

## UNAMUNO Y HEGEL

### INTRODUCCION\*

Hegel es considerado por Unamuno como uno de los autores que más han influido en él. «Aprendí alemán en Hegel —escribe a Urales en 1901—, 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»<sup>1</sup>.

La simpatía con que Unamuno suele referirse al autor de la *Fenomenología del espíritu* es manifiesta en muchos textos, sobre todo, de la juventud del pensador español, aunque de contenido vago: «...el inmenso Hegel»<sup>2</sup>, «Quijote de la filosofía»<sup>3</sup>, «Mi maestro Hegel»; Unamuno afirma que Platón y Hegel «tejieron los más grandes poemas, los más verdaderos, del más puro mundo del espíritu»<sup>4</sup> y habla de «aquel estupendo poeta que se llamó Hegel, autor de una epopeya lírico-dramática, la *Ciencia de la Lógica*, que es el evangelio de la lógica por la lógica, o como si dijéramos el arte por el arte»<sup>5</sup>; en el *Diario* también pueden verse referencias al filósofo alemán «En el más vigoroso vuelo de la filosofía humana racionalista, en el idealismo hegeliano, se parte de la fórmula de que el Ser puro se identifica con la Nada pura, es el nihilismo racionalista»<sup>6</sup>.

Unamuno muestra conocer con alguna hondura al autor alemán cuan-

\* Siglas empleadas:

AU = Archivo de Unamuno, Salamanca.

CCMU = *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*.

D = UNAMUNO: *Diario íntimo*, Escelicer, Madrid, 1970.

HG = HEGEL: *Jubiläumsausgabe*, edición de sus obras, en 26 vols., a cargo de H. Glockner, reimpresión de 1965, Friedrich From Verlag, Stuttgart.

L I y L II = HEGEL: *Wissenschaft der Logik*, 2 vols., Meiner Verlag, Hamburg, 1967.

Ph = HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Meiner Verlag, Hamburg, 1952.

U = Unamuno.

UFL = UNAMUNO: *Filosofía Lógica* (escrito inédito).

La edición usada de las obras de Unamuno es: *Obras completas*, Vergara, Barcelona, 1958, 16 vols. Las citas van indicadas con una U precediendo al volumen y a la página. También he utilizado la edición de Escelicer, diferenciándola de la anterior con la sigla UE.

<sup>1</sup> F. URALES: *La evolución de la filosofía en España*, Ed. de Cultura Popular, Barcelona, 1968, p. 161.

<sup>2</sup> U VII, 121.

<sup>3</sup> U III, 180.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 435.

<sup>5</sup> UE IX, 845.

<sup>6</sup> D, 99.

do escribe en 1896 «En la [historia de la filosofía, P. R.] que más corre por aquí de autor español, en la del difunto fray Ceferino González, por ejemplo, no puede decirse que no estén expuestas con cierta *exactitud exterior* las doctrinas de Spinoza y Hegel, v. gr., y, sin embargo, quien quiera por tal exposición formarse idea de estos pensadores, saldrá avisado. En el fondo y contra la voluntad del autor, tales exposiciones resultan totalmente falsas y desatinadas. El bueno del autor no logró comprender ni a uno ni a otro, no les pasó del pellejo. Y así resulta que después de hacer los más extraordinarios elogios del talento filosófico de Hegel y de haber puesto en su trabajo su genio a una enorme altura, le hace decir las mayores simplezas del mundo, exponiendo el mero esqueleto del hegelianismo, sus logomaquias y fantasmagorías y sin lograr penetrar en su alma y esencia misma, que es lo que de él como de toda filosofía seria, vive y vivirá»<sup>7</sup>. Este texto indica con claridad que sería perder el tiempo buscar en Unamuno referencias muy exactas (citas con título y página de la obra del filósofo alemán, etc.) sobre Hegel. Habrá que desentrañar cómo el español ha recogido el espíritu del pensador alemán de acuerdo con criterios conceptuales y no a partir de referencias externas. Pero antes de pasar a un análisis de la cuestión, digamos que no todas las referencias que de Hegel pueden encontrarse en los escritos de Unamuno poseen un sentido elogioso. Las hay que encierran una censura irónica. Así, escribe en *Del sentimiento trágico de la vida*: «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»<sup>8</sup>. En la misma obra cita Unamuno a Kierkegaard con respecto a lo que éste llama la abstracción idealista y en torno a la inmortalidad individual: «El pensamiento abstracto no le sirve a mi inmortalidad sino para matarme en cuanto individuo singularmente existente, y así hacerme inmortal, poco más o menos que a la manera de aquel doctor de Holberg, que con su medicina quitaba la vida al paciente, pero le quitaba también la fiebre»<sup>9</sup>. Al conocer a Kierkegaard, a partir de 1900, Unamuno dividirá su corazón entre el danés y el alemán.

