

# *Volksgeist* en Joaquín Costa y en el joven Unamuno Individuo y colectividad en la creación literaria

JULIÁN SANTANO MORENO  
Università di Roma La Sapienza

## Resumen

El presente artículo estudia el concepto de creación literaria en Joaquín Costa y en el joven Unamuno. Ambos autores presentan una gran comunidad de ideas sobre el proceso de la creación y sobre el mecanismo con el que individuo y colectividad o comunidad interactúan en la producción de una obra literaria. Estas ideas hunden sus raíces en las concepciones que la *Völkerpsychologie* o psicología de los pueblos había elaborado en un tentativo de explicar los fenómenos sociales. En ellas juega un papel fundamental el concepto de *Volksgeist* o espíritu del pueblo, que deriva de la tradición romántica alemana y que constituye la base de la concepción de Joaquín Costa y Miguel de Unamuno sobre la poesía popular, la lengua y la tradición, y que constituirá también la base de la teoría tradicionalista elaborada por Ramón Menéndez Pidal, de la que Costa y Unamuno se presentan como evidentes precursores.

## Riassunto

Questo articolo studia il concetto di creazione letteraria in Joaquín Costa e nel giovane Unamuno. Entrambi gli autori presentano una grande comunità di idee sul processo di creazione e sul meccanismo con cui individuo e comunità interagiscono nella produzione di un'opera letteraria. Queste idee hanno le loro radici nelle concezioni che la *Völkerpsychologie* o psicologia dei popoli aveva elaborato nel tentativo di spiegare i fenomeni sociali. In esse il concetto di *Volksgeist* o spirito del popolo gioca un ruolo fondamentale, che deriva dalla tradizione romantica tedesca e costituisce la base della concezione di Joaquín Costa e Miguel de Unamuno sulla poesia popolare, la lingua e la tradizione, e che costituirà anche la base della teoria tradizionalista elaborata da Ramón Menéndez Pidal, di cui Costa e Unamuno si presentano come ovvi precursori.



Señala C. Morón Arroyo que lo característico de los hombres del 98 no fue tanto que se preocuparan de España, sino más bien que se planteasen el problema de España como la búsqueda de su alma, espíritu, carácter o genio, es decir, como búsqueda de su identidad colectiva (Morón Arroyo, 1997: 11-29; Morón Arroyo, 1996: 108). En el origen de esta sociología del 98 se encuentra la llamada *Völkerpsychologie*, la psicología de los pueblos o etnopsicología, nacida en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX. Esta influencia ha sido señalada por diferentes autores. El mismo Morón Arroyo había dedicado un artículo a la influencia de la *Völkerpsychologie* en la metodología de Menéndez Pidal (Morón Arroyo, 1970)<sup>1</sup>. A. Peña (1978) dedicó otro artículo a la influencia de la *Völkerpsychologie* en la generación del 98. F. La Rubia Prado

---

<sup>1</sup> Relacionado con la *Völkerpsychologie* también Morón Arroyo (1996).

(1994) en otro artículo posterior a los de Morrón Arroyo y Peña retoma la influencia de la *Völkerpsychologie*, junto a la de la filosofía orgánica, esta vez en la obra de Miguel de Unamuno.

Los ensayos de Morrón Arroyo, Peña y La Rubia son aportaciones útiles al estudio de la teoría que en los años de formación de Menéndez Pidal y Unamuno se presentaba como más moderna y prestigiosa, la psicología de los pueblos. Se pueden considerar, sin embargo, estudios embrionarios y parciales que no afrontan directamente los textos de los fundadores de la *Völkerpsychologie*, ofreciendo tan solo los principios más conocidos de la psicología de los pueblos sin que se logre averiguar en su amplitud los principios de dicha teoría que han obrado en los autores españoles.

En nuestro estudio nos centraremos en las figuras de Joaquín Costa y de Miguel de Unamuno. El primero, uno de los máximos representantes del movimiento regeneracionista español, que contaba entre sus principales bases teóricas la *Völkerpsychologie* (Chacón Delgado, 2013: 66-80); el segundo, que apreció a Costa y fue influenciado por él, en la llamada etapa del joven Unamuno, que según la sistematización de Morrón Arroyo (2003: 18), comprende los años 1884-1897 y se caracteriza por su atención a España, con la teoría y los problemas concretos que entonces se le presentaban: europeización, regionalismo, carlismo, cuestión social, lengua como expresión del "alma nacional".

En un primer momento analizaremos las características generales de la *Völkerpsychologie* para, en un segundo momento, afrontar las concepciones concretas de los fundadores de la psicología de los pueblos sobre el individuo y la colectividad y su reflejo en los dos autores españoles.

## 1. LA VÖLKERPSYCHOLOGIE

Moritz Lazarus (1824-1903) y Heymann Steinthal (1823-1899) son considerados los fundadores de la *Völkerpsychologie*<sup>2</sup>. Lazarus introdujo el término en 1851 en los debates académicos y en 1859, junto con Steinthal, fundó la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (ZfVS)*, publicada en veinte volúmenes hasta 1890, que dio a la nueva disciplina una plataforma y su fórum más importante (Klautke, 2013: 11). El objetivo principal de la nueva disciplina era, en palabras de Lazarus, "reconocer psicológicamente la naturaleza del *Volksggeist* y su modo de obrar; descubrir las leyes según las cuales se realiza, se difunde, se amplía, crece, se transfigura, se profundiza, se debilita la actividad interior, espiritual o ideal de un pueblo -en la vida, en el arte, en la ciencia- y revelar las razones, las causas y los motivos tanto del origen como del desarrollo y finalmente de la decadencia de las características peculiares de un pueblo"<sup>3</sup>.

La *Völkerpsychologie* consta de dos partes: por un lado, es psicología histórica de los pueblos (etnológica y política), y, por otro lado, etnología psíquica. La primera parte, la psicología histórica de los pueblos, debe mostrar en qué consiste el *Volksggeist*, bajo qué condiciones generales y leyes surge y opera, para de esta forma explicar en detalle cómo las fuerzas simples y elementales de la conciencia individual se combinan para crear fuerzas complejas y estructuras totales del *Volksggeist*. Esta parte es, por tanto, general y racional. La segunda parte, la etnología psíquica, caracteriza los *Volksgesiter* reales existentes y sus particulares formas de desarrollo. Es concreto y descriptivo y debe preceder a la primera. El material de la investigación de la *Völkerpsychologie* es casi ilimitado. Toda la vida espiritual de los pueblos debe ser

<sup>2</sup> No es abundante la biografía sobre Lazarus y Steinthal y la *Völkerpsychologie* en general, pero podemos citar: Leicht (1904), Sganzini (1913), Bumann (1965), Woodward (1982), Ringmacher (1996), Trautmann-Waller (2006), Klautke (2013). Sobre los autores y la *Völkerpsychologie* es fundamental la obra de Belke (1971-1986). Ediciones de textos teóricos de la *Völkerpsychologie* de Lazarus y Steinthal: Bumann, (1970), Könke (2003), Meschiari (2008), Bondì (2013).

<sup>3</sup> De su artículo programático titulado *Begriff und Möglichkeit einer Völkerpsychologie* ("Sobre el concepto y la posibilidad de una psicología de los pueblos") de 1851, texto original en la edición de Könke (2003: 4) y traducción italiana en la edición de Meschiari (2008: 60).

investigada: la lengua, la escritura, el mito, la religión, las costumbres, la ley, la constitución política, el arte, las ciencias, el comercio y todas las instituciones de la vida pública<sup>4</sup>.

La psicología de los pueblos de Lazarus y Steinthal fue acogida e interpretada en el momento de su aparición como una nueva filosofía de la historia. Dilthey la colocó entre las filosofías de la historia que dominaban su tiempo al lado de la dialéctica hegeliana y del positivismo. La verdadera novedad de esta psicología de los pueblos residía en su enfoque sistemático a los fenómenos sociales que, frente a una lectura histórico-horizontal, privilegiaba una lectura de dichos fenómenos de tipo vertical, y que ponía en relación la dimensión morfológica con su origen psicológico. Un enfoque que pretendía individuar las leyes de la objetivación de la actividad espiritual y de la posibilidad de conservarla y transmitirla (Meschiari, 2008: 32).

La psicología de los pueblos parte, por tanto, únicamente, como señala Lazarus (Könke, 2003: 8; Meschiari, 2008: 63), de los hechos de la vida de los pueblos, y solo a través de la observación, puesta en orden y comparación de los fenómenos puede esperarse encontrar las leyes del *Volksgeist*. El *Volksgeist*, para la psicología de los pueblos, es lo que hace de la mera pluralidad de individuos un pueblo, es el vínculo, el principio, la idea del pueblo y el que da forma a su unidad. Esta unidad reside en la unidad del contenido y de la forma o modo de su actividad, en la común producción y conservación de los elementos de su vida espiritual. En el hacer espiritual de todos los individuos de un pueblo dominan un acuerdo y una armonía que los une y hace de ellos una unidad orgánicamente interrelacionada. Todo lo que en el diferente hacer espiritual de cada individuo concuerda con el de todos los otros y produce su armonía, es, tomado en su conjunto, la unidad espiritual de pueblo, el *Volksgeist*. En forma de definición se puede decir que el *Volksgeist* es lo que en materia de actividad interior es común a todos los individuos de un pueblo, o bien, *el elemento de la actividad interior común a todos los individuos* (“das Allen Einzelnen Gemeinsame der innern Thätigkeit”), (Könke, 2003: 12; Meschiari, 2008: 66). Los elementos más importantes de la vida espiritual, a pesar de la diversidad de su aplicación en los individuos, son comunes a todos: la lengua con su entero tesoro de representaciones y conceptos, las formas lógicas del pensamiento, las costumbres, hábitos alimentarios y formas de vestir, la administración del derecho, las artes, el ejercicio de los oficios, la cultura de las ciencias y la religión. Todas las acciones espirituales de un individuo, por muy superiores que sean respecto a las de los otros, tienen sus raíces en el espíritu del pueblo, es un producto suyo. Al mismo tiempo, estas acciones de los individuos a su vez ejercerán un efecto, directa o indirectamente, sobre el *Volksgeist*; no permanecerán aisladas, sino que se convertirán en propiedad y elemento constitutivo del mismo. Todo individuo perteneciente a un pueblo depende tanto de su *Volksgeist* que la esfera de sus representaciones se encuentra al principio necesariamente dentro de la esfera representativa más grande y general (lengua, costumbres, etc.) de su pueblo (Könke, 2003: 13-16; Meschiari, 2008: 67-70).

El término *Volksgeist* fue introducido por Johann Gottfried Herder (1744-1803), al igual que los términos *nación* y *nacionalidad*, y adquirió una poderosa carga emocional, especialmente durante el periodo del idealismo romántico que se prolongó hasta 1830. El concepto fue tipificado en los escritos de Hegel (1770-1831), que vio el *Volksgeist* personificado en la figura del legislador nacional absoluto (Jahoda, 1992: 135).

La filosofía de la historia de Hegel es precisamente una de las raíces de la *Völkerpsychologie* de Lazarus y Steinthal y le dio su punto de vista conductor: la historia de la humanidad debe entenderse como un proceso lógico inmanente del espíritu del mundo (*Weltgeist*), los espíritus del pueblo particulares representan únicamente representaciones del espíritu del mundo y etapas de su desarrollo histórico (Belke, 1971-1986: I XLIII-XLIV).

---

<sup>4</sup> Esta bipartición de la *Völkerpsychologie* fue enunciada en el artículo publicado por Lazarus y Steinthal en 1860 *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* (“Pensamientos introductorios sobre la psicología de los pueblos”), texto original y traducción italiana en Bondì (2013: 544-545). Véase también Belke (1971-1986: I LII), Jahoda (1992: 150).

Otra fuente importante de la *Völkerpsychologie* la constituye el Positivismo inglés y francés, que aceleró el alejamiento del Idealismo y el Romanticismo y se convirtió en la tendencia más significativa de los años 1840 y 1850. En Francia la figura de Auguste Comte (1798-1857), que en su *Sociologie* explica las leyes de la evolución de la sociedad humana y de los procesos sociales como psicología social. Según Comte, toda psicología sólo puede ser social, ya que la conciencia individual no es concebible sin influencia social. En Inglaterra, John Stuart Mill (1806-1873), es el representante más influyente del Positivismo. Stuart Mill distingue tres ciencias del espíritu: psicología (doctrina de las asociaciones en el sentido de su padre James Mill), Etología (ciencia de la formación del carácter) y ciencia de la sociedad (Sociología), (Belke, 1971-1986: I XLIV).

La psicología de los pueblos hunde sus raíces también en las ciencias de la naturaleza, ciencias históricas y socio-históricas particulares: historia de la cultura, etnología, Escuela histórica del Derecho, filología (Belke, 1971-1986: I XLIV-XLV).

