M. Lazarus y H. Steinthal entre los años 1860 y 1890. Esta revista se recibía en el Ateneo de Madrid, y ejerció profunda influencia en Unamuno y en Menéndez Pidal. Este, por ejemplo, se refirió alguna vez a Steinthal como a un "venerable psicólogo lingüista"; y aquél, que citó a Lazarus y Steinthal ya en la referida conferencia de 1887, se referirá posteriormente con elogio y en varias ocasiones a la labor de la escuela etnológica fundada por ellos. Aquella *Etnología* postulaba una entidad común a los individuos de un pueblo, que sólo podemos expresar con metáforas; "es como un 'éter' que pervade a los miembros en una especie de comunión" (Moron Arroyo, 1998, p.

131); dicho concepto se corresponde con lo que Unamuno denominaba "nimbo colectivo", intrahistoria, espíritu del pueblo, etc. Y no hay que olvidar que, en esta exigencia de estudio científico de la *demótica*, Unamuno estaba en sintonía con su maestro Giner de los Ríos, con los historiadores institucionistas, con Menéndez Pidal, con J. Costa, etc.

Finalmente, desde el punto de vista epistemológico, lejos de ahherirse a un positivismo burdamente descriptivo, Unamuno trató de incorporar a su pensamiento alguna *teoría científica* que fuera capaz de dar fundamento teórico a aquella psicología de los pueblos. Fue dicha teoría una combinación de la *doctrina de la evolución de H. Spencer* y de la *teoría de la historia de H. Taine*, que éste había formulado en 1864. La teoría historiográfica de Taine mantenía, en esencia, que "las fuerzas que contribuyen a producir el estado moral elemental [de los hombres y de los pueblos] son tres: *la raza* [conjunto de "disposiciones innatas y hereditarias que el hombre trae consigo"], *el medio* [conjunto de circunstancias geográficas y climáticas en las que se desenvuelve] y *el momento* [el estado de la cultura en un momento dado]" (1864, p. 41). Pues bien, asumir esta iniciativa permitió a Unamuno incorporar a la investigación científica sobre el alma colectiva de los pueblos un nuevo ámbito -junto a los ya referidos de la Historia y la Etnología-, cual fue el de la *Geografía* (en sus dimensiones básicas de geografía física, clima y paisaje). En realidad, Unamuno tomó de Taine la tesis de que el *medio geográfico* debía funcionar como factor determinante del carácter y de la identidad nacional de los pueblos. Bastaría leer su aplicación de esta doctrina al proceso de configuración del carácter castizo castellano (cf 1895, EF, I, p. 41-53) para darse cuenta de la extraordinaria fuerza que llegó a tomar en su pensamiento este determinismo geográfico.

Así especificado el campo de la investigación científica -Historia, Etnología y Geografía-, hora es ya de definir con precisión la naturaleza o *núcleo* originario del denominado "espíritu de los pueblos". Desde un punto de vista negativo, Unamuno rechaza -frente a Taine- la tesis de que la "*raza biológica*" represente o determine el constitutivo esencial del "carácter" de las colectividades. En su opinión, realmente éstas son "un producto... independiente de la homogeneidad de raza física o de la comunidad de origen [biológico]" están "por encima de todas las branquicefalias y dolicocefalias habidas y por haber" (1895, EF, I, p. 30-31). Desde el punto de vista positivo, Unamuno sustituye el término "raza" por el de "*casta*", con lo que en su ulterior reflexión sobre el "espíritu de los pueblos" la tradicional discusión sobre las "raza" y el "racismo" fue sustituida por otra centrada en las nociones de "*casta*" y "*casticismo*". En todo caso, él toma ambos términos en la mayor amplitud de su sentido

corriente, como "lo puro y sin mezcla de todo elemento extraño" (189, EF, I, p. 5). Planteada la cuestión en estos términos, y ante el hecho real de la existencia de pueblos diferentes en el Universo, el objetivo de Unamuno será proporcionar una explicación teórica de la manera *cómo se ha formado la "casta" original* de cada uno de ellos.

No siendo realmente sangre, el "espíritu castizo" de los pueblos tampoco representa una realidad sustancial metafísica. Antes al contrario, la primera afirmación de Unamuno -que, como se verá de inmediato, no será la última- es que las "castas" surgen y se van configurando progresivamente, en un proceso histórico evolutivo temporal real, y que ellas mismas no son sino el "producto de una civilización" (1895, EF, I, p. 31): es, en efecto, la Historia la que "va haciendo a los pueblos" (1895, EF, I, p. 32), bien que no haciéndolos emerger de golpe y en forma definitiva, sino en un proceso siempre abierto e incapaz de convertirlos en un producto terminado (1895, EF, I, pp. 31 y 107); ello implica que todo pueblo está afectado de algún grado de utopía. Prolongando el argumento, Unamuno dirá que, más allá de las "*castas diferenciales de los diversos pueblos*", todas ellas limitadas, y de alguna manera temporales y caducas, habrá que presumir que -como producto del proceso histórico universal, y como saliéndose de él- existe igualmente la *Humanidad*, entendida como "*la casta eterna*", y como "sustancia de [del resto de] las castas históricas, que [unas tras otras] se hacen y deshacen como las olas del mar" (1895, EF, I, p. 28). Como se ve, renace aquí nuevamente la vertiente idealista de su pensamiento, lo cual sucede naturalmente a expensas de un pretendido positivismo.

