

EL VOLKSGEIST DE HEGEL Y LA INTRAHISTORIA DE UNAMUNO

Desde los tiempos en que vivía Unamuno hay entre los estudiosos de su pensamiento una polémica en torno a la cuestión de su clasificación. Se le ha considerado existencialista, dialéctico, idealista, vitalista, irracionalista, etc.

Seguramente el quedarse con una cualquiera de estas clasificaciones es limitarlo y limitarlo de una manera que no habría aceptado Unamuno. Por ello me parece muy acertada la postura de Carlos Paris cuando escribe en su reciente libro sobre Unamuno que no quiere catalogarlo, sino aproximarse a su pensamiento (Carlos Paris: *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Península, 1968, p. 46).

Es lo que quisiera hacer yo ahora. Pero para ello quisiera reducir este artículo a una faceta: la influencia de Hegel. Creo que esto puede ser esclarecedor precisamente a la hora de intentar clasificarlo.

I

1. Es el mismo Unamuno el que afirma que siente una gran admiración por Hegel. Con cierta frecuencia se refiere a él y ve en su obra "el álgebra del universo"¹, o bien afirma que Platón y Hegel "tejieron los más grandes poemas, los más verdaderos, del más puro mundo del espíritu" (III, 435).

Es inútil buscar en Unamuno una aclaración precisa de la doctrina hegeliana en la que pudiera vislumbrarse cómo ha entendido al pensador alemán. Las referencias a Hegel en los escritos de Unamuno son siempre vagas: "Mi maestro Hegel..." (VII, 120), "Quijote de la filosofía" (III, 180), "... el inmenso Hegel" (VII, 121). Afirma también: "Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí"². Todas estas manifestaciones son de admiración y de elogio. Pero pueden encontrarse también referencias a Hegel en que Unamuno le critica negativamente. Así, escribe don Miguel en el ensayo *La tradición eterna* refiriéndose a Hegel: "... le

¹ III, 180. Cito por la edición de Afrodisio Aguado en 16 volúmenes.

² FEDERICO URALES: *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, p. 161.

pasó lo que al barón de Münchhausen, que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas" (III, 180) o también: "Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de Artillería decía que se construyen los cañones tomando un agujero y recubriéndolo de hierro" (XVI, 131).

Aquí me voy a limitar a estudiar la posible influencia de Hegel en el concepto unamuniano de intrahistoria.

Carlos Blanco Aguinaga afirma, refiriéndose a la publicación de *Paz en la Guerra*, que "ya por estos años piensa Unamuno —más hegeliano de lo que se sospecha— que la historia es el desarrollo del pensamiento de Dios"³. Esta afirmación me hizo sospechar que la intrahistoria podría ser una traducción de lo que Hegel llama en la filosofía de la historia *Volksgeist*. Después he visto que la cuestión necesita ser muy matizada.

Comencemos por una aproximación a lo que Hegel entiende por *Volksgeist*.

2. EL VOLKSGEIST

a) ¿Qué es el *Volksgeist*?

En las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel habla de una *Gesamtheit*, de una totalidad que constituye el espíritu del pueblo. Dentro de esta totalidad el individuo vive en una naturaleza, un suelo, un aire, un agua que son su país, su patria; por otra parte hay una historia, la historia de las acciones llevadas a cabo por los antepasados y que perviven en la memoria de cada individuo; están las instituciones, las costumbres, las leyes, la religión, el arte... Todo ello forma la *Gesamtheit* en que consiste el *Volksgeist*⁴.

Naturalmente, al usar la palabra *Volksgeist*, Hegel está poniendo el acento sobre el *Geist*, sobre el espíritu, como elemento determinante del conjunto. Sin embargo, el elemento puramente geográfico tiene su importancia, como lo demuestra el hecho de que él dedica un apartado de las *Vorlesungen* a los factores geográficos. En todo caso éstos no son lo determinante del *Volksgeist*. Lo determinante es el conjunto de las instituciones del pueblo. Así dice él que el nombre Atenas designaba, por una parte el conjunto de las instituciones de Atenas, por otra, la diosa que simbolizaba el *Volksgeist*, la unidad ateniense.