Parece ser que lo único que leyó el pensador español directamente de Hegel fue la *Lógica*. Al menos ésta es la única obra del filósofo alemán que se halla hoy en la Biblioteca-Archivo de Unamuno. El texto que manejó es una edición hecha en Berlín en 1841. Tiene dos párrafos subrayados que voy a transcribir citando la edición de Lasson y la traducción de Mondolfo respectivamente, anteponiendo a cada párrafo la nota que Unamuno escribió a lápiz:

- 1) Contra el sentido común: «Si parece por sí sorprendente o paradó-

<sup>7</sup> UE IX, 681.

<sup>8</sup> U XVI, 131.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 238.

jico el resultado de que el ser y la nada sean lo mismo, no debe llamar mucho la atención; antes bien habría que asombrarse de aquel asombro, que se muestra tan nuevo en la filosofía y olvida que en esta ciencia se presentan determinaciones diferentes por completo de las que se ofrecen en la conciencia ordinaria y en el llamado sentido común de los hombres que no es precisamente el entendimiento sano [o buen sentido], sino el conformado también para las abstracciones y para la fe o más bien para la creencia supersticiosa en las abstracciones»<sup>10</sup>.

2) Intelectualismo: «...el hombre mismo es pensamiento, existe como pensante, y el pensamiento es su existencia y realidad, además en tanto el pensamiento está en su existencia y su existencia está en el pensamiento, éste es *concreto* y tiene que tomarse con un contenido y un rellamamiento; es razón pensante, y de este modo constituye la *destinación del hombre*»<sup>11</sup>.

Si hubiese que tomar la influencia de Hegel sobre el vasco a partir del contenido de estos textos habría que concluir que tal influencia es bien escasa, pues doctrinas contra el sentido común pueden hallarse en todos los racionalistas y tendencias subrayadamente intelectualistas se pueden encontrar en muy diversos autores. No son nada privativo de Hegel.

La influencia de Hegel sobre Unamuno hay que buscarla a lo largo de su obra, entresacándola aquí y allá del modo cómo va aplicando su discurso y del contenido de ese discurso.

En cuanto al modo cómo Unamuno aplica su discurso, podría pensarse que es dialéctico y tal vez fuera de ahí donde habría que encontrar el hegelismo del pensador español.

Por lo que toca al contenido del discurso unamuniano, podrían hallarse muchos puntos que lo emparentaran con Hegel: la preocupación por el lenguaje, el matiz religioso en la consideración de los problemas socio-políticos, la conciencia como escenario en que se resuelven, en definitiva, los problemas de todo tipo.

Empezaré por algunas consideraciones sobre la dialéctica como método del pensar hegeliano comparándolo con el método de Unamuno. Después confrontaré algunos de los temas de ambos autores.

## I

### LA DIALECTICA

La dialéctica es una palabra polivalente. Desde la dialéctica de Platón hasta la dialéctica de Kant, de Hegel, de Proudhon, de Marx, la misma

<sup>10</sup> L I, 69; trad. de Mondolfo, 79.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 111; *ibid.*, 111.

palabra hace referencia a contenidos distintos en los autores distintos. No se trata de diversas aplicaciones de una misma categoría: Marx demuestra que la dialéctica de Proudhon no es la dialéctica de Hegel<sup>12</sup> y Althusser defiende que la dialéctica de Marx no es una simple *inversión* de Hegel<sup>13</sup>. Por lo tanto, al hablar de dialéctica, no se invoca un método inmutable a través de los siglos sino un concepto que cambia de acuerdo con la problemática dentro de la que se inserta.

