

La tradición en la hermenéutica de Unamuno. Comprender es, comprender desde...

GASTÓN G. BERALDI

Si la Biblia tiene un valor inapreciable, es por lo que en ella han puesto generaciones de hombres que con su lectura han apacentado sus espíritus; y sabido es que apenas hay en ella pasaje que no haya sido interpretado de cientos de maneras, según el intérprete. Y esto es un bien grandísimo. Lo de menos es que los autores de los distintos libros de que la Biblia se compone quisieran decir lo que los teólogos, místicos y comentadores ven en ellos; lo importante es que, gracias a esta inmensa labor de las generaciones durante siglos enteros, es la Biblia fuente perenne de consuelos, de esperanzas y de inspiraciones del corazón (Unamuno *O.C.* VIII 2007, p.749).

§1. La problemática de la tradición en la modernidad.

EN LOS ESTUDIOS SOBRE EL PENSAMIENTO MODERNO es habitual encontrar consideraciones que señalan que el siglo XVII nos pone en presencia de la modernidad filosófica. Una orientación marcada por el carácter central de la razón humana como punto de partida y como meta (Fernández y Soto 2006, p.21). Los grandes temas de la modernidad —señalados explícitamente por Descartes y Kant, entre otros— que conforman el centro de interés del pensamiento moderno son: el sujeto / el ser humano / el alma, el mundo / la naturaleza y el Absoluto / Dios (Sanz Santacruz 2005, p.23). Pero he aquí que el sujeto, desde Descartes, se constituye en fundamento metodológico y gnoseológico de los otros dos intereses, e incluso, en fundamento del conocimiento de sí mismo. En Descartes queda reflejada patentemente su época. Habermas establecerá al *cogito* cartesiano como el punto que dividirá lo antiguo de lo moderno (1989, p.166). Con Descartes se constituiría la modernidad¹. Así,

¹ Decir que, «con Descartes se constituye la modernidad», no es más que la expresión representativa del canon de la filosofía occidental. Sin embargo, habría que matizarla, al menos en términos generales, puesto que, como señala Wallerstein, existe un gran desacuerdo acerca de los principios que motorizaron la modernidad (Wallerstein 1979, p.7). Lo que quizás esté más claro, señala el sociólogo estadounidense, es que el advenimiento de la modernidad es producto de un triple colapso: el de los Señores feudales, el de los Estados y el de la Iglesia. Y que ese colapso fue aprovechado por las clases burguesas dominantes para establecer un nuevo sistema que reemplazara al feudal. Suele darse por nombre a este sistema, el de modernidad, aunque,

G. Beraldi (✉)
Universidad de Buenos Aires, Argentina
e—mail: ggberaldi@uba.ar

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 13, No. 28, Dec. 2024, pp. 163—190
ISSN: 2254—0601 | [SP] | ARTÍCULO

hablar de Descartes implica hablar de la modernidad. Hegel había entendido la modernidad caracterizada por la relación del sujeto consigo mismo, la subjetividad. Se asiste, con esto, a un nuevo tipo de filosofía que colocará al ser humano en el centro de su atención (Flórez Miguel 2011, p.XI).

Según Habermas, es Heidegger quien señala que el comienzo de la Edad Moderna se caracteriza por la cesura epocal que se inicia con la filosofía cartesiana (1989, p.166), inicio que puede caracterizarse como el cuestionamiento renacentista del criterio escolástico de autoridad. A partir de Descartes, la experiencia del *ego* constituirá los fundamentos de una nueva forma de hacer filosofía. Un nuevo modelo que, frente a la dependencia del modelo medieval, tiene por objeto la libertad tanto en el terreno de la acción como en el ámbito del conocimiento. En tanto el pensamiento moderno concede una primacía al problema del conocimiento, revela cómo nuestro modo de conocer condiciona todo acceso a la realidad (Sanz Santacruz 2005, p.32).

Como es sabido, Descartes pretende alcanzar un conocimiento verdadero libre de error, para lo cual sometió a la duda², metodológicamente, a todo saber hasta entonces tenido por cierto. De esta manera, el conocimiento de la verdad quedaba condicionado al camino seguido, al método. En este sentido, como señala Álvarez Solís, si la modernidad filosófica se inició con la duda metódica, este sistema implicó una desestimación del poder de la tradición y la autoridad (2015, p.46) que, provenientes del escolasticismo medieval, quedaban colocados en la órbita de los prejuicios. Para desarrollar este sistema, que pretendía argumentar sobre la manera de acercarse a la verdad y evitar el error, el filósofo francés propuso seguir un camino trazado a partir de cuatro reglas. Al respecto, el principio metodológico más importante y que se vincula con nuestro problema prejuicios, sean estos por autoridad o por precipitación, sin antes haber sometido

como señala Wallerstein, la modernidad es, en realidad, un conjunto de muchos factores relacionados entre sí: a) el capitalismo como sistema económico, b) la ciencia, en tanto producía beneficios al sistema económico, c) la secularización, surgida de la combinación de capitalismo y ciencia, d) el sistema de Estados, y e) el universalismo, es decir, la creencia en que los valores, derechos y conocimientos descubiertos, pertenecen a todos los seres humanos sin excepción, sin que implique pasar por algún tipo de rito de ingreso; idea que, por un lado era muy liberadora pero por otro proporcionaba a quienes detentaban el poder la justificación para imponer a otros su forma de organización del mundo y de la vida (Wallerstein 1992, pp.201—206). Por otra parte, como enseña Toulmin, la ruptura cultural con la Edad Media y el inicio de la Modernidad se habría producido bastante antes de Descartes (*cf.* Toulmin 2001).

² Para Álvarez Solís, el escepticismo moderno difiere grandemente del antiguo (2015, pp.46—47), porque, como señala Unamuno en el caso de Descartes, no pretende radicalizar la duda más que metodológicamente. Es una duda de estufa, una duda de quien hace que duda sin dudar (O.C. XVI, 1958, p. 235).

dichas opiniones al tribunal de la razón (Descartes 2011, pp.115—116). Estas dos tendencias son, a juicio de Descartes, las que conducen al error. Con esta prescripción se inicia una batalla contra los prejuicios y una oposición excluyente entre autoridad y razón³. Así, como sostiene Grondin, ver que la tradición es algo irracional, arbitrario o autoritario es un error que solo puede ser afirmado desde presupuestos cartesianos (2003, p.154).

Al respecto, Gadamer dedica una parte fundamental de *Verdad y Método* a tratar el tema⁴, cuestionando con ello un modelo epistemológico objetivista y aséptico que, en su afán de universalidad, afirma la necesidad de un punto de partida sin presupuestos y desacredita todo saber que involucrara al intérprete en su tradición. La lectura gadameriana de esta problemática lo conducirá a rehabilitar los prejuicios como condición de la comprensión. Para el filósofo alemán, el prejuicio cumple un rol fundamental en la comprensión, ya que ésta solo puede darse en un horizonte de sentido preconstituido. Así, la autoridad y la tradición no son obstáculos sino componentes del horizonte histórico en el cual nos comprendemos⁵.

En su argumentación, Gadamer señala que la esencia de la autoridad debe ser abordada desde una teoría de los prejuicios que haya intentado liberarse de los extremismos ilustrados. Y a su juicio, ello debe buscarse en la crítica romántica a la Ilustración a través de una forma de autoridad que defendió: la tradición (1999, p.348). Sin embargo, es lícito interrogarse si es posible hacer del prejuicio, y con ello de la autoridad y la tradición, una categoría positiva y llevar adelante una rehabilitación de estos conceptos que no sea una simple negación de la *Aufklärung*, como la inversión realizada por la hermenéutica romántica. Con Gadamer, la rehabilitación de estas categorías estará dirigida contra la subjetividad y la interioridad, es decir, contra los criterios de reflexividad. Pero

³ Ello no sólo queda aclarado en Descartes, sino más aún en Kant en su interrogación por la Ilustración.

⁴ cf. Gadamer, 1999, Caps. II. II. 9.

⁵ Es notable, al respecto, que, como bien muestra Toulmin, es ante el conflicto teológico suscitado en torno a los primeros años del s.XVII —donde no parece haber una salida satisfactoria—, cuando Descartes se encamina a buscar un método racional para hallar la verdad absoluta y dar así sustento a nuestras creencias con una certeza neutral respecto de las diferentes concepciones religiosas (cf. Toulmin, 2001). Algo similar señalaría Negri al indagar en la propia ideología cartesiana —nada neutral— donde pone de manifiesto las vicisitudes históricas que motivaron la obra cartesiana y propone preguntarse por las condiciones de producción de ciertas teorías y qué intereses representan. Lectura que lo lleva a sostener que toda metafísica es una ontología política, y que la cartesiana en particular, estaba dirigida a la construcción de la hegemonía de una clase social: la burguesía (cf. Negri, 2008).

ya antes, en crítica al cartesianismo, la obra de Unamuno⁶ reflejaba esta necesidad de una reconsideración de la tradición y los prejuicios como condición de la comprensión. De aquí que este trabajo se proponga rastrear el sentido que cobra la noción de tradición en los textos de Unamuno, con el objetivo de dar cuenta de la manera en que opera como condición de la comprensión.