Para explicar el proceso histórico real que conduce a la constitución interna de la casta diferencial, Unamuno asume que dicho proceso se materializa como un gran "*pacto social*" entre los miembros de cada pueblo. Se trata de un pacto *inmanente* [creemos que del estilo del "contrato social" de Rousseau] y *no formulado* explícitamente (1895, EF, I, p. 31); de un pacto o contrato social que se convierte en "la razón intrahistórica" primordial -la "verdadera fuerza creadora, siempre en acción"- tanto de la constitución interna de los pueblos como de su progreso histórico; de un pacto "*en [constante] formación*, tal vez inacabable" (1895, EF, I, p. 31); y en fin, de un *pacto libre* [si bien, debido al origen y motivaciones primigenias del mismo, Unamuno lo interpretará como realizado bajo una noción determinista -visiblemente spinoziana- de libertad (1895, EF, I, p. 32)]. La aceptación libre de dicho "pacto social" genera en cada caso lo que denomina "*el ideal de los pueblos*". Se trata de un ideal que refleja integradas en un proyecto nacional único sus sentimientos, ilusiones, intereses, aspiraciones, deseos, etc., más profundos, una

vez pulidas las diferencias entre sus individuos -o, más técnicamente, fusionadas en el seno del "nimbo colectivo" en el que poco a poco va concretándose aquel "ideal colectivo". Dicho ideal se convierte en la razón profunda que aglutina a sus componentes en el objetivo común -implícito y subconsciente- de la formación de su "casta espiritual" y de su patria chica diferenciadas. También en este punto, puede realizarse un parangón con el krausismo: en una configuración superior, producto de un nuevo pacto supranacional, aquel "*ideal de los pueblos*" se convertirá en el "*Ideal de la Humanidad*", ideal que -en la visión unamuniana- es fruto asimismo de un pacto social -no menos implícito y libre- realizado esta vez entre todos pueblos del Universo. Menos idealista que Hegel, no es, pues, para el positivista Unamuno la "Idea" el principio original que toma a los pueblos históricos como instrumentos para su despliegue fenoménico; son, por el contrario, éstos los que, a través de la conjunción de sus respectivos pactos sociales, forjan el "Ideal de la Humanidad". En fin, llámese "intrahistoria", tradición eterna", "pueblo" o "casta", asigna incluso a esta categoría el carácter de factor *inconsciente* del espíritu colectivo.

En este proceso de constitución, mantenimiento y progreso del "ideal de los pueblos", Unamuno atribuye a la *lengua* un lugar preeminente, muy en la línea de la *Völkerpsychologie* de la escuela de Lazarus y Steinhilber, que, además, la presentaban como un "objeto directo de ciencia". El mismo, citando a ambos, definía sus propias investigaciones sobre la lengua como "estudios del alma de los pueblos". A este respecto, en relación a la lengua y a la literatura que engendra, apunta las siguientes virtualidades sociales: es el mejor "reflejo" del alma de las colectividades (1895, EF, I, p. 32); es un constitutivo esencial de la misma ["es -subraya- la sangre de la casta histórica, de la raza espiritual" (1902b, EF, I, p. 320; también 1905b, EF, I, p. 864)]; es el *factor aglutinante* más importante del "ideal de los pueblos", con valor superior al del resto de los factores (1902b, EF, I, p. 320); es, en fin, una *fuera dinámica, viva, que, además de ser creadora del dicho ideal*, constituye un *factor de continuidad* indispensable del espíritu de las colectividades (1895, EF, I, p. 39). Esta visión unamuniana del lenguaje encajaba bien en el contexto de los estudios que se estaban realizando a finales del s. XIX y principios del XX sobre las estrechas relaciones entre la lengua y la cultura popular, estudios en los se resaltaban determinadas asociaciones, como la asimilación entre "lengua" y "patria", algunos de los cuales convirtieron las lenguas en auténticos símbolos de las nacionalidades.

Evidentemente, estas caracterizaciones de la "casta", del "pacto social", del "ideal de los pueblos" y de la influencia de la lengua, ponen de relieve cuán historicista-culturalista era la concepción unamuniana de la



psicología de los pueblos. Sin embargo, ni siquiera esta visión historicista representa para él todavía la palabra final sobre la naturaleza de la "casta auténtica" de los pueblos. Siempre podrá hacerse aún la pregunta -más original- sobre cuál es, en definitiva, *la razón última y primordial de aquel "pacto social"* y del subsiguiente "ideal de los pueblos": si dicha causa original es la voluntad libre de sus hombres o si lo es algún factor externo que determine a ésta. Unamuno afronta el problema [como hace, en general, con el resto de los que aquí hemos tratado] a través de una reflexión sobre el caso concreto del proceso de formación del "carácter castizo castellano". Su primera respuesta es que no fueron precisamente los procesos histórico-culturales de Castilla los que determinaron primordialmente carácter de sus hombres, pues en realidad dichos procesos son ya un "reflejo" del mismo. El se coloca en la perspectiva del citado esquema triádico de Taine para afirmar que fue el "*factor geográfico*" -terruño físico, clima y paisaje de Castilla- lo que constituyó el determinante básico del "pacto social" entre los castellanos, y que por tanto es en dicho factor donde hay que buscar la raíz última del carácter psicológico de dicho pueblo [carácter que lo fue, asimismo, del pueblo español en su conjunto]. De ahí que el segundo de los cinco ensayos que componen su *En torno al casticismo* esté dedicado a analizar la *Geografía de la Meseta castellana* y a señalar en el pueblo que la habita y labra caracteres psicológicos diferenciales paralelos a los de las condiciones físicas de la misma. En cualquier caso, tanto él como el resto de sus contemporáneos (Giner de los Ríos, Mallada, Ganivet, Azorín, Baroja, Menéndez Pidal, Machado, etc.), cuando trataban de las cuestiones de Geografía física y de paisaje con vistas a subrayar su valor en la conformación del carácter de los pueblos, se interesaban no tanto por el accidente geográfico en sí mismo como por el "alma del paisaje" que describen.