Por muy conocido del dominio común que esto sea, no creo del todo vano repetirlo aquí, ya que el no tenerlo en cuenta produce como resultado el que se hable de Unamuno como de un autor muy en la línea de Hegel simplemente porque en el español abunda la paradoja, la antítesis, la contradicción. Una cosa es que haya una resonancia de temas hegelianos y otra muy distinta el que se pueda hablar de dialéctica hegeliana en Unamuno<sup>14</sup>. Veamos la dialéctica de Hegel y la dialéctica de Unamuno.

a) La dialéctica de Hegel. El autor alemán no presenta el método dialéctico como creación propia, sino que habla de la dialéctica de Platón, de la dialéctica de Kant... La de Platón no le satisface porque es utilizada como contraposición de categorías eleáticas. Por ello la llama «dialéctica de la reflexión externa»<sup>15</sup>. Kant se acerca más al método que persigue Hegel, ya que para el filósofo de Königsberg «la contradicción pertenece a la naturaleza del pensar»<sup>16</sup>. Pero no representa sino una pequeña parte de lo que quiere Hegel. Para éste no basta que el pensamiento llegue necesariamente a antinomias. Es preciso que tales antinomias no aparezcan como contradicciones del *pensamiento y su contenido* (materia y forma kantianas), como elementos independientes, sino que hace falta ver la contradicción como emanando del pensamiento. Hay que superar el dualismo de materia y forma ya que «ninguna cosa posee realidad sino en su concepto; en cuanto algo es diferente de su concepto deja de ser real y es una nada»<sup>17</sup>. El pensamiento, pues, se basta a sí mismo. Por no haber visto Kant esta autosuficiencia del pensamiento, su razón antinómica queda prendida en «una inquieta búsqueda que declara la definitiva imposibilidad de satisfacción en el buscar mismo»<sup>18</sup>.

Para Hegel el pensar se da a sí mismo su propio contenido. De esta forma el pensar ha dejado de ser considerado como una forma vacía

<sup>12</sup> Véase *Miseria de la Filosofía*, Aguilar, Madrid, 1969, pp. 149-179.

<sup>13</sup> Véase *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1968, pp. 59 y 157; también *Para leer El Capital*, Siglo XXI, Madrid, 1969, pp. 101-130.

<sup>14</sup> Véase el librito de MANUEL PIZÁN: *El joven Unamuno*, Edit. Ayuso, Madrid, 1970. En este librito se pretende analizar la influencia hegeliana sobre Unamuno basándose exclusivamente en el mismo Unamuno, sin citar apenas a Hegel, y la influencia marxiana sin citar, no ya sólo a Marx, sino sin citar *La Lucha de Clases*.

<sup>15</sup> L I, 87.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 31-32.

<sup>18</sup> Ph, 181-182.

opuesta a una *materia* que le es exterior. Para el filósofo alemán el pensamiento es movimiento que, en sus diversos momentos, se autoobjetiva, se extraña. Este movimiento es considerado por el autor de la *Fenomenología* como un despliegue, es decir, como un desarrollo en que lo que se desarrolla no procede de adiciones exteriores, sino que es una evolución mediante la cual la conciencia se extraña para recuperarse como autoconciencia. Es, por tanto, el mismo pensamiento el que se constituye en objeto de sí; su dinamismo consiste precisamente en esto, en extraer de sí su contenido. El movimiento por el que el pensamiento se despliega es lo que llama Hegel la *dialéctica*.

b) La dialéctica y la lógica. De la lógica dice Hegel que «es el método de la ciencia»<sup>19</sup>. Ahora bien, la ciencia es para Hegel el saber que el espíritu alcanza de sí mismo. Y como este saber sólo se obtiene como *resultado* de un movimiento, ya tenemos a la dialéctica acompañando a la lógica. La dialéctica es el movimiento por el que el pensamiento reconoce la negatividad en sí mismo. Al efectuar tal reconocimiento, el pensamiento se supera (*aufhebt*) a sí mismo y alcanza su otro. De esta forma el concepto de cada entidad sintetiza en sí dos diversos momentos que, en su pensamiento no dialéctico, se consideraban como independientes. Este proceso es especialmente comprensible cuando Hegel se enfrenta a las antinomias de Kant.

En primer lugar, Hegel critica a Kant el haber reducido a cuatro las antinomias, de acuerdo con el esquema de las categorías. Si la razón en sí misma es antinómica, cada concepto tendrá su antinomia. Por tanto «surgirán tantas antinomias como conceptos se produzcan»<sup>20</sup>.

En segundo lugar, ataca a Kant por haberse fijado, al establecer las antinomias, en determinaciones concretas, por ejemplo, las cosmológicas, en vez de fijarse en el concepto mismo, sin referencia a tales determinaciones.

