

ISSN: 0210-749X

## UNAMUNO, LO INCONSCIENTE Y LA HISTORIA

### *Unamuno, Unconsciousness and History*

Francisco FERNÁNDEZ TURIENZO  
Universidad de Massachusetts  
Dept. of Spanish and Portuguese  
Amherst, MA. 01003  
USA

Fecha aceptación original, mayo 1998

BIBLID. [0210-749X (1997) XXXII]

Ref. bibliogr. FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. Unamuno, lo inconsciente y la historia. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1997, XXXII, páginas

#### RESUMEN

La dialéctica unamuniana pretende conseguir un efecto retórico: producir en el alma del lector el movimiento de las olas del mar, metáfora que utiliza para exponer su teoría de la intrahistoria. Este concepto ha de verse también en relación con las nacientes teorías de lo Inconsciente, que tanta aceptación tienen hoy. El conocimiento termina siempre, según Unamuno, en la percepción de lo individual, concreto. En este contexto se entiende el «nimbo» y la crítica unamuniana de Calderón y los escritores «castizos».

PALABRAS-CLAVE: *Conciencia, individualidad, dialéctica.*

#### ABSTRACT

The Unamunian dialectic was aimed at achieving a rhetorical effect: to produce in the reader's soul the movement of the waves of the sea, a metaphor that he

used to expound his theory of «intrahistoria». This concept must also be seen in the nascent theories of the Unconscious, which are so well accepted today. According to Unamuno, knowledge always ends in the perception of the individual, the concrete. Within this context, «nimbo» is understood as well as Unamuno's criticism of Calderón and the «castizo» writers.

KEY WORDS: *Consciousness, individuality, dialectic.*

La obra temprana *En torno al casticismo* (1895) va desvelando la gran complejidad que encierra, a medida que pasa el tiempo. Se debe esto, en primer lugar, a la riqueza de ideas, referencias y alusiones que la enriquecen. Pero, en no menor grado, al espíritu polémico, que la anima y más aún, al frecuente manejo de los recursos retóricos de que Unamuno hace gala en ella. En todo caso, parece que podemos ver aquí el sedimento de una vida intelectual intensa, pero también inquieta. Por todo ello, se impone la lectura reflexiva y atenta, apoyada en una serena consideración. Es preciso tener en cuenta, no sólo lo que allí se dice, sino también lo que se sugiere, insinúa y deja en suspenso, pero no menos el momento en que se dice y la forma, en fin, como Unamuno presenta —a veces *opone* o *contrapone*— las ideas que quiere llevar a la mente del lector. Y veremos todavía valores, no ya retóricos, sino auténticamente estéticos y literarios.

Pronto se percibe al leer esta obra, el claro intento, por parte de Unamuno, de parecer bien informado y al día. No le falta razón, ciertamente, para afirmar, a los pocos años de publicarla (1902), que el primer ensayo, *La tradición eterna*, «tiene algo de *totum revolutum*, en que enfusé y embufé una porción de cosas, las más heterogéneas; tratábase de llamar la atención del público...»<sup>1</sup>. Cabe pensar, sin embargo, que Unamuno pretendiera algo más que esto; aspiraba sin duda a marcar su sello en el curso de la historia patria y dejar su nombre escrito en el seno de la historia, no de la que «pasa», no, de la «tradición eterna». Unamuno vive intensamente «el presente momento histórico» que critica en los políticos, en los hombres de letras, pero es con la intención de constituirse en guía, capaz de señalarles el camino. En la obra posterior de Unamuno, encontramos la historia de un guía que se extravió y perdió la senda: San Manuel Bueno. Unamuno, como el «genio» de los románticos, se siente vate que señala: «La tradición eterna es lo que deben buscar los videntes de todo pueblo para elevarse a la luz, haciendo consciente en ellos lo que en el pueblo es inconsciente»<sup>2</sup>. «Poeta, profeta, mito», como reza

1. V. *En torno al casticismo* (ETC, en lo sucesivo), 1895, ed. de Francisco Fernández Turienzo, Madrid, Alcalá, 1971, p. 79. Citaré en este estudio, según esta edición, de no haber advertencia en contrario. Recientemente ha aparecido la edición de Jon Juaristi, en Biblioteca Nueva, 1996, con página *Liminar* de Juan Fusri. Es una edición completa, modernizada en su estudio preliminar y altamente pedagógica y recomendable.

2. V. *ibid.* p. 112.

uno de sus ensayos<sup>3</sup>: a través de las *diferencias* individuales, a lo universal *humano*. Se percibe en él el ardor de una urgencia, que no deja reposo. Y en todo caso, no quiere ser uno de esos “hombres sin historia, que a todas las horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol... a proseguir la obscura y silenciosa labor cotidiana y eterna... sobre [la] que se alzan los islotes de la historia”<sup>4</sup>. Unamuno deja oír su voz, que protesta, corrige y señala caminos para el futuro. Pero es descubriendo la “tradición eterna”, que los tradicionalistas de todo tiempo han ignorado siempre, siempre según Unamuno.

#### A. ROMANTICISMO Y “DIALÉCTICA”

En realidad, esto es lo que dice Unamuno en *En torno al casticismo*. A los que viven sólo en “el presente momento histórico”, a los políticos, poseídos de la conciencia de su misión, y a los tradicionalistas, que guardan el “presente muerto” como reliquia encomendada a su cuidado, les recuerda que hay una tradición eterna, como hay una tradición del pasado y una tradición del presente, porque, el “presente momento histórico” es como la superficie del mar, que ignora y desconoce la vida que bulle en su seno, donde vive y late la “intrahistoria”, precisamente en el “seno” de la historia, como veremos luego detenidamente. Esto, cabe decir, es poesía, literatura. Y también es muchas más cosas.

“Me conviene también prevenir a todo lector respecto de las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las *contradicciones* que le parecerá hallar”<sup>5</sup>. Y se refiere a su idea “del *justo medio*”, que se obtiene, dice, “por vía de remoción” de los extremos. Este intento de superación de la filosofía escolástica, que tiene su lugar propio en las ideas de Balme acerca de la formación de la “idea universal”, que más adelante estudiamos con la consideración requerida, se ha tomado como manifestación de hegelianismo en Unamuno<sup>6</sup>. Sin embargo, dice a continuación Unamuno que “es preferible” seguir en la

3. Recogido en OC, Las Américas Publishing Co., Nueva York 1966, VIII, pp. 477-478. En lo sucesivo citamos según esta edición, de no haber advertencia en contrario.

4. ETC, ed. cit. p. 110. Morón Arroyo señala la oposición entre el “ideal de la historia que había creado el racionalismo a partir del siglo XVIII” y la identificación de su “humanidad” con el pueblo inculto y primitivo”, en “Unamuno y Hegel”, *Crisis*, 19 (1972), pp. 17-41. Recogido posteriormente en *Miguel de Unamuno*, edición de A. Sánchez Barbudo (Madrid: Ediciones Taurus, 1974) de la que procede la presente cita, p. 163. Jung, que tiene tantos puntos en común con la “intrahistoria” de Unamuno, valora más, por su experiencia clínica, al parecer, a los campesinos, no tan sofisticados, e.d. falseados: “und es sind gerade die dunkleren Schichten des Volkes, die vielbelächelten Stillen im Lande, die, welche von akademischen Vorurteilen weniger als die leuchtenden spitzen der Bevölkerung gekränkt sind, die sich dem unbewubten Drange der seele überlassen”. Acaba de decir que “Grosse Erneuerungen Kommen nie von oben, sondern stets von unten”, en *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zurich: Rascher Verlag, 1954, p. 421.

