

Unamuno lector de Hegel

PEDRO RIBAS

Madrid, Universidad Autónoma

Unamuno hizo alarde en varias ocasiones de haber aprendido alemán en Hegel. En la carta que escribe a Federico Urales en 1901, carta en la que expone cuáles son los autores que más han influido en él, afirma lo siguiente: «Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano»¹. El haber aprendido alemán en Hegel lo recuerda en una carta al director de la revista argentina *Síntesis*, en pleno destierro, en 1930. En esta ocasión, Unamuno cuenta el motivo personal que le llevó a la lectura de Hegel. Al parecer, el motivo fue una reacción de incredulidad ante la exposición que del pensamiento de Hegel hacía el P. Ceferino González en su *Historia de la filosofía*, texto usado por Juan Manuel Ortí y Lara, que fue el profesor de Metafísica de Unamuno en la Universidad de Madrid:

«Como no me cabía en la cabeza —ni cupo en la del pobre padre Zeferino— que Hegel hubiese negado el principio de contradicción, me engolfé en el hegelianismo. Y me puse, a mis dieciséis años, hazaña inaudita, a aprender el alemán traduciendo... la *Lógica*, de Hegel. Y entré por aquello de que el ser puro y la pura Nada se identifican. Y en la dialéctica protagórica»².

La mera forma de referirse Unamuno a este conocimiento de Hegel produce la impresión de que él sentía cierta complacencia en airearlo. Sea como fuere, Unamuno aporta muy poco a la comprensión o a la elucidación del pensamiento de Hegel. Como en la relación con cualquier otro autor, en la relación Unamuno-Hegel lo importante es Unamuno. Si alguien intenta adentrarse en el pensamiento de Hegel contando con las luces que nos ofrece Unamuno, terminará o bien decepcionado, o bien completamente desorientado. En ningún momento entra Unamuno en un análisis pormenorizado de la obra de Hegel. Pero entonces, ¿qué hay que pensar del entusiasmo con que recuerda que fue lector de Hegel a sus dieciséis años?

Convendría dar un repaso, en primer lugar, a la situación de la filosofía hegeliana en la España de entonces. En este sentido hay que recordar que Hegel no era un autor des-

1. Urales, F., *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, p. 161.

2. Unamuno, *Obras completas*, en 16 vols., Madrid, Afrosdisio Aguado, 1958, vol. XV, p. 920. En adelante utilizaré la sigla U, seguida de número de volumen y página.

conocido en los años 80 del siglo pasado. Aparte de que su pensamiento había sido difundido en la universidad de Sevilla desde los años 50 por Contero y Ramírez, usando fuentes francesas, existían traducciones al castellano desde los años 70, concretamente de la *Lógica* y de la *Filosofía del derecho*³. Claro que no se puede decir que hubiese una fuerte corriente hegeliana. Lacasta declara que no puede hablarse de una «escuela hegeliana española»⁴, mientras que hay bastante acuerdo en que sí puede y debe hablarse de una escuela krausista. Para lo que aquí interesa basta constatar que Unamuno, incluso en el caso de que hubiese sido un notable hegeliano, no habría sido un pionero del conocimiento de la filosofía hegeliana en España.

Una vez sentado esto, podemos aprovechar esta referencia de Unamuno para circunstanciar más exactamente su primer contacto con el pensamiento de Hegel. En 1916, en un artículo publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, con el título «La evolución del Ateneo de Madrid», escribe lo siguiente: «En aquel viejo Ateneo, el del caserón de la calle de la Montera, recibí mis primeras lecciones de alemán, de un sajón que declamaba aparatosamente los temas del libro de lectura. Todavía me parece oírles al bueno de Lahure Schütz pronunciar con todo su énfasis aquello de *ein reicher Ritter*. ¡Y con qué emoción iba yo a recibir aquellas primeras lecciones de alemán que se me antojaba habían de abrirme, como con llave mágica, un nuevo mundo!»⁵.