El *Volksgeist* es aquello de que procede cada individuo y en lo cual vive. Por tanto, cada miembro del pueblo es representante de este espíritu. Cada uno es hijo de él y, simultáneamente, es hijo de su tiempo.

³ *El Unamuno contemplativo*, México, F.C.E., 1959, p. 232.

⁴ HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1961, p. 103. En adelante citaré con la sigla PhG y número de página.

Esto último, el que cada uno sea, simultáneamente, hijo de su tiempo, es importante para ver que Hegel no concibe este espíritu como estático, sino como dinámico.

Veamos ahora algunas características esenciales del espíritu del pueblo.

b) Dinamicidad del *Volksgeist*

A pesar de estar formado por una multitud de elementos, el *Volksgeist* es determinado. Un *Volksgeist* es distinto de otro: El *Volksgeist* de Egipto es distinto del griego; el arte y la religión de Egipto son distintos del arte y la religión de Grecia. Sin embargo, no se trata en los distintos *Volksgeister* de simple yuxtaposición. El arte y la religión de Grecia no sólo son distintos del arte y la religión de Egipto. El arte y la religión de Grecia constituyen un escalón superior o un momento más comprensivo en el desarrollo del *Weltgeist* (espíritu universal), ya que Hegel concibe los diversos *Volksgeister* como momentos "des absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten" (PhG, 104), como momentos del proceso absoluto del espíritu en sus formas más elevadas.

La historia es considerada por Hegel como el desarrollo de la Idea o del Espíritu absoluto, de modo que los distintos *Volksgeister* son nada más que los momentos o escalones del despliegue gradual y sucesivo de una unidad. Esta esencial dinamicidad en la visión hegeliana de la historia se halla presente en el *Volksgeist* en cuanto escalón de una marcha que es el avanzar hacia una "sich erfassende Totalität" (PhG, 136), hacia una totalidad autocomprensiva a través de los distintos momentos.

Hegel compara este movimiento con el de la planta. Esta empieza con la semilla, se desarrolla en las raíces, las hojas, las flores, para volver a la semilla, es decir, para volver a sí misma.

Este ejemplo puede dar una representación inadecuada de la idea de Hegel. En efecto, si la historia es un desarrollo que, en su término, es un regreso al punto de partida, no hay en realidad progreso: nos hallamos simplemente ante una idea de movimiento cíclico. Y, en efecto, Hegel emplea la palabra *Kreislauf* (PhG, 137), movimiento circular, para designar el proceso del espíritu. Pero este *Kreislauf* no es el de los griegos; no se trata en el movimiento histórico de simple regreso al punto de partida, sino de un ciclo en que la conciencia se va enriqueciendo con sucesivas determinaciones hasta alcanzar la libertad que es para Hegel la vuelta a sí mismo, ciertamente, pero una vuelta a sí mismo en que el espíritu se ha redimido de todas las alienaciones.

Así, en la *Introducción a la historia de la filosofía*⁵, Hegel aclara que no es adecuado en todos los sentidos el ejemplo de la planta y su semilla

⁵ HEGEL: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1966³, p. 109.

para representar el movimiento del espíritu. En efecto, la planta, al llegar a la semilla, retorna a su punto de partida. Pero este retornar es una pura duplicación. Es decir, la semilla produce el fruto y éste contiene la semilla, pero fruto y semilla son dos individuos distintos: no se ha enriquecido la semilla con el contenido del fruto. O, dicho de otro modo, semilla del comienzo y semilla del término del proceso no se hacen una misma cosa, sino que permanecen mutuamente exteriores, simplemente duplicadas.