5. ETC, ed. cit. p. 92.

6. *Ibid.*, p. 92. P. Cerezo Galán ha vuelto a proponer una interpretación, hegeliana y dialéctica, del párrafo transcrito, basado en la “mención de los contradictorios” (*Las máscaras de lo trágico. Filoso-*

exposición, el “método” de afirmación *alternativa* de los contradictorios, no la simultánea. En el curso de la escritura, y también en el discurso oral, no es posible, en efecto, la afirmación simultánea de los términos contradictorios. Sí sería posible, en cambio, afirmar que los contradictorios se dan simultáneamente, es decir, se exigen e implican mutuamente, de modo que al pensar en uno, se piensa necesariamente en el otro, se da el otro, como la negación se da en la afirmación misma, según el aforismo *Omnis determinatio, negatio*. Unamuno no está pensando aquí en las leyes generales y *necesarias* del pensamiento y del ser, al estilo, por ejemplo, de Hegel, ajeno por completo a su pensamiento, más aún, incompatible con él. Está efectivamente usando el procedimiento *retórico* de afirmar alternativamente “los contradictorios”, que dice él. “Elévanse a diario en España amargas quejas porque la cultura extraña nos invade... y ahoga lo castizo”, proclama con solemnidad al comienzo<sup>7</sup>; y al volver la página reconoce y proclama *también* que hasta Menéndez y Pelayo dedica la parte “más sentida” de *La ciencia española* “a presentarnos la cultura europea contemporánea” y añade a continuación: “Cada vez se cultivan más las lenguas vivas, hay muchos ya que casi piensan en ellas”<sup>8</sup>. Tenemos aquí la afirmación alternativa de ideas contrarias. Pero, al presentar una a continuación de la otra, dos afirmaciones, que de alguna forma son opuestas –en rigor, basta con que se trate de distintas consideraciones– va movido por una finalidad *retórica*, cual es la de conseguir, al menos así lo pretende, que la presencia de los “extremos” en el alma del lector, haga que “el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha” Unamuno emplea aquí un método, un procedimiento, con la finalidad de conseguir un *efecto*, un efecto determina-

*fía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, p. 182). Y señala que el planteamiento de Unamuno “es dialéctico de intención”, entendiéndolo, claro está, según la dialéctica hegeliana. La Dialéctica tiene una larga historia en Occidente, desde la antigüedad. La dialéctica trabaja siempre con los “contradictorios”, los “antítesis” que decía Fonseca, al que cita Cervantes en el prólogo al *Quijote*. Pero, afortunadamente, no siempre ha sido racionalista, como la de Hegel. Esta búsqueda de coincidencias con Hegel en Unamuno, tiene también una larga historia. Puede verse, por ejemplo, Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y Sociedad en el Primer Unamuno*, 1894-1904, Madrid: Ed. Ciencia Nueva, 1966, pp. 58-59. Se apoya a su vez en estudios de C. Blanco Aguinaga (allí citados). Cerezo Galán invoca también a su favor el estudio de Mariano Álvarez, “Planteamiento ontológico del primer Unamuno” en V.H.M.U., p. 532. Mariano Álvarez había acercado ya la “intrahistoria” de Unamuno a la “innere Geschichte” de los Románticos y de Hegel (“Zur gegenwärtigen Hegel-Rezeption in Spanien”, en *Hegel-Studien*, hrvg. von F. Nicolín Otto Pöggeler, Band 14, 1979, pp. 181). Y Morón Arroyo había estudiado esta aproximación en “Unamuno y Hegel”, en el artículo citado en la nota anterior. Merece también reseñarse el valioso trabajo de Pedro Ribas, “Unamuno, lector de Hegel”, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 2ª época, número XXIX, 1994, pp. 111-121. En cuanto al “método dialéctico hegeliano”, considero válido el juicio de Ferrater Mora “Dentro de un método dialéctico estricto, cabe reconciliar –como ocurre, por ejemplo, en Hegel– las verdades parciales “inferiores” y relativas (la verdad formal y la verdad histórica) dentro de una verdad completa, superior y absoluta. En cambio, en el mundo de Unamuno, vivificado por el principio de la perpetua guerra civil y de la lucha interminable, no hay lugar para ninguna armonía final, y menos aún, para ninguna identidad –que, en su opinión, equivaldría a la muerte”. V. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 44.

7. ETC, p. 93.

8. ETC, p. 94.



do en el ánimo del lector, al que pretende *mover*; y por tratarse del discurso, cae dentro de lo que llamamos Retórica. Aquí no se habla del “movimiento dialéctico” del pensamiento, sino de algo más modesto. Unamuno reconoce incluso que “este proceso de vaivén de hipérboles arranca de defecto mío, mejor dicho, de defecto humano”<sup>9</sup>. Ni tampoco los tales “contradictorios” han de referirse, a tenor de lo que se dice, a la afirmación y negación simultánea de lo mismo, bajo el mismo respecto. Unamuno pudiera haber añadido, en cambio, que el “procedimiento rítmico de las contradicciones”, como las que hemos expuesto, sugieren o desencadenan en el alma del lector sensible, el movimiento de vaivén de las olas del mar, que están presentes constantemente en estas páginas. He aquí el paso de lo meramente retórico, como ánimo de conmovér, de impresionar, al nivel estético, en el que reside la belleza. Unamuno logra elevar al lector hasta él, mediante el movimiento rítmico y ondulante del discurso. El “proceso *dialéctico* de las contradicciones”, por el contrario, ni va enderezado a facilitar ningún movimiento rítmico, de vaivén, al *discurso*, ni es debido a “defecto humano”, ni a defecto del propio Unamuno, sino que es un proceso *necesario*, intrínsecamente y de suyo, sin referencia a la consecución de ningún fin exterior al mismo, ni, finalmente, puede dejar de llevar *de suyo* a un final de paz, conciliación, unidad o armonía, todos los cuales serían, según el pensamiento de Unamuno, no de *vida*, sino directamente de muerte, como ha visto correctamente Ferrater Mora<sup>10</sup>.

Finalmente, habla aquí Unamuno del “proceso de vaivén de hipérboles”. “Hipérbole” es sinónimo de exageración, en el presente caso “exasperación”, pues sabemos que Unamuno, según él mismo confiesa, “exagera”, es decir, “exaspera” sus contradicciones íntimas, sus luchas y angustias, y así, dice, se las “quita de encima”. No obstante esto, el empleo tan consciente e intencionado de “los contradictorios”, merece, sin duda, que nos detengamos más en ellos. Por otra parte, la asociación de “vida” y “lucha” puede hacer pensar en una convicción suya de orden teórico. Y en este sentido, no sería errado poner tal asociación, en relación con el “socialismo científico” –aceptado entre “científicos”– al que Unamuno se había acogido. La “lucha de clases” sería equivalente de “lucha por la vida”. Esta adecuación se había generalizado en su época. Uno de los autores que devoró el joven Unamuno, muy temprano, y que luego prefiere olvidar, fue Ludwig Büchner. Es autor de una obra, cuyo título es, ya en sí mismo, suficientemente aclarador al respecto: *Darwinismus und Socialismus*<sup>11</sup>. Unamuno reniega después de su nombre, al lado de los “científicos” Vogt, Haeckel y Virshov<sup>12</sup>. Büchner participa, dice, de las “groserías” de Haeckel, proferidas en nombre de la ciencia. Las *contradicciones* del

9. ETC, p. 92.

10. V. la nota anterior, al final. Dice Unamuno: “La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto”. OC, VII, p. 162.

11. Apareció esta obra en tercera edición en 1910, en Leipzig, Kröner Verlag, 53 páginas.

12. OC, VIII, p. 166.

capital llevan inescapablemente a la lucha de clases, es decir, a la lucha por la vida, por la subsistencia. La “lucha” no es, por tanto, “productora de vida”, ni simplemente productiva, pero sí condición inescapable de la misma. Sólo luchando se puede vivir. Esta afirmación la aceptaría Unamuno sin retoques, como fundamento o base de su propio pensamiento. Y encontró para expresarla, una “dialéctica” –si preferimos llamarla así– que es la dialéctica de la contradicción aceptada y sostenida, sin solución unificadora. Esta “dialéctica” es íntimamente, profundamente dramática y aun trágica, en el sentido de que es materia adecuada para la creación literaria. Ha habido además un representante, o mejor aún, un formulador de la misma, que se ha hecho clásico por su acierto en tal respecto. No son los expositores de Unamuno quienes le han atribuido la aceptación de la “dialéctica” de Proudhom, que mereció la respuesta de Marx. Es el propio Unamuno quien lo dice expresamente y, conociendo su obra, reconocemos que lo hizo de forma convincente e inapelable. He aquí las palabras de Unamuno, nunca utilizadas anteriormente, que yo sepa, a pesar de que ellas solas resuelven lo que no han podido hacer tantas cavilaciones, teorías y conjeturas: “Lo que es inevitable [“rectificar el modo cómo algunos han entendido algo de lo que expuse”] para quien, como yo, siente con tanta fuerza la verdad de los extremos, que una vez afirma el uno y luego el otro, dejando que su juego de contradicción engendre la vida mental en quien lo reciba. Huyo de las síntesis de los contrarios al modo hegeliano, y creo más bien en el sistema de contradicciones que propugnó Proudhom. Y me siento, como Job, un hombre de contradicción. Gracias a Dios”<sup>13</sup>. El texto es de 1914. Hemos de volver sobre esta importante declaración más tarde. Pero entiendo que son muchas las “rectificaciones”, esta vez a cargo de los unamunistas, que se imponen. Estas palabras resuelven un insoluble “problema de Unamuno”.