§2. El concepto de tradición en los textos de Unamuno.

Los trabajos de Unamuno acerca del concepto de tradición se inician, fundamentalmente, con los cinco ensayos de *En torno al casticismo*⁷ (1902) publicados en forma periódica en 1895 en la revista *La España Moderna*. Allí, el abordaje y estudio crítico de esta noción surge a propósito de la disputa que por ese entonces se daba en España entre casticistas y europeizantes, entre aquellos que no querían que España se viera influenciada por concepciones foráneas, que destruían la personalidad nacional, y aquellos que defendían y propiciaban una europeización, pidiendo ser conquistados. Un diagnóstico que respondía, como señala Cerezo Galán, a la abundante literatura del momento respecto de la cuestión (1996, p.179).

Las motivaciones lingüísticas y literarias de estos trabajos están claramente atravesadas por una problemática cultural que Unamuno detecta en el seno de la sociedad española, una problemática identitaria que el bilbaíno describe con profundidad y analiza con una clara intención política, donde se propone, además, escrutar el alma española. Para Cerezo Galán, estos ensayos constituyen un psicoanálisis del alma colectiva española, cuyo objeto a interpretar será la historia y la literatura como expresiones de la casta dominante (1996, p.177).

Dicha problemática le exige a Unamuno un abordaje metodológico doble. Por un lado, combate en sus ensayos ambas posiciones radicales, «[...] la tentación satánica que dice: “todo o nada”» (Unamuno *OC VIII* 2007, p.71), puesto que el progresismo (europeísmo) niega y pretende hacer *tabula rasa* de la tradición, y el tradicionalismo (casticismo) pretende una repetición del pasado (Cerezo Galán 1996, p.183). Para combatir ambos extremos, ya al inicio del primero de los ensayos, «La tradición eterna», expone, contra los binarismos (Unamuno *OC VIII* 2007, p.70), su método: el agonismo —la afirmación conjunta y alternativa de los contradictorios (Unamuno *OC VIII* 2007, pp.66—

⁶ Cabe señalar aquí que la lectura de la obra de Unamuno fue decisiva para Gadamer, tal como lo manifiesta el filósofo alemán en un artículo de *El giro hermenéutico* (1998, p.12).

⁷ En adelante *ETC*

67)⁸: A y no A, *tertium datur*⁹—, fundamento ontológico, metodológico y ético—político, clave de su obra¹⁰, que mantendrá hasta casi el final de su vida¹¹. Por otro lado, comienza el segundo ensayo, «La casta histórica Castilla», impulsado a delinear, aunque sea escuetamente por entonces, un camino para acceder al conocimiento de lo histórico y social, sentando las bases de una metodología hermenéutica¹², no expresada como tal nominativamente pero sí desarrollada de acuerdo a los principios de esta tradición —que luego ampliaría en «Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*» (1905) y precisaría con mayor desarrollo en *Del sentimiento trágico de la vida...* (1913)—, y que sería clave tanto para su epistemología como para su ontología.

El abordaje del concepto de tradición se desarrolla, más específicamente, a partir del concepto de tradición eterna que Unamuno defiende desde su teoría de la intrahistoria y desde el principio de continuidad histórica¹³. Ahora bien, si es posible señalar que ese es el momento inicial de su trabajo sobre la noción de tradición, este concepto constituye una noción básica que el bilbaíno va a mantener a lo largo de toda o casi toda su obra. Pese a ello, Unamuno no traza una delimitación exacta ni unívoca del concepto de tradición, pero dedica gran parte de sus ensayos finiseculares y otros artículos y conferencias posteriores a una elucidación de cómo debe entenderse, tanto positiva como negativamente dicho concepto (Pascual Mezquita 2007, pp.62—63).

⁸ Por entonces, dicho método —tomado de Proudhon, según sostendría el propio Unamuno más adelante (cf. Unamuno OC X 1958, p.256)— tenía la intención de «[...] hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha» (Unamuno OC VIII 2007, p.67), una mediación no de tipo aristotélica, pero una mediación tal que indica una clara referencia a la dialéctica hegeliana, donde el medio es producto de la reflexión e integración que el lector debe llevar a cabo (Cerezo Galán 1996, pp.182—183). Contraria a esta idea es la que sostiene Fernández Turienzo, que no ve aquí que Unamuno esté pensando tanto en las leyes necesarias y generales del pensamiento y del ser, como Hegel, sino que está utilizando un procedimiento retórico de afirmar alternativamente los contradictorios (1997, p.80). Este método, presente en el resto de su obra, irá cobrando más fuerza y extremismo hasta alcanzar la idea de la tensión irreconciliable, pero que, pese a ello, sigue constituyendo una fuerza sumamente productiva. Sobre el agonismo, en su sentido metodológico, ontológico y ético—político puede verse Beraldi, 2015.

⁹ Ver Beraldi 2021, pp.239—252

¹⁰ cf. Beraldi, 2015

¹¹ cf. Unamuno OC X 1958, pp. 980—984.

¹² cf. Unamuno OC VIII 2007, p. 91. Al respecto puede verse Beraldi 2020, pp.33—49

¹³ Sobre este último concepto puede verse Pascual Mezquita 2007, pp.53—87

Los estudios críticos¹⁴ respecto de la noción de tradición en Unamuno entienden que el desarrollo que traza está vinculado, en gran medida, al problema de la historia y a una epistemología de las *Geisteswissenschaften*, procedente de la triple influencia de la teoría del espíritu objetivo de Hegel, de la teoría evolucionista de Spencer —que conduciría a Unamuno a sostener, en un primer momento, la tesis sobre la tradición desde un paralelismo con la transmisión hereditaria de los caracteres de la raza—, y de la teoría del inconsciente de von Hartmann —que le permitiría determinar el carácter infraconsciente que tiene la tradición (Cruz Cruz 1998, p.255)—. De aquí que el concepto de intrahistoria, noción clave de los ensayos de *ETC*, proceda, como señala Fernández Turienzo, de su teoría de la percepción de la diferencia, trasmutada luego en su visión metafórica sobre la constitución de la mente humana, y apoyada en el *Volkgeist* hegeliano, que darían lugar a una psicología de la vida colectiva (1997, pp.82—83), «[...] el espíritu colectivo como subconciencia popular» (Cruz Cruz 1998, p.261).

En este ensayo, el cual ha sido considerado el primero de los grandes trabajos de Unamuno (Flórez Miguel 1994, p.26), Pascual Mezquita detecta, en su minucioso estudio, hasta siete sentidos en que Unamuno trabaja la noción de tradición: 1) como *traderey traditio*, 2) como herencia viva, sustento de un pueblo, 3) como presente eterno, o incluso como presente futuro, 4) como la revelación de lo inconsciente en la historia, 5) como progreso, 6) como sustento de la vida colectiva y del cambio social, y 7) como integración dialéctica entre el todo y las partes (1998, pp.61—80). Por otra parte, para Cruz Cruz, hay dos modos de entender la tradición en la obra de Unamuno. El primero, horizontal, hacia atrás, apunta a la cultura tradicional histórica; el otro, vertical, hacia abajo, remite a la cultura tradicional intrahistórica (1998, p.255).

La noción de intrahistoria¹⁵ es un concepto clave de la primera filosofía unamuniana, la del joven Unamuno, el primer Unamuno; concepto que permite

¹⁴ Al respecto pueden verse los trabajos de Morón Arroyo, «Unamuno y Hegel», Fernández Urbina, «Unamuno y la Historia...», Cerezo Galán, *Las máscaras...*, Fernández Turienzo, «Unamuno, lo inconsciente...», Cruz Cruz, «Tradición histórica...», Pascual Mezquita, «Presente y futuro...», Fernández Espinosa, «El origen...», entre otros, citados en este estudio.