Fue, pues, en el Ateneo donde asistió a clase de alemán, no en la universidad. Este mismo hecho es todo un indicio del ambiente intelectual en el que transcurrió su educación universitaria. En los años 80 del siglo pasado, que son los años en que Unamuno estudia en la Universidad de Madrid, era el Ateneo el centro cultural más vivo. En la universidad, las corrientes representadas por sus profesores eran: en primer lugar, la escolástica, defendida por su profesor Ortí y Lara, así como por Ceferino González, cuyo texto seguía Ortí; en segundo lugar, el krausismo. En el terreno filosófico constituía éste, en sus diversas vertientes, la corriente dominante. En tercer lugar estaba el positivismo y el neokantismo.

Es importante recordar este ambiente del Madrid en el que transcurren los años universitarios de Unamuno. No porque reciba la influencia de algún maestro especial durante esos años, sino porque teniendo en cuenta la evolución del pensamiento de Unamuno, hay que tomar con bastante precaución las referencias que él hace posteriormente sobre su propia obra. En este sentido, llama la atención que, si Hegel fue tan decisivo en su juventud como él afirma en textos como los mencionados, no se traduzca tal influjo en sus primeros escritos.

Sobre el ambiente que Unamuno encontró en Madrid durante sus años de estudio universitario tenemos hoy la excelente tesis de Rafael Chabrán⁶, profesor de la Louisiana State University. Chabrán muestra fehacientemente que el aire cultural que pudo respirar Unamuno en el Madrid de los años 80 se componía de elementos krausistas, escolásticos, neokantianos y positivistas. Algunas de estas corrientes se complementaban recípro-

3. Véase Lacasta, J. I., *Hegel en España*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 45 y 85 ss.

4. *O.C.*, p. 271.

5. U, X, 349.

6. *The Young Unamuno. His Intellectual Development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*, tesis inédita, leída en la Universidad de California, San Diego, en 1983.

camente, como ocurría con el positivismo y el neokantismo de Perojo y Revilla; otras se combatían de forma muy directa, por ejemplo, el positivismo y la escolástica, pero también lo hacían, aunque de forma mucho más matizada, el krausismo y el positivismo.

De lo que no cabe duda es de que los debates del Ateneo de Madrid, durante los años 1875-76, sobre el positivismo, significaron una inflexión en el ambiente cultural de la villa y corte, una inflexión que no pudo menos de ser decisiva para el propio Unamuno en la década siguiente, cuando él empezó sus estudios universitarios. Gracias al estupendo libro de Diego Núñez sobre el positivismo en España⁷, sabemos que el positivismo no fue una corriente de influjo meramente académico, sino que rápidamente se convirtió en un verdadero clima cultural. En su vertiente darwinista, el positivismo rebasó los círculos académicos para llegar a ser tema literario y hasta de tertulias de café⁸.

Que este entorno positivista causó un impacto importante en Unamuno no es una mera suposición razonable, sino que puede comprobarse en la producción intelectual del Unamuno joven. El Ministerio de Educación y Ciencia publicó en 1982 dos volúmenes dedicados a los expedientes administrativos de Unamuno⁹. En estos volúmenes se contienen algunos de los programas de oposiciones a las que se presentó Unamuno entre 1888 y 1899. En tales programas queda muy claro que Unamuno era cualquier cosa menos un hegeliano. Si hay una tendencia que predomine sobre el cúmulo de corrientes a las que alude en esos programas, o más exactamente, si hay una tendencia que se halle más próxima a las simpatías intelectuales mostradas por Unamuno, ésta es sin duda el positivismo.

Basta ver el enunciado de las lecciones 27, 28 y 29 del programa de metafísica que redactó para las oposiciones a la cátedra de Valladolid en 1888, para comprobar el peso del positivismo en los primeros años de Unamuno. En el segundo programa de metafísica, el de las oposiciones a las cátedras de Barcelona y Valencia en 1890, encontramos textos tan antihegelianos como el siguiente: «Es falsear la indagación investigar el valor y trascendencia de un concepto metafísico cualquiera, pongo por caso, el de espacio sin llevar a la investigación los resultados que la psicología nos ofrece acerca de la formación en nosotros de la intuición del espacio. Después de los trabajos psico-fisiológicos de naturistas y empiristas, encerrarse en el mero análisis introspectivo del concepto es dejar manca la indagación. Abordar el análisis de los conceptos de materia, fuerza, vida, conciencia, etc. ayuno de los resultados que los datos de las ciencias físico-químicas, fisiológicas y psicológicas, nos ofrecen es caminar en falso»¹⁰.