El movimiento de vaivén no se mantiene uniforme a lo largo de la obra. En ocasiones, es el mismo Unamuno quien previene al lector de que pretenda llevar su atención a otras consideraciones, con la finalidad de ayudarle en la comprensión de lo que sigue. Antes de comenzar la “rebusca” del “espíritu de la casta” del castellano, ruega Unamuno al lector que “tolere” “la aridez de unas pocas explicaciones algo abstrusas”<sup>14</sup>. Las “pocas explicaciones” que promete, son, de un lado, su teoría de la “percepción de la diferencia” que, como sabemos, pudo haber tomado de Spencer<sup>15</sup> y a continuación presenta su propia “visión metafórica” sobre la “constitución de la mente humana”. Y es esta “visión metafórica” la que, apoyado en algunas ideas fundamentales que tomó de la *Psicología de los pueblos*, (Volkseele, Volksgeist)<sup>16</sup> aplica luego, es decir,

13. OC, VIII, p. 309.

14. ETC, p. 146.

15. Así lo asegura N. Orringer en “El horizonte krausopositivista de *En torno al casticismo*, en *El joven Unamuno en su época*, coordinadores Theodor Berchem-Hugo Laitenberger, Junta de Castilla y León, 1997, p. 36, si entiendo correctamente lo que dice Orringer.

16. Además de los trabajos mencionados ya, ha estudiado el tema de las relaciones de Unamuno con la Psicología de los pueblos, Francisco La Rubia Prado, en “*Völkerpsychologie* y filosofía orgánica

convierte en su visión de la historia –de aquí proviene su famosa “intrahistoria”– y de la tradición –“tradición eterna”–, es decir, a la psicología de la vida colectiva. Esta “visión metafórica” utiliza además el lenguaje que le había sugerido la lectura del astrónomo Padre Secchi y la de Balmes, como veremos luego. Sin embargo, esta “intrahistoria” y su “tradición eterna”, que aparecen envueltas en brillante imaginería de soles, estrellas, olas, mar, profundo, cielo azul, etc. proceden en realidad de su visión de la “estructura de la mente humana” tal como la presenta más adelante en las páginas dedicadas a este tema, en el Ensayo II, epígrafe III (páginas 147-150 de la edición citada en las notas). Terminada la exposición de la visión metafórica de la mente humana y su teoría del “nimbo”, la advertencia al lector, es de distinto tenor: “Y ahora, dejando estas retóricas, entremos de golpe y porrazo a indicar dónde y cómo se han de buscar las pruebas de que en este clima extremado y sin tibiezas dulces... es el espíritu también cortante y seco” donde la ironía no se confunde con la tragedia<sup>17</sup>. El presentar su teoría de la “intrahistoria” y la “tradición eterna” al comienzo de la obra, como respuesta al lastimero estado del “presente momento histórico”, ataviada ya de sus ornatos lingüísticos, pero sin necesidad de describir el proceso mental que llevó a una y otra, ni la necesidad de razonar de algún modo su justificación es, sin duda, un recurso retórico, encaminado a los fines que aparecen una y otra vez en la obra.

## B. EL ALMA Y LO INCONSCIENTE

Hay algunos movimientos y corrientes intelectuales, que es preciso tener en cuenta para entender cabalmente estos ensayos. Tal es el caso de la llamada *Psicología de los pueblos*<sup>18</sup>. Esta rama del saber, hoy más bien en desuso, que cabalga, sobre la psicología, de un lado, y sobre la lingüística y la his-

en la obra de Miguel de Unamuno”, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Segunda Época, número XXIX, 1994, pp. 123-141. Abundante bibliografía y oportunas referencias al “Volksgeist”. La obra de Rafael Pérez de la Dehesa, *La obra de Costa y su influencia en el 98* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966), sigue siendo aclaradora especialmente por las interesantes referencias a la “escuela histórica” –del derecho– que estimuló los estudios de Unamuno para colaborar con Costa. Por ejemplo el erudito estudio “Derecho consuetudinario de España” (OC, IV, pp. 201-222), como contribución al libro *Derecho consuetudinario y Economía popular en España*, de Joaquín Costa (Barcelona, 1902, 2 vols.) Unamuno no volvió a escribir trabajos eruditos de esta naturaleza, pero su afición al estudio *directo* de las lenguas *vivas* de España, especialmente el español, tiene su origen en esta inspiración, y mantuvo a lo largo de toda su vida este intento de conocer la realidad *viva* de España y sus pueblos, lengua y religión (*El Cristo de Velázquez*).

17. ETC p. 150.

18. Ortega y Gasset *parece* referirse al espíritu romántico presente en la Psicología de los pueblos en el siguiente párrafo: “¿No habéis leído la *Filosofía de la Historia* de Hegel? Es un libro de magnífica poesía, que nos enseña a buscar en nuestros actos más íntimos el fondo general de lo humano: nos enseña el respeto a la humanidad y, en consecuencia, el respeto a nosotros mismos, al contrario que las obras de un romanticismo coetáneo, las cuales nos incitan a erigirnos en tipo ejemplar humano”. OC, I, P. 514.

toria de otro, es imprescindible para entender, no sólo ideas como la “intrahistoria”, sino expresiones muy frecuentes en Unamuno, que además aparecen en él a lo largo de toda su vida. El “alma del pueblo” o de España, el “interior vivo” de las cosas, el “alma de las cosas”, el “sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos” y tantos otros, están inspirados por ella. Pero no solamente estas expresiones y otras semejantes se deben a la psicología de los pueblos. En esta obra y posteriormente, es constante el movimiento de Unamuno hacia lo interior, lo íntimo, lo vivo, que sólo está precisamente en lo interior, y tan bien define actitudes fundamentales suyas, han podido ser inspiradas por ella. Esta rama de la psicología nació, en efecto, al calor de los grandes sistemas filosóficos románticos, particularmente el de Schelling, según el cual, toda la realidad no es sino el fruto de una actividad interior a las cosas, a la naturaleza, que produce y “pone” desde sí misma y a partir de sí, toda la realidad.

Sin embargo, no podemos olvidar que la psicología de los pueblos es ella misma ante todo, o pretende ser, psicología, a la que se subordina parcialmente. No existe, ni nadie ha creído jamás en la existencia de un “alma del pueblo” (Volkseele), ni un “espíritu del pueblo” (Volksgeist)<sup>19</sup>. Por otra parte, cuando nació la psicología de los pueblos, por obra de Steinthal, la psicología se había desprendido ya en gran medida de la metafísica de los Románticos (Schelling y Fichte) y así pudo afirmarse como ciencia, es decir, como ciencia empírica. Y, en el tema que nos ocupa, es preciso destacar el hecho de que la psicología había conquistado ya una zona entera del alma, llamada lo *inconsciente*, que otras veces era llamada “preconsciente”, “subconsciente” Unamuno conocía bien el proceso de conquista de lo inconsciente, puesto que él mismo creó su propia denominación: “intraconsciente”. No menos familiarizado estaba, sin embargo, con la corriente de la “psicología sin alma”<sup>20</sup> es decir, el proceso que llevó a la eliminación del concepto de “alma” que ya desde principios de siglo venía defendiendo Herbart<sup>21</sup>. Wundt, que continuó usando el “alma” en sus tratados *–Thierseele* en sus Prelecciones sobre el tema<sup>22</sup>– combate tal concepto para defender que la psicología se limita a estudiar los hechos de conciencia, tal como se manifiestan a la misma en la experiencia interior. Unamuno asistió de cerca a este proceso doble: disolución de la psicología metafísica de Herbat, por un lado, y disolución del concepto de alma como *substancia individual*, por otro. Este doble proceso es más fundamental, pues afecta a los misterios de la fe, que trató de racionalizar (Eucaristía) y a la posibilidad de la pervivencia del alma, –inmortalidad

19. Magnífica dilucidación de estos conceptos en la *Völkerpsychologie*, de W. Wundt, 1911, en su extensa y sugerente Introducción.

20. V. un estudio conjunto de este tema en Windeband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 5ª ed., Tubinga, 1957, pp. 547 ss. (Der Kampf um die Seele).

21. V. su *Lehrbuch der Psychologie*, 1819.

22. V. *Vorlesungen über Menschen und Thierseele*, 1862.

personal— su mayor preocupación. De todo ello queda claro testimonio en el *Sentimiento trágico* (1914), donde consigna el proceso y los resultados. Veámoslo. “La que en un tiempo llamaban psicología racional, por oposición a la llamada empírica, no es psicología, sino metafísica, y muy turbia, y no racional, sino profundamente irracional o más bien contrarracional”<sup>23</sup>. Para la ciencia, para la psicología científica solamente existe la sucesión de “estados de conciencia, coordinados entre sí”<sup>24</sup>. De las enseñanzas de Hume, añade, “maestro del fenomenismo racionalista”, se desprende que “la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo”, y todo nos lleva a pensar que “la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos, ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir, no seremos. Esto es lo racional”<sup>25</sup>. A este proceso de disolución, llama Unamuno “la disolución racional” a cuya obra contribuyó poderosamente David Hume, el destructor de la “substancia”. Su famoso *Treatise on Human Nature* va enderezado, en efecto, a demoler la “substancia” de los tres grandes racionalistas: Descartes, Leibniz y Spinoza.