¹⁵ Según indica Fernández Urbina, la noción de «intrahistoria» Unamuno la desarrolla únicamente entre 1895 y 1902, produciéndose luego un alejamiento para introducirse paulatinamente a un acercamiento al concepto de «historia» (1988, p.172). Pese a ello, como él mismo señala, en su discurso de despedida de la Universidad, el 29 de septiembre de 1933, comenta a sus estudiantes que 34 años antes ya había señalado que la auténtica historia era la intrahistoria (1988, p.178). Morón Arroyo, establece, por otra parte, que dicho alejamiento se produce un poco más tarde (1971, p.313). Fernández Espinosa, por otro lado, señala que ya en 1898, en unas

comprender de manera más acabada a qué se refiere con tradición. Según Morón Arroyo, el término es una traducción del hegeliano «*innere Geschichte*» que le permite a Unamuno establecer la oposición entre historia e intrahistoria (1971, p.313)¹⁶, y que Cerezo Galán lee como una distinción entre una «historia interna del espíritu», es decir, la historia vivida, de la libertad y la comunidad racional, frente a una «historia externa», fijada en las crónicas y en los libros de historia (1996, p.185). Como señala Cruz Cruz, el concepto de intrahistoria debe entenderse como el pasado asimilado en el pueblo en general y encarnado en nuestro espíritu en particular (1998, p.255).

Algunos¹⁷ han querido ver cierto primitivismo en la noción de intrahistoria del joven Unamuno. Sin embargo, me parece más acertada la lectura de Cerezo Galán, quien entiende que si bien Unamuno reniega de la historia, no la desdeña completamente, sino que pretende reanimarla desde la intrahistoria (1996, p.186). En todo caso, lo que rechazaría Unamuno es la historia entendida como recuento de datos sin atender a la tradición (eterna), a lo intrahistórico, aquella historia epistémica sin su componente pre—epistémico.

Lo intrahistórico tiene que ser pensado, asimismo, en su relación crítica entre tradición y pasado, entre tradición e historia. De aquí que Unamuno establece una distinción entre tres conceptos claves, a los que muchas veces se vincula indistintamente el concepto de tradición: una tradición eterna, una tradición del pasado y una tradición del presente (*OC VIII 2007*, p.80); lo intrahistórico, lo tradicionalista, y el presente histórico, respectivamente. La vida intrahistórica se distingue de lo histórico y del tradicionalismo. El presente histórico remite a un pasado que se manifiesta en el presente a través de lo dicho por los historiadores —«la superficie del mar», dirá en *ETC*—, constituyendo una tradición horizontal hacia atrás, expresada en libros, papeles y monumentos. Por otra parte, lo tradicional/ista es el deseo de una vuelta a lo castizo (*OC VIII 2007*, p.84) —que no es más que accidental, pasajero y temporal (*OC VIII 2007*, p.87)—, la vuelta a lo puro, una vuelta a un pasado ya muerto. En cambio, lo intrahistórico, la tradición eterna (*OC VIII 2007*, p.80), es lo oculto en lo subconsciente, aquello

cartas ente Unamuno y Ganivet que publica el periódico *El Defensor de Granada*, ya utiliza la voz ‘subhistoria’ en vez de ‘intrahistoria’ (2013, p.23).

¹⁶ Pese a esta traducción, Morón Arroyo indica que Unamuno lo toma con un sentido completamente diferente y hasta opuesto al de Hegel, ya que, mientras en Unamuno la intrahistoria se encarna en el pueblo enraizado en la tierra, ajeno a las novedades y a los comentarios de los políticos, ignorando las fronteras nacionales y viviendo en una honda comunicación con todos los pueblos, la concepción hegeliana es opuesta en tanto el primitivismo es para Hegel algo prehistórico, natural.

¹⁷ cf. Morón Arroyo 1971, p.313.

eterno que vive en un pueblo y un individuo, y que constituye nuestro presente, puesto que nuestras representaciones actuales provienen, inconscientemente, de lo transmitido por la tradición. La tradición, entendida en este último sentido, es la sustancia del presente (*OC VIII 2007*, p.81) —el «fondo del mar mismo [...] la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros [...]» (*OC VIII 2007*, p.80)—. Desde esta perspectiva, y siguiendo los diversos sentidos que encuentra Pascual Mezquita en la noción unamuniana de tradición, la tradición es la revelación de lo oculto en lo inconsciente de la historia, ese presente eterno que sustenta la vida colectiva presente y futura, y que, por ello mismo, es fundamento para el cambio social, es decir, para el progreso. La tradición —la eterna e intrahistórica— puede ser definida así como un depósito de significados y sentidos ocultos, pero al mismo tiempo latentes, que pueblan el subconsciente y dan vida al presente (y al futuro). De esta manera, Unamuno entiende que este sentido de la tradición que rescata, de acuerdo con el cual la reflexión sobre nuestros problemas se halla condicionada por nuestras tradiciones, implica que la experiencia del presente es el resultado de una interpretación de un pasado que nos sitúa en el marco de determinadas tradiciones.

La manera de entender la tradición viva, propósito que persigue Unamuno, y que enuncia ya al inicio de la tercera parte de «La tradición eterna», es definida como «[...] la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intra—histórico, de lo inconsciente en la historia» (*OC VIII 2007*, p.80). Lo que busca Unamuno es lo vivo de la historia, no lo muerto en las crónicas y los escritos de los historiadores. Se trata, como bien señala Cerezo Galán, de la «[...] reabsorción de la historia en la intra—historia —del tiempo en lo eterno—, que, paradójicamente equivale a su salvación, pues entonces puede manar de nuevo como historia realmente creativa» (1996, p.186), puesto que la tradición, la verdadera tradición (la intrahistoria) será, para Unamuno, la sustancia del progreso (*OC VIII 2007*, p.80). Con ello, Unamuno, más que negar la historia, busca su más auténtico ser (Álvarez Gómez 1986, p.527). Y así, historia e intrahistoria están ligadas agonísticamente como dos polos en tensión. Ni juntas ni separadas, o mejor, separadas pero juntas al mismo tiempo, porque, como indica Álvarez Gómez, solo en la historia cobra sentido la tradición y solo allí es donde la tradición llega a adquirir su ser propio (Álvarez Gómez 1989, p.223). De aquí que, la tradición viene ya dada en la historia misma con su depósito de significados ocultos que permean constantemente la tonalidad de nuestro ser. Por esto es que Unamuno entiende, contra Descartes y el racionalismo, el iluminismo y el positivismo en general, que no hay un punto neutro en la

constitución de la conciencia, que no es posible un acceso a un yo puro y desprejuiciado.

Este sentido de la tradición puede comprenderse mejor desde otros textos posteriores donde, si bien ya ha abandonado la noción de «intrahistoria», no deja de tener presente ese fondo subconsciente de la tradición.

§2.1. Lengua/je y tradición en el marco de la hermenéutica unamuniana.

Como bien ha señalado Blanco Aguinaga, a partir de los ensayos de *ETC* y de algunos artículos publicados en 1901, Unamuno pasa del tema de España al tema de la lengua (1954, p.35). Aunque, como indica Cerezo Galán, más que pasar, se queda (1996, p.181) en esta cuestión que será básica para el resto de su obra, y que queda reflejada mucho más patentemente en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913)¹⁸. De aquí que Aranguren entienda que nadie como este primer Unamuno, el Unamuno de juventud, había pensado hasta entonces la identidad entre lengua y pueblo (1974, p.74), temática tempranamente presente de la producción de su tesis doctoral¹⁹.

En *STV* dará mayor precisión a la metodología hermenéutica anticipada en *ETC*, donde la forma de acceder a la tradición (a la eterna e intrahistórica) era, en detrimento de la intuición directa, la senda hermenéutica (Flórez Miguel 1994, p.26). En *STV*, además de reflexionar sobre el sentimiento trágico de la vida individual y colectiva —sobre la dimensión agonista del ser humano, el conflicto entre lo que la razón nos enseña, los límites, y lo que los sentimientos quieren, lo ilimitado—, profundiza el camino iniciado en los ensayos finiseculares para mostrar que, frente al idealismo cartesiano, que coloca en la base de todo conocimiento al yo (desprejuiciado, aséptico, incontaminado)²⁰, el punto de partida de toda especulación filosófica:

¹⁸ En adelante *STV*

¹⁹ Como es sabido, el marco teórico con el cual Unamuno elabora su tesis doctoral es el de la filosofía del lenguaje humboldtiana. Y es desde allí, como bien observa Flórez Miguel, que Unamuno sitúa al lenguaje como punto de partida de su filosofía (Flórez Miguel 1994, p.25).

²⁰ Como bien señala Fernández Urbina, para Tuñón de Lara, la teoría de la intrahistoria de Unamuno es una de las primeras críticas al formalismo de la falsa historia, pero también a la historia aséptica de filósofos, escritores y obras de arte, que fueron separadas de las circunstancias sociopolíticas en que ha nacido (1988, p.172). Por eso dirá Unamuno, que a él le interesa lo que pensó el hombre Kant (*OC XVI* 1958, p.129).