El espíritu, por el contrario, incorpora en su movimiento los momentos precedentes. Estos momentos anteriores no le son exteriores, sino que la vuelta a sí significa un enseñorearse de ellos, no un depender de ellos —aquí está su libertad—. Hay duplicación también en el espíritu, pero esta duplicación es para sí, es decir, es convertirse el espíritu en objeto, pero en objeto que coincide consigo mismo. Por tanto, el regreso del espíritu a sí mismo no significa en Hegel simple vuelta al punto de partida. Es, sí, retorno del espíritu a sí mismo, pero no repetición, sino recuperación.

c) Dialéctica de los *Volksgeister*

Hay una dialéctica de los distintos *Volksgeister*. De nuevo podemos acudir aquí, como hace Hegel, al ejemplo de la planta: ésta produce, a partir de una semilla, las raíces, las hojas, las flores, el fruto. Ahora bien, el nacimiento de la planta significa la disolución de la semilla, el nacimiento del fruto supone la desaparición de la flor. Igualmente en la historia mundial la disolución de un *Volksgeist* es el nacimiento de otro. “La vida de un pueblo —dice Hegel— hace madurar un fruto, ya que su actividad se dirige a la consumación de su principio” (PhG, 136). Con estas palabras se refiere al *Volksgeist* en que un pueblo se manifiesta. Pero, como se ha visto antes, este *Volksgeist* no es estático. Representa más bien un momento o una figura del *Weltgeist*, del espíritu del mundo. Por tanto, lleva en su propio dinamismo un principio de disolución. Por ello afirma Hegel que el fruto que el pueblo lleva a la madurez “wird ihm ein bitterer Trank” (PhG, 136), se convierte para él en un trago amargo, en el trago que produce su muerte. Sin embargo, esta muerte, esta negación no es la desaparición sin más del *Volksgeist* sino que es la *Aufhebung*, la superación del mismo y el “Aufgehen eines neuen Prinzips” (ibid.), el surgimiento de un nuevo principio. De este modo se establece una dialéctica entre los distintos momentos del espíritu universal, momentos que son precisamente los diversos *Volksgeister*.

Al llegar un *Volksgeist* a su madurez surge uno nuevo que se le opone. Pero esta oposición no es —según Hegel— de tal naturaleza, que niegue totalmente al anterior, sino que se le opone conservándolo a él con todos los momentos anteriores y elevándolos a un escalón superior: “Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch

in seiner gegenwärtigen Tiefe" (PhG, 137), los momentos que el espíritu parece tener detrás de sí, los tiene también en su profundidad actual.

Así, afirma Hegel que "se puede considerar la Esfinge como un símbolo del espíritu egipcio: la cabeza humana, que se levanta de un cuerpo animal representa al espíritu que comienza a elevarse sobre lo natural, a separarse de él y mirar libremente en torno a sí, sin liberarse totalmente, no obstante, de las ligaduras" (PhG, 288).

La esfinge será superada en Grecia. Edipo será el primero que resolverá los enigmas que proponía el monstruo a los tebanos: "Qué es aquello que por la mañana anda a cuatro patas, a dos al mediodía y a tres al atardecer? Edipo, al resolverlo diciendo que es el hombre, derribó de las rocas a la esfinge" (PhG, 317). La derrota, según Hegel, consistió en el descubrimiento de que lo íntimo, lo interior de la naturaleza, es el pensamiento. Con esto el aforismo apol'neo: "hombre, concómete a ti mismo", había superado, iluminándola, la oscuridad egipcia.

El mito de los titanes representa, por otra parte, el paso del "espíritu oriental al occidental" (PhG, 346). Los titanes son para Hegel el elemento natural (Uranos, Gea, Oceanos, Selene, Helios, etc.) mientras que Zeus es también dios de la luz, "pero esta luz se ha convertido, por analogía con lo espiritual, en la autoconciencia" (PhG, 347).

La misma superación existe en el cristianismo respecto del paganismo. Y ya dentro del cristianismo, el protestantismo representa una superación de la iglesia medieval. En resumen la historia es una marcha sucesiva, pero esta marcha no es un mero sucederse de acontecimientos y de oposiciones: la historia es progresiva. Hegel la define así: "Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit", la historia mundial es el progreso en la conciencia de la libertad (PhG, 61), progreso que discurre a partir de la negación y avanza hacia lo general, es decir, hacia una independencia del espíritu respecto de lo inmediato.

II

LA INTRAHISTORIA

1. ¿Qué es lo que se propone Unamuno al hablar de intrahistoria?