### C. PSICOLOGÍA INDIVIDUAL. VISIÓN METAFÓRICA

La Psicología de los pueblos recurre constantemente a la vida inconsciente. Wundt, autor de una monumental *Völkerpsychologie* (1911) no admite las teorías de lo inconsciente, debido a que se mueve en la línea del *cogito* cartesiano y no puede entender las “representaciones inconscientes”, que para la psicología de la conciencia, como la suya, son imposibles de explicar. Unamuno, con gran destreza retórica, según creo, no expone su visión de lo “intraconsciente”, que él dice, hasta el momento en que comienza a hablar de psicología, es decir, de psicología individual, en el ensayo “II. La Casta histórica Castilla” como hemos mencionado ya. Su teoría de la “intrahistoria” y la “tradición eterna” son en realidad aplicaciones de los resultados obtenidos en este segundo ensayo, a la vida colectiva o histórica, aunque sean éstos los que, por la disposición de la obra, presenta en primer lugar. Unamuno altera, por tanto, e invierte el orden lógico normal al presentar en el primer ensayo su visión de la historia (intrahistoria, tradición eterna) y más tarde los principios de los que las deriva. En el presente estudio restablecemos el orden lógico, comenzando, por tanto, por lo que dice Unamuno sobre la “estructura mental del hombre” en cuanto individuo y su funcionamiento en la vida individual.

Para determinar con rigor el significado concreto de algunos conceptos fundamentales, como la “intrahistoria” y la “tradición eterna” es preciso un estudio riguroso de los textos, y esto nos permitirá asistir a la gestación, por así decirlo, de estos conceptos fundamentales en la mente del autor. Para ello

23. OC, VII, pp. 156-157.

24. *Ibid.*, p. 158.

25. *Ibid.*, p. 156.

es preciso poner los textos en cuestión en los correspondientes contextos, bien sean ideológicos, bien sean lingüísticos.

A Unamuno le preocupaba hondamente el funcionamiento de la mente humana, es decir, la vida anímica del hombre, por los años en que escribió *En torno al casticismo*. Más aún, por esta preocupación y por lo que dejó escrito a este respecto, es preciso comenzar si de verdad queremos ver lo que él pensaba sobre tan complejo fenómeno y sobre otros varios de la mayor importancia. Al propio tiempo, veremos que la índole misma de su pensamiento, constituye lo que podemos llamar un pensamiento poético. En otras palabras, sus "teorías" resultan ser "visiones", "visiones" más bien, sobre la realidad, y siempre o principalmente, condicionadas por la palabra. Nos encontramos, por tanto, ante un discurso queridamente poético, en el que la metáfora, en general la imagen, constituye el medio de expresión más usado.

Una preocupación fundamental y primaria según aparece en estos ensayos, parece ser la psicología de la percepción sensorial. Su teoría de la percepción le sirve también de base para esbozar algo así como una teoría del conocimiento, que será siempre apoyada en la visión, que concibe a su vez "metafóricamente". Unamuno quiere presentar una comprensión metafórica, no rigurosamente racional, de la estructura de la mente humana y de su funcionamiento.

"Esta doctrina, dice, que conocen cuantos la han leído aplicada hermosamente por el padre Secchi a la física toda, es la que mejor aclara metafóricamente la constitución de la mente humana"<sup>26</sup>. Unamuno nos ofrece, por tanto, visiones, visiones parciales primero, que se integran luego en una visión más general y abarcadora del fenómeno que pretende ver. No construye ni establece sistemas racionales, que expliquen cómo y por qué suceden las cosas de una forma y no de otra. El estudio de las "causas" de las cosas, sería para él un empeño tautológico, ya que "cosa" viene de "causa". Más que *explicar* racionalmente, quiere ilustrar visualmente. Sus metáforas fundamentales son, en efecto, visuales y el conjunto de la teoría parece más bien una visión que un sistema. Y en gran medida es así. Sin embargo, siempre dice *algo* en lo que escribe, y este *algo*, el problema que se agita y que le mueve, es un decir, sobre la manera *como son* las cosas. En última instancia, Unamuno responde siempre, aun empleando la metáfora como respuesta, a los grandes interrogantes que agitan nuestra existencia y está totalmente alejado del discurso de libreto, de folleto o de propaganda. *En torno al casticismo* no es un alegato destinado a comprobar nada. Y aunque realmente dice cosas sobre las "cosas", no puede eludir –nadie puede hacerlo– el empleo del lenguaje, fuera del cual, no es posible pensar. No vende nunca triviales convicciones, previamente asentadas, sino que la *respuesta* se constituye en el acto mismo de hablar, y por el lenguaje<sup>27</sup>.

26. ETC p. 147.

27. No otra cosa hicieron los humanistas del Renacimiento y así instauraron el método histórico-filosófico.

Nada hay en Unamuno muerto, ni reducido a estrato, precisamente porque al hablar, transmite lo que está “viendo”. La metáfora nos dice que algo es “como” otra cosa, pero también nos dice en qué se parecen, bajo qué aspecto es así. Unamuno, gran poeta, será siempre un problema para la filosofía, al menos, mientras el filósofo no se decida a ver realizada su función en el hablar, hablar con la intención de responder a un interrogante, aunque éste no aparezca formulado. En esto consiste la labor exegética, dentro de los ensayos de Unamuno. Es preciso saber siempre de qué está hablando, qué cuestión, qué problema le mueve. Y va siempre en busca de lo *vivo*. Y lo *vivo* está “dentro”. Así nació en él la idea de la “intrahistoria” y de la “tradicón viva”, es decir, la que aún está viva, porque lo ha estado siempre, aunque no se haya visto. Como veremos al hablar del «nimbo», podemos decir aquí que «nimbo», es lo que de “vida”, de raíces vivas, aún en germen vivo, lleva el “concepto”.

#### D. IDEA Y “NIMBO”

En un pasaje intercalado, escrito probablemente mientras preparaba sus oposiciones a la cátedra de psicología, dejó escrito lo siguiente: “Cada impresión, cada idea, lleva su nimbo, su atmósfera etérea: la impresión de todo lo que le rodeaba; la idea de las representaciones concretas de [las] que brotó. Aquellas figurillas de triángulos, etéreas y ondulantes, que flotan en nuestra mente al pensar en el triángulo (figurillas de que hablaba Balmes), no son sino parte del nimbo, de la atmósfera de la idea, parte del mar de lo intraconciente, raíces del concepto”<sup>28</sup>. Esta “nota” en la que “flota” el recuerdo de una lectura reciente de Balmes, resulta difícil de entender, dado su carácter sintético. No es que Unamuno buscara de propósito la obscuridad, convencido de que quien escribe bien, escribe y piensa claro. Unamuno es conocido por su aversión a los tecnicismos y obscurecimientos innecesarios del lenguaje. Pero su condición de poeta se interpone a veces. Y así nos ofrece aquí una valiosa muestra de lo que es y lo que cabe esperar de un lenguaje sintético, en el que se agolpan y aprietan las metáforas. La metáfora, desde luego, la metáfora lexicalizada, es ante todo, un medio de economía del lenguaje. La visión, traducida, expuesta en metáforas, es inevitablemente una visión comprimida. El pasaje de Balmes, aludido por Unamuno, tiene el siguiente tenor: “Concentrémonos dentro de nosotros, y notaremos que al pensar en un triángulo, flotan en nuestra fantasía figuras triangulares de varias formas y tamaños. Si queremos imaginarnos el triángulo en general, nos es imposible: pues que por necesidad se nos presenta de cierto tamaño, grande o pequeño; de una especie determinada, como rectángulo, oblicuángulo, acutángulo... Estas propiedades particulares no pueden ser eliminadas todas de la figura eliminada [sic], cual sería menester para la idea general; ni tampoco pueden ser reunidas, primero, porque esto destruiría la generalidad de la idea; segundo, por-