[...] no es el yo, ni es la representación —*Vorstellung*— o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica, sino la pneumática (Unamuno *OC XVI* 1958, p.432).

Como queda claro en este fragmento, el blanco de críticas no es solo el idealismo cartesiano, sino también la *Vorstellung* kantiana, el empirismo y el positivismo. Como sostiene Cerezo Galán, para Unamuno, la forma de conjurar el psicologismo y recuperar a la vez el mundo de la vida está en dejarse inspirar por el lenguaje, anterior al trabajo categorial de la reflexión (1996, p.383). El lenguaje es así la fuente para el conocimiento del mundo, de la vida y del otro; incluso, la forma de acceso al ser²¹.

Unamuno entiende, a diferencia de la tradición idealista y de la positivista, que el conocimiento de lo social no puede provenir de la subjetividad ni ser reducido a una mera constatación empírica. Por tal motivo, sostiene que la tarea de la filosofía es, como en la tradición hermenéutica, comprender (*OC XVI* 1958, p.129), y para ello hay que adentrarse en la historia, en los monumentos de la cultura y en el lenguaje, que arrastran consigo toda una tradición de pensamiento y de acción. Por tal motivo ha llegado a sostener que:

[...] la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje, y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho (Unamuno *OC XVI* 1958, p.273).

De aquí que, como puede extraerse a partir de lo señalado por Marcos, los presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Unamuno se inscriben en la comprensión de la filosofía unamuniana como una filosofía hermenéutica española —o hispánica, en el sentido más genérico sostenido por Nicol²²—, por cuanto la comprensión del sí mismo, por ejemplo, no pasa por la reflexividad sobre el propio yo (al modo cartesiano), sino por el conocimiento

²¹ cf. Beraldi 2019, pp.5—19.

²² cf. Nicol, 1998.

por las obras (al modo hermenéutico), de y desde la lengua y el lenguaje (Marcos 1994, p.106).

Asimismo, y tomando como marco la teoría del lenguaje humboldtiana, ya explorada para su tesis doctoral, y la idea de que el lenguaje conforma el pensamiento, Unamuno entiende que la lengua, el idioma, opera como determinante de las ideas filosóficas.

Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía. Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial. El platonismo es la lengua griega que discurre en Platón, desarrollando sus metáforas seculares; la escolástica es la filosofía del latín muerto de la Edad Media en lucha con las lenguas vulgares; en Descartes discurre la lengua francesa; la alemana, en Kant y en Hegel, y el inglés en Hume y en Stuart Mill (*OC XVI* 1958, p.432).

De aquí que Unamuno toma como punto de partida el plano en el que la comprensión se da, el plano del lenguaje, porque entiende que «[...] el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne [...]» (*OC XVI* 1958, p.433), expresión que nos pone en presencia, además, de su concepción ontológica. Esta tesis que, según Marcos, está fuertemente emparentada con la afirmación gadameriana que sostiene que el ser que puede ser comprendido es lenguaje (1994, p.95), puede adquirir una doble significación bajo la lectura de Vattimo o de Grondin. En la primera, ser y lenguaje son lo mismo (Vattimo 2003, p.66). Pero además, bajo la interpretación de Grondin, implica una tesis sobre nuestro comprender, es decir, que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüisticidad (Grondin 2001, p.103). En este sentido, no solo encontramos una identidad entre ser y lenguaje, y que lo que puede comprenderse es lenguaje, sino que además, la comprensión es en el lenguaje y por él. Por ello, el lenguaje, para Unamuno, no es solo un vehículo, sino que es, además, donde el ser acaece. En el lenguaje mismo viene presentado el mundo. Con ello, la representación no es psíquica sino pneumática, verbal, espiritual, la cual, como señala Cerezo Galán, vive encarnada en la palabra y está mediada por la tradición (1996, p.62). Al respecto, dirá Unamuno:

Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia. Kant pensaba en alemán, y al alemán tradujo a Hume y a Rousseau, que pensaban en inglés y en francés, respectivamente. Y Spinoza, ¿no pensaba en

judeo—portugués, bloqueado por el holandés y en lucha con él? El pensamiento reposa en pre—juicios y los prejuicios van en la lengua (*OC XVI* 1958, p.432).

En consecuencia, la concepción hermenéutica de Unamuno hace del lenguaje no solo un medio para el conocimiento —y en este sentido alcanzamos la dimensión metodológica—epistemológica— sino que además la realidad, el mundo, viene materializado en la palabra. Pero como puede apreciarse, tanto la dimensión cognoscitiva como la ontológica no se nos presenta mediada únicamente por el lenguaje, sino que, en tanto Unamuno entiende que el lenguaje es un producto social (*OC XVI* 1958, p.433), además, está atravesada por toda una tradición.

Desde la perspectiva que venimos desarrollando, el concepto de tradición en Unamuno debe leerse entonces a la luz del problema del conocimiento histórico y desde el paradigma hermenéutico²³. La tradición es la memoria colectiva legada por los monumentos de la cultura, en particular, los textos²⁴, ya que no hay historia sin escritura²⁵, como también señalaría más tarde Gadamer (1999, p.469) —lo cual había sido ya subrayado por Unamuno al distinguir entre historia y prehistoria, entre conciencia e inconsciencia, literatura y habla, respectivamente²⁶—. Desde esta perspectiva entiende Unamuno que el pensamiento es una herencia, y que para reflexionar partimos, lo sepamos o no, lo queramos o no, de lo que han pensado nuestros predecesores (*OC XVI* 1958, p.432).

§.2.2. La literatura en la comprensión del pasado.

El planteamiento de Unamuno de las condiciones para una epistemología de las ciencias humanas y sociales, en su relación con la tradición, el lenguaje y la textualidad, nos conduce directamente a la cuestión metodológica de la hermenéutica: el rodeo por los monumentos de la cultura²⁷.

Inspirado por Schopenhauer, Unamuno entiende que las obras literarias son más útiles para la comprensión del pasado que los textos estrictamente históricos

²³ Sobre el concepto de ‘paradigma hermenéutico’ puede verse Beraldi 2020, pp.281—294.

²⁴ cf. Unamuno *OC VI* 1958, p.1006; *OC XVI*, 1958, p. 135 y *OC VII*, 2005, p.575.

²⁵ cf. Unamuno *OC VI* 1958, pp.89—142.

²⁶ cf. Flórez Miguel 1994, pp.23—42.

²⁷ cf. Ricoeur 2003, pp. 9—27 y 287—304.

(Fernández Urbina 1988, p.169). Como bien recuerda Fernández Urbina, Unamuno, en «Notas sobre el determinismo en la novela» señala que, «[...] lo que respecto a una época no nos dicen secos anales y escuetos documentos diplomáticos, nos enseña su literatura: la vida cotidiana, intra—histórica» (OCIX 1971, pp.772—773).

La referencia a los ensayos de *ETC* es aquí ineludible. En estos, con una fuerte impronta diltheyana²⁸ y un cierto aliento freudiano²⁹ afirma que:

Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia. No hay intuición directa de sí mismo que valga; [...] Al árbol se le conoce por sus frutos; obramos según somos, y del conocimiento de nuestras obras entramos al de nosotros mismos, [...]

Mas como esta inferencia de nuestras obras a nuestro carácter es de todos los días, apenas nos damos cuenta de ella creyendo conocernos *intuitivamente*, de modo directo. Y, sin embargo, ¡cuántas veces no se dice uno a sí mismo: «no me creí capaz de tal cosa», o «no me reconozco», «soy otro»! (Unamuno OC VIII 2007, p.91).

Como he señalado oportunamente³⁰, Unamuno realiza la crítica a la primacía cartesiana del *cogito* como modo de acceso al conocimiento ensayando una vía indirecta: la del lenguaje y los monumentos de la cultura.

Bajo la consigna de que la literatura es la memoria del pueblo, Unamuno aborda por medio de la lectura de la literatura española su lectura del ser español, donde se propone la tarea de develarlo: «Cabe, en efecto, estudiar el pensamiento de las edades pasadas en los monumentos literarios que nos han legado, y por examen de los textos de aquellos penetrar en su vida íntima [...]» (OC VI 1958, p.1006). Queda manifiesta así, la íntima relación entre historia, tradición y textualidad.