Influencia importante es la que deriva de la psicología de Johann Friedrich Herbart (1776-1841)<sup>5</sup>, que fue el primero en tratar de establecer una psicología social sistemática, exacta y científica en Alemania. Herbart asume dos requisitos básicos: que la psique del individuo está socialmente condicionada y que, por otro lado, la psicología de la sociedad es la de la mayoría de las personas; las fuerzas que actúan en la sociedad son por su origen fuerzas psicológicas, que son análogas a los procesos psíquicos de los individuos. Importante es para la investigación socio-psicológica la continuidad de las generaciones: "Las tradiciones están entre las fuerzas psicológicas más fuertes que puedan existir". El significado del lenguaje, que más tarde fue especialmente enfatizado por Steinthal y Lazarus, también fue visto por Herbart, que le atribuyó una función importante en las relaciones entre el individuo y la sociedad (Belke, 1971-1986: I XLV). Herbart, no obstante, rechazó la existencia de la noción de "espíritu del pueblo" e insistió en que el único hecho real era el individuo (Jahoda, 1992: 142)<sup>6</sup>.

Entre los antecedentes intelectuales se encuentra también el lingüista Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Humboldt usa a menudo el término *Geist* o espíritu del pueblo en buena medida con el mismo sentido que el término moderno de "cultura". Humboldt adoptó algunos ideales de la Ilustración francesa, que combinó con un enfoque de la idea del *Volk* muy similar al de Herder. El enfoque filológico de Humboldt tenía como aliado la psicología, y un tema generalizado en su obra fue la relación entre las lenguas, pensamiento y mentalidad de los pueblos. Para Humboldt la base de toda realidad es una fuerza primitiva (*Urkraft*), unitaria y universal. Todo lo que es individual es manifestación de esta fuerza y existe una jerarquía de individualidades: desde la persona individual al *Volk*, y de ahí a la humanidad en toda su extensión. Las diferentes naciones son encarnaciones imperfectas de la Totalidad, que se mejoran progresivamente unas a otras por sus contactos en su avance hacia una humanidad más perfecta. De este modo, Humboldt asoció el optimismo de la Ilustración sobre el progreso continuo con la noción romántica del *Volksgeist* (Jahoda, 1992: 143). El elemento que une los tres diferentes niveles de la jerarquía es el lenguaje, identificado con el espíritu de la humanidad como totalidad y como principio fundamental de individuación. La lengua no es de origen sobrenatural ni ha sido creada por ningún individuo; es el *Volk* que activamente construye su lenguaje a través de la interacción de sus componentes individuales. Un individuo particular no es un sistema cerrado sino el producto de generaciones pasadas y de todas las influencias que lo rodean y que se han integrado en la unidad más amplia del *Volk* o de la

<sup>5</sup> Sucesor en la cátedra de Kant en Königsberg. Kant había sido contrario a la posibilidad de una psicología racional y empírica, un punto de vista contestado por Herbart, Jahoda (1992: 141).

<sup>6</sup> Sobre la influencia de Herbart en Lazarus y Steinthal véase Jahoda (1992: 140-143).

nación<sup>7</sup>. Lazarus y Steinthal tomaron de Humboldt la noción de la dependencia del pensamiento respecto del lenguaje y también la opinión de que el lenguaje es primordial entre las fuerzas que mantienen unido un *Volk* (Jahoda, 1992: 143-145)<sup>8</sup>.

## 2. EL INDIVIDUO Y LA COLECTIVIDAD

Una de las tareas más importantes de la *Völkerpsychologie* fue la de esclarecer las relaciones entre el individuo y la colectividad<sup>9</sup>. Mucho antes de que se realizaran esfuerzos sistemáticos para establecer la sociología como una disciplina académica, la psicología popular o *Völkerpsychologie* se basó en uno de los problemas fundamentales de dicha ciencia social, a saber, la relación entre el individuo y la comunidad, en su terminología el “pueblo” (*Volk*), (Klautke, 2013: 18). El uso del concepto de “pueblo” ha constituido uno de los aspectos más criticados a la revista fundada por Lazarus y Steinthal, la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, en el nombre de *Völkerpsychologie* primero, y en el concepto de “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*) después. Lazarus y Steinthal defendían, contrariamente a ciertas tendencias mayoritarias en su época, no una visión biológica de la cultura, sino esencialmente mentalista (Trautmann-Waller, 2006: 162). Su oposición a la idea de caracteres nacionales transmitidos biológicamente los lleva a combatir todo tipo de sustancialización, extendiendo de esta manera el antisustancialismo de la psicología de Herbart al estudio de los pueblos y su historia. Lazarus y Steinthal se oponen, por tanto, a la idea de una herencia biológica de ideas innatas defendida por algunos darwinistas<sup>10</sup>, interesándose, por el contrario, por lo que llaman “herencia espiritual” (*geistige Vererbung*) de las lenguas, de las formas estéticas, de las ideas científicas y morales. Precisamente porque se trata de formas, estas ideas se transmiten con su contenido y se desarrollan de una generación a otra a lo largo de la historia (Trautmann-Waller, 2006: 162).

Lazarus y Steinthal reaccionaron contra las críticas sobre la preeminencia de la noción de *Volk* en su proyecto. En el tercer volumen de la revista, Lazarus afirmaba que el término *Volk* había que entenderlo en sentido colectivo; se había privilegiado lo nacional solo porque es la forma más corriente, la más estable de lo colectivo, pudiendo servir de esta manera de punto de partida para un análisis de las producciones culturales colectivas (Trautmann-Waller, 2006: 162). De todas formas, la confusión que originaba la prioridad otorgada a lo nacional obligó a Lazarus y Steinthal a utilizar cada vez más en sus análisis, en detrimento del término *Volksgeist*<sup>11</sup>, la idea de un “espíritu colectivo” (*Gesamtgeist*), cercano a las investigaciones posteriores sobre la interacción, la imitación, el hecho social o el don en psicología social o en sociología (Trautmann-Waller, 2006: 166-167).

La *Völkerpsychologie* afirma que el *Volksgeist* consta solo y exclusivamente de espíritus individuales, aunque no por esto se puede pensar que el *Volksgeist* pertenezca a la psicología como todo individuo, sino que se hace necesaria una ciencia especial. Para los aspectos esenciales la psicología de los pueblos puede hacer referencia a la psicología individual, pero

<sup>7</sup> Ciertos autores han atribuido a Humboldt la creación del término *Völkerpsychologie*, véase Jahoda (1992: 145), que no comparte esta idea. La idea no sorprende, de todas formas, ya que sus teorías anticipan algunos de los elementos más esenciales que vendrán después.

<sup>8</sup> Sobre la influencia de Humboldt en Steinthal, Bumann (1965: 13-19) y la obra de Ringmacher (1996).

<sup>9</sup> Sobre este aspecto dedicó Lazarus un artículo en 1862 titulado *Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesamtheit* (“Sobre la relación del individuo con la colectividad”), Könke (2003: 39-129) y Meschiari (2008: 87-140).

<sup>10</sup> Lazarus, en su artículo *Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie* (“Conceptos sintéticos para una psicología de los pueblos”) de 1865, afirmaba “Es gibt keine angeborenen Ideen” (No existen ideas innatas), (Könke, 2003: 149; Meschiari, 2008: 158).

<sup>11</sup> El término *Volksgeist* existía ya antes de Lazarus y Steinthal en la tradición alemana. Herder utiliza la expresión *Geist des Volks* al lado de las equivalentes *Charakter des Volks*, *National-Charakter*, *Nationalgeist*, *Seele des Volkes* o *Genius eines Volkes*; Hegel y la *Historische Rechtsschule* (Escuela Histórica de Derecho) habían utilizado el término *Volksgeist* en sus presupuestos, (Ritter-Gründer-Gabriel, 2001: 11 1102-1107), art. *Volksgeist*, *Volksseele*.

resulta evidente que la totalidad o colectividad (*Gesamtheit*) no está constituida por una simple adición de individuos, sino que constituye una unidad acabada, una unidad en cuya formación y desarrollo entran en juego procesos y leyes que no tienen nada que ver con el individuo en cuanto tal, sino solamente en cuanto este es algo diferente del individuo, es decir, en cuanto es parte y miembro de un todo. El individuo, en el desarrollo y representación de su vida interior, aparece condicionado por la totalidad o colectividad y de ella depende. Solo dentro de la sociedad (*Gesellschaft*), solo en la convivencia (*Zusammenleben*), en la adhesión (*Zusammengehörigkeit*) a un espíritu común (*Gesamtgeist*) adquieren y poseen el contenido espiritual (*geistigen Inhalt*) también de su vida individual (Könke, 2003: 81-82; Meschiari, 2008: 111): “pero si tomamos en consideración cualquier momento histórico, tenemos que afirmar incluso que lógica, temporal y psicológicamente, la totalidad (o la colectividad) precede a los individuos”<sup>12</sup>.

La simple suma de todos los espíritus individuales de un pueblo no puede representar el concepto de su unidad (*Begriff ihrer Einheit*), ya que este concepto es algo diferente y con mucho más relevante que esa suma. El espíritu del pueblo, el *Volksgeist*, es entonces lo que transforma la simple multiplicidad de los individuos en un pueblo, es el nexo, el principio, la idea del pueblo y constituye su unidad. En el hacer espiritual de todos los individuos de un pueblo dominan un acuerdo y una armonía que los une y los transforma en una unidad orgánica conectada. Lo que en el diferente hacer espiritual de los individuos coincide con el de los otros tomado en su conjunto, es la unidad espiritual del pueblo, el espíritu del pueblo: “en forma de definición, por tanto, la psicología de los pueblos indicará el espíritu del pueblo como sujeto del que pretende predicar algo aproximadamente de este modo: lo que es común, en la actividad interna, a todos los individuos del pueblo, según el contenido y la forma; o bien, lo que, de la actividad interna, es común a todos los individuos”<sup>13</sup>.

En la pluralidad de espíritus que constituyen el *Volksgeist* se dan elementos como los señalados más arriba, es decir, compartidos por todos. Uno de los más característicos es la lengua. La lengua tiene su verdadera existencia solo en la mutua comprensión y se transmite en herencia de una generación a la siguiente. La igualdad en el hablar supone ya una unidad del *Volksgeist*, “es el pueblo, la comunidad lingüística, la que posee la lengua; y el *Volksgeist* es el auténtico sujeto, aunque esta solo se manifieste verdaderamente en los individuos” (Könke, 2003: 69; Meschiari, 2008: 102-103). Hablar de la lengua de manera apropiada y científica implica considerar como su sujeto no a los individuos, sino su unidad, el *Volksgeist*, al que pertenece el determinado genio lingüístico (*Sprachgenius*). A través de una comparación entre muchas lenguas o de diferentes épocas de desarrollo de una misma lengua, se podría demostrar una configuración diferente de la unidad de un pueblo.

Todo individuo que tenga parte activa en una totalidad o colectividad cualquiera posee una representación enérgica y concreta del contenido y la finalidad de la comunidad, y su propia autoconsciencia (*Selbstbewusstsein*), en cuanto partícipe de aquella, comprende en sí la consciencia de la totalidad, “lo más importante, entonces, que tenemos que considerar en relación con la consciencia común que una totalidad (o colectividad) tiene de sí, es esto: que la autoconsciencia de cada individuo como miembro de la sociedad se eleva en gran medida sobre el contenido y el valor de su individualidad, en cuanto que acoge en su ser la consciencia de los otros, y más precisamente la de la totalidad (o colectividad)” (Könke, 2003: 95; Meschiari, 2008: 117).

<sup>12</sup> “fassen wir aber irgend einen historischen Moment ins Auge, dann werden wir sogar behaupten müssen, dass logisch, zeitlich und psychologisch die Gesamtheit den Einzelnen vorangeht”, (Könke, 2003: 82; Meschiari, 2008: 112).

<sup>13</sup> En el artículo de Lazarus y Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* (“Pensamientos introductorios sobre la psicología de los pueblos”), Bondi (2013: 549).