Pero la orientación positivista en la que se mueve Unamuno por esos años es todavía más palpable en su programa de *Psicología, lógica y ética*, redactado en 1886 para las oposiciones a esta especialidad, que fue por cierto la primera a la que opositó y que culminó, como se sabe, en el primero de sus —según mis cálculos— seis fracasos en oposiciones.

Esta orientación positivista queda reforzada si atendemos a otros textos de juventud como es la inédita *Filosofía lógica*. Este escrito dista mucho de ser una obra elaborada y terminada para la imprenta. Su contenido está formado por una serie de anotaciones

7. *La mentalidad positiva en España. Desarrollo y crisis*, Madrid, Túcar, 1975.

8. Véase Glick, Th., *Darwin en España*, Barcelona, Península, 1982.

9. Unamuno, M. de, *Expediente Administrativo, 1864-1936*, 2 vols., Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.

10. *O.C.*, II, 92-94.

probablemente destinadas a ordenar las ideas que Unamuno iba adquiriendo en sus lecturas o a sistematizar conocimientos quizá con vistas a las oposiciones. Aunque hay expresiones que recuerdan la dialéctica hegeliana, el contexto en que se hallan y el sentido general del escrito son claramente positivistas y, en consecuencia, opuestos al idealismo de Hegel.

En las posiciones defendidas por el Unamuno joven no cabe una línea hegeliana profunda. De haber significado el pensamiento de Hegel algo hondo para Unamuno, tendría que haber quedado reflejado en su producción intelectual. El proclamado hegelismo de Unamuno no debe ser, pues, tomado en sentido literal, como tantas afirmaciones que Unamuno realiza sobre su propia trayectoria intelectual. Más bien debe hacerse una lectura crítica de tales afirmaciones. En el caso concreto de su declaración de hegelismo, conviene tener en cuenta que la única proclamación franca en tal sentido es la contenida en la carta a Urales, que es de 1901. Mi interpretación de este texto, una vez sentado lo anterior, es que se trata de una declaración polémica. Unamuno ha roto con el positivismo y una forma de subrayar su alejamiento de él es proclamar su adscripción a una línea como la hegeliana, netamente opuesta a la representada por el positivismo, del que él ciertamente se ha distanciado.

Quizá el análisis de este distanciamiento unamuniano respecto del positivismo puede aclarar un tanto este asunto. El distanciamiento se hace visible en la irrupción de una línea interiormente que, aunque no era totalmente extraña al pensamiento de Unamuno antes de 1898, se hallaba latente o prefigurada simplemente por otras manifestaciones. Nunca se encontraba destacada en primer plano. A partir de 1897-98, en cambio, esta línea interiorizante se pone visiblemente en primer plano, como queda patente en los ensayos *La vida es sueño* (1898), *Nicodemo el fariseo* (1899), *Adentro* (1900), *La fe* (1900), *La idocracia* (1900) y, en el terreno estrictamente literario se hace especialmente visible en el drama *La Esfinge* (1898) y en la novela *Amor y pedagogía* (1902).

Este viraje hacia el interior conlleva algunas consecuencias en la actitud intelectual de Unamuno, las más importantes de las cuales son las siguientes:

En primer lugar, un cambio de escenario. Anteriormente, la arena de los conflictos humanos que había analizado Unamuno era predominantemente social. En adelante, esos conflictos van a trasladarse a un ámbito personal, individual. Desde esta óptica, hasta los planteamientos sociales tienden a adquirir matices extraídos del alma individual.

En segundo lugar, el viraje significa la predominancia de la psicología como vehículo de análisis. Desde el momento en que el escenario de la lucha no es social, la lucha deja de ser lucha de clases para convertirse en lucha de pasiones.