28. ETC, p. 147.

que de ellas, algunas son contradictorias, como puede verse respecto al tamaño<sup>29</sup>. Conviene tener presente que Balmes viene hablando de la diferencia entre la imagen sensible (triángulo *imaginado* en el recuerdo o la imagen del mismo *en cuanto la estamos viendo*, siempre en su materialidad e individualidad concreta) de un lado, y la idea *racional* de triángulo, en la que coinciden todos los triángulos, es decir, aquella a la que se aplica la definición del mismo, a la que propiamente llamamos *concepto*, por otro. Ésta, y sólo ella, es la idea *general* (el universal). De este triángulo ideal, sólo de él, se dice que la suma de sus ángulos será siempre equivalente a dos ángulos rectos. Las notas, concretas, materiales, particulares, de sus representaciones, no son mutuamente contradictorias, como dice Balmes, aunque una de ellas excluya a la otra. Balmes, interesado en refutar las teorías de Condillac, se refiere a la idea *general* (universal) del triángulo. Unamuno, por el contrario, se fija en su representación *sensible*, vista por los sentidos, o revivida en la imaginación. La *idea* de triángulo, o el triángulo ideal (idea general) se forma siempre a partir de una visión, siempre concreta, real y vivida en el tiempo, de la que se han eliminado efectivamente todas las propiedades concretas y sensibles, las únicas reales: el tamaño de las líneas de su trazado, su grosor, longitud, color. Esta *vía remotiois* provoca las reticencias de Unamuno, aferrado, como poeta, a la visión singular, en su concreción, en toda su realidad individual, como se nos da en la experiencia real de la misma. “Mi idea de Dios –idea en cuenta tal– es distinta cada vez que la concibo”<sup>30</sup>. La “idea” –idea en cuanto tal– es la misma. Sigue, en efecto, significando lo mismo. Pero qué sigue *siendo* lo mismo, y “lo mismo” ¿quién o qué es? La misma idea nos dice lo mismo. Porque la idea es en realidad visión, visión que nos habla. Estas preguntas se las planteó a sí mismo Unamuno mientras estudiaba el fenomenismo de Hume, que negó la posibilidad de hablar siquiera de la mismidad (*sameness*). Y este es el sentido de la afirmación que hemos visto sobre la idea de Dios. Lo positivo de ello es que sabemos lo que significa el “nimbo”: el conjunto de propiedades de la visión o percepción sensorial, antes de abstraer o remover notas, caracteres individuales y reales, incluidos en el acto de la visión<sup>31</sup>.

29. *Filosofía fundamental*, Libro IV, párrafo IV, en *Obras Completas* de Balmes, B.A.C., 1945, vol. III, p. 244.

30. OC, VII, p. 162.

31. Hay varios estudios dedicados a esclarecer lo que entiende Unamuno por “nimbo”. Para Morón Arroyo, “es una sinovia, que suelda fuerte y derrite los opuestos”. Cf. en “Las ideas estéticas de Unamuno”, en *Letras de Deusto*, vol. VII, 1977, p. 7. Recientemente ha vuelto sobre el tema, en gran parte en relación con Hegel. Cf. “Alma nacional”: El trasfondo sociológico de *En torno al casticismo*”, en *El joven Unamuno en su época*, ed. Th. Berchem-H. Laitenberger, Junta de Castilla y León, 1997, pp. 17-21. Mariano Álvarez se ha ocupado del “nimbo”, primeramente en “La Tradición y el “hecho vivo” en el primer Unamuno”, en *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (1986), Universidad de Salamanca, 1989, pp. 231-232 y en “Planteamiento ontológico del primer Unamuno” en *Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno*, en el 50 Aniversario de su muerte, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 535-536. Según P. Cerezo Galán, Unamuno toma de W. James esta denominación de “nimbo”. V. en *Las máscaras de lo tráfico*, citada en p. 223. Estudio detallado de “nimbe” y “niebla” en mi trabajo, de próxima aparición, ‘La niebla’ de *Niebla* de Unamuno, tal como informo en nota 40, pág. 91 del presente estudio.



El pasaje de Balmes le sugirió a Unamuno varias cosas más. Las “figurillas” “flotan” en nuestra mente, como “flotan” en el mar barcos y cuerpos. El halo, “nimbo” o atmósfera que rodea, trae a la mente los cuerpos celestes, las estrellas, colgadas de la bóveda celeste. Son a veces las estrellas tan abundantes, que sus “atmósferas”, “nimbos” o halos, como que se pegan y sueldan. Este contacto de “nimbos”, unido a la distancia, hace que un enjambre apiñado de cuerpos celestes, con sus “nimbos” que se funden, parezcan “algo”, una cosa nueva que llamamos “nebulosa”, la que, a su vez, recuerda la “nebulosa” original a partir de la cual, decían, se ha originado todo. La “representación” de estas figurillas, constituye, pues, el contenido de los actos de nuestra conciencia, cuya función más importante es la “representación”, porque en ella se manifiesta la conciencia. Una representación no consciente parece algo que se contradice. Contra tal convicción hubo de luchar la psicología de lo inconsciente para imponerse. El punto de insoluble disputa entre los partidarios de la escuela de la conciencia, que quería reducir o limitar ésta a los actos conscientes, es decir, a la “representación” y los que propugnaban o defendían la existencia de una zona entera de la realidad anímica, que acertadamente llamaban “inconsciente”, ese punto de discordia se limitaba a saber si se podía admitir una “representación” que no fuera consciente para el sujeto, o un acto de conciencia que no fuera reducible a la “representación”, lo que equivale a decir, de índole no cognoscitiva volitiva, por ejemplo. El Yo consciente que conoce y sabe que conoce, o “cogito, ergo sum” es el baluarte último y final, en el que se asienta la psicología racionalista de la conciencia. Las “unbewusst[e]n Vorstellungen” ocupan muchas páginas entre los estudiosos de la época.

En la última parte del pasaje de Unamuno en el que se refiere a Balmes, dice que las figurillas etéreas y ondulantes que flotan, “no son sino parte del nimbo, de la atmósfera de la idea, parte del mar de lo intraconsciente, raíces del concepto”<sup>32</sup>. Aquí aparecen juntos por primera vez el “mar” y lo “intraconsciente”, si bien la primera referencia a éste, es anterior<sup>33</sup>. Pero su significado no queda aclarado, porque no se pone este “intraconsciente” en una relación, un contexto que ayude a entenderlo. Es preciso reconocer también que se trata un concepto difícil, considerado en sí mismo. Cabría pensar que si acaba de decir “un mar eterno sobre que ruedan y se suceden las olas” y menciona a continuación “un fondo intraconsciente”, el lector podría poner ambos en relación, el uno con el otro, aunque, en todo caso, esta referencia no es suficientemente clara. Por otra parte, es de destacar el hecho de que este pasaje relaciona el “nimbo” con el “mar de lo intraconsciente”.

Al comienzo del párrafo que estamos comentando, dice Unamuno que “cada” impresión, cada idea, lleva su nimbo... la impresión de todo lo que la rodeaba; la idea de las representaciones concretas de que brotó”. La idea nace, según hemos visto, de una visión o “representación”, siempre *concreta*, siem-

32. ETC, p. 148.

33. ETC, p. 147.

pre individual en el tiempo y también en el lugar. Del “todo” que se ofrece en el acto de “representarnos”, es decir, del acto del que nace la idea, la conciencia separa, olvida, no tiene en cuenta, ninguna de las propiedades concretas, físicas, pero reales, que se le ofrecen y tiene delante. Sólo pasa a la *idea general* lo estrictamente racional, la *relación* que forma la misma idea y, en el caso que nos ocupa, lo que se expresa en la definición del triángulo. Todo lo demás ha sido “removido”, eliminado. Por eso, dado que el acto de percepción es siempre individual y concreto, la “idea” racional, la idea definible, no acoge en sí *todo* lo que se ofrece, sino sólo lo racional de ella. En consecuencia, la “idea” es para Unamuno algo muerto, un escombros. ¿Cómo podría, pues, concebir el ‘Dios idea’ o la idea de Dios, si no es en los términos en que lo hace en el *Sentimiento trágico*?<sup>34</sup>. La idea es para él algo muerto. Lo vivo está, como siempre en Unamuno, *dentro*, dentro de la conciencia, en el acto de percepción porque no ha sido asumido –ha sido *removido* previamente– para poder formar la idea general o universal. Está en el interior o lo íntimo, pero no es consciente. Finalmente, los elementos vivos que quedan, en la visión viva, en el acto concreto de percibir, son parte del “nimbo” o atmósfera ideal. Otra consideración nos permitirá entender esto mejor. Los trazos de líneas que forman la figura real y material del triángulo, no dejan de ser de repente, limpiamente. Para convencerse de ello, bastaría con ampliar, es decir, agrandar estos trazos o líneas. Sus contornos aparecerían entonces borrosos, difuminados, como sabe cualquiera que haya tenido en sus manos la ampliación de una fotografía. Tiene pleno sentido, por tanto, que el propio Unamuno haya recurrido al ejemplo de las fotografías superpuestas para explicar lo que quiere decir con el “nimbo”. Más adelante veremos que también esta comparación tiene un origen “literario”, libresco, en lo que Unamuno había leído en el P. Secchi. El ejemplo de las fotografías superpuestas, que él propone, tiene, en cambio, la ventaja de que los rasgos que en ellas se acentúan, son precisamente los rasgos *comunes*, por tratarse –es un experimento imaginario– de diversos individuos pertenecientes a la misma familia, y en derredor se forma un “nimbo” bien dibujado, cuando el número de individuos es elevado.