La colectividad no es en el sentido estricto del término creativa (o productiva), sino que solo absorbe, actúa adaptándose e imitando, sigue siempre una bandera que un hombre eminentemente lleva adelante. De este modo, son pocos los genios que a partir de la historia dada crean ideas objetivas, las difunden gradualmente en las masas, poniendo de esta forma el todo en movimiento activo,

la actividad creativa del espíritu brota casi siempre en la cabeza de uno o algunos individuos, y es por esto que adquiere fácilmente la apariencia que la individualidad es el único factor que tendremos que considerar como causa de la progresiva e imponente producción. En realidad toda creación importante ocurre en primer lugar para la totalidad o colectividad (*Gesamtheit*) [...] Pero si las obras del espíritu son en verdad creadas para la totalidad (*Gesamtheit*), esto sucede también gracias a la totalidad (*Gesamtheit*) [...] porque la misma acción espiritual brota sí de un punto preciso, pero, por decirlo de alguna manera, de la fuente de la totalidad (*Gesamtheit*). (Könke, 2003: 102-103; Meschiari, 2008: 122)

El verdadero valor de una obra reside en el hecho de que esta sea más o menos adecuada a dar a la consciencia pública (*öffentlichen Bewusstsein*) una expresión adecuada del contenido representado,

y no solo de los poetas afirmaremos que sus obras tienen que ser idóneas a suscitar el ennoblecimiento y entusiasmo de la totalidad (*Gesamtheit*) y por esto deben ser proporcionadas a su comprensión, sino que las investigaciones científicas e incluso las más altas investigaciones metafísicas [...] tendrán que ser apreciadas en su valor según la influencia que están en grado de ejercer indirectamente, gracias a la parte docta e instructora del pueblo, sobre la totalidad (*Gesamtheit*) [...] Ahora bien, lo que ha sido creado para la totalidad, esta tiene que poder comprenderlo; pero se comprende solo aquello cuyos elementos están ya unidos. El genio guiará el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) como el general su ejército. (Könke, 2003: 103-104; Meschiari, 2008: 123)

La posibilidad de una influencia común sobre el *Volksgeist* se basa en la naturaleza homogénea de los individuos; brota de la idéntica comprensión de las ideas y de la idéntica eficacia de estas sobre las masas representativas en cada individuo. Las ideas más potentes son las que derivan de la propia masa representativa como resultado de un proceso psíquico: estas son sentidas, por tanto, como ideas propias, no impuestas, llevan consigo una coacción interna que eleva al hombre a través de sí mismo, "encontrar estas ideas es asunto del jefe, del genio [...] El genio, a pesar de su naturaleza mucho más noble y su mentalidad más ideal, puede, sin embargo, influir sobre la masa inconsciente no creativa (*bewusstlose unschöpferische Masse*), elevarla espiritualmente y llevarla más adelante" (Könke, 2003: 105; Meschiari, 2008: 124). Los poetas y pensadores, sintiendo en un grado más profundo los deseos generales humanos del conocimiento de la naturaleza, de la organización de la vida práctica y su comprensión espiritual o de su realización y elevación interior, ideal, expresan estos deseos de una manera más completa, determinada, que produce progreso, "por esto nosotros atribuimos su vida y su acción no a ellos mismos exclusivamente, sino al espíritu colectivo (*Gesamtgeist*), del que sacaron su alimento" (Könke, 2003: 106; Meschiari, 2008: 125).

No solo la difusión, sino también el origen de todas las ideas depende de condiciones que no son individuales, pero que tienen existencia en la totalidad (*Gesamtheit*), por ello "la idea encontrada es encontrada solo por el que ya precedentemente estaba predispuesto y era idóneo a buscarla. Por tanto, lo que en verdad ha sido creado para el espíritu colectivo (*Gesamtgeist*) proviene también del espíritu colectivo. Solo de los elementos ya presentes se forma lo

nuevo, solo de lo universal (*Allgemein*)<sup>14</sup> dado brota lo particular, y se puede decir por esto que es el proceso de lo universal el que se cumple en lo particular” (Könke, 2003: 106; Meschiari, 2008: 125). Hay individuos particulares que sintetizan en su persona el contenido del espíritu de su propio pueblo, “ellos son, por decirlo de alguna manera, la personificación de tales ideas dominantes, en ellos lo universal mismo encuentra una nueva, determinada, configuración individual, porque ellos no son simplemente ejemplares, sino productos de lo universal; a ello destinados por la Providencia, convergen en su alma, como en el punto focal, los rayos de la entera vida espiritual” (Könke, 2003: 109; Meschiari, 2008: 127).

El hombre es un ser histórico (*geschichtliches Wesen*), todo lo que le concierne es un resultado de la historia (*Geschichte*). También los héroes del espíritu (*Heroen des Geistes*) son seres históricos de este tipo, y lo son bajo un aspecto doble: no solo efectos, sino también causas de la configuración de la vida espiritual nacional (*Gestaltung des nationalen Geisteslebens*), “porque brotan del terreno del espíritu nacional (*Nationalgeistes*), pueden también actuar sobre él [...] así el espíritu colectivo (*Gesamtgeist*) de una nación se recoge en sus héroes y encuentra en ellos nuevo impulso y nueva fuerza creativa” (Könke, 2003: 109; Meschiari, 2008: 127). Sin embargo, más que en la solitaria creación del genio, “la acción del espíritu público (*öffentlichen Geistes*) se manifiesta allí donde un mayor número de hombres, brotando del corazón del pueblo, coopera y confiere forma y expresión a su íntimo progreso” (Könke, 2003: 110; Meschiari, 2008: 128). El espíritu de un solo hombre está lleno de una cantidad incalculable de representaciones de todo tipo; concebidas en la más excitable interacción recíproca, estas forman juntas la determinación, el carácter, el contenido de la vida de esta personalidad. Sus pensamientos pertenecen todos al individuo, “pero una idea que brota en este individuo puede adquirir el poder de actuar externamente sobre el entero pueblo, sobre los siglos, sobre muchas naciones” (Könke, 2003: 128-129; Meschiari, 2008: 140). Lazarus recurre a la metáfora de la chispa (*Funke*) para explicar este concepto de cooperación en el espíritu de un pueblo:

Encontramos prodigioso que una pequeña chispa encienda un barril de pólvora y reduzca a cenizas una ciudad. Pero no es la chispa, sino la naturaleza de la pólvora; la chispa no ha hecho nada más, y no podía hacer nada más, que si hubiera caído en un vestido de lana y su efecto hubiese sido solo una pequeña quemadura; solo ha propagado un poco de calor, eso es todo lo que puede hacer una chispa. Depende de la naturaleza y carácter de un pueblo si en virtud de las chispas ideales que brotan de la cabeza de un individuo aquel explotará o no. (Könke, 2003: 112; Meschiari, 2008: 129)

Cuando la creación del genio, lo que en la forma y figura no existía aún, lo nuevo y lo creativo, es percibido como afín por los demás, se puede decir entonces que ha salido completamente del alma de todos, “la palabra de un genio suelta la lengua a todos; extiende sus almas y al mismo tiempo calma su anhelo” (Könke, 2003: 107; Meschiari, 2008: 125).

El grado elevado de vitalidad del *Volksgeist* reside en el hecho que cada uno tiene una clara consciencia de sí mismo, “la representación transmitida, abstracta, condensada que cada uno posee de la comunidad (*Gemeinschaft*) a la que pertenece tiene que llegar a desarrollarse lo más posible en la consciencia de cada uno” (Könke, 2003: 112; Meschiari, 2008: 129). Esto puede ocurrir de manera particular reconociendo a cada uno la participación (*Mitwirkung*) en los intereses públicos.

Un aspecto importante en la relación entre el *Volksgeist* y el individuo lo constituye el cambio de las generaciones, es decir, el cambio constante de los individuos, de los sujetos portadores del *Volksgeist*, y la consiguiente continuidad de la vida del espíritu,

<sup>14</sup> Hay que entender *Allgemein* en este caso como “lo que es común a todos los miembros de una comunidad”.

las generaciones mueren y otras las sustituyen. Aquí una violenta ruptura recae sobre nuestra consideración del *Volksgeist*; la muerte, así parece, aniquila la unidad y con ello la esencia y la vida del *Volksgeist*. Pero la corriente del espíritu público (*Strom des öffentlichen Geistes*) continúa fluyendo imparablemente –hasta que conserva una existencia íntimamente verdadera–; mil corazones se detienen el mismo día, pero otros miles comienzan a latir, y el espíritu colectivo avanza lleno de vida más allá de las tumbas de las generaciones pasadas que han vivido su vida y a las que él la había dado. (Könke, 2003: 117-120; Meschiari, 2008: 132-134)

El espíritu colectivo es la tradición,

la consciencia de los hombres civilizados descansa también en una tradición que se crea y progresa a través de muchas generaciones. Así el individuo, que participa en la común constitución espiritual, no solo está condicionado por sus contemporáneos, sino –aún más– por los siglos y milenios pasados y de ellos depende en el pensar, en el sentir y en el querer<sup>15</sup>.

Si el *Volksgeist* tiene su existencia solo en aquellos que viven presentemente, se puede preguntar: ¿cómo se relaciona aquél con su propio pasado?

Tenemos que elevarnos a la idea –y encontrar también una formulación y una justificación metafísica del concepto– de que la vida del *Volksgeist*, aunque cambien no solo las acciones subjetivas, sino también los sujetos individuales de estas acciones, constituye una unidad duradera (*continuirliche Einheit*) [...] Las generaciones mueren y el espíritu colectivo (*Gemeingeist*) lo renueva la generación que crece posteriormente. (Könke, 2003: 117; Meschiari, 2008: 132-133)

Lo universal es por su naturaleza permanente, “los espíritus nacionales (*Nationalgeister*) tienen algo sustancial en sí, un núcleo permanente (*unveränderlichen Kern*) que por sí mismo determina todas las evoluciones de los espíritus” (Bondi, 2013: 617); es el mismo también en las diferentes formas que puede asumir, en las diferentes personas en las que se manifiesta, “para nuestra cuestión resulta de esto el principio natural de que la continuidad del *Volksgeist* tiene que hacer referencia a lo universal en él, a sus ideas y tendencias, no a los individuos, a los sujetos que son portadores” (Könke, 2003; 122-123; Meschiari, 2008: 136).

### 3. EL ESPÍRITU OBJETIVO Y SU EVOLUCIÓN

La vida colectiva espiritual consiste precisamente en el hecho de que el pensamiento es pensado al mismo tiempo o uniformemente en una multitud de individuos; en el hecho de que el pensamiento, surgido en primer lugar en una única cabeza, se transmite a otras y suscita en ellas la misma energía y sucesión de representaciones, “convivencia espiritual (*geistiges Zusammen-leben*) significa, por tanto, tener una real comunidad de vida (*Gemeinschaft des Lebens*), es decir, que lo que sucede de espiritual en uno llega realmente a conocimiento del otro” (Könke, 2003: 141; Meschiari: 151).

La consecuencia más importante de toda convivencia espiritual es la creación de un espíritu objetivo (*objective Geist*):

Siempre, allí donde numerosos hombres conviven, el resultado necesario de su convivencia es que de su actividad espiritual subjetiva se desarrolla un contenido espiritual objetivo, que se convierte después en contenido, norma y órgano de su poste-

<sup>15</sup> En el artículo de Lazarus y Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* (“Pensamientos introductorios sobre la psicología de los pueblos”), Bondi (2013: 501).

rior actividad subjetiva [...] Nacido originalmente de la actividad de todos los individuos, el contenido espiritual se eleva inmediatamente, como un hecho acabado, por encima de los individuos que se someten a él y a él tienen que obedecer [...] A la necesidad física se añade la histórica, a la ley natural se añade la espiritual. (Könke, 2003: 176-177; Meschiari, 2008: 177)

Todas las actividades del espíritu reciben su forma, su consistencia y su desarrollo por mediación del espíritu objetivo,

en todos los campos de la existencia espiritual el formarse del espíritu objetivo es efectivamente el resultado necesario de la convivencia, pero su forma determinada y su naturaleza son la condición para cualquier vida posterior y actividad de los espíritus. (Könke, 2003; Meschiari, 2008: 178)

El espíritu objetivo es el contenido espiritual disponible creado y producido por la actividad personal (subjetiva) de los individuos, en cuanto tal realmente contrapuesto a las personas, que se manifiesta como contenido y forma de la vida espiritual. Los dos aspectos extremos en los que este espíritu objetivo se manifiesta son

por un lado elementos puramente espirituales: concepciones, convicciones, disposiciones, formas de pensamiento, modos del sentimiento, etc.; estos son elementos del espíritu objetivo en la medida en que están difundidos en el pueblo, son duraderos y característicos, por estar ya dispuestos y disponibles se contraponen al espíritu individual y actúan sobre él; y, sin embargo, estos elementos tienen su existencia, el lugar y el modo de existir únicamente en los sujetos personales, en los espíritus individuales, en cuya actividad subjetiva están contenidos concretamente de la misma forma que lo general en lo individual. Por otro lado se colocan las encarnaciones (*Verkörperungen*) reales o simbólicas del pensamiento: obras de arte, documentos, escritos, construcciones de todo tipo, productos de la industria destinados al consumo. Estos contienen en el sentido más estricto el espíritu objetivado, colocado en un objeto. (Könke, 2003: 190; Meschiari, 2008: 188)