Tanto uno como otro punto (escenario anímico-individual y los análisis psicológicos) comportan una dirección de pensamiento o, si se quiere, un estilo de filosofar, que son ajenos al filosofar de Hegel, especialmente al Hegel especulativo que es el que pudo conocer Unamuno.

Dado que no tenemos ahora tiempo de seguir todas las facetas en las que podría mostrarse esta divergencia básica entre la línea de Hegel y la de Unamuno, me limitaré a poner de manifiesto tal divergencia en dos puntos que considero ejemplares: la religión y la intrahistoria. Para ello me serviré de conclusiones a las que llegué en un trabajo que publiqué hace tiempo y que hoy sigo considerando válidas¹¹.

11. «Unamuno y Hegel», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vols. XXV-XXVI, 1978, pp. 55-89.

Por lo que se refiere a la religión, no voy a abordar aquí el asunto en toda su complejidad, y mucho menos a entrar en disquisiciones acerca de si la religión de ambos autores era ortodoxa, católica, protestante u otras consideraciones que hacen los teólogos. Tampoco voy a seguir aquí en detalle la evolución del pensamiento unamuniano sobre este tema. Me limito a decir que la religión fue un asunto importante para ambos y a señalar algunas características de la religión unamuniana para mostrar la distancia que separa al español del alemán en este terreno.

Para comenzar, Unamuno considera que la religión es cosa del corazón. En su artículo *Mi religión*, de 1907, y sobre todo en infinidad de cartas a amigos, así como en su obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, por nombrar sólo algunos lugares concretos, queda muy claro que la religión unamuniana es un asunto del sentimiento. Y éste es el primer punto de divergencia respecto del Hegel que pudo conocer. Digo «que pudo conocer», porque los escritos del joven Hegel, como *La positividad de la religión cristiana* o *El espíritu del cristianismo y su destino*, no se publicaron hasta el siglo XX. Si hacemos uso de la división que establece Ripalda¹² entre un Hegel «sturmdrangesco», anterior a 1800, y un Hegel especulativo, posterior a 1800, hay que afirmar que Unamuno no pudo conocer más que al especulativo. Y justamente en este tema de la religión hay diferencias bastante notables entre el Hegel juvenil y el maduro, lo cual explica que las observaciones del primero tengan bastante más parecido con las de Unamuno que las del segundo.

En efecto, el joven Hegel señala también que la religión es cosa del corazón. En los *Fragments sobre religión popular y cristianismo*, de la época de Berna, escribe, por ejemplo: «Toda religión que pretenda ser popular tiene que ser forzosamente de tal índole que ocupe corazón y fantasía»¹³. Hegel insiste bastante en este aspecto, en la religión como creencia viva que impregne todas las manifestaciones humanas, tanto privadas como públicas. Tal es el sentido de la religión subjetiva, enfrentada a la religión objetiva o a lo que por esos años llamará la positividad. Pero conviene también señalar que incluso cuando Hegel acentúa el lado cordial de la religión, en un tono que podría considerarse paralelo a Unamuno, lo hace en un contexto que desvirtúa inmediatamente tal paralelismo.

Basta recordar que la religión de Unamuno es la queja de un ser instintivo que anhela la inmortalidad y que protesta de sus límites. Para el Hegel juvenil, en cambio, esta cordialidad de la que hablamos es en realidad la del alma bella de Schiller, la que es virtuosa sin pensar que lo es. Y aunque alguien podría alegar que también en Unamuno hay facetas que muestran su fascinación por el alma bella, envuelta en la nostalgia de una ley «que nos hace amar lo que nos manda», evocando las palabras de Fray Luis de León¹⁴, no hay que olvidar que el cristianismo que Hegel propone como religión popular es, en primer lugar, una religión ilustrada que actúa como fuente de armonía tanto en la vida social, modelando las costumbres, como en la vida privada, generando el equilibrio en la expresión de las fuerzas humanas. En segundo lugar, esta religión ilustrada se nos

12. Ripalda, J. M^a., *La nación dividida*, Madrid, F.C.E., 1978; véase también su introducción a Hegel, *Escritos de juventud*, Madrid F.C.E., 1978.

13. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1971, vol. I, p. 37. En adelante utilizaré la sigla HS, seguida de número de volumen y página.

14. U III, 273.

presenta sobre el trasfondo de una Grecia idealizada en la cual Hegel ve el modelo de integración entre individuo y colectividad, integración que él llama *Sittlichkeit*.

Pues bien, cualquier mediano conocedor de Unamuno sabe cuán lejos se movió de esa armonía ilustrada y cuán poca simpatía mostró por la Grecia pagana. Pero, dado que el Hegel que pudo conocer fue el que llamamos especulativo, veamos algunos aspectos que éste destaca en su *Filosofía de la religión*, que está formada por lecciones que dio en los años 20 y 30 del siglo pasado.

En estas lecciones, Hegel adopta el tono del frío y sutil profesor berlinés de los últimos años. Una de las ideas en que más insiste es la de que Dios es espíritu y, por tanto, pensamiento, ya que el hacer del espíritu es el pensar. «Dios es, en su esencia, pensamiento, es el pensar mismo, determínense como se determinen su representación y su configuración, al igual que la forma de la religión como sentir, intuir, creer, etc.»¹⁵. Al contrario de lo que hacía en sus escritos juveniles, en las lecciones sobre filosofía de la religión, Hegel destaca el papel del pensamiento, de la idea, en la religión, dejando el sentimiento en un lugar muy secundario. El sentimiento es lo que nos iguala al animal. El pensamiento es lo que nos distingue de él, y por eso es el hombre el que tiene religión, no el animal¹⁶.

No es que Hegel desprecie el sentimiento en la religión. En la cuarta lección sobre *Las pruebas de la existencia de Dios* escribe: «La religión tiene que ser *sentida*, tiene que hallarse en el *sentimiento*; de lo contrario, no es religión»¹⁷. Pero inmediatamente efectúa dos observaciones: primero, que el sentimiento no tiene valor por sí mismo, sino por su contenido; segundo, que el sentimiento es particular.

Carecer de valor en sí mismo, implica que el sentimiento religioso no ofrece ninguna garantía de que la religión sentida sea la verdadera. Las religiones falsas son tan sentidas como la verdadera, aparte de que hay sentimientos inmorales, irreligiosos, opuestos al derecho, etc. Lo importante del sentimiento es, pues, su contenido (*Bestimmtheit*), y este contenido es valorado por el pensamiento.

La particularidad del sentimiento tiene también consecuencias para la relación del individuo con la sociedad. En efecto, desde el sentimiento o desde el corazón estoy encerrado en mí mismo, en mi particularidad, en mi representación. Si pretendo fundar mi relación con los demás en tal sentimiento, lo que hago es romper la comunidad con ellos. El suelo sobre el que puede edificarse la comunidad con los demás tiene que ser universal y como tal es *an sich Gedanke überhaupt*¹⁸.

Por lo demás, Hegel insiste una y otra vez en que Dios se ha revelado, pero no a la naturaleza en general o a una parte cualquiera de ella, sino al hombre. Es éste, gracias a su razón, el único capaz de conocerlo: «la razón es el lugar del espíritu donde Dios se revela a los hombres»¹⁹.

Unamuno, por el contrario, ha subrayado la oposición entre razón y fe, a la manera de Kierkegaard. La fe es algo que se vive desde la individualidad personal. Por ello es

15. HS, XVII, 472.

16. Cf. HS XVI, 129.

17. HS XVII, 372.

18. HS XVII, 375.

19. HS XVI, 50.

incomunicable y por ello carecen de sentido las pruebas de la existencia de Dios²⁰, a las que Hegel concede tanta importancia.

La religión de Unamuno se sitúa en el nivel opuesto al señalado por Hegel. El español acentúa el sentimiento, y no la razón o el pensamiento: la fe «es cosa de voluntad, no de razón»; «creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya»²¹.