Unamuno sienta aquí las bases metodológico—hermenéuticas de su epistemología y de su ontología, ya que para conocer lo que es un pueblo y lo que es el ser humano, la sociedad y el individuo, y acceder al ser, es necesario acudir al estudio de sus manifestaciones. Unamuno no elude —como lo haría Heidegger— el debate epistemológico—metodológico del comprender. Al

²⁸ Tal como señalara Dilthey al sostener que «[...] lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la historia.» (1951, p.230).

²⁹ Según un estudio realizado por González García, existen referencias que muestran el conocimiento temprano que Unamuno tenía de la obra de Freud (1994, pp.69—90).

³⁰ cf. Beraldi 2020, pp. 283—285

contrario, como más tarde haría Ricoeur, parte de las formas derivadas de comprensión para mostrar en ella los signos de su derivación. Por ello, como ya anticipamos, toma como punto de partida el plano en el que la comprensión se da, a saber, el plano del lenguaje.

La crítica al primado de la conciencia como modo de acceso al conocimiento del mundo, del otro y de sí mismo es aún más manifiesta en las líneas finales de esta cita de *ETC*. Si en el primer párrafo Unamuno aborda la problemática desde una perspectiva más conceptual, seguido luego desde un abordaje metafórico, en el último recurre a la propia experiencia. Es un fragmento dirigido a distintos lectores: al filosófico, al literario y al lego. Unamuno conoce bien el carácter insondable de la conciencia: que ella nunca se nos muestra clara y distintamente; que no nos conocemos a nosotros mismos, ni a los otros, ni al mundo, mucho menos por mera introspección. La reflexión siempre viene después. La historia me precede y se anticipa a mi reflexión. Como bien advierte Cerezo Galán, para Unamuno no existe un comienzo absoluto. La filosofía misma se da en una lengua, vinculada a la urdimbre de sus metáforas y a su depósito significativo (1996, p.62). En este sentido, la reflexión llega siempre demasiado tarde. Unamuno sabe que es necesario entonces poner en duda también la primacía del *ego cogito* respecto del conocimiento. El pasado histórico se presenta hecho lenguaje a través de las producciones culturales, a través de los textos.

Para Unamuno, este rodeo por el lenguaje se funda en dos motivaciones. La primera de ellas la expresa en un breve artículo de 1924 donde, a partir de un análisis etimológico del término ‘palabra’, sostiene que ésta significa ‘rodeo’ (*OC* V 1958, p.1164). La segunda, parte del estrecho vínculo que para Unamuno tiene la filosofía —y particularmente la filosofía española e hispánica³¹— con otros géneros y formas expresivas, entendidas habitualmente como no filosóficas. En *STV* afirma:

[...] abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote, La vida es sueño, la Subida al Monte Carmelo, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*. [...] Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía (*OC* XVI 1958, pp.431—432).

³¹ Remito nuevamente a la idea de Eduardo Nicol señalada antes.

Más allá de estos señalamientos donde Unamuno plantea la necesidad de indagar a través de la vía larga para acceder tanto al conocimiento de uno mismo, del otro y del mundo, y donde queda expresada toda una filosofía, será en otros artículos como en «Cosas de libros», «En el Museo del Prado», «Etimologías: Filosofía es filología», entre otros, donde pondrá de relieve que el rodeo por los monumentos de la cultura se extiende más allá de la literatura. Serán también, entonces, otros dispositivos hermenéuticos, otros medios expresivos, como los mapas, los adornos, las imágenes, etc. —todos estos entendidos desde una concepción ampliada de la textualidad—, el soporte epistémico para indagar y penetrar en el conocimiento de lo social e histórico³². Medios que, en cuanto suponen la lingüisticidad, suponen, al mismo tiempo, la tradición.

§3. La tradición (la eterna e intra—histórica) como condición de la comprensión.

Como el propio Unamuno sostiene, el lenguaje trae consigo, hereda, los prejuicios, bases de nuestro pensamiento; lo cual pone de manifiesto, contra la tradición idealista y empirista, que toda comprensión no es pura y clara, sino, al contrario, contaminada y oscura. Como ya señalaba Schleiermacher, lo primero con lo que damos es el malentendido (1996, p.319), porque mucho antes que podamos comprendernos en la propia reflexión, nos comprendemos, como sostiene Gadamer, en el Estado, la familia y la sociedad en que vivimos. Desde esta perspectiva, para Gadamer, las realidades históricas son siempre determinantes previos a nuestras vivencias (1999, p.344).

Lo reconozcamos o no, nuestras tradiciones nos constituyen. Resulta una tarea en cierta medida ilusoria y una demanda ingenua pretender erradicar de nuestras vidas lo que la historia nos ha legado como un mensaje proveniente del pasado. Somos presente en tanto somos pasado, y nuestro futuro depende del reconocimiento de esta condición. Por eso, para problematizar el presente es necesario recrear alguna versión del pasado para comprender nuestra realidad y ubicar aquellas tradiciones que nos constituyen colectivamente, a partir de una historia que sigue gravitando e imponiendo categorías de pensamiento. De aquí, para Unamuno, la primacía de la existencia frente al pensamiento: *homo sum, ergo*

³² cf. Beraldi 2020, pp. 281—294.

cogito, donde existir y sentirse es más inmediato que pensar (OC XVI 1958, pp.432—434)³³.

Para Unamuno, el pensamiento es así una herencia (OC XVI 1958, p.434). Desde este punto de vista, distinguirá diversas formas en que la tradición se nos presenta. Por un lado, la tradición expresada en documentos históricos —aquellos que antes señalamos como el ‘presente histórico’ o la tradición del presente—. Por otro, la tradición eterna, la viva, la intrahistórica, aquella que penetra en la constitución de nuestra subjetividad. Esa tradición subconsciente que, en definitiva, nos constituye, como bien señala el bilbaíno:

Mas por ahora, y aun dejando la tradición expresa y externa, la que se nos muestra en documentos históricos, ¿es que no soy yo un español —y un español que apenas si ha salido de España—, un producto, por tanto, de la tradición española, de la tradición viva, de la que se trasmite en sentimientos e ideas que sueñan y no en textos que duermen? (Unamuno OC XVI 1958, p.442).

Desde aquí es que Unamuno entiende también que la tradición —la viva, eterna e intrahistórica— es la sustancia de la historia; su sedimento (OC VIII 2007, p.80). Para Pascual Mezquita, es un *sustratum* que perdura históricamente y que se mantiene a través de los cambios generacionales y sociales, y que, por ello mismo, de aquí es de donde estos adquieren su consistencia y validez (1998, p.64).

La tradición es para Unamuno la revelación de lo inconsciente (OC VIII 2007, p.80). Pero el inconsciente no debe entenderse como una realidad en sí, ni como una instancia psíquica, sino antes bien, como algo que pasa desapercibido (Pascual Mezquita, 1998, p.66). Gadamer señalaba, en este sentido que:

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, [...] tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. Toda educación reposa sobre esta base [...] (1999, p.348)

³³ Es sabido que Heidegger ha puesto de relieve la dimensión existencial como algo previo a toda labor reflexiva, posibilitando el «giro ontológico de la hermenéutica». Sin embargo, Unamuno, quien no ha leído la obra de Heidegger pero sí ha sido leído por éste, inicia este planteamiento con varios años de anticipación (cf. Gadamer 1998, p. 12 y Beraldi 2019, pp. 5—19).

Entiendo este sentido de ‘la revelación de lo inconsciente que pasa desapercibido’ desde la noción de precomprensión de la que habla Gadamer. Para el filósofo alemán —quien pretende, después de Heidegger, recuperar el carácter epistémico del comprender, centrándose en el problema de la interpretación de los textos en el ámbito de las ciencias humanas—, toda comprensión se produce, efectivamente, bajo los prejuicios o anticipaciones sobre el trasfondo de la pertenencia a una tradición. Se trata de la constelación en la que toda comprensión se encuentra (Grondin 2003, p.135), porque los prejuicios que, como dice Gadamer, ocupan la conciencia del intérprete, no están a su disposición (1999, p.365). Sin embargo, para el filósofo alemán, una comprensión metódica intentará hacer consciente dichas anticipaciones o prejuicios para ganar así una comprensión adecuada (1999, p.336). Pero más allá de estos señalamientos metodológicos, es necesario subrayar que, para Gadamer, la tarea principal de la hermenéutica es, antes bien, «[...] iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende» (1999, p.365). Por eso entiende que «[...] no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella» (1999, p.344), donde la autorreflexión es solo una nota mínima en la vida histórica, y por ello, concluye «[...] *los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*» (1999, p.344).