La forma más alta de espíritu objetivo, puramente espiritual, tiene su existencia en la totalidad de los espíritus individuales, en cuya vida y cuyo hacer espiritual el espíritu objetivo vive y se efectúa,

a pesar de esto los espíritus individuales no son los creadores, sino solo los portadores del espíritu objetivo; no lo producen, sino que solo lo conservan; su hacer espiritual no es tanto la causa como más bien el resultado. Los individuos aprenden sus actividades del existente (*Bestehende*: también "continuidad, duración") y lo hacen porque el existente es a lo que no pueden sustraerse; ellos no operan con la fuerza de sus subjetividades individuales, sino con la potencia de la objetividad en la que han nacido y en la que se encuentran. (Könke, 2003: 193; Meschiari, 2008: 190)

El hombre que llega a la vida en cualquier época y colocación histórica, junto al mundo objetivamente dado de la naturaleza, encuentra al mismo tiempo en el espíritu objetivo un segundo mundo, un mundo del pensamiento. En el espíritu transmitido están dados la forma y el órgano por medio de los cuales el individuo concibe también la naturaleza que tiene delante,

tanto el contenido verdadero y propio, el patrimonio de intuiciones, representaciones e ideas como las formas del pensamiento –en sentido estricto–, que están contenidos en el espíritu objetivo, influyen de manera determinante sobre la actividad

del espíritu individual, y, por tanto, respectivamente sobre la totalidad de los individuos de una generación sucesiva, ya que esta les transmite los órganos y la dirección de la actividad. (Könke, 2003: 197; Meschiari, 2008: 193-194)

Toda la actividad práctica del individuo tiene su raíz casi enteramente en el espíritu transmitido de la sociedad en la que el individuo se encuentra,

si, por tanto, un contenido espiritual objetivo dado proveniente de otras personas se impone a una persona tan inevitablemente que esta no puede evitar su influencia en el propio espíritu, entonces esta influencia tiene la misma necesidad que si proviniera de la actividad propia precedente del sujeto [...] Un pensamiento tiene sobre el sucesivo recorrido del pensamiento la misma influencia haya brotado en mi cabeza haya brotado en otra; las premisas en otro espíritu conducen también en el mío a la misma conclusión; en una palabra: la igualdad de las leyes objetivas para el contenido espiritual y su desarrollo y la igualdad de las leyes subjetivas, psicológicas, para el proceso, esta igualdad de la actividad sustituye la identidad de la persona. (Könke, 2003: 209; Meschiari, 2008: 202)

La existencia, por tanto, del espíritu objetivo se funda en el hecho que este actúa sobre la actividad subjetiva del espíritu individual, dictándole las condiciones; inversamente, se puede constatar que el posterior desarrollo del espíritu objetivo mismo depende de la correspondiente elevación del espíritu individual (en su actividad subjetiva) por encima de él,

de esta forma en el desarrollo subjetivo del espíritu individual se dan el arquetipo y la causa del progreso también del espíritu objetivo de la totalidad o colectividad (*Gesamtheit*); este se realiza en efecto a través del hecho que el individuo o una pluralidad de individuos realizan con su hacer espiritual una elevación, una clarificación, una profundización, en general un enriquecimiento del espíritu objetivo, el cual después, así enriquecido, se vierte de nuevo en la totalidad y en ella se conserva [...] Pero la magnífica elevación de un solo pensamiento, nuevo y creativo, sobre el entero espíritu personal adquiere toda su importancia solo cuando se relaciona retroactivamente a la entera consciencia, aportando claridad, orden y organización; así grandes hombres, importantes por su acción espiritual, encuentran la misma importancia solo en la repercusión que su acción tiene sobre la totalidad o colectividad (*Gesamtheit*). (Könke, 2003: 210; Meschiari, 2008: 203)

Los genios ya no están fuera o por encima, sino dentro del *Volksgeist* y constituyen una parte de su contenido objetivo. Pero no actúan sobre el perfeccionamiento del espíritu objetivo solo los espíritus eminentes, sino todos aquellos que son activos de modo tal que proceden no simplemente imitando, repitiendo y conservando lo que ha sido dado, sino que, creando autónomamente, completando libremente y plasmando, cooperan en el enriquecimiento del espíritu objetivo, "la única condición para esto es solo que cada uno, que sea creativamente capaz de cualquier manera y en cualquier cosa, conviva realmente con los otros, comunique, cree, actúe, y no viva como un ermitaño" (Könke, 2003: 213; Meschiari, 2008: 205).

El espíritu objetivo es un espíritu histórico,

el punto de vista fundamental en el desarrollo del espíritu objetivo es este, que se realiza en una sucesión temporal, que los momentos precedentes influyen sobre toda época posterior como condiciones, y, sin embargo, la época posterior puede transformar el contenido del todo, la imagen del espíritu objetivo; el espíritu objetivo (de la misma forma que el espíritu activo subjetivo obviamente) es un espíritu histórico por excelencia; histórico en el poder condicionante para todo lo que sigue y en la

capacidad que tiene de desarrollarse a través de él mismo. (Könke, 2003: 213-214; Meschiari, 2008: 206)

#### 4. LA CONDENSACIÓN

Un concepto central en la *Völkerpsychologie* de Lazarus y Steinthal, que se conecta con la comprensión de la interacción entre comunidad e individuo, es el de *Verdichtung*, la condensación. El concepto describe el proceso de aprendizaje de las naciones, o incluso de la humanidad entera, durante largos periodos de tiempo, que permite el progresivo desarrollo de la cultura y la civilización (Klautke, 2013: 19)<sup>16</sup>. La *Verdichtung* se produce cuando “conceptos y series conceptuales, descubiertos en tiempos remotos por los espíritus más dotados, captados y comprendidos solo por pocos, pueden convertirse gradualmente en patrimonio común corriente de enteras clases e incluso de la masa general del pueblo” (Könke, 2003: 27; Meschiari, 2008: 77)<sup>17</sup>. Lo que ha sido un logro de la actividad espiritual en una época pasada se convierte en punto de partida en una posterior,

en este nuevo punto de partida, en estos conceptos ya elementales, se encuentra condensada la entera serie de mediaciones conceptuales a través de la cuales aquellos fueron una vez lenta y fatigosamente producidos; un pasado muy amplio se convierte en ellos en un presente acabado [...] En cada obra del espíritu está conservada y no perdida una entera historia de trabajo espiritual, y en ella está conservada exactamente como la bellota en la encina que de ella se ha desarrollado. (Könke, 2003: 29-30; Meschiari, 2008: 79)

El medio que el espíritu humano emplea para conseguir esta condensación de los conceptos no consiste solo en el trabajo subjetivo del individuo, en la repetición y en el desarrollo del proceso psíquico, sino que existen medios objetivos, además del proceso psíquico e incluso sin él, que la producen. A estos medios objetivos pertenece en primer lugar el lenguaje. En la lengua se deposita y conserva el tesoro extraordinariamente rico en contenido espiritual y a través de él se transmite al recién nacido como herencia del entero pasado, “la lengua, sin embargo, no es simplemente medio de comunicación, sino también de formación para pensar pensamientos propios y captar y comprender los de los otros” (Könke, 2003: 32; Meschiari, 2008: 80).

Además del lenguaje, también las costumbres (*die Sitten*) y las instituciones éticas de todo tipo presentan ya dispuesto al hombre el contenido ético de su tiempo, producto de un largo desarrollo espiritual y de un largo trabajo histórico, del mismo que las obras de arte, los monumentos del genio y de la industriiosidad “ponen en presencia de su alma la concepción estética lentamente madurada de las cosas divinas y humanas, para elevar su ánimo, si es receptivo, a la misma altura, y colmarlo de la misma idealidad” (Könke, 2003: 32; Meschiari, 2008: 81). Todo ello forma el espíritu objetivo e indica la dimensión de vida peculiarmente cultural de los seres humanos,

<sup>16</sup> El concepto fue desarrollado por Lazarus en su artículo de 1862 *Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment* (“Condensación del pensamiento en la historia. Un fragmento”); Könke (2003: 27-38), (Meschiari, 2008: 77-85).

<sup>17</sup> Lazarus ejemplifica el concepto con el trabajo del matemático: “Para quien es principiante en la geometría el teorema pitagórico constituye un gran logro, llegar a él procura no poca alegría, pero cuesta también mucho esfuerzo; cuando se ha obtenido, cuando lo ha comprendido, para pensar su contenido de modo claro y fundado, debe posteriormente recordar todos los teoremas precedentes y tener presente con exactitud ese mismo contenido en todas sus partes; para el matemático experto, en cambio, el teorema es tan simple, su aplicación tan fácil, su contenido fluye tan rápido y seguro en su alma, como en el principiante apenas el primer axioma, según el cual entre dos puntos se da una sola línea recta. El proceso psíquico, que el matemático ha realizado hasta el final para llegar a pensar de esta manera, nosotros lo llamamos: condensación de las representaciones (*Verdichtung der Vorstellungen*)” Könke (2003: 27), Meschiari (2008: 77).

tenemos que distinguir, por tanto, dos tipos de condensación del pensamiento; uno se realiza individualmente, subjetivamente, de manera que el producto condensado del pensamiento es el resultado del proceso personal, gradual de la condensación; el otro es impersonalmente universal, objetivo, de modo que solo el resultado de un proceso histórico es acogido en el alma. Aquel designa la cultura personal del individuo, este la cultura pública (*öffentliche Kultur*) de la época. (Könke, 2003: 35; Meschiari, 2008: 83)<sup>18</sup>

El vínculo histórico ata al individuo, pero le ofrece como compensación un terreno ya preparado de masas de pensamiento formadas, condensadas, “el animal comienza siempre de nuevo y por esto permanece siempre en lo viejo” (Könke, 2003: 37; Meschiari, 2008: 85).

## 5. VOLKSGEIST Y CREACIÓN LITERARIA EN JOAQUÍN COSTA

La obra de Joaquín Costa (1846-1911) está consagrada por entero a la tarea de definir la identidad del pueblo español (Santano Moreno, 2017: 82). La obra en la que se pueden recoger sus ideas acerca de la creación literaria en relación con el individuo y la sociedad la constituye el volumen titulado *Tratado de Política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península*, publicado en 1881 (ed. Alfonso, 2012). El *Tratado* consta de dos partes: una larga introducción sobre la poesía popular como fuente de Derecho y una segunda parte dedicada a la poesía popular, mitología y literatura celto-hispanas. El capítulo III titulado *Génesis y desarrollo de la poesía popular* es el que interesa a nuestro propósito.

Costa centra la búsqueda de esa identidad a través de las realizaciones literarias, jurídicas del pueblo, en las que se manifiesta el saber político y el concepto del Derecho que posee el pueblo. En este aspecto Costa es heredero de la denominada *Escuela Histórica del Derecho*, nacida en Alemania en la transición del siglo XVIII al XIX, y que constituye al mismo tiempo una de las fuentes de la *Völkerpsychologie*, como hemos indicado más arriba. La Escuela Histórica integró el Derecho dentro de la *Gesamtkultur* (civilización general), como parte de la cultura nacional y expresión del *Volksgeist*. Todo Derecho es resultado de un proceso histórico lineal y relacionado orgánicamente con el resto de las manifestaciones del pueblo (López Sánchez, 2006: 361).

La otra gran categoría conceptual que marcó el desenvolvimiento programático de la Escuela Histórica fue la de “pueblo”. La continuidad temporal existente entre presente y pasado opera sobre una realidad concreta, el pueblo, un todo supraindividual, cuya esencia se muestra en todas sus manifestaciones, incluida el Derecho (López Sánchez, 2003: 361). El pueblo se presenta como algo anterior a la constitución de la sociedad, como algo superior a los individuos tomados aislados entre sí, una unidad natural presente a priori. Esta unidad es histórica no sólo por estar constituida por individuos, sino por generaciones sucesivas que van uniendo el pasado con el presente y el futuro, presentando una totalidad capaz de poner en práctica actividades espirituales específicas, que son las que le otorgan realidad histórica. Se trata, por tanto, de una *comunidad de espíritu* creadora de formas culturales (Derecho, lenguaje, usos, religión, etc.). Esa actividad creadora tiene su más lograda expresión en el *Volksgeist* o espíritu del pueblo (López Sánchez, 2006: 363-364).