Unamuno habla por primera vez de intrahistoria en el ensayo *En torno al casticismo*, publicado en 1895, o sea, durante la época en que don Miguel está bajo la influencia del positivismo y también bajo la influencia del socialismo. En este ensayo Unamuno pretende tomara posición en el debatido tema de la *Regeneración* y, sobre todo, de la europeización de España.

Comienza refiriéndose a las amargas quejas de los tradicionalistas ante el hecho de que la cultura extranjera invade el país. Los tradicionalistas creen ver en peligro la personalidad nacional española.

Por otra parte “mucho más bajo —dice Unamuno— y no en tono oratorio, no deja de oírse a las veces el murmullo de los despreciadores sistemáticos de lo castizo y propio” (III, 173).

Unamuno va a enfrentarse tanto a unos como a otros. Ni va a defender la tradición nacional pidiendo el cierre de las fronteras ni va a pedir que nos dejemos conquistar.

A los primeros, a los que temen que la cultura nacional va a naufragar bajo la avalancha de la invasión europea, les dice Unamuno que “querer enquistar a la patria y que se haga una cultura lo más exclusiva posible, calafateándose y embreándose a los aires colados de fuera, parte del error de creer más perfecto al indio que en su selva caza su comida, la prepara, fabrica sus armas, construye su cabaña, que al relojero parisiense que, puesto en la selva, moriría acaso de hambre y de frío (III, 175).

Frente a los segundos, a los que combaten la tradición, escribe que el hacerlo “es querer destruir la humanidad en nosotros, es ir a la muerte (...), retardar nuestra absorción en el espíritu general europeo moderno (ibid., 192).

A unos y a otros Unamuno va a oponer la intrahistoria, que no es otra cosa que una versión —la versión de don Miguel— de la tradición.

Veamos, en palabras de Unamuno, qué sentido cabe atribuir a la intrahistoria.

2. a) La intrahistoria es la tradición. Pero no la tradición como depósito esquelético, muerto, sino la tradición como sustancia que vivifica el presente: “la tradición es la sustancia de la historia. Esta es la manera de concebirla en vivo” (ibid., 185).

b) Unamuno hace una clara distinción entre historia e intrahistoria: “... al hablar de un momento presente *histórico* se dice que hay otro que no lo es” (ibid., 184).

Por una parte la historia es comparada por Unamuno a la superficie de “un mar silencioso”. Esta superficie es la que se halla registrada en los periódicos. La historia es igualmente comparada a los “islotos” que emergen y son visibles sobre la superficie gracias a un zócalo invisible.

Por otra la intrahistoria es el fondo del mar a donde no llegan las olas. Es la parte de la historia que no se halla registrada en los periódicos, “la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la historia” (ibid., 185).

c) Conviene resaltar que la intrahistoria es comparada a “lo inconciente en la historia”, a la “sustancia de la historia”. Me parece fundamental para entender a Unamuno el fijarse en estos epítetos: “lo *inconciente* en la historia”, “*oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna*”, la “*tradición eterna*”.

d) “La historia brota de la no historia” (ibid., 185). Unamuno no insiste tanto en el hecho de que el presente vaya a depositarse en el fondo eterno de la tradición, como en el hecho contrario, que el presente surge de la tradición y está sustentado por ella.

e) En este ensayo Unamuno llama historia sólo al momento presente. Si se refiere al pasado con este término, sólo lo hace relacionándolo a lo más externo. Así, refiriéndose a Prim y a la revolución del 68 escribe: “Aquel bullanguero llevaba en el alma el amor al ruido de la historia; pero si se oyó el ruido es porque callaba la inmensa mayoría de los españoles, se oyó el *estruendo* de aquella tempestad de verano sobre el silencio agosto del mar eterno” (ibid., 186).

f) La intrahistoria, entendida como tradición no significa para Unamuno el residuo muerto, inerte de un pasado histórico. La tradición que alimenta lo que llama Unamuno la intrahistoria es una tradición viva, probablemente la que ha descubierto en su estudio sobre la economía popular en Vizcaya y la que había investigado Costa en libros como el titulado *Introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refranes, romanceros y gestas de la Península* (1881). La insistencia, pues, de Unamuno en la tradición no le lleva, como a primera vista pudiera pensarse, a encerrarse en un pasado del que sólo queda memoria en los archivos, sino que la tradición es considerada como la sustancia inconsciente pero viva y actuante del presente histórico: “La tradición eterna —dice Unamuno— es lo que deben buscar los videntes de todo pueblo para elevarse a la luz, haciendo conciente en ellos lo que en el pueblo es inconsciente para guiarle así mejor” (ibid., 187). No se trata de la tradición que se conserva en los “témpanos del pasado”, sino de la que se halla “en el fondo del presente”.