En este análisis, el prejuicio es un componente del comprender ligado al carácter históricamente finito del ser humano. Mientras que para la Ilustración el concepto de autoridad tiene como contrapartida necesaria la obediencia ciega, Gadamer sustituye la obediencia por el concepto de reconocimiento (1999, p.347), puesto que el juicio de la autoridad nos precede y se transmite de manera desapercibida. Y lo que tiene autoridad es la tradición. Pero, ¿cómo actúa en nosotros la tradición? Si entendemos que, etimológicamente, *traditio*, equivale a una ‘acción de entregar’ o de ‘transmitir entrega’, se constituye como transmisión de conocimientos, costumbres, teorías, etc., que dan testimonio del paso del tiempo y ejerce un poder sobre nuestra acción y comportamiento mediante el envío de un mensaje significativo proveniente del pasado.

Desde esta perspectiva, los modelos epistemológicos que excluyen al intérprete y a las condiciones de interpretación se muestran insuficientes para alcanzar una comprensión adecuada, en tanto hacen abstracción de la pertenencia del intérprete al ámbito de comprensión. Sin embargo, a diferencia de Gadamer, Unamuno no pretende trazar los lineamientos para alcanzar una comprensión adecuada, pero sí para dar cuenta de las condiciones bajo las cuales se interpreta y se comprende. Esto conduciría a Unamuno —como luego sucedería en Gadamer— a señalar que la tradición y los prejuicios operan como una condición para la comprensión. De aquí que la historia expresada en

documentos, la historia escrita, se halle en gran medida condicionada por la historia no escrita, es decir, por ese fondo, por ese sustrato que permanece en cada uno de nosotros a través de las generaciones y que se manifiesta en el ser/estar comprendidos desde diversas instituciones: el Estado, la familia, la sociedad, la educación, etc. Por ello la tradición (la eterna e intrahistórica) es entendida por Unamuno como ese *sustratum* de la historia (la escrita), que bien señala Pascual Mezquita.

Ahora bien, tomando el sentido corriente del término institución me interesa rescatar en este punto la lectura que hace Ricoeur respecto de la relación de las instituciones con la ética, pero más particularmente con el lenguaje. En una conferencia dictada en su visita a la Argentina, titulada «El yo, el tú y la institución», donde señala que toda acción, más que proceder de la teoría, parte de una praxis colectiva marcada por la sedimentación de las acciones de nuestros predecesores, entiende que cada proyecto ético surge «[...] de una situación que ya está *éticamente* marcada» (2009, p.73). Ricoeur ve aquí un paralelo con la situación en la que nos encontramos en las prácticas lingüísticas, ya que todo nuevo acto de tomar la palabra «[...] supone la existencia de una lengua ya codificada y la circulación de cosas ya dichas que han dejado sus huellas en el lenguaje [...]» (2009, p.73). De esta manera, Ricoeur entiende que cuando entramos en una conversación, esta ya nos precede, actuando entonces a través de estructuras que ya están ahí desplegando su propia historia construida de sedimentaciones e innovaciones.

En un sentido análogo, Unamuno ve que la historia escrita en documentos supone la existencia de una historia (o intrahistoria) inconsciente, que ya ha dejado su huella y actúa sobre aquella. De esta manera, la comprensión consciente —la epistémica, que se da a través de los documentos del pasado, sean históricos o literarios—, se muestra deudora de una comprensión inconsciente o subconsciente —pre—epistémica—, procedente de la propia vida vivida, y que nos lleva a interpretar en determinada dirección los objetos sociales e históricos. Esta idea puede explicarse también a partir de la noción de canon que elabora Bloom. Para Harold Bloom, el canon suele entenderse como identificación con la autoridad —significación expuesta por el canon laico emergido a mediados del s.XVII, que expresa la idea de catálogo de autores aprobados— (1995, pp.29—30). Este catálogo de autores aprobados por una autoridad —anónima, en gran medida— puede apreciarse en los programas de los contenidos mínimos de las asignaturas de la educación formal³⁴. Es sabido que aquí es la institución educativa la que brinda al docente una base (ineludible) para la formulación del

³⁴ Para Bloom, el canon, originariamente aparece en las instituciones educativas. (1995, pp.25 y 30).

programa de una asignatura. Dicha base está constituida por el canon, por aquello que la tradición ha legado como autor aprobado y que, constituye, desde esta perspectiva, una valoración positiva sobre la obra de dicho autor. Ese canon es transmitido de generación en generación de una manera que pasa casi desapercibida. Nadie pondría en tela de juicio que Aristóteles sea un autor imprescindible para los estudios de Filosofía Antigua. Pero, más allá que su obra tenga un valor muy apreciable para dichos estudios, llega a tal extremo la consideración del canon que hasta logra formar parte del imaginario colectivo, del saber popular —y no solo del saber disciplinar—, que el estagirita es un autor ineludible para los estudios filosóficos, formando así un conocimiento casi inconsciente del valor de este autor. De aquí que, siguiendo a Ricoeur, son las instituciones (el Estado, la familia, la sociedad, la educación, el lenguaje, etc.) las que sostienen toda una serie de elecciones, preferencias y valoraciones sedimentadas en obras de nuestros predecesores, y gracias a las cuales nos comprendemos. Pero, como bien señala Bloom, la canonización de los textos (y de los autores), su supervivencia e inmortalidad, se traza en una lucha agonista —concepto clave en la filosofía unamuniana— entre el genio anterior y el aspirante actual. Ricoeur, en «Poética y simbólica», caracterizará la «historicidad» particular de la tradición narrativa mediante los rasgos constitutivos de la sedimentación y la innovación, donde esta última aparece como la contrapartida dialéctica de la primera, atestiguando la pertenencia de la inteligencia narrativa a la esfera de la imaginación productora/poética (2009, p.37). De aquí que podría decirse que, en esta dialéctica, o mejor, en esta agonística, *traditio* corre en paralelo tensionalmente con *creatio* (*poíesis*), una lucha entre sedimentación e innovación, tomando así el pasado un carácter proyectivo para el presente y el futuro.

§3. A modo de cierre: de la tradición al porvenir (*traditio et creatio*).

La problemática hermenéutica central desarrollada por Gadamer en torno a la rehabilitación de la tradición y los prejuicios, que acarrearía serios debates³⁵ a partir de los años sesenta, es anticipada por Unamuno al poner de manifiesto en las controversias sobre el conocimiento histórico—social, las condiciones hermenéuticas para la comprensión. Lo transmitido por el pasado opera anónima y subconscientemente como sustrato para la comprensión del presente y para la formación del futuro. Este ‘fondo del mar’, esta base, inconsciente,

³⁵ Al respecto puede verse la recensión del debate entre Gadamer y Habermas a través de la lectura realizada por Ricoeur. (cf. 2002, pp.307—348).

proveniente del pasado, se incorpora de una manera casi anónima en las producciones y acciones presentes y futuras. Esta forma que toma el concepto de tradición es, de acuerdo a la lectura de Pascual Mezquita, uno de los modos en los que emerge otro sentido de esta noción: el del binomio «tradición—progreso» (1998, p.67).

No quiero dejar de señalar entonces los alcances de la noción de tradición en la obra de Unamuno, alcances desde su propia interpretación, y que aparecen ya para inicios del siglo XX en su artículo «Tradición y progreso» (1900), donde la tradición es viva, justamente, gracias al progreso y donde éste es tal, justamente, por obra de la tradición. Allí, Unamuno nos trae una imagen bien ilustrativa de la relación tensional pero a la vez necesaria entre ambas nociones. Sostiene que las hojas que caen de un árbol en otoño, y que son arrastradas por el viento hacia su base, fermentan allí dando sustento al árbol para que forme savia y posibilite el nacimiento de hojas nuevas. Progreso, para Unamuno, no es mera marcha hacia adelante sino crecimiento. Y el crecimiento se anuda necesariamente con el pasado hecho tradición, ya que el árbol crece cuando hunde sus raíces, y es así que abre su nuevo follaje. De esta manera, sin transmisión, sin *traditio*, el propio progreso se ahogaría y quedaría en el olvido. Como señala Pascual Mezquita, la tradición debe entenderse en este punto como tradición—progreso, como «[...] transmisión del espíritu vivo del pueblo, que, sin dejar de ser el que es, se afianza en continuo avance y enriquecimiento; pues, en cuanto *tradición viva*, se renueva o modifica en continuo devenir activo [...]» (1998, p.68).