El “nimbo” tiene, en efecto, resonancias astronómicas, según se desprende de las propias palabras de Unamuno. En efecto, nos informa el P. Secchi de que la calidad del vidrio de los espejos del telescopio, influye en el visión de las estrellas. Los espejos metálicos, añade, tiñen siempre un poco de rojo el objeto y también el número de aumentos condiciona la visión. Con doble potencia de la lente, domina el color blanco y se pierden las “medias tintas”, porque ninguna estrella es rigurosamente monocromática<sup>35</sup>. Bajando la mirada a los campos de Castilla, se admira Unamuno de la “hermosa tristeza de ese mar petrificado y lleno de cielo”, que parece más bien un “paisaje uniforme y

34. OC, VII, p. 162.

35. V. Angelo SECCHI, *Le stelle. Saggio di astronomia siderale*, Milano, 1877, p. 122.

monótono en sus contrastes de luz y sombra, en sus tintas disociadas y pobres en matices”<sup>36</sup>. Unamuno añora al contemplarlo “los atardeceres dulces, lánguidos y largos del septentrión”. Aquí por el contrario, se extiende sin limitaciones “el azul intensísimo del cielo”. Tampoco hay, pues, medias tintas en Castilla, ni “el sentimiento del matiz, de la suave transición”, ni menos “la unidad de su ambiente que lo envuelve todo y de todo haga armonía y unidad”<sup>37</sup>. Y aún hay más visión, visión que es sentimiento, en las anotaciones del P. Secchi. Las estrellas parpadean, nos informa, debido a la “atmósfera, más o menos densa, que atraviesa el rayo de luz proveniente de la estrella. Y sobre todo, observando las estrellas al atardecer, “se ve su imagen difusa, mal terminada, y circundada de rayos y como compuesta de *muchas imágenes superpuestas*” [cursiva nuestra]. Unamuno recurre también a las imágenes superpuestas de individuos de la misma familia<sup>38</sup> para explicar lo que es el “nimbo”. La visión de Castilla, que impone Unamuno, se ha visto de antiguo en relación con las descripciones de Taine<sup>39</sup> y no faltan razones para afirmarlo. Pero, a la luz de lo que acabamos de mencionar, parece claro que Unamuno es más un “contemplador” que un visionario, en cuanto veía condicionado más bien por su propio universo mental. El paisaje es para Unamuno un estado de ánimo y esto quiere decir un “paisaje del alma”. Cuando menciona, por tanto, la “tristeza de ese mar petrificado y lleno de cielo” ¿no impuso tal vez una “visión” guiada, inducida, por el sentimiento de *tristeza* tal como aparece luego, por ejemplo, en Machado y Azorín? Machado habla expresamente de los “campos pobres campos tristes, tan triste que tienen alma”. Cabe preguntarse, pues, ¿que nostalgias de infancia colorean su visión y la dirigen? Lo dice él mismo: los atardeceres dulces, largos y lánguidos del septentrión que el P. Secchi le ayudó a añorar. Decididamente, Unamuno aborrece el exceso de luz y de contraste. Él prefiere la visión difuminada, como *en niebla*<sup>40</sup>. Pero sería inútil y vano buscar en él las definiciones, al menos las que ofrece el lenguaje estrictamente racional. No ciertamente el de Hegel. ¿Por qué no admitir lo que en el lenguaje hay de imagen y de sentimiento, de “pasión”, como diría Unamuno? He aquí la puerta de acceso a su complejo mundo en que se tropezó con algo, que es una barrera definitiva. En ese momento hizo su aparición y fue visto lo *irracional*. Y al tiempo, se abrió una puerta, la que deja pasar al sentimiento. Estas dos categorías son imprescindibles para entender a Unamuno,

36. ETC, p. 139.

37. ETC, p. 145.

38. ETC, p. 149.

39. Así lo dejé consignado ya en mi edición de ETC, p. 43. Jean-Claude Rabaté señala con acierto “Es una auténtica paradoja que la fuente de inspiración del joven Unamuno y su descripción de los altos páramos de la meseta, se hallen en las llanuras húmedas de los Países Bajos”, que Unamuno toma de Taine. Cf. “Unamuno y la *intrahistoria* salmantina”, en *El joven Unamuno en su época*, p. 532.

40. Según Morón Arroyo: “La niebla en estos versos [que acaba de citar] es equivalente del nimbo antes citado”. Cf. “La estética...”, según pág. 88, nota 31 de este trabajo, p. 9. El parentesco de “mimbo”, y “niebla” aclaración de ambos y parentesco, en mi estudio “La niebla” de *Niebla* de Unamuno, de próxima aparición en el volumen Homenaje a Juan M. Díez Taboada, C.S.I.C., Madrid.

miento. Estas dos categorías son imprescindibles para entender a Unamuno, en la medida en que es heredero del Romanticismo, vivió dentro de él.

#### E. EL INDIVIDUALISMO DE UNAMUNO

De lo dicho anteriormente parece desprenderse que Unamuno es un decidido defensor del individualismo. Dado que lo que podemos llamar su germinal “teoría del conocimiento” tiene un marcado sabor individualista, no cabe imaginar que su pensamiento sea de otra manera. Sólo la percepción en su integridad, es decir, en su individualidad y realidad concretas, lo que equivale a decir, en su totalidad, solo ella, pues, es real, completa. Las ideas son fruto de una “abstracción” consistente en remover todo lo que de concreto, material e individual, es decir, de *real* se da u ofrece en la visión. Por otra parte, es obvio que el pensamiento de Unamuno se queda en una especie de sensualismo, por cuanto no parece interesado en distinguir entre *impresión* e “*idea*”, al estilo de Condillac y muy a pesar de su estudio de y frecuentación de la obra de Balmes. Balmes le opondría que “la idea” no es la representación “sensible”, por cuanto toda idea es una, necesaria y constante. Pero, como observa Unamuno, de este modo sólo se llega a una idea “general”, lo que quiere decir que no es real, sino meramente racional, intelectual. Obviamente lo “real” y lo “racional” o “general” se oponen irreconciliablemente para Unamuno. Unamuno es plenamente consecuente consigo mismo cuando años más tarde afirma que “somos muchos los que creemos” que lo “real” y lo “racional” se oponen irreconciliablemente. Y que lo “racional” no es otra cosa que poner en relación elementos “irracionales”. La realidad, en el fondo, es para Unamuno irracional<sup>41</sup>. Tanto el voluntarismo de Unamuno, como su individualismo parecen claros en su pensamiento, desde el principio. Lo que él desecha en rigor son las ideas universales y por eso busca *lo humano*, es decir, lo universal del hombre, en el hombre mismo, en un común destino. “El destino individual del hombre –escribe en su hermoso ensayo *La vida es sueño* (1998)– por importar a todos y a cada uno de ellos, es lo más humano que existe”<sup>42</sup>. Esto nos ayuda a comprender a su vez por qué ejercieron tan honda y duradera fascinación en el joven Unamuno las célebres proposiciones de Spinoza, para quien el “ser” es “conatus”, es decir, esfuerzo por ser y por mantenerse en el ser, de índole querencial, por tanto, volitiva, en cuanto la “voluntad” en cuestión, expresa lo querencial, lo tendencial del hombre, por basarse en el *instinto*, el “instinto de afirmarse”.

Nos dice Unamuno<sup>43</sup> que prefiere hablar de “intraconsciente”, y no de “inconsciente” ni subconsciente, por parecerle estos términos inexactos. “Lo

41. OC, VIII, p. 162.

42. OC, I, p. 942.

43. ETC, p. 147, nota.

que se suele llamar inconsciente es de ordinario el contenido de lo consciente (sic), sus entrañas, y está mas bien dentro, que debajo de él". Hasta el advenimiento de Freud no se popularizó —que yo sepa— lo de "subconsciente" Unamuno tiene razón al decir que está "dentro" más bien que "debajo". Es de notar la propiedad con que habla aquí de las "entrañas" de la conciencia. "Entraña", en efecto, *interanea*, plural de *interaneum*, es lo *más interior*, lo que pertenece ya a otro ámbito, más allá o más "dentro" del cuerpo, es un "seno" oculto y por lo mismo, radicalmente íntimo, que es recogido, abstraído a la iluminación. En este mismo sentido, habla de la *intra*-historia, como lo *intra*-consciente de la historia. No es aconsejable, bajo este aspecto, pretender equiparar la "innere Geschichte" alemana, la "historia interior", a la *intra*-historia. Es sencillamente inadecuado. Aparece siempre una insavable aporía, en cuanto tratamos de "traducir", no la expresión española a la más próxima o poética, sino al lenguaje conceptual, que también lleva en sí, en su interior, en su "seno", "intrahistóricamente", la *imagen originaria* de la que nació la palabra. Pero todo intento de rescate o iluminación, termina siempre matándola. La inteligencia mata, dice Unamuno con razón. Creo que radica aquí el problema más difícil de la filosofía y del lenguaje, el de las relaciones de ambos: la imposibilidad trasladar el lenguaje poético al conceptual<sup>44</sup>.