El Dios de Unamuno tiene poco que ver con el pensamiento. En *Del sentimiento trágico de la vida* le llama conciencia del universo, una conciencia que es el mismo universo personalizado como fruto del amor. Es un Dios «biótico» que tiene como misión principal el ser garante de la satisfacción del anhelo de inmortalidad. Pero este tema mismo de la inmortalidad, que en Unamuno es el centro de la religión, tiene caracteres bastante distintos en uno y otro autor.

Unamuno parte de los límites del yo, un yo que quiere ser sí mismo distinguiéndose de los demás, pero que, al mismo tiempo, quiere serlo todo. De este movimiento contradictorio entre una tendencia que acentúa los límites del yo y otra que los supera fundiendo el yo en un todo universal, nace lo que llama Unamuno el sentimiento trágico de la vida. El hambre unamuniana de eternidad o de inmortalidad viene envuelta en esa tragedia.

Pero tal tragedia es completamente extraña a la religión de Hegel. Y es extraña porque la *Aufhebung* hegeliana supera todas las contradicciones. Hegel parte también de lo inmediato. En el caso concreto de la religión, parte de la fe, pero esta fe conduce al mismo objeto que la filosofía, al espíritu y, en definitiva, al espíritu absoluto. El hombre, por obra del pensamiento, supera sus límites y se eleva al universal. En Unamuno, en cambio, la lucha entre las contradicciones, el conflicto sin reconciliación, es la suerte trágica del animal instintivo y pasional que somos cada uno de los humanos. Entre la religión de Unamuno y la de Hegel existe toda la diferencia que puede existir entre una consideración existencialista de la vida humana y la consideración racionalista bajo las categorías hegelianas.

El segundo apartado en el que podemos observar la divergencia entre Unamuno y Hegel es el de la intrahistoria. En primer lugar, quisiera señalar que la intrahistoria es un concepto acuñado por Unamuno en *En torno al casticismo*, aunque como tal concepto puede hallarse en escritos anteriores. No es un concepto preciso, sino que viene definido por aproximaciones o rodeos que permiten captar su contenido. Este contenido podría hacer pensar que la intrahistoria es una traducción del *Volksgeist* hegeliano, ya que tanto en la presentación de *En torno al casticismo*, como en los diversos desarrollos del concepto de intrahistoria, encontramos un indudable paralelismo con algunas ideas hegelianas. Así, el comienzo de *La tradición eterna*, primero de los cinco ensayos que componen *En torno al casticismo*, Unamuno escribe lo siguiente: «Suele buscarse la verdad completa en el *justo medio* por el método de remoción, *via remotiois*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la

20. Cf. U XVI, 288 s.

21. U XVI, 242; véase igualmente *ibidem*, p. 295.

fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha».

Es probable que el propio Unamuno, en las posteriores alusiones a su hegelismo, pensara en este resaltar los extremos para que el medio, como resultado de la lucha, cobre vida en el alma del lector. Todo el tema de la intrahistoria, que considero la idea central de *En torno al casticismo*, está efectivamente presentado como contraposición de extremos: dentro-fuera, silencio-ruido, vida-muerte, sustancia-accidente, universal-singular, eternidad-tiempo. Sin duda, estas contraposiciones pueden hacer pensar en la dialéctica de Hegel y el mismo Unamuno alude a él al comienzo de *En torno al casticismo*²². Pero no hay que olvidar que esta alusión es también una descalificación de Hegel, al decir que «le pasó lo que al barón de Münchhausen, que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas»²³. El tono con que se refiere a Spencer, en cambio, es muy distinto²⁴. Y pienso que esta diferencia de tono ilustra elocuentemente lo que Unamuno acentúa y lo que considera menos importante.

La intrahistoria actúa como sujeto o soporte de la vida, de la sustancia, de lo eterno. Para decirlo brevemente, la intrahistoria es lo que da unidad y densidad a los fenómenos externos: «...al hablar de un momento presente *histórico* se dice que hay otro que no lo es, y así es en verdad. Pero si hay un presente histórico, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la historia»²⁵.

Si la historia es lo que cuentan las crónicas, lo que aparece en los periódicos, la intrahistoria es el sedimento sobre el que se asienta la historia. Unamuno usa gran cantidad de metáforas para expresar esta idea de la intrahistoria como lo que sirve de sustento a la historia: los «detrítus» que arrastran los ríos formando aluvión; «madréporas suboceánicas»; «fondo mismo del mar»; el «mar quieto y eterno» sobre el que se mueven las «olas».