En tercer lugar y, como resumen, Hegel concluye: «Las antinomias kantianas, consideradas más de cerca, no contienen otra cosa que la simplicísima afirmación categórica de cada uno de los dos contrapuestos momentos de una determinación, aislada por sí de la otra»<sup>21</sup>. Kant no tenía en cuenta que «la ciencia sólo puede organizarse gracias a la propia vida del concepto»<sup>22</sup>.

Hegel no niega el papel de la experiencia inmediata en el conocimiento. La experiencia inmediata o conciencia natural es el punto de partida para llegar a la Idea. Pero ello ocurre a través de la negación. Puede compararse este proceso al de la nutrición. «El comer —escribe Hegel— se

<sup>19</sup> Ph, 40.

<sup>20</sup> L I, 184.

<sup>21</sup> *Ibid.*, *ibid.*

<sup>22</sup> Ph, 44.

debe a los medios de nutrición, porque sin éstos no se podría comer; el comer es de este modo representado como un ingrato que destruye aquello a que se debe él mismo. Y el pensamiento, en este sentido, no es menos ingrato»<sup>23</sup>.

Por medio de la dialéctica, pues, la lógica alcanza a ser *reine Wissenschaft*, ya que partiendo de la conciencia inmediata se alza hasta la Idea. Pero tras este proceso aparece claro que la dialéctica no es sólo un método: es también una doctrina, la que surge como resultado necesario e inseparable del método, o lo que es lo mismo: la doctrina cuyo contenido es el resultado del movimiento de la razón. Por ello Hegel afirma que la ciencia pura, es decir, la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu suponen la *Fenomenología*, que es el camino previo o «devenir de la *Ciencia en general*»<sup>24</sup>.

c) Hegel en la *Filosofía lógica*. Unamuno cita varias veces a Hegel en esta temprana obra. Pero no se trata solamente de que cite su nombre, sino de la presencia de abundantes textos, como los que siguen, que recuerdan a Hegel:

1. «Lo subjetivo y lo objetivo, lo espontáneo (sic) y lo reflejo, son distintas fases de una misma realidad»<sup>25</sup>.

2. «La Conciencia no es más que el conjunto de los conocimientos y éstos la relación entre el sujeto y el objeto»<sup>26</sup>.

3. «El continente es la Conciencia, el contenido el conocimiento, pero dicho continente no es más que la forma del conjunto de contenidos»<sup>27</sup>.

4. «La diferencia entre ser y existir es la que existe en alemán entre Sein y Dasein; Dasein es ser en un lugar determinado es la definición de Hegel»<sup>28</sup>.

5. «Nada existe sino como uno, es decir, como opuesto a otro, bajo la forma de la oposición, relacionado, todo lo existente es relativo»<sup>29</sup>.

Sin embargo, todos estos textos y otros muchos que podrían mencionarse no confirman un hegelianismo de Unamuno como el que él mismo se atribuye en la citada carta a Federico Urales. Si bien hay un aspecto de la lógica hegeliana que ha sido captado por Unamuno, la oposición, falta el elemento fundamental, la dialéctica.

<sup>23</sup> HEGEL: *Enciclopedia. Filosofía de la lógica y de la naturaleza*, párrafo 12, Edit. Claridad, Buenos Aires, 1969.

<sup>24</sup> Ph, 26.

<sup>25</sup> Página 27 del manuscrito inédito.

<sup>26</sup> UFL, 53.

<sup>27</sup> UFL, 66.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 81.

Veamos cómo ha entendido Unamuno la lógica hegeliana, en palabras de la *Filosofía lógica*: «Una cosa no es otra y es una, a esto se reduce todo el aparato lógico hegeliano»<sup>30</sup>. Unamuno deja claramente a un lado lo más importante de la lógica hegeliana, su dinámica. Presentada como se presenta en el texto de Unamuno, la lógica no es hegeliana, sino platónica y kantiana.