La *Völkerpsychologie*, como hemos señalado más arriba, insistía en los conceptos de convivencia espiritual (*geistiges Zusammenleben*) de comunidad de vida (*Gemeinschaft des Lebens*), en el sentido de que lo que sucede de espiritual en uno llega realmente a conocimiento del otro. La consecuencia inmediata de este hecho es la creación del *objective Geist*, el espíritu objetivo, que nace originalmente de la actividad de los individuos y que se eleva inmediatamente como

<sup>18</sup> También la introducción de Meschiari (2008: 34).

un hecho acabado, por encima de los individuos. Para Costa, fiel al principio según el cual los “hechos son retratos del ser”, el saber popular tiene carácter de objetividad al apoyarse en la verdad latente de las ideas innatas, en el que alientan las divinas inspiraciones de la razón universal y en el que se manifiesta el espíritu espontáneo de las grandes entidades colectivas. En esa manifestación colaboran

muchas generaciones, subordinando toda su acción a un plan latente y oculto que por una especie de instinto y de eterna necesidad presienten, pero sin alcanzar una total y clara perspectiva de él, hasta que tanto ha quedado coronada la obra. El plan de todo el conjunto, ciertamente lo posee la nación, pero la nación como entidad colectiva que vive muchos siglos”. (Costa, 2012: 140)

Costa sigue, por tanto, el interés de la *Völkerpsychologie* no por la herencia biológica de la nación sino por la herencia espiritual (*geistige Vererbung*) de las formas estéticas y de las ideas científicas y morales. Al tratarse de formas, estas ideas se transmiten con su contenido y se desarrollan de una generación a otra a lo largo de la historia. Su idea de pueblo, al igual que en la *Völkerpsychologie*, hay que entenderla, por tanto, en sentido colectivo.

Costa rechaza la idea de que el pueblo pueda ser en modo alguno poeta directo, es decir, colectivamente, que las entidades colectivas puedan producir por sí mismas cualquier obra literaria, de la misma forma que no pueden crear una costumbre ni una ley, el pueblo “es un conjunto orgánico, es un compuesto de elementos racionales y dotados de albedrío, y sólo mediante estos elementos puede concebir y dar vida social a sus concepciones” (Costa, 2012: 145). La vida del pueblo es siempre *mediata* o se cumple mediante órganos individuales o representantes. Con estos presupuestos Costa rechaza los planteamientos románticos y los dos tipos de creación que el Romanticismo establecía en la distinción entre poesía popular y poesía erudita: la primera sería aquella que el pueblo mismo espontáneamente engendra, y la segunda la que nace del ingenio individual, creación de las grandes personalidades (Costa, 2012: 84). Costa niega la posibilidad de que exista o sea posible una poesía creada directamente por el pueblo, y sostiene, en cambio, que toda obra literaria popular reconoce por autor a un individuo (Costa, 2012: 145-146). El artista no es siempre intérprete fiel de un pueblo, sus obras no encuentran eco siempre en el alma de este ni hablan el lenguaje de la universalidad. Para Costa,

toda poesía (lo mismo que todo producto del espíritu, costumbre jurídica, uso agronómico, principio, teoría científica, legislación, etc.), cuyo autor se ha inspirado en el espíritu general y ha procedido como órgano y ministro suyo, identificándose más o menos con él y llevando su voz, es poesía popular. (Costa, 2012: 146)

Según la *Völkerpsychologie*, hemos visto, en el hacer espiritual de todos los individuos de un pueblo dominan un acuerdo y una armonía que los une y hace de ellos una unidad orgánica conectada. La colectividad no es en el sentido estricto del término creativa, sino que absorbe, adapta e imita, siguiendo una bandera que un hombre eminente lleva adelante. Toda creación importante ocurre para la colectividad (*Gesamtheit*), pero al mismo tiempo también ocurre gracias a la colectividad, porque la misma acción espiritual brota sí de un punto preciso (un autor), pero de la fuente de la colectividad, “por esto nosotros atribuimos su vida y su acción (de poetas y pensadores) no a ellos mismos exclusivamente, sino al espíritu colectivo (*Gesamtgeist*), del que sacaron su alimento” (Könke, 2003: 106). El valor de una obra reside en la influencia que logre ejercer indirectamente, es decir, gracias a la parte docta e instructora del pueblo, sobre la colectividad, “el genio guiará el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) como el general su ejército [...]” (Könke, 2003: 104). Costa utiliza la expresión “espíritu general” que

traduce el también cada vez más usado por Lazarus y Steinthal *Gesamtgeist*, en detrimento de *Volksgeist*.

La poesía del pueblo no nace de dos procedimientos, a saber, uno, la *creación*, directa por la sociedad, otro, la *asimilación* de lo creado por artistas personales. Costa amplía la perspectiva y no las distingue por su *creación* sino por su *génesis*:

Sólo se ha podido creerse lo contrario, y elevarse a categoría de lugar común la idea de la dualidad de fuentes en la poesía popular; por no haber distinguido convenientemente los dos capitales momentos en que se divide su génesis: composición y popularización, origen inmediato y asimilación posterior y uso por el pueblo, como si dijéramos, creación y re-creación o re-elaboración, génesis y palingenesia, nacimiento y desarrollo del producto artístico. No son dos caminos, sino dos etapas de un mismo camino: obras creadas directamente por el pueblo, ni las hay ni puede haberlas: y las obras individuales no son populares por solo ser asimilables, si además no han sido asimiladas. (Costa, 2012: 165)

*Génesis* y *creación* son distintas: esta es siempre individual, mientras que aquella es un proceso que, a partir del acto creador, permite a la colectividad intervenir de manera anónima. La obra popular, en la concepción de Costa, exige que el autor se inspire en lo que está más o menos latente en la colectividad y sepa darle forma en su obra:

Toda obra literaria es de creación individual: -erudita, cuando por razón de su contenido es subjetiva o extemporánea, hija de la pura individualidad del artista, cuando no reconoce por base los materiales fragmentarios ofrecidos por la tradición, ni ha bebido su inspiración en el arsenal de los recuerdos vivos y de las creencias y aspiraciones ideales de la sociedad, cuando la sociedad no ha sido consultada ni atendida; -popular, en el caso contrario, cuando el poeta se ha hecho nación, raza, humanidad, desprendiéndose de todo elemento egoísta y particular, empapándose del sentido universal histórico, e informándolo en un cuerpo esplendoroso; cuando el pueblo se reconoce objetivado en la obra, la acoge y la sanciona con su aprobación, y se la transubstancia, haciéndola carne de su carne y hueso de sus huesos. (Costa, 2012: 164)

Se trata de un proceso circular: parte de la colectividad y vuelve a ella; el autor o creador individual no es más que un agente de esa colectividad, el que da forma a sus ideas, el que en un momento dado sabe responder a sus aspiraciones (Maurice-Serrano, 1977: 144). El individuo mejor dotado crea un hecho que de individual pasa a social:

A las veces, responden a la necesidad de esta, no uno, sino varios individuos produciendo una pluralidad de hechos, o más bien de variantes, que luchan por sobreponerse y prevalecer, hasta que una de ellas, de ordinario la más robusta y conforme al principio ideal que les sirvió de madre, suplanta a todas las demás [...] El hecho ha tomado carta de naturaleza y héchose costumbre, sancionada por el voto popular. La sociedad ha hablado, la sociedad ha declarado en ella su voluntad, ha legislado, en suma, pero *mediatamente*, por mediación de uno o de algunos individuos, espontáneos representantes suyos en la esfera del derecho, intérpretes y reveladores de la regla jurídica que estaba germinando en el fondo del espíritu colectivo. (Costa, 2012: 148).

La *Völkerspsychologie* había señalado que “la acción del espíritu público (*öffentlichen Geistes*) se manifiesta allí donde un mayor número de hombres, brotando del corazón del pueblo, coopera y confiere forma y expresión a su íntimo progreso” (Könke, 2003: 110). Hemos visto más arriba cómo Lazarus explicaba este concepto de cooperación o participación

(*Mitwirkung*) recurriendo a la metáfora de la chispa (*Funke*), Costa recurre también a la metáfora de la chispa para expresar el mismo concepto “la sociedad es el pedernal donde laten ocultas infinitas chispas, que son los cantares; el artista popular es el eslabón que las despierta, y encendidas, las hace saltar” (Costa, 2017: 156).

El pensamiento de la colectividad se exterioriza y se da a conocer a través del autor o autores, que han hecho completa abstracción de su personalidad como sujetos, conservando en él únicamente lo común y lo universal. Lo que originariamente han creado los individuos con más talento, se extiende y se convierte en patrimonio de todo el pueblo. Cuando surja la misma necesidad de creación en otros individuos, no será necesario repetir todo el proceso de razonamiento y descubrimiento que guio a los predecesores, “sino que por una especie de instinto y de necesidad interna, adoptarán por norma aquel primer *hecho consuetudinario*, y se regirán por él, ciñéndose a repetirlo o imitarlo, sin intentar siquiera reproducir la serie reflexiva de razonamientos que para resolverlo y ejecutarlo fueron necesarios” (Costa, 2012: 149). En esta cita de Costa se recoge uno de los conceptos centrales de la *Völkerpsychologie* que hemos visto más arriba, el de la condensación (*Verdichtung*), y que describe el proceso de aprendizaje de las naciones durante largos periodos de tiempo, permitiendo el desarrollo de la cultura y la civilización.

Costa postula en el estudio de lo que él llama “obra popular” la existencia de un espíritu general con el cual la obra tiene que estar conforme para ser “popular”. El pueblo es un “conjunto orgánico” dotado de un “espíritu” cuyo agente puede ser el creador individual en un momento dado, pero que siempre preexiste y sirve de referencia a la obra (Maurice-Serrano, 1977: 145-146; Santano Moreno, 2017: 88).

La potencia creadora de la inmensa multitud se ha concentrado en el alma del vate popular: de todos los puntos del horizonte afluyen a ella en infinitos hilos las invisibles corrientes del pensamiento público, y condensándolos en el foco luminoso de su ideal, los reviste de un cuerpo resplandeciente de belleza, transfigura el rudo lenguaje del vulgo, puliéndolo y engalanándolo con los nobles arreos de su musa [...] objetiva la conciencia entera de la sociedad, de su modo de ser y de realizarse, sus seculares tradiciones, su presente y sus legítimas aspiraciones para el porvenir; expresa, en suma, toda la originalidad nacional [...] El poeta (autor), así como en su privativa esfera el legislador (autoridad), tiene que subordinar su actividad creadora, para que no se tuerza ni extravíe, a las condiciones objetivas del espíritu general y a la actualidad histórica del pueblo cuyos son los representantes y ministros. (Costa, 2012: 159-160)<sup>19</sup>

La concepción de Costa exige, por tanto, que el autor se inspire en lo que está más o menos latente en la colectividad y sepa darle forma en su obra. La obra así concebida es doblemente popular, ya que, por un lado, parte del espíritu general de la colectividad cuando, gracias a eso, por otro lado, permite que el pueblo se reconozca “objetivado” en ella y la haga suya (Maurice-Serrano, 1977: 144):

tales poesías son, a la verdad, hijas del pueblo, pero por adopción, no por consanguinidad. Si el autor directo del cantar se ha inspirado, no en sentimientos puramente personales y subjetivos, sino en un estado general del espíritu humano, en algo radicado en las profundidades de nuestro ser, o en la contemplación de algún

<sup>19</sup> De igual modo: “Sólo nacen visibles estas obras, cuando han bebido su inspiración en ese mundo de nobles tradiciones y de levantados ideales que caracterizan la fisonomía de un pueblo y determinan su vida; cuando son un claro trasunto de todo su ser pasado, presente y porvenir; cuando el poeta ha sabido encarnar y fijar en sí el móvil e inquieto espíritu de la multitud y prestarle una lengua y una voz para expresar su rica esencia en el noble lenguaje de las musas”, Costa (2012: 162).

fenómeno natural, aplicable metafóricamente a significar estados y fenómenos psíquicos, o a formar reglas universales de conducta, o en un suceso memorable que ha causado honda impresión en el espíritu de la generalidad, o en un ideal de gloria y de ventura que el pueblo acaricia en sus sueños, entonces su cantar halla prolongado eco y resonancia en la multitud, suscribenlo todos, y cariñosamente lo acogen como suyo, abriéndole franco por su memoria, y grabándolo en ella de un modo indeleble con el buril diamantino del ritmo; óbrase una transubstanciación en las venas de la sociedad, que borra en la obra todo carácter específico e individual y elevada desde entonces a categoría de creación genérica, impersonal, anónima, penetra en el sistema circulatorio de la tradición, y se perpetúa en ella durante siglos. (Costa, 2012: 156-157)

Este hecho tiene como corolario, por un lado, el concepto de *asimilación*: “las obras individuales no son populares por solo ser asimilables, si además no han sido asimiladas” (Costa, 2012: 165). Una obra popular debe recibir su consagración del voto y aplauso universal (Costa, 2012: 162): “lo que no se inspira en el pueblo, lo que el pueblo no aprueba unánime con sus secretos votos, parece sin remedio [...] tampoco consiente poetas que se proclamen independientes del sufragio universal” (Costa, 2012: 160). Por otro lado, la concepción de Costa tiene como corolario el concepto de *transformación*:

La forma originaria que el poeta imprime a su obra antes de confiarla al pueblo que la inspira, no es definitiva ni la última. Una vez que ha sido prohijada por el pueblo y héchose patrimonio universal, queda sometida al influjo de todas las energías plásticas y trasformadoras que en su seno actúan: ha principiado para ella un trabajo de renovación molecular y de florecimiento consuetudinario, tanto más activo, cuanto menos reflexiva es la vida de la sociedad, y más fecundo en obras asimilables por ella el genio de las individualidades artísticas. Resultado de este trabajo es una cosecha óptima de *variantes*. (Costa, 2012: 166)<sup>20</sup>