Tanto en *En torno al casticismo* como en varios de los ensayos que Unamuno escribe entre 1895 y 1898, estas contraposiciones entre historia-intrahistoria, lo íntimo y lo externo o superficial, son continuas. Pero hay algunos aspectos de este juego de contraposiciones²⁶ que creo interesantes resaltar. En efecto, si tomamos el concepto de intrahistoria y le damos el contenido que tiene en Unamuno, es decir, la voz de los que no tienen voz, la vida de aquellos que no aparecen en las crónicas ni en los periódicos, en una palabra, la vida del pueblo silencioso, entonces la intrahistoria parece ser la categoría que adopta Unamuno para protestar de una forma de entender y escribir historia, a la vez que para dar voz a los que él considera verdadero sujeto del proceso histórico.

Creo que esta dimensión de la intrahistoria encierra el principal sentido que Unamuno quiso darle, a saber, que la cultura humana es el resultado de la labor de muchas generaciones de hombres y que esta labor no es la aportación de genios o figuras singulares, sino la aportación de colectividades humanas.

22. Cf. U III, 179-80.

23. U, III, 180.

24. Cf. *ibidem*, p. 178.

25. U III, 185.

26. Las contraposiciones aluden a muy distintos ámbitos: concepto-palabra en el lenguaje; individuo-sociedad en sociología; sucesos-hechos en historia.

Pero también creo que este concepto encierra no pocas ambigüedades. En efecto, por un lado, la intrahistoria es la vida del pueblo, la base sobre la que se sustenta la superficie visible de la historia. En palabras de Unamuno: «Pasan por las crónicas los que han metido bulla en la historia, los mil bullangueros, y no los miles de millones de silenciosos, pues se oye más a uno que grita que a mil que se callan. 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»²⁷.

En cuanto vida del pueblo, la intrahistoria parece ser el elemento dinámico de la historia, lo que permite la renovación y el abandono de lo caduco. Pero si se analiza atentamente el desarrollo unamuniano de este tema, se observa que él no acentúa en absoluto tal dinamicidad. Al contrario, lo que él acentúa es la eternidad, la sustancia, el «sedimento de los siglos hundido en la tradición»²⁸.

La ambigüedad que conlleva la intrahistoria como concepto que alude a la vida, pero a una vida que no cambia, se percibe al advertir que la vida a la que está ligada la intrahistoria es el pasado, es la memoria subconsciente de los siglos. Lo que Unamuno acentúa es el pasado que sirve de base al presente, no el presente como base del futuro. La intrahistoria proyecta así la vista, inevitablemente, hacia el pasado.

Por otro lado, el lenguaje usado por Unamuno contribuye a aumentar la impresión de inmovilidad de la intrahistoria. Metáforas como «detritus» arrastrados por los ríos, «madréporas suboceánicas», «inmensa pirámide submarina» que sirve de base a los islotes visibles, «macizo submarino»²⁹, todo ello apunta más hacia la quietud y la inmovilidad de lo mineral que hacia el cambio permanente en que consiste la vida de los pueblos.

Hay en la intrahistoria unamuniana una tercera idea que contribuye igualmente a reforzar la ambigüedad que conlleva esta categoría. Es también un «adentro», un adentro del pueblo, pero esta vez articulándolo con el yo singular. Creo que esta idea queda expresada en textos como el siguiente: «Volviendo el alma con pureza a sí, llega a matar la ilusión, la madre del pecado, a destruir el yo egoísta, a purificarse de sí misma, de su pasado, a anegarse en Dios. Esta doctrina mística, tan llena de verdad viva en su simbolismo, es aplicable a los pueblos como a los individuos. Volviendo a sí, haciendo examen de conciencia, estudiándose y buscando en su historia la raíz de los males que sufren, se purifican de sí mismos, se anegan en la humanidad eterna. Por el examen de su conciencia histórica penetran en su intrahistoria y se hallan de veras»³⁰.