¿Quiere esto decir que esta versión de la "psicología de los pueblos" se caracteriza por un determinismo geográfico radical? Desde luego, hay que subrayar que, a primera vista, Unamuno *afirma expresamente un tal determinismo*, y que lo aplica al proceso de formación del carácter castellano, fundamentando dicha aplicación en la doctrina spenceriana de la "selección natural" de los caracteres (1895, EF, I, p. 46). Mas, a pesar de las muchas afirmaciones de su obra en este sentido, resulta difícil precisar hasta qué punto su doctrina quedó presa finalmente de dicho determinismo. El mismo se había hecho cargo, ya en 1895, de la *dificultad* "de desenmascarar hasta qué punto hicieron las circunstancias, el medio ambiente ..., al espíritu castellano, y hasta qué punto éste se valió de aquellas" (1895, EF, I, p. 36). Cuando hacia el año 1900 retomó de nuevo el tema, *atemperó todavía más definitivamente la idea del determinismo*

*del medio*: frente al animal, que es hijo de la tierra en su totalidad, "el hombre es animal también hijo del ambiente que le rodea, pero obra sobre él, lo modifica y cambia y así se crea un ámbito *interior*, lo mismo que en su conciencia se opone al mundo. El hombre no sólo se adapta ámbito, sino que se lo adapta, y va así haciendo suya la tierra, primero con la fuerza, con la inteligencia después... Comprendiendo al mundo, reduciéndolo a viva representación ideal no sólo se crea un mundo en sí mismo, reflejo del exterior, sino que con aquél domina éste" (1942a, EF, I, p. 271). Aún a pesar de estas precisiones, los límites precisos del determinismo geográfico de Unamuno quedan todavía por definir.

### LA HISTORIA COMO "PROGRESO"

Para completar estas reflexiones, resta aún especificar cómo tiene lugar para Unamuno la *dinámica de la Historia Universal*. Entramos en ese ámbito de la *Filosofía de la Historia de la Humanidad*, una filosofía en cuya cúspide se dejará ver incluso una *Mística del Universo*. En este nuevo contexto aparecerán nuevas categorías sociales y políticas, p.e., las de "casticismos históricos", "regionalismos" o "nacionalismos", y, coronando el edificio total, nuevamente la de "Humanidad". El *idea de "progreso"*, tan del gusto de la filosofía del s. XIX, dará sentido constituye el eje vertebrador de Filosofía de la Historia.

Por los más diversos motivos, la historia real de los pueblos deriva a veces hacia encarnaciones espúreas y partidistas de su "casta eterna", en las que los principios genuinos de ésta son negados, rechazados, adulterados, o simplemente silenciados, por los diversos agentes de la historia externa, que se valen de los más variados y sutiles poderes para conseguirlo. Surgen así lo que Unamuno denomina "*casticismos temporales*" o "*casticismos históricos*", que generalmente no son otra cosa que una conversión en negativo de algunas dimensiones positivas esenciales de la "casta auténtica" de los pueblos en la forma construcciones pragmáticas (políticas, religiosas, económicas, lingüísticas, etc., falsos purismos), hechas a la medida de unos pocos para justificar su dominio sobre el resto de los miembros del grupo. (1903, EF, I, p. 437). Dichos casticismos representan un *ahondamiento en lo diferencial, atomizador, desintegrador y excluyente* del contenido de la "casta eterna" (1895, EF, I, p. 123) y, por tanto, constituyen poderosos *impedimentos* que provocan enfermedades, crisis, contratiempos, retrasos, etc., más o menos duros, en el *progreso* histórico de cada uno de ellos hacia su conquista de la "casta eterna" universal, esto es, de la Humanidad. Por fortuna para los pueblos, ninguna de las formas de "casticismos temporales" es, en

principio, "eterna": de hecho, como se vió antes, para Unamuno una tras otra "se hacen y deshacen como las olas del mar".

Romper esos caducos casticismos en aras de la elevación a lo verdaderamente humano intemporal, constituye -en esta Filosofía de la Historia- un *deber ético* -y aún estético- de todos los individuos y de todos los pueblos. A este respecto, dos son las formas apuntadas por Unamuno para que un pueblo puede conseguir la *superación de sus "castas históricas"*. Las deducimos, por vía de generalización, de su propia propuesta de regeneración del pueblo español. De sus clásicas expresiones "tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo" (1895, EF, I, p. 123) y tenemos que "ahondar en nuestro propio espíritu colectivo, llegar a sus raíces, *intraespañolizarnos*, y abrirnos al mundo exterior, al ambiente europeo" (1899), p. 170), concluimos que propone la realización simultánea de dos "*tareas convergentes*", aparentemente contradictorias: por una parte, el estudio de los principios genuinos de la casta propia [concretamente, "chapuzarnos en pueblo"], y por otra, la apertura a lo que de "casta eterna" conllevan las castas exteriores a la propia [concretamente, para el caso español, "europeizarnos"].