Unamuno cita a los "psicólogos", ingleses como capaces que han sido, según él, de estudiar adecuadamente el fenómeno de la percepción de la *diferencia*<sup>45</sup>. Y en relación con este logro, quiere explicar "metafóricamente" la "constitución" de la mente humana. Parece evidente que se refería a la "mente" en el sentido expuesto, racional. Nos induce esto a pensar que debió estar familiarizado por sus lecturas de los ingleses, con la generalísima "mind", término usado comúnmente para traducir el "Geist". La "mind" en inglés, lo es todo y todo es, o puede ser producido por la "mind", incluido un dolor de muelas. Pero ¿cómo es posible que la "mind" pueda producir nada en el cuerpo, cuando no hay posible comunicación entre la *res cogitans* y la *res extensa*? Esta imposibilidad es la razón que explica todo "paralelismo psicofísico", toda "armonía preestablecida".

#### F. EL ALMA DE LA COLECTIVIDAD

La psicología de lo inconsciente nació en gran medida ante la imposibilidad de la conciencia para garantizar la *continuidad*, la idea de continuidad. "En nuestro mundo mental flotan grandes nebulosas, sistemas planetarios de

44. En general, es acertada y válida la opinión de P. Ribas en "El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno", en *Cuadernos de la Cátedra*, número 21 (1971), p. 30. Mariano Álvarez traduce el término "intrahistoria" como "Innengeschichte" o "Innengeschichten" con sensibilidad para la lengua. Es preciso forzar las cosas, como hemos dicho, para aceptar la "intra-historia" como adaptación válida de "innere Geschichte".

45. ETC, p. 146.

ideas entre ellas... hay en él mundos en formación y en disolución otros... El conjunto de todos estos mundos, el universo mental, forma la conciencia, de cuyas entrañas arranca el rumor de la continuidad: el hondo sentimiento de nuestra personalidad. En lo hondo, el reino del silencio vivo, la entraña de la conciencia; en lo alto, la resultante en formación, el *yo* consciente, la idea que tenemos de nosotros mismos<sup>46</sup>. Las “entrañas” de la conciencia son lo “intra-consciente”, como hemos dicho ya. Y de este ámbito arranca *el rumor de la continuidad*. Sólo lo inconsciente ofrece, por tanto, posibilidad de continuidad para nuestra vida psíquica, que la conciencia, resultado ella misma, no es capaz de proporcionarnos.

Para trasladar estos conceptos a la vida colectiva, a la historia, es preciso comenzar por lo que también en este ámbito ofrezca garantía de continuidad. Y esto ha de ser algo que no esté sometido a los desmayos de la conciencia, en este caso de la conciencia nacional. Así formó Unamuno sobre el neologismo “intra-consciente”, el de “intra-historia”, dotado de un análogo significado. Por eso mismo, “intra-historia” es primermente y ante todo, lo “intraconsciente” o inconsciente, aplicado a la historia, a la vida colectiva, según las palabras del propio Unamuno, para quien lo “intra-histórico” no es sino “lo inconsciente en la historia”<sup>47</sup>. Por lo tanto, la historia que se cuenta, no puede ser capaz de poseer la continuidad de la conciencia colectiva (“tradición eterna”). De lo inconsciente individual nace, según hemos visto, “el rumor de la continuidad”, el “hondo sentimiento de nuestra personalidad” y de modo semejante sucede en la vida colectiva, la vida del país o del pueblo, o nación.

Parece existir la imposibilidad real de llegar con la razón, ni tampoco con el pensamiento, al “interior” de ese “espacio” ya interior, que al parecer se identifica con las entrañas. Esta interioridad no se entiende sin relación al recato. La sentimos íntimamente y la protegemos. Sólo los poetas pueden conjurar con su palabra este tipo de realidades. Por otra parte, Unamuno conocía la “*histoire interieur*” de Taine, que él aplica a la historia de Roma, y en otras partes. Pero la “historia interior” de Taine, como conocimiento, aquilatado y crítico de los factores, no siempre consignados, que originan cambios perceptibles en la vida civil, cae dentro de lo que para él es la historia como ciencia, por cuanto se refiere a motivaciones políticas o disposiciones que permiten comprender, entender, la historia que se cuenta, “historia exterior”, de superficie. Tiene, por tanto, un carácter racional, no contemplativo, de mera visión como la de Unamuno<sup>48</sup>. El conflicto entre pastores y labradores es, según éste, “de primera importancia para explicarnos nuestra historia interna, o mejor íntima”<sup>49</sup>. No sirve, sin embargo, para *explicar* la historia. Hay un comprender –siempre a alguien– que se identifica con el sentir, percibir. Y a esto

46. ETC, p. 148.

47. ETC, p. 109.

48. V. la obra de Taine, *Essai sur Tite Live*, 2me. ed. Paris, 1860, pp. 166 ss.

49. ETC, p. 76.

se refiere Unamuno. Pero luego de renegar de su propia "intra-historia" —"de lo que yo llamaba entonces intra-historia, ni pizca"<sup>50</sup>— vuelve a afirmar que considera el "movimiento carlista", que retrató en *Paz en la guerra*, como manifestación de la "vida íntima"<sup>51</sup> de su pueblo vasco. Más aún, insiste en que había intentado mostrar en su novela "algo de la intra-historia de mi pueblo", es decir, de "la vida íntima del pueblo que en aquellos sucesos se manifestaba"<sup>52</sup>. Esto nos permite concluir que Unamuno tiene una comprensión poética, sentimental, casi táctil, de lo que sucede en el "seno" de la historia. Así, pues, las descripciones de su novela *Paz en la guerra*, se acercan hasta ese espacio íntimo, tienen acceso inmediato a él, por cuanto el autor se mueve en el ámbito de la poesía, que siempre nos da una visión directa de la realidad. Esta realidad íntima es la que presenta o enseña y muestra la novela. Pero cuando Unamuno, como cualquier autor, reflexiona sobre lo que él mismo escribió en la novela, cuando no presenta la realidad en directo, sino que habla *sobre* lo que allí escribió, nos damos cuenta que al comparar que la "intra-historia" y la "vida íntima del pueblo", son, antes que nada, vida espontánea y en este sentido "inconsciente", en el sentido en que la entendía la psicología de los pueblos. La distinción, tan importante en otros aspectos, entre "Naturvölker", o pueblos en estado de naturaleza, sin historia, historia escrita, y "Kulturvölker", o pueblos que viven en la historia, que tiene ya historia<sup>53</sup>, no se aplica en este caso. La "vida" del pueblo en cuanto tal "vida" y tal vivir, es siempre espontáneo; es analizable ciertamente, pero no se vive de ni desde tal análisis. Steinthal reseña la obra *Cultur und Rechtsleben* de Wilhelm Arnold, (Berlín, 1865) y le recuerda cómo es la vida del pueblo, que las instituciones jurídicas ordenan y regulan, es decir *sancionan*. Si nos fuera dado levantar los tejados de las casas, podríamos asistir a un curioso espectáculo: "Tendría Ud. delante estado, derecho, costumbres y demás, pero no como ámbitos separados; no es que haya estado en este palacio y derecho en aquel hotel, sino que es vida lo que tiene Ud. a la vista, en cuyo interior no es posible trazar líneas de separación. Vea Ud., pues, cómo se crea aquí lenguaje y costumbres y derecho por doquier, en cuanto que se habla y se trafica. De la misma forma que la naturaleza, en cuanto crece y genera, nos revela leyes, que el investigador reconoce e interpreta, del mismo modo aparecen en la vida del espíritu y también de manera inconsciente, leyes de la lengua y del derecho, que el gramático, el jurista no tienen sino que elevar al nivel consciente"<sup>54</sup>.