Tanto los pueblos como los individuos se anegan en la humanidad eterna adentrándose en sí. En vez de «humanidad eterna», Unamuno emplea otras veces expresiones como «lo que nos es a todos común». Pero lo que interesa destacar es que a esta humanidad o a lo que nos es a todos común se llega tanto desde la colectividad como desde la singularidad del yo. En este sentido escribe Unamuno que «de puro español, y por su hermosa muerte, sobre todo, pertenece Don Quijote al mundo»³¹.

27. U VII, 475.

28. *Ibid.*, 476.

29. U III, 478.

30. U III, 193.

31. *Ibid.*, 193.

En el ensayo *La dignidad humana* y algunos otros escritos de mediados de los años 90, Unamuno insiste en que lo original, en su sentido genuino, es lo originario, lo que nos es a todos común, la humanidad en nosotros. Al mismo tiempo habla también de «Historia Universal de Brianzuelo de la Sierra»³². El resultado de estas consideraciones unamunianas es que el individuo alcanza la universalidad cuando adquiere conciencia de que lo más específicamente humano es lo común a todos los hombres, o dicho en palabras suyas, de que al proceso diferenciador acompaña un paralelo proceso integrador³³. Tales consideraciones las hace Unamuno hablando de España en relación con Europa y de Castilla en relación con España. La conclusión que él extrae es que España se europerizará siendo más personal, no siendo más individual. Y Castilla podrá seguir siendo la forjadora de España si se deja penetrar de los aires de otras regiones.

De manera que tanto la colectividad como el yo se enriquecen comunicándose con otros. Pero la verdad es que, a medida que pasan los años, Unamuno va tomando cada vez más el polo del yo, dejando a un lado el polo colectivo. Y Unamuno podrá seguir diciendo que no olvida la dimensión social del yo escudándose en la mencionada idea de que la humanidad en nosotros se halla en el fondo del yo.

Bien, creo que, una vez hechas estas observaciones sobre la intrahistoria, podemos considerar si tal concepto tiene algo que ver con el *Volksgeist* de los alemanes y, concretamente, con el de Hegel.

Yo diría que sí tiene que ver en varios aspectos que enumero brevemente.

1. Tanto el *Volksgeist* como la intrahistoria aluden a lo que podemos llamar un alma colectiva.
2. Uno de los contenidos principales de esa alma colectiva es la cultura, y tanto Unamuno como Hegel sostienen que ésta es creación común, social³⁴.
3. El genio y el héroe son, por ello mismo, expresión del sentir colectivo, son los intérpretes capaces de plasmar en una obra luminosa lo que en la comunidad es un vago ideal³⁵.

Pero, más allá de estos paralelismos, creo que son mucho más notables las diferencias. Señalaré sólo las que me parecen más llamativas.

1. Mientras la unamuniana intrahistoria apunta al pasado como base del presente, el *Volksgeist* hegeliano mira al presente y señala la ruptura con el pasado, aunque éste sea conservado; dicho en términos hegelianos, lo que él subraya es la *Aufhebung*.
2. En coherencia con lo anterior, Hegel inscribe la ruptura que supone el *Volksgeist* en la dinámica de un proceso histórico racional y necesario. En la intrahistoria unamuniana se halla ausente tanto la razón como la necesidad en tal sentido, ya que la intrahistoria no es ni un eslabón de un proceso necesario, ni el todo que gobierna tal proceso.

32. U I, 141.

33. Cf. U III, 446.

34. Cf. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1956, p. 100.

35. Cf. U III, 373 y Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Stuttgart, Philo Reclam jun., 1961, p. 75.

Tras estas consideraciones, creo que podemos concluir que la frase de Unamuno, en la carta a Urales, carece de apoyo empírico. Es una declaración, como tantas de Unamuno, que yo no llamaría carente de sentido, sino que, empleando el lenguaje nietzscheano, la llamaría máscara, una máscara que se pone Unamuno para aludir a cuestiones cuyo sentido va ligado a su trayectoria intelectual y, concretamente, a su ruptura con el positivismo.