La primera tarea se realiza a través de una compleja vía que comprende: (1) un *auto-examen* de la conciencia colectiva, realizado con sinceridad y pureza de espíritu, destinado a diagnosticar con precisión cuáles son los verdaderos males de la colectividad propia, tales como los egoísmo, estrecheces de miras, falacias, exclusivismos, etc., etc. (1895, EF, I, p. 27); (2) la *profundización* en los principios genuinos de la propia casta, destinado a detectar la raíz de dichos males, pasados y presentes (1895, EF, I, p. 34, 104); y (3) la *renuncia* y *purificación* de los mismos y, de manera especial, la eliminación de su raíz (1895, EF, I, p. 27). Ahora bien, Unamuno era consciente de que el *poder de esta estrategia es realmente limitado*, puesto que hurgarse la conciencia indefinidamente en exámenes introspectivos, tanto en los individuos como en la pueblos, no conduce sino a una hipertrofia de la misma a expensas del fondo subconsciente y eterno en que se asienta, esto es, de su intrahistoria: "hay pueblos que en puro mirarse al ombligo nacional caen en sueño hipnótico y contemplan la nada" (1895, EF, I, p. 123); de hecho, concluye, "no hay idea más satánica que la de la auto-redención" (1895, EF, I, p. 103). De ahí la necesidad que tienen los pueblos de operar algún otro movimiento complementario del anterior. La segunda tarea sigue la dirección opuesta. Si es cierto que la vida profunda de la intra-historia de un pueblo se marchita cuando las "castas históricas" la encierran en sí, no lo es menos que "se vigoriza para rejuvenecer, revivir y refrescar al pueblo todo cuando entra en contacto del ambiente exterior" (1895, EF, I, p. 123); lejos de su auto-

redención, son los hombres y los pueblos quienes se redimen unos a otros (1895, EF, I, p. 103). Ciertamente, en el proceso de su regeneración, más que en el apego a su pintoresquismo, lo verdaderamente original y productivo de un pueblo reside, para Unamuno, en que, a través de "la imitación de lo bueno que hacen otros pueblos [esto es, de su riqueza intrahistórica] busca las raíces de su [propia] alma colectiva" (cit. por Jongh-Rossel, 1985, p. 137). Aunque aparentemente externalista, esta segunda operación no implica, para Unamuno, ningún suicidio de las esencias originales de la "casta eterna" de cada pueblo: lo decisivo en este proceso de regeneración es que esta operación simultánea de purificación interna y de enriquecimiento desde el exterior ha de ser realizado simultáneamente y sin renuncia alguna a los valores positivos de la propia "casta". Nótese que en esta dinámica queda abierta la cuestión de cómo conjugar este doble y contrapuesto proceso regenerador en el hipotético caso de que se diera una contradicción real entre caracteres nacionales genuinos de los diversos pueblos. No obstante, habrá que ver si en la Filosofía de la Historia de Unamuno dicha contradicción existe -o si puede existir- realmente.

Junto a estas reflexiones sobre los "casticisms históricos" y las formas de superarlos -que lo son a la vez del *progreso colectivo* de los pueblos, Unamuno recoge otro fenómeno colectivo de singular relieve en la España de finales del siglo XIX, cual es el de los "*regionalismos*" -de manera especial el catalán, el vasco y el gallego-, que apuntaban ya a convertirse en formas de verdaderos "nacionalismos". Pues bien, este nuevo fenómeno no va a representar contratiempo alguno para la doctrina general, sino al contrario un enriquecimiento de la misma. A diferencia de los "casticisms históricos", que, por su carácter negativo, deben ser eliminados de raíz, los "regionalismos", al exhibir propiedades positivas respecto del *progreso* histórico, deben ser superados sí -nunca eliminados, pero por la vía de la profundización en sus propios principios castizos. Cada "regionalismo" individual representan una parcela o un peldaño particular en el *progreso* del espíritu colectivo de un pueblo hacia el alumbramiento final de su total riqueza espiritual, lo mismo que el espíritu colectivo de dicho pueblo representa otra parcela específica del despliegue progresivo de un hipotético espíritu colectivo supranacional. Eso hizo que, generalizando el fenómeno, Unamuno afirmara que el regionalismo y el cosmopolitismo no son sino "dos aspectos de una misma idea" (1895, EF, I, p. 34). Por paradójico que parezca, en su concepción de la dinámica de la historia, "*nación*" y "*regiones*" se necesitan mutuamente y se benefician entre sí, pues al igual que para la primera tampoco para las regiones es posible la auto-redención. Partiendo del principio evolucionista de que

incluso "la diferenciación [o enriquecimiento] interior...es efecto del ambiente", Unamuno sostiene que es bajo la presión externa de la "nación" sobre las "regiones" como los regionalismos cobran nuevas fuerzas, profundizan en su particular intrahistoria, se purifican de sus desviaciones y egoísmos, y, a la par, se abren a la riqueza de los valores positivos de la "casta nacional" en la que se encuadran; como contrapartida, la "nación" ve desplegadas en las "regiones" virtualidades humanas positivas de su "casta", que de otra manera quedarían adormecidas (1895, EF, I, p. 103). En tal caso, y cuando es sano y fecundo, el amor a la patria y el amor a la región caminarán de la mano y en la misma dirección del progreso. También aquí, al igual que en caso anterior, queda abierta la misma incógnita para un supuesto caso en el que existiera una contradicción entre el espíritu regional y el espíritu nacional; tal fue, por ejemplo, al menos aparentemente, la "polarización" experimentada por el mismo Unamuno en su juventud (1896, EF, I, p. 270; 1905, EF, I, p. 730), cuando intentaba armonizar su doble condición, regional nativa de vasco y nacional cosmopolita de español. Y, como en el caso anterior, falta por ver si en el pensamiento unamuniano esta supuesta contradicción es siquiera posible. En todo caso, referido concretamente al caso español, el pensamiento político unamuniano no debe ser interpretado en términos antirregionalistas; su doctrina al respecto es taxativa: "cada una de las castas que forman la nación española [pueblos o regiones: castellana, catalana, vasca, gallega, andaluza, etc.] debe esforzarse porque predomine en ésta y le dé tono, carácter y dirección el espíritu específico que la anima, y sólo así, del esfuerzo de imposición mutua, puede brotar la conciencia colectiva nacional" (1905, EF, I, p. 734-735). Los principios evolucionistas así lo exigen. Como buen discípulo Spencer, Unamuno fundamentará las relaciones dinámicas nación-regiones en la idea de que sin presión externa no hay movimiento ni progreso biológico y social.