Esta misma perspectiva reaparece unos años más tarde en «Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*» (1905), donde Unamuno pone de relieve que para el saber popular el *Quijote* es acaso la única obra española verdaderamente universal. Pero al mismo tiempo señala que lo que ocurre en España con esta obra muestra la decadencia de su espíritu, puesto que se lo lee mal. El filósofo bilbaíno culpa de esta empobrecida lectura a los críticos y comentaristas, a esa «[...] historia de los comentarios y trabajos críticos sobre el *Quijote* en España [...]» (OCVIII 2007, p.744), que no es más que «[...] la historia de la incapacidad de una casta para penetrar en la eterna sustancia poética de una obra [...]» (OC VIII 2007, p.744). Lo que buscan estos críticos es, palabras más palabras menos, lo que buscan los historiadores cuando hacen la historia escrita: «[...] no tener que escarbar y zahondar en el propio corazón [...]» (OC VIII 2007, p.744), no tener que buscar en el «fondo del mar» sino solo en su superficie, registrando, cuasi masoretas, «[...] todo género de minucias sin importancia y toda clase de insignificancias» (OCVIII 2007, p.746), sin que, casi nadie, haya profundizado en sus entrañas: «En vez de llegar a la poesía del *Quijote*, a lo verdaderamente eterno

y universal de él, solemos quedarnos en su literatura, en lo que tiene de temporal y de particular» (*OC VIII 2007*, p.750).

A estos lectores Unamuno los califica en varios otros textos como cervantistas, como puristas, al modo como califica en *ETC* a los tradicionalistas³⁶, quienes afirman contra cualquier otra lectura, que el único propósito de Cervantes fue tan solo desenterrar la lectura de los libros de caballería (*OC VIII 2007*, p.747). Y es ante este panorama que el Unamuno hermeneuta pone de relieve en este artículo no solo la relación entre autor, texto y lector, dando primacía a este último (*OC VIII 2007*, p.747), sino que también nos muestra como en el caso del canon, el juego entre la sedimentación y la innovación, entre la tradición y lo que ella permite proyectar para el presente y el futuro:

[...] cada generación que se ha sucedido ha ido añadiendo algo a este Don Quijote, y ha ido él transformándose y agrandándose. Mucho más interesante que todas las menudencias y pequeñeces que han ido acopiando respecto al *Quijote* los masoretas cervantistas y sus congéneres, sería recojer (sic) las distintas maneras como han entendido la figura del hidalgo manchego los distintos escritores que sobre él han escrito. En cientos de obras se ha sacado a Don Quijote y se le ha hecho decir y hacer lo que ni hizo ni dijo en el texto cervantino, y con todo esto podría formarse la figura de Don Quijote fuera del *Quijote*.

Y si Cervantes resucitara y volviese al mundo, no tendría derecho alguno para reclamar contra este *Quijote*, de que el suyo no es sino la hipóstasis y como el punto de partida; [...]

[...]

Voy más lejos aún: y es que llego a sospechar que Cervantes se murió sin haber calado todo el alcance de su *Quijote*, y acaso sin haberlo entendido a derechas. Me parece que si Cervantes resucitara y leyese de nuevo su *Quijote* lo entendería tan mal, como lo entienden los masoretas cervantistas y se pondría del lado de éstos.

[...]

Y todo esto debería movernos a dejar el cervantismo por el quijotismo, y a cuidar más de Don Quijote que de Cervantes. (*OC VIII 2007*, pp.748, 752 y 754).

En Unamuno, como en Gadamer, no existe ese lugar desde el cual uno se posicionaría por fuera de la tradición para ejercer una crítica a ella. Toda crítica a la tradición debe ser entendida como una reinterpretación y, en algún sentido, perteneciendo a la misma. La comprensión hermenéutica no es la mera repetición y aceptación pasiva de lo que nos es legado, sino que se podría

³⁶ En este punto deben considerarse las críticas de Unamuno a su maestro Menéndez Pelayo.

entender como una aplicación crítica de la tradición a nuestra situación. No implica, como se dijo, la mera reproducción o réplica, sino que la tradición adquiere un sentido nuevo, concreto, en la situación particular del intérprete. Para Gadamer, lo que aplicamos es la tradición a un caso actual, posibilitando la emergencia de un sentido nuevo. La tradición se entiende así, cada vez, de una manera distinta, en estrecha relación con la innovación y, por ende, con el porvenir.

Como bien sostiene Pascual Mezquita, el concepto de tradición unamuniano es una noción abierta al futuro, al mañana, a la posteridad, ya que el pasado debe ser y es revitalizado por la acción poética de cada uno de nosotros en nuestra acción continua en la historia. Así lo ve también en la recuperación que Unamuno hace del concepto de tradición desde la etimología del sustantivo *traditio*, entendida como transmisión, pero una transmisión que es continuación que cambia lo transmitido al transmitir (Pascual Mezquita 1998, pp.64—67)³⁷. Y por eso, el legado recibido del pasado tiene vigencia en tanto proyección hacia el futuro.

Desde esta perspectiva, tradición y progreso, sedimentación e innovación, o mejor *traditio* y *creatio*, se anudan agonísticamente. Son dos nociones que no pueden entenderse de manera separada, ya que sin tradición no habría progreso, y sin progreso la tradición dejaría de ser algo vivo. La tradición, en tanto tradición viva, se renueva y modifica continuamente por su necesidad creativa, por su necesidad de innovación. Una agonística entre lo sedimentado y lo nuevo. En este juego (*agón*) tensional entre *traditio* y *creatio* se constituye no solo la historia sino, además, la naturaleza misma de su conocimiento.

³⁷ Ello se muestra claramente en el juego entre sedimentación e innovación del artículo «Discípulos y maestros» (1916), donde Unamuno define la tradición viva, la que progresa de acuerdo a la creadora dialéctica íntima de la historia, como la contradicción entre hijos y padres, entre discípulos y maestros, porque quienes hacen viva la tradición son aquellos que, estudiándola y conociéndola, se rebelan contra ella —pero desde ella— y la niegan y corrigen, contra sus maestros, guiándolos.

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (1986). «El planteamiento ontológico del primer Unamuno». En: *Volumen Homenaje a Miguel de Unamuno*, editado por María Dolores Gómez Molleda. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 523—540.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (1989). «La tradición y “el hecho vivo” en el primer Unamuno». En: *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, editado por María Dolores Gómez Molleda. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp.219—234.
- ÁLVAREZ SOLÍS, Ángel O. (2015). *República de la melancolía*. Adrogué—Buenos Aires: La cebra.
- BERALDI, Gastón G. (2015). *Agonía y hermenéutica. La noción de «agonía» como clave de lectura crítica al concepto de «sistema» en los textos de Miguel de Unamuno*. (Tesis doctoral). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras—Universidad de Buenos Aires. Disponible en: http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2647/uba_ffyl_t_2015_se_beraldi.pdf?sequence=1
- BERALDI, Gastón G. (2019). «La recepción gadameriana de la obra de Unamuno: el inicio del giro hermenéutico». *Studium. Filosofía y teología*, XXII, 44, pp.5—19.
- BERALDI, Gastón G. (2020). «La recepción gadameriana de la obra de Unamuno. En: *Facetas de la Realidad. Perspectivas hermenéuticas*, editado por Rafael Cúnsulo y Stefano Santasilia. San Luis Potosí—México: FCHyS—Universidad San Luis Potosí, pp.33—49.
- BERALDI, Gastón G. (2020). «La textualidad en la hermenéutica de Unamuno». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37, 2, pp. 281—294.
- BERALDI, Gastón G. (2021). «*Tertium datur*». En: *Glosario de términos (neo)barrocos. Acompañado de imágenes de Nuestramérica*, compilado por María José Rossi y Alejandra Adela González. Buenos Aires: Eudeba, pp.239—252.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos (1954). *Unamuno, teórico del lenguaje*. México: Colegio de México.
- BLOOM, Harold (1995 [1994]). *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*. Barcelona: Anagrama.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1996). *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta.
- CRUZ CRUZ, Juan (1998). «Tradición histórica y tradición eterna. De Ganivet y Unamuno». *Anuario filosófico*, 31, pp.245—268.