En resumen: la historia presentaría, según la visión unamuniana de *En torno al casticismo*, un doble estrato:

Por una parte la tenue superficie externa del momento presente o de lo más visible en la historia. Es la historia en el sentido unamuniano.

Por otra, el sustrato que subyace a la superficie externa. Es la tradición, cuyo grosor, comparado con el de aquélla, es inmensamente mayor. Es la tradición que Unamuno traduce por intrahistoria.

Con este bagaje conceptual Unamuno se enfrenta, como se ha dicho, tanto a los que defienden la tradición a ultranza, como a los que buscan una renovación que la ahogue. Para Unamuno la tradición de los casticistas es una tradición “que en puro mirarse al ombligo nacional” se hipnotiza y llega a la nada.

La solución que propone frente a unos y a otros consiste en abrirse a los aires europeos para dejarse penetrar de ellos. Don Miguel recuerda que el alma castellana fue grande “cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo” (ibid., 298).

III

Veamos ahora si se puede rastrear el *Volksgeist* de Hegel en la idea unamuniana de la intrahistoria.

I. Tanto en el *Volksgeist* como en la intrahistoria la vida y los hechos acontecidos a lo largo de los tiempos constituyen el sedimento o la sustancia de que se nutre el espíritu del pueblo en el presente.

II. Ambos, Unamuno y Hegel, parecen buscar la superación del tiempo en una síntesis que supere la fugacidad de los momentos individuales. Esta síntesis es para Unamuno "lo humano eterno". En Hegel es el espíritu universal.

Estos dos puntos de convergencia, sin embargo, lejos de constituir una coincidencia de orientación, señalan más bien la línea divisoria de donde arrancan direcciones opuestas. Veámoslos por separado.

1. Por lo que se refiere al primer punto, salta a la vista que la dialéctica del movimiento histórico en Hegel y en Unamuno es completamente distinta. La dialéctica dentro de la cual se desenvuelven los *Volksgeister* de Hegel no está totalmente ausente en Unamuno, pero se da en otro nivel. Hegel considera que la *Aufhebung* de un *Volksgeist* es el *Aufgehen*, el surgir de otro. Este nuevo *Volksgeist* posee en sí el contenido del anterior y además un nuevo contenido gracias al que se constituye en un momento más elevado, o si se quiere, más cercano al *Weltgeist*. De tal manera que el progresivo acercarse del espíritu del pueblo al espíritu universal se da, no por una fusión con los estadios anteriores, sino gracias al movimiento que lo lleva a trascenderse a sí mismo y a comprenderse como totalidad. Es decir, la dialéctica de los *Volksgeister* tiene su síntesis en el *Weltgeist*.

En Unamuno existe una dialéctica distinta. En efecto, la dialéctica no se da entre la intrahistoria de un pueblo y la intrahistoria de otro pueblo. La dialéctica se da entre la intrahistoria y la historia.

Como ya anteriormente se ha puesto de relieve esta oposición nos basta ver ahora qué sentido tiene.

Unamuno insiste en la fugacidad del presente (historia): "el limo —escribe— del río turbio del presente se sedimentará sobre el suelo eterno y permanente" (III, 187). Una casta histórica es vista por Unamuno como una ola sobre la superficie del mar. Este hecho, el que la casta histórica sea considerada como una simple ola sobre el mar, puede parecer una traducción del proceso hegeliano de los *Volksgeister*: unas castas sucederían a otras hasta llegar a lo que llama Unamuno "lo humano eterno". Pero no es así como Unamuno considera el proceso, ya que en Hegel lo que se acentúa no es el sedimento de que está formado el *Volksgeist*, sino el hecho de que tal sedimento, precisamente por llevar

en sí un fermento disolvente, llega a dar un paso, un salto cualitativo por el que se constituye en un nuevo *Volksgeist*. Es decir, en Hegel la fusión de lo uno con lo universal, no se da por abajo, desde el sedimento, sino por arriba, gracias a la dinámica interna que, en último término, lleva al *Volksgeist* a comprenderse como *Weltgeist*.