Llegamos así a la categoría suprema -la de *Humanidad*- de esta ya definitivamente *Filosofía de la Historia Universal*. Dicha categoría cierra el sistema teórico y es través de ella cómo Unamuno dará cumplida respuesta a aquellas supuestas paradojas. Es cierto que, al igual que hace un individuo en su legítimo afán de desarrollo diferencial frente a los demás, también los "regionalismos" y los "nacionalismos" -potenciados en general por los protagonistas de los "casticismos históricos" (siempre partidistas y desintegradores)- rechazan el desarrollo integral de la personalidad colectiva del pueblo globalmente considerado. Pero no lo es menos que, al hacer hincapié en esta su irracional carrera por su "originalidad" diferencial, cometen el gravísimo error de no advertir en la dinámica histórica lo que hay de "verdaderamente original", esto es, "lo

originario, lo común, lo humano”, esto es, la presencia del sustrato intrahistórico similar subyacente a todos los hombre y a todos pueblos (1942a, EF, I, p. 263). Sin embargo, a pesar de tales cegueras colectivas, dicha realidad originaria existe realmente: más allá de la intrahistoria de cada pueblo, existe una *intrahistoria universal* y eterna, que no entiende ni de “casticismos temporales”, ni de “regionalismos” ni de “nacionalismos” excluyentes. Quien, en consecuencia, tome seriamente conciencia de esta verdad final, deberá convencerse asimismo de que nuestra vida íntima y la vida íntima de los pueblos ha de ser necesariamente “un diálogo con los hombres todos” y con todos los pueblos (1905c, EF, I, p. 675), un diálogo a través del cual, superados todos aquellos tipos de particularismos, nacerá la *sociedad humana universal* (1905d, EF, I, p. 622-623). Unamuno llama a esta sociedad la “Patria Universal Humana” y la identifica con su concepto de la *Humanidad*. Hay en este intento de conciliar “lo individual y lo universal” -tal era el título de un artículo de Giner de los Ríos- en la idea de la Humanidad un claro sabor krausista.

La forma como entendía Unamuno la *forma de integración* del hombre y de los pueblos en la esa realidad suprema, la “Humanidad”, aunque difícil de precisar, puede vislumbrarse a partir de algunos textos, como los siguientes: “un pueblo perfecto ha de ser todos en él y él en todos, por inclusión y paz, por comunión de libre cambio” (1895, EF, I, p. 101); “la Humanidad, toda en todos y toda en cada uno” (1895, EF, I, p. 102). Su siguiente metáfora penetra un poco más en la naturaleza del proceso integrador y en la forma de integración del conjunto: “el destino de los hombres no es otro que hacer la sociedad humana, la Humanidad, y todos nuestros esfuerzos y afanes no convergen sino a que un día sea el género humano un solo y verdadero organismo, una especie de inmenso animal colectivo del que cada hombre sea célula, o al modo de una madrepora espiritual. El fin del hombre sería, en tal caso, la Humanidad” (1905c, EF, I, p. 682), el “Espíritu Universal”, entidad que sólo llegará a su plenitud total -si ésta llega a tener lugar algún día- en el momento en que se opere la unidad integradora y armónica del conjunto de todos los pueblos.

No existe -ni puede existir- contradicción real entre el espíritu auténtico -la casta eterna- de los regionalismos entre sí o entre el de éstos y el de la nación en la que se encuadran, como tampoco la hay, ni la puede haber, entre el espíritu auténtico de las diversas naciones, por la sencilla razón de que el espíritu de todos ellos -pueblos o regiones- representa, cada uno a su manera y en su propio nivel, una encarnación diferencial del *mismo y único principio, el Espíritu Universal*, “plasma germinativo primordial”, que emerge de y se explicita en ellos. Las supuestas contradicciones surgen con motivo de la aparición de los “casticismos históri-

cos", inauténticos, pero no con motivo del *progreso* del espíritu auténtico hacia formas más complejas superiores de diferenciación interna y de integración global. Las expresiones, aparentemente contradictorias, "toda unificación procede al compás de la diferenciación interna y al compás de la sumisión del conjunto todo a una unidad superior a él" (1895, EF, I, p. 34) -de claro sabor spenceriano- y "cuanto más se diferencien los pueblos, más se irán asemejando" (1942b, EF, I, p. 275) -de claro sabor krausista-, deberán ser interpretadas de la siguiente forma: "cuanto más se diferencien los pueblos" (que lo hacen por un proceso la profundización y enriquecimiento de sus caracteres genuinos), "más se irán asemejando" entre sí (debido al progresivo descubrimiento, por parte de cada uno de ellos, de la misma humanidad original que cada uno encarna), y por tanto más se irán integrando, a través de sucesivos pactos sociales, en la intrahistoria universal de la Humanidad (1942a, EF, I., p. 275).

#### UNA VISIÓN MÍSTICA DE LA HISTORIA

No resulta fácil saber cómo entendía Unamuno este *proceso de integración* o fusión de los elementos en la unidad final de la Humanidad, pero podemos intuir, al menos, tres de sus caracteres más salientes. Se trata, en primer lugar, *de un movimiento siempre inacabado* [él habla de "la armonía siempre *in fieri* de lo eterno" (1895, EF, I, p. 26)] e "*inacabable*" [tan inacabable como el de la "tradición eterna" de cada pueblo, a la que, como se vió anteriormente, concibe como un proceso "siempre en formación" (1895, EF, I, p. 107); así es cómo, entendida como la plenitud gestáltica e integrada de todos los "espíritus de los pueblos", la Humanidad representa una verdadera Utopía. Se trata, en segundo lugar, de un movimiento que tiene los visos de ser interpretado como un proceso de *unión mística*; a través de aquel movimiento de exaltación y de sublimación del espíritu de cada pueblo, dicho espíritu "se purifica, destruyéndose", haciendo esto hasta "anegarse en Dios" (1895, EF, I, p. 27), precisamente en ese Dios que, para él, no es otro que la intrahistoria de la Humanidad eterna. "Este doctrina mística -concluye Unamuno-, tan llena de verdad viva en su simbolismo, es aplicable [tanto] a los pueblos como a los individuos" (1895, EF, p. 27). Se trata, en fin, de un proceso configurador y armonizador de la Humanidad que exhibe una naturaleza *más racional que intuitiva* (sensorial, emotiva o volitiva), y ello nos hace pensar, una vez más, que tenía ante su vista la teoría del "racionalismo armónico" de la filosofía krausista.