Hegel no se limita a oponer un concepto a otro, sino que intenta superar esta oposición. Ser y no ser, por ejemplo, se oponen, pero no se anulan exteriormente uno a otro, «sino que cada uno se suprime a sí mismo y es, en sí mismo, lo contrario de sí»<sup>31</sup>. Esto le permite a Hegel afirmar que la verdad de un concepto no consiste en considerarlo separadamente; no consiste tampoco en considerarlo como falsedad que constituye un momento de dicho concepto: «la verdad de un concepto —aclara Hegel— consiste en el todo»<sup>32</sup>. Esto significa que si tomamos el concepto de lo finito, su verdad no se halla en el mismo ser finito; su verdad se halla en su *Aufhebung*, en la negación de su límite. Por tanto, el ser finito, como *Dasein*, implica su negación. Pero siendo su límite negación, la negación del límite será la negación de la negación, es decir, afirmación que no se limita a afirmar lo negado, sino que lo afirma como síntesis de nivel superior.

El ser finito se supera en el infinito, no en el sentido de que éste sea lo que falta al otro o, simplemente, en el sentido de que el ser infinito sea el otro del finito, sino en el sentido de que hay un más allá (*Hinaus*) del ser finito: «lo infinito —escribe Hegel— es sólo el más allá del finito; consiste, por su determinación en la negación de lo finito»<sup>33</sup>.

De esta forma Hegel pasa del ser de lo finito (*Dasein*) al Absoluto. Pero este paso es resultado de un proceso, el proceso dialéctico. En contra del texto en que Unamuno resume la lógica hegeliana («una cosa no es otra y es una») hay que decir: una cosa es otra y es una. El autor español olvida de la lógica hegeliana su aspecto más propio, su dinámica dialéctica. Pero, precisamente por ello, esa lógica unamuniana ya no es la de Hegel. El planteamiento unamuniano de la *Filosofía lógica* recuerda mucho más el proyecto de Carnap que el de Hegel: «La filosofía es lógica», escribe Unamuno<sup>34</sup>. Sobre todo recuerda a los positivistas lógicos al afirmar que la filosofía «reduce su campo a medida que las ciencias agrandan el suyo, y sus explicaciones, en vez de ser condiciones de los hechos sólo expresan condiciones de las ideas: se reduce a la lógica»<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 80-81.

<sup>31</sup> L I, 93.

<sup>32</sup> Ph, 21.

<sup>33</sup> L I, 132.

<sup>34</sup> UFL, 10.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 16.

Claro que estas afirmaciones unamunianas, tomadas aisladamente, podrían pertenecer tanto a Hegel como a un positivista lógico; es precisamente el contexto en que se hallan lo que las aleja de Hegel y las aproxima a una posición neopositivista. Basta comprobar, para ello, cómo Unamuno reduce las llamadas últimas razones a axiomas: «Las últimas razones —escribe— han de ser por fuerza axiomas»<sup>36</sup>. «Así sucede —continúa más adelante— en las matemáticas que llegamos como último porqué a un axioma»<sup>37</sup>. Es decir, el intento unamuniano de reducir la filosofía a la lógica apuntaría a una axiomática, lo cual caería en lo que llama Hegel pensar razonador (*räsonnierendes Denken*), opuesto al pensar conceptual (*begreifendes Denken*). El primero es el de las matemáticas, el que no comprende en sí mismo lo negativo; el segundo, en cambio, el de la lógica, es el que comprende lo negativo y se convierte por ello en movimiento inmanente<sup>38</sup>. El intento hegeliano es todo lo contrario de convertir la lógica en una axiomática, puesto que la axiomática supondría unos principios —convencionales o no— que no admitieran en sí la negación (Una condición de los sistemas axiomáticos es la *consistencia*). Hegel no sólo supone, sino que exige la contradicción.

Por otra parte, la manera de entender Unamuno la *idea* recuerda más a Hume que a Hegel: «Bien considerado —escribe— la diferencia entre el hecho y la idea es pura diferencia cuantitativa, el hecho es una sensación más fuerte. Un objeto presente actualmente produce una sensación mucho más fuerte que un objeto recordado»<sup>39</sup>. Esta coincidencia con el empirismo, por otro lado, viene confirmada por la afirmación de que parte del sentido común: «Yo me baso —escribe Unamuno— en distinciones de sentido común, no quiero confundirlas»<sup>40</sup>.

Para terminar con la *Filosofía lógica* podríamos decir que los esquemáticos planteamientos de este cuaderno recuerdan a Hegel, pero sólo una parte de Hegel, la misma parte que recuerda el intento de Carnap de convertir la filosofía en lógica. La diferencia se halla en que la lógica es para Hegel una metafísica y no sólo un análisis del lenguaje; para Unamuno sería una lógica formal o quizá una axiomática<sup>41</sup>. Y la diferencia se ob-

<sup>36</sup> UFL, 14.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>38</sup> Véase Ph, 49.