- DESCARTES, René, *Discurso del método*. Madrid: Gredos, 2011 [1637], pp.97—152.
- DILTHEY, Wilhelm, (1951). «Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica» [1894]. En: *Obras Completas: Psicología y teoría del conocimiento* vol.VI, editado por Eugenio Ímaz. México: FCE.
- FERNÁNDEZ, José Luis y SOTO, María Jesús (2006). *Historia de la filosofía moderna*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- FERNÁNDEZ ESPINOSA, Manuel (2013). «El origen a descubrir de un “pensamiento cardinal” unamuniano: la “intrahistoria”». *La razón histórica*, 24, pp.22—31.
- FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco (1997). «Unamuno, lo inconsciente y la historia». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32, pp.77—98.
- FERNÁNDEZ URBINA, José Miguel (1988). «Unamuno y la Historia: Todo y Nada». *Príncipe de Viana. Suplemento de ciencias*, Anual, pp.167—178.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo (1994). «La formación del discurso filosófico de Unamuno». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29, pp.23—42.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo (2011). «Estudio introductorio». En: *Discurso del método...*, Madrid: Gredos, pp. XI—CXXI.
- GADAMER, Hans—George (1998 [1995]). «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona» [1975]. En: *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, pp.11—25.
- GADAMER, Hans—George (1999 [1960/1975]). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Ernesto (1994). «Unamuno y Freud, dos antropologías y un mismo método». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29, pp.69—90.
- GRONDIN, Jean, (2001). «Was heisst `Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache?»». En: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GRONDIN, Jean (2003 [1999]). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- HABERMAS, Jürgen (1989 [1985]). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis (1974). «Unamuno y nosotros». En: *Miguel de Unamuno*, coordinado por Antonio Sánchez Barbudo. Madrid: Taurus, pp.59—88.
- MARCOS, Luis Andrés (1994). «Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29, pp.91—109.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco (1971). «Unamuno y Hegel». *AIH. Actas*, IV, pp.311—318.

- NEGRI, Antonio (2008 [1970/2004]). *Descartes político*. Madrid: Akal.
- NICOL, Eduardo (1998 [1961]). *El problema de la filosofía hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PASCUAL MEZQUITA, Eduardo (1998). «Presente y futuro de la tradición en Miguel de Unamuno». *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, 33, pp.61—80.
- PASCUAL MEZQUITA, Eduardo (2007). «El principio de continuidad histórica en Unamuno». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 43, 1, pp.53—87.
- RICOEUR, Paul (2002 [1986]). «Hermenéutica y crítica de las ideologías». En: *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, pp.307—348.
- RICOEUR, Paul (2003 [1969]). «Existencia y hermenéutica» y «Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II». En: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp.9—27 y 287—304.
- RICOEUR, Paul (2009). «El yo, el tú y la institución» En: *Educación y política*. Buenos Aires: Prometeo—UCA, pp.69—80.
- RICOEUR, Paul (2009). «Poética y simbólica». En: *Educación y política*. Buenos Aires: Prometeo—UCA, pp.17—42.
- SANZ SANTACRUZ, Víctor (2005). *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1996). *Ermeneutica*. Milano: Rusconi.
- TOULMIN, Stephen (2001 [1990]). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- UNAMUNO, Miguel de (1900). «Tradición y progreso». *El eco de Cartagena*, s/n, 8 de diciembre de 1900, CMU: 1—271
- UNAMUNO, Miguel de (1916). «Discípulos y maestros». *Filosofía y Letras*, I, 6, mayo 1916, pp. 1—2. CMU: 4—174.
- UNAMUNO, Miguel de (1958). «Arabesco pedagógico sobre el juego» [1914]. En: *Obras Completas*, vol. X, editado por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara—A.Aguado, pp.256—261.
- UNAMUNO, Miguel de (1958). «Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca» [1884]. En: *Obras Completas*, vol. VI, editado por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara—A. Aguado, pp.89—142.

- UNAMUNO, Miguel de (1958). «Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos» [1913]. En: *Obras Completas*, vol.XVI, editado por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara—A.Aguado, pp.125—454.
- UNAMUNO, Miguel de (1958). «Etimologías. Filosofía es filología» [1924]. En: *Obras Completas*, vol.V, editado por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara—A.Aguado, pp.1163—1166.
- UNAMUNO, Miguel de (1958). «Paz en la guerra». En: *Obras Completas*, vol.X, editado por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara—A.Aguado, pp.980—984.
- UNAMUNO, Miguel de, «Vida del Romance castellano» [ca.1903], en: García Blanco, Manuel (ed.), *Obras Completas*, vol. VI, Madrid, Vergara—A.Aguado, 1958, pp.961—1014.
- UNAMUNO, Miguel de (1971). «Notas sobre el determinismo de la novela». En: *Obras Completas*, vol. IX, editado por Manuel García Blanco. Madrid: Escélicer, pp.772—773.
- UNAMUNO, Miguel de (2005). «Cómo se hace una novela» [1926/1927]. En: *Obras Completas*, vol. VII, editado por Ricardo Senabre. Madrid: Castro, pp.545—623.
- UNAMUNO, Miguel de (2007). «En torno al casticismo» [1895/1902]. En: *Obras Completas*, vol. VIII, editado por Ricardo Senabre. Madrid: Castro, pp.59—200.
- UNAMUNO, Miguel de (2007). «Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*» [1905]. En: *Obras Completas*, vol. VIII, editado por Ricardo Senabre. Madrid: Castro, pp.741—758.
- VATTIMO, Gianni (2003). «Comprender el mundo—transformar el mundo». En: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans—Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979 [1974]). *El moderno sistema mundial*. Madrid—México: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, Immanuel, (1992). «Creación del sistema mundial moderno». En: *Un mundo jamás imaginado. 1492—1992*, dirigido por L. Bernardo y R. Jaramillo. Bogotá: Santillana, pp.201—206.



Tradition in Unamuno's hermeneutics. To understand is to understand from...

The article studies the concept of tradition in Unamuno's texts within the framework of his hermeneutic conception. A characterization is drawn from his most representative works of him, distinguishing it from traditionalism and the work of historians, in order to highlight its role in the critique of the primacy of reflexivity and the clarification of the hermeneutic conditions under which we understand epistemologically. From this perspective, tradition appears as the unconscious, pre—comprehensive and pre—epistemic substratum, under which understanding occurs. Likewise, tradition reveals, from Unamuno's perspective, its link, always tensional, with the present and the future. Therefore, social historical knowledge must be understood as an agonistic between sedimentation and innovation, between traditio and creatio.

KEYWORDS: Unamuno · Hermeneutics · Tradition · Criticism of Reflexivity · Epistemology of Social Historical Sciences

La tradición en la hermenéutica de Unamuno. Comprender es, comprender desde...

El artículo estudia el concepto de tradición en los textos de Unamuno en el marco de su concepción hermenéutica. Se traza una caracterización a partir de sus trabajos más representativos, distinguiéndola del tradicionalismo y del trabajo de los historiadores. Se destaca su papel en la crítica a la primacía de la reflexividad y se sostiene su relevancia para esclarecer las condiciones hermenéuticas bajo las cuales comprendemos epistemológicamente. Desde esta perspectiva, la tradición aparece como el sustratum inconsciente, pre—comprensivo y pre—epistémico, sobre el cual acaece la comprensión. Asimismo, la tradición revela, desde la perspectiva unamuniana, su vínculo, siempre tensivo, con el presente y el futuro. Con ello, el conocimiento histórico social debe entenderse como una agonística entre la sedimentación y la innovación, entre traditio y creatio.

Palabras Clave: Unamuno · Hermenéutica · Tradición · Crítica a la reflexividad · Epistemología de las Ciencias Histórico Sociales

Gastón G. Beraldi es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor Titular de la Universidad de Buenos Aires. Profesor invitado de la Universidad Complutense de Madrid, Zaragoza y Granada. Profesor del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús, del Posgrado de la Universidad de Buenos Aires y del Centro de Estudios de Hermenéutica de la Universidad Nacional de San Martín. Miembro de Proyectos de Investigación UBACyT. Miembro del Consejo Editorial de la Colección Analogon. Colección de hermenéutica y antropología filosófica (UASLP, México), del Comité Editorial de la Revista *Questiones Disputatae* (UST, Colombia), y miembro fundador y de la Comisión Directiva de la Red Iberoamericana de Hermenéutica. Co—autor de *Bestiario epistemológico* (2017) y de *Pensar la ciencia hoy* (2015 y 2018), de los textos colectivos *Glosario de términos neobarrocos* (2021), *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y barroco en América Latina* (2017) y *Relecturas* (2012), compilador de *En torno de una hermenéutica del sur: del cuerpo del texto a la textualidad de lo social* (2018) y de *La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras* (2013), y autor de capítulos de libros y artículos en revistas científicas, nacionales e internacionales, dedicados a la hermenéutica y a la obra de Miguel de Unamuno.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Viamonte 430, C1053 Cdad, Buenos Aires, Argentina. E—mail (✉): gberaldi@uba.ar · **iD:** <http://orcid.org/0000-0003-1929-0354>

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 16—July—2024; Accepted: 26—September—2024; Published Online: 30—September—2024

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Beraldi, Gastón G. (2024). «La tradición en la hermenéutica de Unamuno. Comprender es, comprender desde...». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 24: pp. 163–190.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2024