Ambos conceptos, *asimilación* y *transformación*, no reflejan momentos consecutivos, sino que se presentan como procesos inextricables,

la asimilación y la transformación de la obra asimilada son simultáneas, o mejor dicho, las creaciones del poeta se las asimila el pueblo transformándolas, y las transforma al compás mismo que las va absorbiendo y convirtiéndolas en su propia sustancia; sin que sea esto decir que consumada la transubstanciación, forzosamente haya de cesar el crecimiento. (Costa, 2012: 166-167)

La *Völkerpsychologie* había afirmado que los genios no están fuera o por encima, sino dentro del *Volksggeist* constituyendo una parte de su contenido objetivo, “así grandes hombres, importantes por su acción espiritual, encuentran la misma importancia solo en la repercusión que su acción tiene sobre la colectividad (*Gesamtheit*)” (Könke, 2003: 210). La psicología de los pueblos ponía también en evidencia que no sólo actúan sobre el perfeccionamiento del espíritu objetivo los espíritus eminentes, sino todos aquellos que no simplemente imitando, repitiendo y conservando lo que ha sido dado, cooperan en el enriquecimiento del espíritu objetivo creando autónomamente, completando libremente y plasmando, “la única condición para esto es

<sup>20</sup> En otro pasaje: “Un individuo, asistido e inspirado por la sociedad, o si se quiere, la sociedad comprendida e interpretada por un individuo, ha creado de primera intención la obra: esto es la *thesis*, la unidad. Tras ella viene la *antithesis*, el desarrollo, la palingenesia, la variedad, la vegetación y florecimiento, y se determina en el inmenso laboratorio de la fantasía colectiva; pero su exteriorización es obrada igualmente por órgano y ministerio de los individuos; sólo que aquí ya no interviene un solo autor, sino una muchedumbre de ellos, mayormente si no se ha fijado la composición por medio de la escritura”, Costa (2012: 166).

solo que cada uno, que sea creativamente capaz de cualquier manera y en cualquier cosa, conviva realmente con los otros, comuniqué, cree, actúe, y no viva como un ermitaño" (Könke, 2012: 213).

La reflexión de Costa sobre la poesía popular, con sus dos conceptos de asimilación y transformación que comporta la creación de numerosas variantes para cada obra, tiene su modelo inmediato en el artículo de Steinthal *Das Epos* (1868). Steinthal encuentra en la epopeya un ejemplo de lo que, al lado de la lengua, constituye un caso particularmente elocuente de *Gesamtgeist* o espíritu colectivo, que no existe sino en el individuo, pero que es al mismo tiempo, en su misma esencia, una obra colectiva. La diferenciación entre poesía erudita, obra estrictamente individual, y poesía popular, asimilada y transformada por el pueblo, refleja la dicotomía que establece Steinthal entre la *Kunstdichtung*, "poesía de arte", que es obra individual, y la *Naturdichtung* "poesía natural", que pertenece a un estrato más antiguo, se sitúa antes de la cultura, en una especie de estado de naturaleza de la poesía y en la que se inscribe la *Volksdichtung*, la poesía popular, "Ich sage also: es gibt eine Volksdichtung; das Volk hat gedichtet; das Volk ist Dichter" ("Entonces digo: hay una poesía popular; el pueblo ha cantado; el pueblo es poeta"), (Steinthal, 1868: 3)<sup>21</sup>.

Según la concepción de Steinthal, todos son poetas, todos participan en la creación. La individualidad que produce la *Kunstdichtung* está ausente en este tipo de poesía porque la misma individualidad es un producto de la cultura. La producción poética popular no es una obra (*Werk*), sino una fuerza (*Kraft*); no se puede fijar por escrito la poesía popular: es un flujo continuo y permanente ("sie ist ein Dichtungsstrom, der unaufhaltsam fließt"), (Steinthal, 1868: 7). No hay poesías populares (*Volksgedichte*), sino poetización popular (*Volksdichten*); no hay un poema popular (*Volksepos*), sino una épica popular (*Volksepik*). La poesía popular es inasible, ya que es imposible recoger todas las variantes, y estas variantes, lejos de ser poco importantes, forman parte de la naturaleza misma de esta poesía ("Das Volksgedicht ist unfassbar; denn alle Varianten sammeln ist unmöglich"), (Steinthal, 1868: 7). Si existe una lengua que es obra colectiva, mitos, leyendas, cultos que descansan en creencias colectivas, un derecho y costumbres colectivos, hay que reconocer también que existe una poesía colectiva (*Gemeindichtung*). El *Gesamtgeist* o espíritu colectivo vive solo en los individuos, pero los domina de tal forma que estos solo pueden vivir a través de él. Ellos son el cuerpo de este *Gesamtgeist*, él es su alma (Steinthal, 1868: 8)<sup>22</sup>.

## 6. VOLKSGEIST Y CREACIÓN LITERARIA EN MIGUEL DE UNAMUNO

Las obras que consideramos son *En torno al casticismo* (1895, 1902; ed. Rabaté, 2005)<sup>23</sup>, *Vida del romance castellano* (1888-1900; ed. García Blanco, 1968)<sup>24</sup>, *El gauchó Martín Fierro. Poema popular gauchesco de don José Hernández* (1894; ed. García Blanco, 1968) y *Sobre el cultivo de la demótica* (1896; ed. Senabre, 2008).

Unamuno había mostrado su interés de manera explícita por la psicología de los pueblos en una carta dirigida a Pedro de Múgica en 1890 (ed. Fernández Larrain, 1972):

Como el lenguaje es la expresión del pensamiento espontáneo del pueblo es el reflejo más fiel de la psicología del pueblo, y la evolución del pensamiento en ninguna parte se estudia mejor que en el pueblo. Este sentido, el más hondo, fecundo y profundo

<sup>21</sup> Véase también Trautmann-Waller (2006: 178-179).

<sup>22</sup> También Trautmann-Waller (2006: 179-180).

<sup>23</sup> Obra constituida por cinco ensayos que aparecieron en la revista *La España Moderna* y reunidos en forma de libro en 1902.

<sup>24</sup> Esta obra permaneció inédita hasta que la rescató García Blanco en su edición. Unamuno alude a ella en varias cartas de 1895, 1897, 1898 y 1900. De ellas se puede deducir que Unamuno se puso a trabajar en 1888 y que en 1900 lo había abandonado, Santano Moreno (2003: 789).

de la filología, es el que ahí le dieron Lazarus y Steintal, los creadores de la *Volkerpsychologie* (Unamuno, 1972: 91).

En el pensamiento de Unamuno de este período prevalece la idea de tradición como concepto vivo y fecundo: “*Tradición*, de *tradere*, equivale a «entrega», es lo que pasa de uno a otro, *trans*, un concepto hermano de los de *transmisión*, *traslado*, *traspaso*. Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas” (Unamuno, 2005: 143). Para Unamuno existe una *tradición eterna*, que es la sustancia y el sedimento de la historia, como la eternidad lo es del tiempo. La historia transcurre sobre el fondo inmóvil de la tradición, que da sentido y continuidad a los acontecimientos (Juaristi, 1996: 25), “esta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intra-histórico, de lo inconsciente en la historia” (Unamuno, 2005: 144). El fondo silencioso y estático de la historia lo constituye la tradición, la *intrahistoria*, “las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol” (Unamuno, 2005: 144; Juaristi, 1996: 25). La intrahistoria es

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. (Unamuno, 2005: 144; Juaristi, 1996: 25; Santano Moreno, 2017: 92-93)

Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua es para Unamuno la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna y no la que se encuentra enterrada en libros, papeles, monumentos y piedras, la de los bullangueros, la de los que meten ruido en la historia, que viven en la superficie. Lo eterno se encuentra “en el aluvión de lo insignificante, de lo inorgánico [...] y hay que penetrarse de que el limo del río turbio del presente se sedimentará sobre el suelo eterno y permanente” (Unamuno, 2005: 147-148)<sup>25</sup>.

La *Völkerpsychologie* había identificado, como hemos visto, el espíritu colectivo con la tradición (*Überlieferung*) que se crea y progresa a través de muchas generaciones. El individuo, que participa en la común constitución espiritual (*gemeinsamen Geistesbildung*), está condicionado por los siglos y milenios pasados y de ellos depende. Toda la actividad práctica del individuo tiene su raíz en el espíritu transmitido de la sociedad en la que el individuo se encuentra. La vida del *Volksgeist* constituye una unidad duradera (*continuirliche Einheit*). Lo universal es permanente, los espíritus nacionales (*Nationalgeister*) tienen algo sustancial en sí, un núcleo permanente (*unveränderlichen Kern*) que determina todas las evoluciones de los espíritus. Unamuno identifica esta tradición milenaria, que él denomina eterna, con la intrahistoria y la contrapone a la historia. Unamuno utiliza para definir la diferencia entre historia y tradición (o intrahistoria) las oposiciones combinadas *superficie/fondo*, *movimiento/quietud* y *ruido/silencio* (Juaristi, 1996: 25; Santano Moreno, 2017: 93). El fondo, la quietud y el silencio representan la idea de continuidad y permanencia en el tiempo y las generaciones, en oposición a las ideas de superficie, movimiento y ruido que representan lo transitorio.

La idea de continuidad y permanencia se encuentran en otro concepto unamuniano paralelo al de intrahistoria y al que se le ha prestado menor atención, el concepto de *intraliteratura*: “esto del desconocimiento de la vida difusa popular lo veo y lo toco en la lengua, donde a lo que llamé intra-historia corresponde el lenguaje soto-literario o intra-literario” (Unamuno, 2005: 280). El lenguaje popular es intraliterario, y esta lengua intraliteraria está enterrada en el

<sup>25</sup> “En este mundo de los silenciosos, en este fondo del mar, debajo de la historia, es donde vive la verdadera tradición, la eterna”, Unamuno (2005: 147).

habla campesina y en la terminología especial de los distintos oficios. La lengua intraliteraria es lengua enterrada, lengua olvidada, pero lo olvidado no muere. La lengua refleja el espíritu colectivo del pueblo, "es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y lo son la mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo" (Unamuno, 2005: 161). Las lenguas romances son los depositarios de la intrahistoria del pueblo romano, que nos ha transmitido "muchas cosas escritas y definidas y conscientes" (Unamuno, 2005: 161), pero cuando pensamos lo hacemos con los conceptos que él engendró: "lo más grande de nuestro pensamiento es hacer consciente lo que en él llegó a inconsciente" (Unamuno, 2005: 161). Unamuno identifica la literatura con lo consciente y la lengua hablada con lo subconsciente: "la idea consciente de aquel pueblo encarnó en una literatura, así como el fondo de representaciones subconscientes en el pueblo de que aquélla brotó, en una lengua" (Unamuno, 2005: 169). Y de este modo se establece la igualdad entre literatura e historia, por un lado, y lengua e intrahistoria, por otro; "lo que hace la continuidad de un pueblo no es tanto la tradición histórica de una literatura cuanto la tradición intra-histórica de una lengua; aun rota aquélla, vuelve a renacer merced a ésta" (Unamuno, 2005: 169). Para esta segunda equivalencia lengua-intrahistoria, Unamuno acuñará posteriormente el concepto de lenguaje intraliterario o lengua intraliteraria, como hemos visto. Podemos esquematizar estas ideas de la siguiente manera (Santano Moreno, 2003: 789; Santano Moreno, 2017: 94):

literatura → consciente → HISTORIA

y

lengua → subconsciente → INTRAHISTORIA.

La concepción unamuniana de la lengua como reflejo del espíritu colectivo del pueblo es heredera de la *Völkerpsychologie* para la que el *Volksgeist* es el auténtico sujeto de la lengua: es el pueblo, la comunidad lingüística la que posee la lengua y la transmite en herencia de una generación a la siguiente.

La dicotomía lengua intraliteraria/lengua literaria comporta la introducción del elemento erudito, culto, en la historia de la lengua. Unamuno imagina en la historia de las lenguas un período en el que esta escisión aún no se ha producido; son los "rudos tiempos primitivos, cuando todos forman pueblo" (Unamuno, 1968: 661), en los que la lengua conserva su unidad y uniformidad y sólo sirve para las transacciones y necesidades de la vida cotidiana. La escisión de la lengua en erudita y popular tiene su origen en la introducción de la escritura. Con ella las antiguas formas se fijan y, más resistentes al tiempo, acaban creando un poder conservador y tradicional, que conduce a la escisión de los ciudadanos en clase culta y clase iletrada. De este modo,

la primitiva inspiración poética que sacaba sus cantos de las entrañas del pueblo, cede su puesto a la imitación de los tradicionales cantares, y a la vez las ideas más refinadas y exquisitas, hijas del ocio de la clase superior, crean un dialecto literario o culto que tiende a perpetuarse en lo escrito, mientras la lengua hablada sigue su curso. (Unamuno, 1968: 661)

Al fondo popular, por tanto, se añade un nuevo elemento de origen erudito, que Unamuno encuentra a partir de Berceo. Desde este momento, es decir, cuando se forma una tradición literaria, la lengua escrita comienza a diferenciarse de la lengua hablada (Santano Moreno, 2003: 790; Santano Moreno, 2017: 96).