Para determinar el alcance final de esta Filosofía [mística] de la Historia Universal, una ojeada a los *símbolos de la Humanidad* propuestos por

Unamuno puede resultar igualmente esclarecedora. En lo profano, dicho símbolo es *D. Quijote*, ese loco a lo divino que, “de puro Español [por profundización y diferenciación en la tradición genuina de su patria chica], llegó a una como renuncia de su Españolismo, llegó [a encarnar el] Espíritu Universal, al *hombre* que duerme dentro de todos nosotros [a la Humanidad]” (1895, EF, I, p. 18). Valiéndose de su pluma, Cervantes sacó el alma de Don Quijote del alma de su pueblo castellano y del alma de la Humanidad entera, y es por ello que, una vez escrito, el libro de Cervantes devolvió aquel alma universal a su pueblo y a toda la Humanidad (1905e, EF, I, p. 641; cf. también, *ibid.* p. 648). En lo religioso, símbolo de la Humanidad está representado por la “*mística castiza*”, esto es, la que elaboraron los místicos españoles de nuestro siglo de Oro. Arrancando del “conocimiento introspectivo de sí mismos”, de su yo real y no de la contemplación de la Idea abstracta (1895, EF, I, p. 85), aquellos místicos, a la vez que tendían a desarrollar una fuerte individualidad personal, aspiraban paralelamente a “penetrar en la vida del Universo”, en la vida de Dios, de la que consideraban la suya propia como una simple parte. Obraban así -continúa Unamuno- con vistas a poder hacer de la “ley del Universo” algo así como “ley viva de su conciencia y que obrara... dentro del alma, moviendo sus actos, olvidada ésta de sí y atenta sólo a las cosas de Dios para que Dios atendiese a las suyas” (1895, EF, I, p. 89). “La mística buscó la mayor plenitud [del hombre, de su personalidad] por la muerte de las diferencias individuales”; cierto que los místicos castellanos realizaron recorrido “por camino individual” (1895, EF, I, p. 101), por la profundización en el yo propio; pero no lo es menos que su mística tuvo siempre abiertas las puertas a lo Universal. Atendiendo a este su universalismo y apurando sus conceptos, parece a primera vista que Unamuno interpreta el pensamiento de nuestros místicos en sentido panteísta, pues afirma que ellos fueron los únicos en comprender y en afirmar la existencia de una *única ley universal*, que se aplica por igual a la Naturaleza, al Hombre, a la Humanidad y a Dios. Esta ley sería capaz de fundamentar por sí misma aquel armonismo universal krausista al que él se sentía unido. No obstante, el mismo Unamuno se encarga de precisar, a renglón seguido, que, debido a aquella su “robustísima afirmación de la individualidad... y del libre albedrío”, los místicos castellanos mostraron asimismo una “grandísima la cautela” en bordear el panteísmo (1895, EF, I, p. 85). Para precisar el alcance final de este “individualismo místico”, acude a una fórmula puesta de moda en su época por la escuela krausista, la del “*panenteísmo*”, fórmula que, efectivamente, “procura salvar la individualidad en el panteísmo” (1895, EF, I, p. 85). No resulta, pues, difícil concluir que, al haber convertido nuestra mística clásica en símbolo, y el krausismo



en su filosofía, la interpretación final de la visión unamuniana de la imbricación del "espíritu de los pueblos" en el "Ideal de la Humanidad" sea definitivamente la del panenteísmo. Sea como fuere, el hecho de haber acudido a la mística como modelo teórico muestra además cómo, en último término, en la Filosofía de la Historia Universal de Unamuno el *ideal espiritualista* triunfa sobre el ideal materialista que podría desprenderse tanto aquel determinismo geográfico como de la anterior imagen biológica del "inmenso animal colectivo", del que cada hombre o cada pueblo constituiría una simple célula.

### REFLEXIONES FINALES

Uno de los méritos que hay que reconocer a D. Miguel de Unamuno al escribir *En torno al casticismo*, en 1895, es el haber presentado el primer ensayo "sistemático" -si no completamente desarrollado, sí al menos en esbozo- sobre una *psicología del pueblo español* en aquella etapa finisecular decimonónica de nuestra historia; los ensayos de Ganivet y Altamira sobre el mismo tema fueron algo posteriores. Es mérito suyo igualmente el haber ensayado una *psicología de los pueblos* con el fin de dar un fundamento teórico a la psicología específica de cada uno de ellos. Y no es menor mérito el haber ubicado ambas *psicologías* en el campo de las ciencias culturales, como lo exigía la Etnopsicología alemana -y el historicismo decimonónico- y como la desarrollaría posteriormente W. Wundt, y no en el de las ciencias físico-matemáticas, como apuntaban las tendencias materialistas del momento, particularmente las derivadas de las exigencias teóricas del transformismo -en la línea de la Antropogenia de E. Haeckel-, que circulaban ampliamente -en traducciones de fuentes, artículos de revistas, debates en Ateneos- por la España de la Restauración. En todo caso, para enjuiciar convenientemente *la psicología del pueblo español* y *la psicología de los pueblos* de Unamuno habrá que considerarla siempre en el contexto de la crisis de la conciencia nacional de la España de fin del s. XIX y de principios del XX y como parte de una literatura masiva sobre el tema que, aún reducida a la publicada en la última década de aquél y en la primera de éste, puede alcanzar un centenar de títulos.