En Unamuno, por el contrario, lo que se acentúa es el sedimento de que está formada la casta histórica y, gracias a este sedimento, que es la tradición eterna, que es la intrahistoria, la casta histórica llega a la "humanidad (...), la casta eterna, sustancia de las castas históricas" (III, 194).

El papel de la intrahistoria, según eso, no es el de galvanizar el progreso, sino el de actuar como zócalo sobre el que se desarrollan los movimientos históricos o como precipitado de estos mismos movimientos. Las metáforas que acumula Unamuno son bien expresivas: "madréporas suboceánicas", "fondo del mar", etc.

2. En cuanto al segundo punto, que Unamuno y Hegel coincidan en buscar una superación del tiempo, no deja de ser otra coincidencia que es igualmente producto de una orientación distinta.

Para Hegel no hay más que presente en la historia. Lo dice claramente en múltiples ocasiones. "Cuando nosotros —escribe— recorremos el pasado, por muy grande que éste sea, sólo nos ocupamos de algo actual (...). *Para la filosofía nada de lo pasado se ha perdido, ya que la Idea es presente, el espíritu, inmortal, es decir, ni ha pasado ni es todavía, sino que es esencialmente, ahora* (itzt) (PhG, 137).

Para Unamuno la intrahistoria es también el presente eterno. Pero este presente eterno, representado por la "oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna" está también en otro nivel que el de Hegel.

Me parece aquí necesario volver a alguna precisión sobre la intrahistoria unamuniana para que aparezca más clara la diferencia entre el eterno presente a que uno y otro se refieren.

a) La intrahistoria parece ser la vida del pueblo. Unamuno afirma que no hay que buscar la tradición en el "pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras" (III, 185), ya que ello es "buscar la eternidad de la muerte" (ibid., 187). ¿Dónde está la eternidad de la vida? Está "en el presente vivo" y el presente vivo es ni más ni menos que la vida misma del pueblo, el pueblo que trabaja silenciosamente como los personajes de *Paz en la Guerra*. "Su tradición —dice Unamuno— es la eterna" (III, 301). En el siguiente texto creo que está expresado claramente que la intrahistoria es la vida del pueblo: "A raíz de nuestra Gloriosa, tan castiza, dígame lo que se quiera, tan hondamente castiza, levántese al parecer en contra de ella y en realidad para acabarla y extenderla, el pueblo de los campos, y hoy es el día en que no nos hemos explicado aún aquella oleada. Sólo vemos los programas, las fórmulas, las teorías y las doctrinas con que trataron de *explicarla* los que aparecían en su frente.

Y, sin embargo, no faltó quien dijera con vivo vislumbre de la verdad que aquello no era partido, sino comunión, y que no tenía programa. ¿Cuándo se estudiará con amor aquel desbordamiento popular que trascendía de toda forma? ¿Cuántas cosas cabían en los pliegues de aquel lema: Dios, patria y rey! Le sucedió lo que al hervidero religioso de la Italia del siglo XIII; lo encasillaron y formularon y cristalizaron, y hoy no se ve aquel empuje profundamente laico, democrático y popular; aquella protesta contra todo mandarinato, todo intelectualismo, todo jacobinismo y todo charlamentalismo, contra todo aristocratismo y centralización unificadora. Fue un movimiento más europeo que español, un irrumpir de lo subconciente en la conciencia, de lo intrahistórico, en la historia. Pero en ésta se empantanó" (ibid., 301-2).