<sup>39</sup> UFL, 49. Compárese con HUME: *A Treatise of Human Nature*, Edic. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1928, p. 1: "The difference betwixt these [impressions and ideas, P. R.] consists in the degrees of force and liveliness with which they strike upon the mind..."

<sup>40</sup> UFL, 85.

<sup>41</sup> Sobre la relación Unamuno-empirismo lógico, véase B. J. LUBY: *Unamuno a la luz del empirismo lógico contemporáneo*, Las Américas Publishing Company, New York, 1969. En mi opinión, el indudable interés que ofrece el tratamiento de este tema por Luby queda debilitado por el nivel general en que se mueve su tesis. En efecto, el libro muestra que *algunas opiniones* de los empiristas lógicos coinciden con *algunas opiniones* de Unamuno, pero el papel que tales opiniones juegan *dentro* de la actitud general de unos y otros es lo que olvida el autor. Lo que hace Luby



serva, sobre todo, en el empirismo de Unamuno y en la dialéctica hegeliana: Unamuno no puede afirmar a Dios porque no hace falta para explicar los hechos<sup>42</sup>. Hegel, en cambio, partiendo de un nivel empírico, se remonta al infinito. El pensamiento, en el Unamuno de la Filosofía lógica, prohíbe el infinito. El pensamiento de Hegel conduce al infinito. Allí donde Unamuno termina empieza propiamente la *Aufhebung* hegeliana.

### *El siervo y el señor en Hegel y Unamuno*

1. C. Blanco Aguinaga ha hecho un interesante análisis de cómo Unamuno aplica la dialéctica hegeliana en las *tres Novelas ejemplares*<sup>43</sup>. Hay, sin embargo, algunos puntos de su artículo que vienen a confirmar lo que me propongo mostrar: que la dialéctica unamuniana difiere sensiblemente de la hegeliana. Así, es muy revelador el que Blanco Aguinaga acuda a Sartre y, precisamente, al Sartre de *El ser y la nada*. No es que Blanco Aguinaga pretenda que Unamuno sigue fielmente el esquema hegeliano: «No se trata nunca —escribe— de que Unamuno aplique sistemáticamente lo aprendido en Hegel, sino de ahondamientos personales en una moderna concepción dialéctica de la existencia que, después de Unamuno ha pasado a primer plano en la filosofía de Europa»<sup>44</sup>. Se trata, para Blanco Aguinaga, de hacer ver cómo Unamuno ejemplifica el enfrentamiento de los yoes siguiendo de cerca la dialéctica hegeliana del siervo y el señor.

Es indudable que los conflictos presentados por Unamuno en las *Tres novelas ejemplares*, en la *Tía Tula*, en *Abel Sánchez* y en otras creaciones ofrecen un claro matiz hegeliano. Lo que ocurre es que, otra vez, nos encontraremos con el mismo hecho que he puesto de manifiesto con respecto a la lógica: que ese matiz hegeliano recuerda sólo un estadio de Hegel, el estadio del enfrentamiento de los yoes, pero no la superación de ese enfrentamiento.

En Hegel, efectivamente, la conciencia del yo llega a su propia afirmación a través del *otro*, «solamente existe como algo reconocido»<sup>45</sup>. El realismo de Hegel sorprenderá aquí, como en tantos otros lugares, a aquellos que lo consideran como un idealista a ultranza. La conciencia, según el autor de la *Fenomenología del espíritu*, no sólo no se basta a sí misma, contra lo que pensaba Descartes, sino que su ser tiene que afirmarse fren-

con Unamuno lo habría podido hacer perfectamente igual con Gabriel Marcel o con Kirkegaard.

<sup>42</sup> «Lo que no es hecho es idea, Dios y el alma son ideas. Para probar que son más que ideas precisa probar que su existencia es *necesaria* a la de los hechos». «Para probar a Dios hay que probar que el mundo sin Dios es un absurdo y una cosa contradictoria». UFL, Capítulo VIII.

<sup>43</sup> *Aspectos dialécticos de las "Tres novelas ejemplares"*, «Revista de Occidente», octubre 1964, pp. 51-69.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, 54.