El carácter eminentemente pragmático de *En torno al casticismo* hace que dicho conjunto de ensayos esté sujeto a un buen número de servidumbres. Si, por un lado, *la psicología del pueblo español* en él contenida tenía un carácter instrumental respecto de las necesidades urgentes de regeneración de la vida española, sentidas por Unamuno y por muchos

otros intelectuales de la época, por otro, la subyacente *psicología de los pueblos* allí esbozada, era a la vez instrumental respecto de aquélla. No hubo, pues, en la reflexión unamuniana -como tampoco la hubo en los intelectuales españoles contemporáneos- una investigación científico-filosófica autónoma. Y, al pesar en ella más la Filosofía -en realidad, una filosofía específica, la krausista, con sus derivaciones políticas en el liberalismo y en el socialismo- que la Ciencia propiamente dicha, dicha reflexión apuntaba a comportarse más como una ideología que como un proyecto de investigación de psicología científica. Quizás fue aquel excesivo pragmatismo lo que hizo que tales *psicología colectivas* de Unamuno, al igual que sucediera con el resto de las múltiples *psicologías del pueblo español* de aquella etapa, fueran producciones aisladas, no crearan escuela ni tuvieran continuidad, y en fin no llegara ninguna de ellas a traducirse en un fértil proyecto de regeneración nacional. El mismo Unamuno, pasado el momento de su primera publicación, se iría olvidando de dichas psicologías, e incluso a partir de 1905, límite de nuestro análisis, cambiaría la orientación teórica de algunos presupuestos fundamentales de las mismas, como por ejemplo los relativos a las exigencias epistemológicas científicas y al sentido final de la "europeización" de España.

En todo caso, a pesar de haber intentado cumplir aquellas exigencias, los mismos conceptos teóricos que constituyen el armazón original de la *psicología de los pueblos* de Unamuno son muy problemáticos y distan mucho de soportar una crítica científica y filosófica mínimamente exigente. La idea de "intrahistoria" es demasiado vaga e imposible de operativizar científicamente. No se comprende bien cómo pueda integrarse en una noción única el doble componente de la expresión "tradición eterna", ni en qué pueda consistir realmente el "tiempo" al que hace referencia. El mismo carácter "ruralista" de la noción "pueblo", válido quizás en épocas pasadas de la historia de España, estaba siendo superado ya por una sociedad industrial, emergente en España a finales del siglo XIX, una sociedad que estaba ya plenamente desarrollada en otros países de Europa en aquellos momentos. Ni siquiera la bondad y la autenticidad innatas atribuidas al "pueblo" por Unamuno tienen fácil explicación más allá del componente rouseanismo subyacente a ellas. La misma reducción de la "intrahistoria" a lo inconsciente, con la ubicación en la misma de las esencias de los pueblos y de las fuerzas originales que empujan su historia, con todo lo que dicha doctrina sugiere de ceguera y de mecanicismo en la evolución de la historia de las naciones, constituye una decisión que por su radical trascendencia requeriría asimismo una argumentación más abundante y decisiva que la que recibe en la obra unamuniana. Por otra parte, la ley unamuniana del progreso histórico, expresada en la exigencia

y la esperanza de que tanto los pueblos como las regiones caminaran hacia su integración en una superestructura colectiva única, se ha revelado escasamente acorde con el devenir histórico real de los pueblos del Universo, y menos aún con los pueblos de España. Menos acorde aún con los hechos se ha mostrado la previsión unamuniana sobre evolución de las lenguas en el progreso histórico de integración de los pueblos. En fin, no creemos que la exigencia de "europeización" -de claro signo espiritualista- expresada por Unamuno hace un siglo como vía de regeneración de la vida española, tenga mucho que ver con el proceso actual de integración de los pueblos europeos -esta vez incluido el español- en una entidad supranacional "económica", como tampoco creemos que se pueda establecer parangón alguno entre su idea de la "intrahistoria universal" con la incipiente idea actual de la "globalización" de los pueblos del Universo. Ninguno de estos procesos colectivos actuales ofrece los caracteres de autenticidad y pureza exigidos por la doctrina unamuniana de la regeneración de los pueblos.

Por otra parte, aquel pragmatismo inicial y la precipitación con que Unamuno escribió *En torno al casticismo* determinaron que, habiendo afrontado algunos problemas propiamente psicológicos, lo hiciera de una forma un tanto tosca por no disponer de teorías psicológicas propiamente tales y adecuadas a dichos problemas. Sin embargo, algunas de dichas teorías eran ya parte del acervo común de la psicología occidental. Así, por ejemplo, para explicar la tesis de que, en la vida de los individuos -como en la de los pueblos- lo pasado no muere nunca sino que se almacena en el inconsciente, de donde puede retornar en el momento oportuno al consciente, Unamuno pudo utilizar la popular doctrina de Herbart sobre la dinámica consciente-inconsciente (aparecida en 1816), lo mismo que para explicar psicológicamente la noción de "nimbo mental" pudo haberse servido de la "teoría del centro y de la franja" de W. James, aparecida en 1890. También es cierto que, no sucedía lo mismo con lo relativo al estudio psicológico de la inconsciente "intrahistoria" de los pueblos, pues la psicología del inconsciente colectivo -p.e., la presentada por C. G. Jung- ni siquiera había sido apuntada en aquella época.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALTAMIRA, R. (1891), *La enseñanza de la historia*. Madrid, Libr. De Victoriano Suárez, 2ª edic.
- ALTAMIRA, R. (1898-1899), *Psicología del pueblo español*. Madrid, *La España Moderna* (1ª parte, octubre de 1898. 2ª parte, marzo de 1899),