b) Pero la intrahistoria no es sólo la vida del pueblo. En Unamuno se da una casi identificación entre intrahistoria y naturaleza. Las metáforas con que se refiere a la intrahistoria hablan por sí mismas. No es que la intrahistoria sea la naturaleza, ni siquiera el paisaje. Lo que ocurre es que el insistir Unamuno en la intrahistoria como inconciencia, le lleva a una comparación que se expresa en términos de sentido mineral, más que humano. Este acercamiento de la intrahistoria a lo mineral, que en *En torno al casticismo* es sólo una aproximación, se convertirá con el tiempo en una identificación. Según Blanco Aguinaga, en *Paz en la Guerra* los personajes son naturaleza⁶. La naturaleza irá siendo cada vez más lo opuesto a la historia. Hasta el punto de que, durante su destierro, en París, 29 años después de la publicación de *En torno al casticismo* le agobia la historia y añora —es significativa la contraposición— la cumbre del Almanzor. "¡Sáquenme de esto —escribe en París—, déjenme respirar eternidad!" (X, 713).

La conjunción de estas dos vertientes, la intrahistoria como vida del pueblo y como naturaleza, llevan a Unamuno a buscar una superación del tiempo que es la opuesta de la que persigue Hegel. Ciertamente que, al igual que en Hegel, la naturaleza queda para Unamuno contrapuesta a la historia. Pero el sentido de tal contraposición es no sólo distinto, sino opuesto.

Para Hegel la eternidad, *das ewig Gegenwärtige*, se halla en el proceso de la conciencia que va alejándose de la naturaleza, o lo que es lo mismo, en la historia.

Para Unamuno, en cambio, el eterno presente se halla en el polo opuesto: en la inconciencia. La intrahistoria es el limo —para emplear las metáforas de Unamuno— que forma aluvión o detritus bajo el río de la historia.

⁶ Véase *El Unamuno contemplativo*, cit., p. 166.

De todo lo anterior se deduce que difícilmente puede hablarse de coincidencia de Hegel y Unamuno en la concepción de la historia, al menos en *En torno al casticismo*.

Pero hay algo que se desprende también de lo anterior y es que el término dialéctica, que yo he empleado para designar el movimiento histórico en Unamuno y en Hegel, es equívoco. Si por dialéctica se entiende el movimiento que pasa de las contradicciones a la superación de las contradicciones, entonces Unamuno no es dialéctico.

Los términos de la oposición histórica en Hegel, es decir, los *Volksgeister* se superan en un *Volksgeist* que concilia el enfrentamiento. O, si se trata de la oposición entre fe y razón —tal disociación es el aspecto que menos le gusta a Hegel de la Revolución Francesa— él buscará la conciliación de ambos términos en su propia filosofía.

Unamuno no llega a una conciliación. Los términos opuestos en este caso historia —intrahistoria— se mantienen frente a frente sin llegar a una síntesis. Creo que si se habla de dialéctica en la concepción unamuniana de la historia tal como aparece en *En torno al casticismo*, no puede referírsele a Hegel, sino probablemente a Proudhon, como afirma Antonio Regalado⁷.

Por último quiero añadir que, si la intrahistoria es lo positivo de la historia, lo que se salva de ella, parece sorprendente que sea calificada de inconsciente. Sorprendente por dos razones:

Primero, porque Unamuno era en 1895 miembro del partido socialista de Bilbao. ¿Cómo podía conciliarse la valoración unamuniana de los inconscientes en la historia con la racionalización que propugnaba Marx?

Segundo, porque si la intrahistoria es la vida del pueblo, pero es también la inmovilidad, la quietud y hasta la eternidad, la intrahistoria parece una defensa de la situación en que se halla el pueblo.

En ambos casos el irracionalismo que se apunta en la orientación unamuniana parece inevitable.

Probablemente nos hallamos aquí ante la enorme complejidad de Unamuno, complejidad que se advierte inmediatamente si se compara *El sentimiento trágico de la vida* con los ensayos que constituyen *En torno al casticismo*. Con ello quiero decir que sería una simplificación inadmisibles el defender que Unamuno valora la inconsciencia frente a la lucidez de la razón. Pero hay una innegable ambigüedad en la defensa que Unamuno hace del europeísmo. Esta ambigüedad se hará palpable más tarde, cuando la intrahistoria no sea un problema de España, sino de Unamuno.

PEDRO RIBAS

Colombia, 22
Madrid - 16

⁷ ANTONIO REGALADO GARCÍA: *El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, p. 37.