50. ETC, p. 81.

51. ETC, p. 83.

52. ETC, p. 84.

53. V. al respecto la Introducción de Wundt, a su *Völkerpsychologie*, citada ya, vol. I, 1911.

54. "Da hättet ihr Staat, Recht, Sitte usw. vor euch, nicht als abgesonderte Gebiete; nicht in diesem Palaste ist der Staat und in jenem Hotel das Recht; sondern da liegt das Leben vor euch, innerhalb dessen sich nur ideale Linien ziehen lassen. So sehet nun wie hier überall Sprache und Sitte und Recht

Finalmente, unas breves indicaciones. La debilidad inherente a la conciencia llevó al estudio de la génesis de la misma. De la mano de los grandes filósofos románticos –Fichte y Schelling– se puso al descubierto que la conciencia no es *productiva*, no es productora de nada. La conciencia, dice Fichte, el hijo del filósofo, “se limita a acompañar con su luz ciertos estados reales y cambios que se dan en el alma, mientras otros siguen en la obscuridad”. Pero los estados de conciencia o inconsciencia no están determinados, ni establecidos, puesto que se suceden y alternan<sup>55</sup>. Esto quiere decir, que la conciencia es primeramente una “luz”, en efecto, un “para” alguien o para algo, cuyo ser entero es este “para”<sup>56</sup> que nos recuerda los estadios de la dialéctica intelectualista de Hegel, pues se refiere al orden del conocimiento. Fichte no llegó, debido a ello, al nacimiento de la conciencia, que en realidad constituye el tema de su obra tan inspirada y convincente.

Fue Fortlage el que introdujo la *tendencia*, la acción, en la psicología y con ello, abrió el camino a la comprensión moderna del alma humana. “Am Anfang war die That”, al principio fue la acción. Fortlage sigue la línea voluntarista de Fichte, Schelling y Schopenhauer, pues como dice él mismo “la voluntad” schopenhaueriana es idéntica a la “tendencias naturales impulsivas” de la *Teoría de la ciencia* (de Fichte)<sup>57</sup>. Por tanto, de acuerdo con las brillantes ideas de Fortlage, la tendencia (Trieb) “mientras no es impedida, no obstaculizada, permanece en estado inconsciente; pero al ser impedida en su acción, u obstaculizada, es decir, forzada a volver sobre sí, a reflexionar, se hace consciente<sup>58</sup>. Esta actividad o tendencia sólo se hace consciente en los “puntos conflictivos”<sup>59</sup>, es decir, como resultado de las acciones parciales, concretas que mutuamente se *limitan*. La conciencia es siempre conciencia de límite y, por ende, de dolor. Es evidente que hay una tendencia, la fundamental, a la que nos referimos. Es la “tendencia a mantenerse en el propio ser”, que diría Unamuno (Selbsterhaltungstrieb).

#### G. UNAMUNO FRENTE AL RACIONALISMO

Unamuno asimiló, a lo largo de los años, muchas ideas y actitudes intelectuales que aparecen posteriormente en sus escritos. Tampoco sería aconse-

erzeugt wird, indem geschprochen und gewirchaftet wird. Gerade wie die Natur, indem sie wächst und zeugt, Gesetze offenbart, die der Naturforscher erkennt, deutet: so entstehen im geistigen Leben, ebenfalls unbewusst, Sprach-, Rechts- Gesetze, welche der Grammatiker, der Jurist nur in das Bewusst “sein zu heben haben”, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, IV. Band, 1866, pp. 513-514.

55. *Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen oder die Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung*, I. Theil, Leipzig, 1864, p. 82.

56. Op. cit., p. 81.

57. C. Fortlage, *Beiträge zur Psychologie*, Leipzig, 1875.

58. F. Fortlage, *System der Psychologie als empirische Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes*, Leipzig, 1855, p. 25.

59. Ed. von Hartmann, *Die moderne Psychologie*, Leipzig, 1901, p. 81.



jable, por otra parte, desconocer las experiencias por las que el propio Unamuno hubo de pasar, y muy en particular, las de su crisis de madurez en 1896. Sin ellas, no sería posible comprender y entender la obra de un pensador, que es al tiempo un gran poeta. Ha debido quedar en claro que, a tenor de lo que encontramos en el propio Unamuno, la “ideas” son el resultado de un proceso de purificación, en el que se han “removido” –vía *remotionis*, según dice– los elementos sensibles, que no entran a formar parte de la idea racional, es decir, universal, como sucede con el triángulo al que nos referimos poco ha para explicar el “nimbo”. Unamuno tiene un concepto negativo de las ideas, lo que es particularmente válido en el caso de Dios.

El sistema de Hegel puede ser considerado como el sistema de la razón, mejor diríamos, del racionalismo y por lo mismo, de doble faz para quien lo estudie y analice con penetración. En un primer estadio, por lo que se refiere a Unamuno, se da una actitud de admiración profunda y sincera, sin que sea posible, sin embargo, la identificación con él, por las limitaciones señaladas. Es la actitud que aparece expresada en *En torno al casticismo* (1895), donde Unamuno admira claramente en Hegel al “Quijote de la filosofía”<sup>60</sup>. Allí afirma también, con toda razón, que “de las migajas de la mesa hegeliana viven los que más la denigran”<sup>61</sup>. Taine, uno de los escritores más admirados por Unamuno en aquellos días, podría servirnos de referencia y confirmación, como tendremos ocasión de ver en un trabajo próximo. Pero Hegel tenía “que hablar una lengua, lengua siempre nacional, y el lenguaje humano es pobre para tal empresa”<sup>62</sup>. Es la empresa “de hacernos dioses”, añade Unamuno, para quien tal empresa sería un “sueño” La actitud de Unamuno ante Hegel, tiene algo de ironía. Pero el desencanto de Unamuno no había llegado aún a rogar al “Dios de nuestro sueño”.

Del ensueño de la razón despierta Ángel, personaje de *La esfinge*, obra dramática publicada en 1898, para desechar como vanas las argumentaciones de Joaquín con este gesto decisivo ¡“¿Basta! ¡Todo eso son razones tan sólo, nada más que razones!” Y sigue ahora la “razón” que no comprende la cabeza: “El descubrimiento de los microbios debe consolar mucho la muerte de los tísicos”<sup>63</sup>.

En el *Sentimiento trágico* aparece claramente el enfrentamiento con Hegel, “prototipo del racionalista” Este enfrentamiento era inevitable, por cuanto Hegel se torna objeto de crítica, en cuanto uno se ha dado cuenta cabal de las limitaciones de la razón. La impotencia de un sistema como el suyo, se pone de manifiesto en cuanto el hombre llega a comprender que hay algo que no se doblega a las demandas de la razón, es cabalmente lo que llamamos *irracional*. El descubrimiento, mejor dicho, la afirmación de lo “irracional”, de

60. ETC, p. 103.

61. Ibid., p. 103.

62. Ibid., p. 103.

63. OC, V, p. 209.

algo ante lo que la razón se queda muda, tuvo lugar en el Siglo XIX, con el advenimiento del Romanticismo. Según Hegel, dice Unamuno, “todo lo real es racional”; pero “somos muchos”, añade, los que creemos que lo “racional” es en el fondo lo “relacional”. “Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a poner en relación elementos irracionales”<sup>64</sup>.

Unamuno, al proceder así, no habla impulsado por ningún ciego sentimiento. Va guiado, más bien, de la clara conciencia, de la percepción aguda, de un problema real. El *dolor* es un huésped incómodo, que una vez alojado en la conciencia del hombre, ya no es posible desentenderse de él. Ahora resulta que los mentores de Unamuno pusieron en relación, como acabamos de ver, la *conciencia* y el *dolor*. Más aún, llegaron hasta afirmar, precisamente porque vieron claro, que el dolor es el estatuto propio de la conciencia, pues la conciencia nace del dolor. Ya en sus años tempranos había asegurado Unamuno que “la vida es resultante de lucha” (*En torno al casticismo*). Dice ahora Unamuno: “El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse distinto de los demás seres, y a sentir esa distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo, no es sino conciencia de la propia limitación”<sup>65</sup>.

Unamuno, como se ve, está situado en la actitud de Fortlage, cuyas ideas repite y conjuga: *conciencia, dolor, límite*. También pudo haber tomado estas ideas, y aun estas expresiones, de von Hartmann, de Schopenhauer. Pero reconociendo esto, preciso es reconocer también que es profundamente original. Lo es ante todo por su proclamación, repetida otras veces, según la cual: “el supremo placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia”<sup>66</sup>. Esto, repite Unamuno, a pesar del dolor. Y así hemos llegado de nuevo a la “dialéctica” de Unamuno, es decir, a la afirmación sostenida de los contrarios, a su aceptado enfrentamiento, más aún, su exasperación consciente del comienzo. Mas no por razones de retórica esta vez; no, sino porque a mayor dolor, más aguda conciencia y esta conciencia potencia la vida.

64. OC, VII, p. 64.

65. OC, VII, p. 192.

66. OC, VII, p. 244. D. García Bacca ha hecho un estudio particularmente acertado. V. su obra *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, 1947, t. I, cap. III, pp. 95-176. F. Meyer, (*Ontología de Unamuno*), no llegó a ver que la “conciencia desdichada” de Unamuno es sin más la conciencia. Por eso creyó encontrar allí una “monstruosidad” del ser, con tintes hegelianos, que carece de base.