- la 3ª parte se publicó como Discurso suelto, en octubre de 1898. [1ª edic. como libro, 1902].
- AZORIN (1913), "La Generación del 98". En *Clásicos y Modernos*, Madrid, Renacimiento.
- CALVO CARILLA, J. L. (1998), *La cara oculta del 98. Místicos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895-1902)*. Madrid, Edics. Cátedra.
- COSSIO, M. B. (1904), "Sobre la enseñanza de la historia en la Institución", *BILE*, XXVIII, nº 532, p. 203-204.
- COSTA, J. (1900), *Reconstitución y europeización de España (1898) y otros escritos*. Reedid.: Madrid, Inst. De Ests. de la Administración Local, 1981
- EREÑO ALTUNA, J. A. (1995), *De psicología de los pueblos y de folklore. Con motivo de tres artículos desconocidos de Unamuno*. Bilbao.
- GANIVET, A. (1897), *Idearium español*. Granada, Tipogr. Vda. e Hijos de Sabatel.
- GINER DE LOS RIOS, F. (1866), "Consideraciones sobre el desarrollo de la literatura moderna". En *Estudios literarios*. Madrid, R. Labajos.
- GINER DE LOS RIOS, F. (1899), "El Decreto de Segunda Enseñanza". En *Ensayos de educación y enseñanza*. OC, XVII, t. II, Espasa-Calpe, 1927.
- GOMEZ DE BAQUERO, "Escritos de la 'Regeneración'". *La España Moderna*, II, 126 (junio 1899), p. 185-196.
- GOMEZ-MOLLEDA, M. D. (1966), *Los reformadores de la España contemporánea*. Madrid, C.S.I.C.
- GOMEZ-MOLLEDA, M. D. (1978), *Unamuno, socialista. Páginas inéditas de Don Miguel*. Madrid, Edit. Narcea.
- JONGH-ROSSEL, E. M. DE (1985), *El krausismo y la generación del 98*. Valencia, Albatros Ediciones.
- JUARISTI, J. (1996), "Introducción" a M. de Unamuno, *Ensayo sobre el casticismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.
- LAIN ENTRALGO, P. (1997), *La Generación del 98*. Madrid, Espasa-Calpe. Colec. Austral.
- LOPEZ MORILLAS, J. (1972), *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*. Barcelona, Edit. Ariel.
- MAEZTU, R. DE (1897), "Parálisis progresiva". Incluido en *Hacia otra España* (1899). [Reed., Madrid, Biblioteca Nueva, 1997].
- MALLADA, L. (1890), *Los males de la patria y la futura revolución española*. [Reedic., Madrid, Alianza Editorial, 1994].
- MARIAS, J. (1996), *España ante la historia y ante sí misma (1898-1936)*. Madrid, Espasa-Cape, Colec. Austral.

- MORON ARROYO, C. (1998), *El 'alma de España'. Cien años de inseguridad*. Oviedo, Ediciones Nobel.
- MOROTE, L. (1898), *La moral de la derrota*. Madrid, Impr. Tip. de G. Juste.
- NÚÑEZ RUIZ, D. (1975), *La Mentalidad positiva en España: Desarrollo y crisis*. Madrid, Edics. Túcar.
- PARIS, C. (1968), "Filosofía unamuniana d ella evolución". En *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona. Cap. V
- TAINE, H. (1864), *Introducción a la Historia de la Literatura inglesa*. Buenos Aires, Aguilar, 1977.
- UNAMUNO, M. DE (1895), *En torno al casticismo*. Madrid, *La España Moderna* (Febrero-Junio). [1ª edic. como libro, 1902]. Reeditado en *Ensayos filosóficos I-II*. Madrid, Aguilar, 1942. En adelante, EF, por donde citamos éste y el resto de los textos del autor, excepto el de 1899.
- UNAMUNO, M. DE (1896), "La regeneración del teatro español". En EF, I. Madrid, Aguilar, 1992..
- UNAMUNO, M. DE (1899), "De la enseñanza superior en España". *Revista Nueva*, II (Agosto-Diciembre), p. 51-60.
- UNAMUNO, M. DE (1902a), "El individualismo". En EF, II. Madrid, Aguilar, 1942.
- UNAMUNO, M. DE (1902b), "La educación". En EF, Madrid, Aguilar, 1942.
- UNAMUNO, M. DE (1903), "Sobre el fulanismo". En EF, I. Madrid, Aguilar, 1942.
- UNAMUNO, M. DE (1905a), "La crisis actual del patriotismo español". En EF, I. Madrid, Aguilar, 1942.
- UNAMUNO, M. DE (1905b), "Sobre la literatura hispano-americana". En EF, I., Madrid, Aguilar, 1942,
- UNAMUNO, M. DE (1905c), "Soledad". En EF, I. Madrid, Aguilar, 1942.
- UNAMUNO, M. DE (1905d), "Los naturales y los espirituales". En EF, I. Madrid, Aguilar, 1942
- UNAMUNO, M. DE (1905e), "Sobre la lectura e interpretación del 'Quijote'". En EF, I. Madrid, Aguilar, 1942.
- UNAMUNO, M. DE (1942a), "la crisis del patriotismo" [escrito hacia 1900]. En EF. Madrid, Aguilar, 1942.
- UNAMUNO, M. DE (1942b), "La Dignidad humana" [escrito hacia 1900]. En EF, I, Madrid, Aguilar, 1942.