Esta escisión entre lengua popular y lengua literaria revela la establecida en *En torno al casticismo*, como ya hemos visto, entre literatura y lengua, es decir, entre lo consciente y lo inconsciente, entre la historia y la intrahistoria:

La literatura viene a ser respecto a la lengua hablada en el espíritu de los pueblos lo que la conciencia respecto al fondo subconciente en el espíritu individual humano. Por la literatura llegan los pueblos a ser concientes de su propia lengua; la lengua literaria ha sido la principal base de los estudios lingüísticos reflexivos y de la preceptiva gramatical, así como casi toda la psicología tradicional se fundamentaba en la introspección conciente. Y, sin embargo, lo mismo que bajo la conciencia el riquísimo fondo subconciente que la sustenta, vivifica y da contenido, siendo uno con ella en perfecta unidad, así bajo la lengua literaria palpita el riquísimo fondo popular, manantial de que aquélla se surte. Y así como se da el caso de que una representación percibida en la conciencia y olvidada luego, es decir, caída al fondo subconciente, reaparece, así voces que como *allaudare* se nos muestran en Plauto y desaparecen, luego resurgen en el romance *alabar* (Unamuno, 1968: 684).

No es tampoco difícil adivinar en estas palabras el concepto de intraliteratura (lenguaje intraliterario) que Unamuno introdujo en el prólogo de *En torno al casticismo*, como hemos visto más arriba, para designar la lengua popular. Y, de la misma forma que entre “historia” e “intrahistoria”, se produce un condicionamiento mutuo: si hechos de la historia pueden ser consecuencia de otros diarios y triviales y modificar, a su vez, los cotidianos, también encontramos esta interconexión entre inconsciencia y consciencia, por un lado, y lengua popular y lengua culta o literaria, por otro:

Si lo subconciente, el contenido del espíritu, determina y vivifica la conciencia, ésta, a su vez, es la luz de aquél. La lengua popular, al irrumpir en la literatura por ministerio de ciertos escritores, le da una plenitud de savia que la remozca, y la lengua culta y la labor literaria, a su vez, rectifica y encauza a la lengua hablada, y a las veces corrige verdaderas enfermedades del lenguaje, como el hombre las suyas por la ciencia. (Unamuno, 1968: 684)

Nosotros percibimos una discontinuidad, una ruptura de la continuidad en el espacio y en el tiempo, pero en la sucesión de impresiones discretas existe, sin embargo, este fondo de continuidad:

Pero así como si las aguas del mar fueran bajando, a medida que bajaban irían apareciendo a nuestros ojos las conexiones geográficas de tierras hoy separadas, más aún en el estado actual del nivel de sus aguas, una inspección detenida y un método comparativo bastan para determinar sobre un mapa tales conexiones, así sobre el mapa de los documentos literarios es posible establecer el proceso de los vocablos y las formas sumergidas en el mar del olvido. (Unamuno, 1968: 691)

Metáfora que expresa también la idea de continuidad en el lenguaje, cuando “hacen repentina aparición en los documentos que han llegado hasta nosotros vocablos y giros que tenían larga vida en boca del pueblo y cuya continuidad se nos escapa” (Unamuno, 1968: 691).

Para Unamuno la poesía popular y la artística, sabia o erudita, tienen un mismo origen que arranca de un fondo común a ambas. Sería imposible clasificar el Poema del Cid como popular o como artístico,

porque en el tiempo en que fue compuesto, apenas podía darse tal distinción en producciones escritas en el aún balbuciente Romance castellano. En cuanto proceda de juglares o cantores más o menos letrados, podría llamarse artístico; pero como tales cantores vivían en íntima comunión con el pueblo y con él pensaban y sentían, su poema es profundamente popular. Porque el germen del elemento artístico, que toda producción literaria, aun la más popular, lleva en sí, radica su proceder de un solo autor, que le da la forma, lo artístico, haya después más o menos arregladores,

así como el elemento popular, que por mínimo que sea, encierra aun la composición más artística o erudita, deriva de que ese autor es parte de una sociedad, en la cual vive, con la cual piensa y siente en comunión más o menos íntima, de cuyo espíritu colectivo se alimenta su espíritu individual, de la cual toma las ideas y los asuntos lo popular. (Unamuno, 1968b: 716-717)

Unamuno critica la suposición habitual sobre la poesía popular, “la de que no tienen un autor, son hijos de la muchedumbre, han brotado del espíritu colectivo sin mediación de individuo alguno” (Unamuno, 1968b: 717). Para Unamuno,



los poemas populares tienen un autor, que les da forma, más o menos artística; esto es casi una perogrullada que, como todas, debe repetirse, pues por serlo se la olvida, y tienen un autor que, empapado en el espíritu del pueblo, se levanta sobre él, se da conciencia más o menos clara de lo que es inconciente en aquél, se recoge (sic) para resumirlo [...] Podemos indicar de paso que en el genio se verifica el consorcio íntimo entre lo popular y lo artístico, entre el fondo y la forma, es donde las ideas más sociales hallan expresión más individual, por ser el genio quien tiene más individualidad social, quien en la más acusada personalidad recoge (sic) mejor el espíritu colectivo, quien regula las palpitaciones de su corazón por las del gran corazón de las muchedumbres. Su poesía es la más hondamente artística y la más hondamente popular a la vez. (Unamuno, 1968b: 717)

Esta situación descrita por Unamuno se da cuando todos son pueblo, “mas desde el momento en que empieza dentro del pueblo, *populus*, la escisión en clases, la iletrada o plebe, *plebs*, vulgo o populacho, y la culta, la conciencia nacional se desgarran, los que quedan abajo pierden sus videntes” (Unamuno, 1968b: 717). Los ideales de los cultos no permiten a la plebe que desenvuelva su espontaneidad; la vician y la ahogan con su contacto. Lo genuinamente popular se convierte en algo repulsivo, brutal y estúpido,

¡Felices tiempos para la poesía aquellos en que la más elevada era popular, porque todos eran pueblo, comían los criados a la mesa del señor, e iban las hijas de los reyes, como la Nausicaa homérica, a lavar sus paños al agua, como canta una canción infantil, es decir, homérica, de corro! Pudo producirse un *Poema del Cid* o una *Chanson de Roland* cuando toda una nación era pueblo y tenía héroes. Hoy los cultos no tienen más héroes que el yo, el insufrible yo, empeñado en ponerse a la vera del camino de la vida a excitar la admiración compasiva de los transeúntes, mostrando líricamente su muñón y llamándoles la atención con acentos plañideros, grotescos o insultantes, y la plebe los tiene y cambia todos los días en el último bandido ahorcado que cantan los ciegos de las plazuelas. (Unamuno, 1968b: 718)

Unamuno sostiene, sin embargo, que la mencionada escisión ha sido menor en España que en otras partes,

somos todos más pueblo, *populus*, y a ello se debió la pujante frescura de nuestra poesía genuina y de castiza cepa. Aquí, el romance ha sido campo común en que la poesía popular y la artística, hermanas de origen, se corroboraban y animaban en comercio mutuo; aquí, el pueblo más bajo jamás ha sido sordo a lo nacional. Pero nada de extraño tendría que fuera degradándose nuestra plebe, y con ella el pueblo todo, si los cultos siguen dando en la manía de ir sutilizándose y metiéndose en líos y estetiquerías, en vez de buscar la renovación en la patria interior, como el hombre debe buscarla en el lecho de su alma, en el lecho sereno y quieto sobre el cual se precipita y corre el torrente de las impresiones fugitivas [...] La plebe ha enmudecido y camina a tientas, privada de videntes y guiones, porque los más o menos

cultos ni vuelven sus ojos a ella ni la toman en consideración, sino a cuenta de curiosidad o documento, como a bicho raro, y andan distraídos con nuevas rimas, neomistiquerías, pseudo-idealismos y zarandajas de oficio de toda especie, empeñados en desafinar para hacerse oír sobre los demás, ya que no lo lograrían acaso cantando a coro en el himno nacional. (Unamuno, 1968b: 718-719)

En Unamuno se presenta la misma concepción sobre la creación poética que hemos visto en J. Costa: la necesidad del autor individual que empapado de pueblo hace consciente lo que en él era inconsciente, negando la posibilidad de que sea la muchedumbre, sin ningún tipo de intermediación, la que crea.

En el discurso pronunciado en 1896, *Sobre la demótica*, Unamuno sintetizará sus ideas expuestas precedentemente en *En torno al casticismo*, *Vida del romance castellano* y *El gaucho Martín Fierro*. Unamuno lamenta la confusión de los hechos o de los simples sucesos con los meros relatos de ellos. Se estudian los pasajeros fenómenos que se suceden en el tiempo “sin enderezar su estudio al de los permanentes, que quedan cual fondo y modo de constitución de los pueblos” (Unamuno, 1968: 558). La llamada historia externa y la historia interna no son historias yuxtapuestas, sino caras de una misma y sola realidad, revelación la una de la otra (Unamuno, 2008: 558). El verdadero sentido histórico, para Unamuno, se ahoga bajo el historicismo de los eruditos,

Revista de lenguas y literaturas

pasan por la crónicas los que han metido bulla en la historia, los mil bullangueros, y no los miles de millones de silenciosos [...] Es la historia la memoria de los pueblos, y en ella, como en la de los individuos, yacen inmensidades en el fondo insondable del olvido, mas no allí muertas, sino vivas, obrando desde allí, y desde allí vivificando a los pueblos. Es corriente doctrina en psicología la de que no hay impresión alguna recibida que del todo se borre, sino que se precipitan al lecho de nuestro espíritu, yendo a engrosar en él el riquísimo sedimento que allí yace sepultado, mas no muerto, por debajo de la conciencia, en el insondable campo de lo subconciente. (Unamuno, 2008: 560)

Unamuno establece el paralelo entre la psicología individual y la psicología social y determina que lo que sucede a los individuos sucede también a los pueblos. Su espíritu colectivo, “el *Volksgeist* de los alemanes” (Unamuno, 2008: 560), tiene también su fondo subconsciente por debajo de la conciencia pública, que es la única que la historia muestra. A la conciencia pública se opone el espíritu público. La primera es lo que suele llamarse opinión, lo que se manifiesta al exterior, lo que constituye la vida histórica, lo que pasa por los cronicones, memorias y periódicos. El espíritu público, por su parte, “es algo más y más hondo y más permanente; es la resultante de la totalidad toda de la vida del pueblo, con su inmenso lecho de tendencias subconcientes, con el riquísimo fondo en que palpita el silencioso sedimento de los siglos hundidos en la tradición” (Unamuno, 2008: 561)<sup>26</sup>.

Unamuno introduce en este caso dos nuevos conceptos que no había utilizado anteriormente: conciencia pública y espíritu público. Entre ellos se establece una dicotomía que es paralela a la de historia/intrahistoria, consciente/subconsciente, lengua/literatura. Los dos nuevos conceptos son la traducción exacta de lo que la *Völkerpsychologie* llama *öffentliches Bewusstsein* (conciencia pública) y *öffentlicher Geist* (espíritu público). La conciencia pública

<sup>26</sup> Unamuno ejemplifica el espíritu público en la figura del labrador: “él vive con todo rigor en la eternidad más que en el tiempo; en el permanente fondo de los hechos sociales, más que en la pasajera forma de los hechos históricos. Él forma parte del protoplasma social, del plasma germinativo, del eterno Pueblo, perdurable materia prima de donde surgen los pueblos pasajeros que aparecen y desaparecen con más o menos ruido en la historia, como se levantan en el mero pellejo del insondable océano las olas que van a romperse belicosamente en crestería de espuma contra las rocas, o lamiendo en paz, con mansedumbre, la playa”, Unamuno (2008: 561).

es la superficie, el movimiento y el ruido, la historia; el espíritu público es el fondo, la quietud y el silencio, la intrahistoria.

La hondura y la metáfora oceánica, la isla, que no es más que la cresta de alguna inmensa pirámide submarina, sirven, como en *En torno al casticismo* y en la *Vida del romance castellano*, como metáfora de la vida social, la historia se asienta sobre la labor silenciosa y lenta de las oscuras madréporas sociales enterradas en los abismos sub-históricos, bajo la historia, en la labor del labriego que con el sol nace y con él vuelve a su oscuro hogar (Unamuno, 2008: 561-562). De la misma forma que en la geografía sirve de común medida el nivel del océano, en la historia es el nivel del olvido:

¡Ah!, si descendieran las aguas del olvido, bajo las cuales palpita la tradición eterna de los pueblos y sobre las que se alzan los espectáculos de la historia; si descendieran esas aguas, ¿qué sería de la grandeza de los grandes hombres y de los grandes sucesos, al verlos mero vértice de poderosas pirámides subyacentes? Porque tal genio que aparece solitario en la historia, dominando a una época, es como tal islote que se alza en la inmensa soledad del mar, siendo, en realidad, *mera* cresta de imponente macizo submarino. (Unamuno, 2008: 562)

Los grandes hombres son a lo sumo el espíritu de su tiempo y de su pueblo “hecho carne individual [...] En ellos se hace conciencia más o menos clara el espíritu del pueblo; son el órgano de tal espíritu, el instrumento de que se sirve este para adquirir conciencia de sí mismo. Por ellos adquiere un pueblo conciencia refleja propia, mas no son ellos quienes se la dan” (Unamuno, 2008: 562). La “conciencia de sí mismo” y la “conciencia refleja propia” son el concepto de *Selbstbewusstsein* o autoconsciencia de la *Völkerpsychologie*, que comprende en sí la consciencia de la colectividad.

Unamuno insiste en la relación entre la psicología individual y colectiva. Del mismo modo que el fondo subconsciente de nuestro espíritu y su consciencia hay corrientes de mutua relación, obrando el fondo sobre la superficie y esta sobre aquel, y sirviendo la superficie en realidad de campo en que se efectúa el comercio de nuestro espíritu con el mundo exterior, también las hay entre la vida profunda de los pueblos y su vida histórica: “el espíritu público condiciona y determina a la conciencia pública, siendo a la vez por él condicionada” (Unamuno, 2008: 563).

En la literatura misma se observan esas mutuas corrientes de vivificación y a la vez de diferenciación sin marcados límites entre poesía popular, semi-popular, popularizada y erudita. Unamuno subraya que si por poesía popular debe entenderse aquella realmente anónima e impersonal y cuyas manifestaciones sean directas hijas del pueblo, “tal poesía no existe” (Unamuno, 2008: 564). El pueblo necesita siempre de órgano individual, de poeta: “el pueblo da la materia, la forma la da un poeta. Lo que suele a veces ocurrir es que la modifica otro, y un tercero la retoca, y la remodifica un cuarto, y corre así de uno en otro, poniendo en ella algo todos” (Unamuno, 2008: 564). Unamuno, al igual que hemos visto en J. Costa, rechaza el concepto de poesía popular como creación anónima del pueblo y considera, con la *Völkerpsychologie*, que la colectividad no es en el sentido estricto del término creativa (o productiva), sino que solo absorbe, actúa adaptándose e imitando, sigue siempre una bandera que un hombre eminente lleva adelante. El poeta individual es el medio de que se sirve el pueblo para expresarse porque encarna los valores más profundos del mismo. El genio poético

es el individuo más pueblo, el que mejor resume el espíritu de las muchedumbres, el que hace en sí pensamiento individual y concreto los vagos anhelos sociales, el que satisface a la materia poética popular, que, como toda materia, apetece forma. Es el hombre que por recojer (sic) en sí más del alma popular más personal aparece, es el pueblo hecho hombre para encarnar sus imaginaciones poéticas. Los grandes

genios de la literatura han informado materia poética difusa en la tradición del pueblo. (Unamuno, 2008: 564-565)

La expresión unamuniana “individuo más pueblo” refleja la concepción de la *Völkerpsychologie* según la cual la actividad creativa del espíritu brota casi siempre en la cabeza de uno o algunos individuos, es decir, de un punto preciso, pero de la fuente de la colectividad (*Gesamtheit*).

Unamuno, por otro lado, se plantea las relaciones existentes entre la leyenda y la historia. La leyenda se presenta como más verdadera frente a la historia,

es la leyenda la historia hecha carne del pensar del pueblo y transformada en este hasta alcanzar la eterna verdad poética, mil veces más verdadera que la más escrupulosamente documentada en cronicones y memorias, con exquisito esmero escribanesco. La honda vida de los pueblos, su vida íntima, antes hay que ir a buscarla en las leyendas que en los cronicones. (Unamuno, 2008: 565)<sup>27</sup>

La leyenda, reflejo de la intrahistoria, es más verdadera que la historia; concepto de verdad que compartían Lazarus y Steinthal, para quienes “la corriente del espíritu público (*Strom des öffentlichen Geistes*) continúa fluyendo imparablemente -hasta que conserva una existencia íntimamente verdadera” (Könke, 2003: 117).

La demótica, ciencia aún en matillas, está llamada al descubrimiento de lo intrahistórico, de lo inconsciente o subconsciente en la vida de los pueblos (Juaristi, 1996: 29):

Esa profunda tradición, oculta en los senos del espíritu público, encerrada en su subconciencia, esa tradición que se revela en cuentos, leyendas, relatos y narraciones, es la que pretende explotar y sacar a la luz, haciendo de ella material científico, el *folklore* o demótica. (Unamuno, 2008: 566)

## 7. CONCLUSIONES

Las reflexiones de Joaquín Costa y Miguel de Unamuno sobre el individuo y la colectividad en la creación literaria hunden sus raíces en las concepciones que la *Völkerpsychologie* o psicología de los pueblos había elaborado en un tentativo de explicar los fenómenos sociales. Costa y Unamuno reciben de ella la centralidad del concepto de colectividad (*Gesamtheit*), es decir, una concepción en la que el sujeto de la actividad espontánea sintética no es ya el *yo pienso*, el sujeto individual-trascendente de Kant, sino el ser social en la plenitud de sus interacciones, el *hombre-con-el hombre* (*Mitmensch*), el principio dialógico, la comunidad (Meschiari, 1999: 13). En el concepto de pueblo de Costa y Unamuno subyace la idea etnopsicológica (Meschiari, 1999: 23) de un sentimiento subjetivo de pertenencia, que es reforzado por la tradición, por el hecho de sentirse herederos de una historia común, más que por el hecho de poseer una naturaleza común. El hombre es un ser histórico que se coloca en una continuidad no sólo espacial, sino sobre todo temporal con sus semejantes; continuidad que es tradición, costumbre (Meschiari, 1999: 22).

La interacción que se produce dentro de una colectividad produce una cierta armonía y acuerdo que reina en el hacer espiritual de todos los individuos que forman parte de ella. Esta armonía y acuerdo generan el *Volksggeist*, que encierra en sí la idea de pueblo (Meschiari, 1999:

<sup>27</sup> “¡El mito! El mito es mil veces más verdadero que el personaje histórico, y no pocas, cuando se forma ya aquel en vida de este, le guía, le domina, le dirige (sic). ¡Cuántos y cuántos grandes hombres no llegan a ser más que meros instrumentos de la idea que de ellos se ha formado el pueblo a que sirven! Y así, creyendo dirigirlo (sic), son en realidad por él dirigidos (sic), meros órganos de su conciencia, indicadores de sus movimientos como el manómetro de la presión de una máquina”, Unamuno (2008: 566).

58). En la concepción de Lazarus y Steinthal los conceptos de *Seele* "alma" y *Geist* "espíritu" implican aspectos diferentes: el primero es una "sustancia" y la psicología que se ocupa de ella (la *Seelenhre*) es una parte de la metafísica o de la filosofía de la naturaleza; el segundo, sin embargo, indica la "pura actividad" y la *Geistlehre* es la verdadera psicología propiamente dicha. La *Völkerpsychologie* no conoce un "alma del pueblo" en el sentido de una *Volksseele*, sino solo un *Volksgeist* que se manifiesta en los productos espirituales y culturales, fruto de la actividad de los individuos, transmitidos de generación en generación. Esta teoría, que constituye la base de la concepción de Joaquín Costa y Miguel de Unamuno sobre la poesía popular, la lengua y la tradición, constituirá también la base de la teoría tradicionalista elaborada por Ramón Menéndez Pidal, y de la que Costa y Unamuno se presentan como evidentes precursores.

### Bibliografía

- BELKE, Ingrid, ed. (1971-1986) *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, 3 vols, Tübingen, Mohr Siebeck.
- BONDÌ, Davide, ed. (2013) *Heymann Steinthal. Ermeneutica e psicologia del linguaggio*, Milano, Bompiani.
- BUMANN, Waltraud (1965) *Die Sprachtheorie Heymann Steinthals. Dargestellt im Zusammenhang mit seiner Theorie der Geisteswissenschaft*, Meisenheim am Glan, Hain.
- ed. (1970) *Heymann Steinthal. Kleine Sprachtheoretische Schriften*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag.
- CHACÓN DELGADO, Pedro José (2013) *Historia y nación. Costa y el regeneracionismo en el fin de siglo*, Santander, Ediciones Universidad Cantabria.
- COSTA, Joaquín (2012) *Introducción a un Tratado de Política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península*, ed. de Isabel Alfonso, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico.
- JAHODA, Gustav (1992) *Crossroads between Culture and Mind, Continuities and Change in Theories of Human Nature*, New York-London-Toronto-Sidney-Tokyo-Singapore, Harvard University Press.
- JUARISTI, Jon, ed. (1996) *Miguel de Unamuno. En torno al casticismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- KLAUTKE, Egbert (2013) *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany, 1851-1955*, New York-Oxford, Berghahn Books.
- KÖNKE, Klaus Christian, ed. (2003) *Moritz Lazarus. Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- LEICHT, Alfred (1904) *Lazarus der Begründer der Völkerpsychologie*, Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, José María (2006) *Heterodoxos españoles. El Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*, Madrid, Marcial Pons.
- MAURICE, Jacques y Carlos Serrano (1977) *J. Costa: Crisis de la Restauración y populismo (1875-1911)*, Madrid, Siglo XXI.
- MESCHIARI, Alberto (1999) *Psicologia delle forme simboliche. Rivoluzione copernicana, filosofia del linguaggio e spirito oggettivo*, Firenze, Le Lettere.

- MESCHIARI, Alberto, ed. (2008) *Moritz Lazarus. Psicología dei popoli come scienza e filosofia della cultura. Scritti*, Napoli, Bibliopolis.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, (1970) "La teoría crítica de Menéndez Pidal", *Hispanic Review*, 38/5, pp. 22-39.
- (1996) *El "alma de España". Cien años de inseguridad*, Oviedo, Ediciones Nobel.
- (1997) "«Alma nacional»: el trasfondo sociológico de *En torno al casticismo*", en Theodor Berchem-Hugo Laitenberger, ed., *El joven Unamuno en su época*, Salamanca, Junta de Castilla y León, pp. 11-29.
- (2003) *Hacia el sistema de Unamuno. Estudios sobre su pensamiento y creación literaria*, Palencia, Cálamo.
- PEÑA, Aniano (1978) "La *Völkerpsychologie* y la visión de España en la generación del 98", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 331, pp. 82-101.
- RINGMACHER, Manfred (1996) *Organismus der Sprachidee. H. Steinthals Weg von Humboldt zu Humboldt*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh.
- RITTER, Joachim, Karlfried GRÜNDER y Gottfried GABRIEL, eds. (2001) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13vols, Basel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- SANTANO MORENO, Julián (2003) "Menéndez Pidal y la filología del 98. Estado latente e intrahistoria", *Criticón*, 87-88-89, pp. 787-798.
- (2017) "Dos precursores de la teoría tradicionalista de Ramón Menéndez Pidal: Joaquín Costa y Miguel de Unamuno", *Studj Romanzi*, XIII, pp. 81-104.
- SGANZINI, Carlo (1913) *Die Fortschritte der Völkerpsychologie von Lazarus bis Wundt*, Bern, A. Francke.
- STEINTHAL, Heymann (1868) "Das Epos", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 5, pp. 1-57.
- TRAUTMANN-WALLER, Céline (2006) *Aux origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*, Paris, CNRS.
- UNAMUNO, Miguel de (1968) *Vida del romance castellano*, en *Obras Completas*, IV, ed. de Manuel García Blanco, Madrid, Escelicer, pp. 659-692.
- (1968b) *El gaucho Martín Fierro. Poema popular gauchesco de don José Hernández (argentino)*, en *Obras Completas*, IV, edición de Manuel García Blanco, Madrid, Escelicer, pp. 709-719.
- (2005) *En torno al casticismo*, ed. de Jean.-Claude Rabaté, Madrid, Cátedra.
- (2008) *Sobre el cultivo de la demótica*, en *Obras Completas*, IX, ed. de Ricardo Senabre, Madrid, Biblioteca Castro, pp. 558-574.
- WOODWARD, William Ray (1982) *From the Science of Language to Völkerpsychologie: Lotze, Steinthal, Lazarus and Wundt*, Heidelberg, Bericht aus dem Archiv für Geschichte der Psychologie.