<sup>45</sup> «... es ist nur als ein Anerkanntes». Ph, 141.

te al *otro*, frente a otra conciencia, pero además, tiene que hacerlo en lucha, y en lucha a muerte, porque el reconocimiento de sí ha de ser conquistado. «El individuo —escribe Hegel— que no ha arriesgado su vida, puede ciertamente ser reconocido *como persona*, pero no ha alcanzado la verdad de ese ser-reconocido como propio de una conciencia independiente»<sup>46</sup>. Por ello, incluso en el caso del esclavo y el señor «la verdad de la conciencia independiente... es la conciencia *esclava*»<sup>47</sup>.

En este nivel los conflictos presentados por Unamuno en la *Tres novelas ejemplares* es hegeliano, como ha hecho ver muy bien C. Blanco Aguinaga. Berta, la esposa de don Juan en *Dos madres* estudiaba «la manera de ganarse a sí misma, de ser ella, de ser mujer... y *se iba descubriendo a sí misma al través de la otra*»<sup>48</sup>. Por su parte la otra, Raquel, usa a Berta y a don Juan como instrumentos para la afirmación de sí misma, afirmación que en el caso de Raquel, como en el de Gertrudis, como en el de otros personajes femeninos creados por Unamuno, consiste en «satisfacer una furiosa hambre de maternidad»<sup>49</sup>.

Sin embargo, el enfrentamiento de las conciencias en Unamuno recuerda más directamente a Sartre que a Hegel. La lucha entre las dos mujeres, Berta y Raquel, es presentada en palabras sartrianas. Cuando Berta va a ser madre necesita afirmar su maternidad ante la otra, Raquel:

BERTA: Tenemos que ir a verla [a Raquel].

DON JUAN: ¿Ahora?

BERTA: Ahora, sí, ahora. ¿Por qué no?

DON JUAN: ¿A verla o a que te vea?

BERTA: ¡A verla que me vea! ¡A ver cómo me ve!<sup>50</sup>.

El ser para-sí de Berta no puede realizarse sin el ser para-otro. Por otra parte, la tremenda carga instintiva de los enfrentamientos entre las criaturas unamunianas las acerca más a la descripción fenomenológica sartriana, descripción hecha a base de finas observaciones psicológicas. En Unamuno encontramos, además, el factor económico jugando un papel decisivo en estos conflictos, aspecto muy acertadamente destacado por C. Blanco Aguinaga. Sin embargo, en mi opinión, es el psicológico el factor que más resalta en los conflictos humanos ofrecidos por el Unamuno posterior a la publicación de *Del sentimiento trágico de la vida*. Lo económico desempeña un papel importante en la dialéctica de los yoes, pero sólo viene a prolongar el poder de los instintos. Para Raquel, como para

<sup>46</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>48</sup> U IX, 441, subrayado mío.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 451.

<sup>50</sup> U IX, 445.

Gertrudis, lo primero es ser madre. El dinero será *un medio* en ambas para satisfacer su furiosa pasión. En las producciones de la madurez unamuniana nunca aparecen los personajes como dominados por una estructura económica. De ahí que los conflictos no sean conflictos de clase, aunque las clases sociales aparezcan en ellos. En el caso de *Dos madres* es innegable que, como escribe C. Blanco Aguinaga, «Berta ha acabado de rendirse precisamente ante la presión económica»<sup>51</sup> y que «del dominio espiritual hemos pasado al dominio económico»<sup>52</sup>. Incluso me parece muy acertado que «la esclavitud espiritual del prójimo ha sido resultado del poderío económico de quien supo jugarse la existencia por voluntad de ser amo, de imponer su conciencia»<sup>53</sup>, pero no, en cambio, que «la situación dialéctica general deriva hacia la dialéctica materialista»<sup>54</sup>. Para que ello ocurriera el conflicto debería aparecer como efecto de una estructura, no como resultado de pasiones humanas individuales. Esa estructura que provoca los conflictos existe en las novelas del Unamuno maduro, pero, al igual que en el Sartre de *El ser y la nada*, es una estructura psicológica, no económica. Lo económico viene a añadirse a las pasiones para incrementar una voluntad de dominio, no para expresar un contexto dentro del cual esas pasiones adquieren un sentido que va más allá de la psicología. Creo que el trasfondo de los dramas entre los personajes unamunianos de la época de *Tres novelas ejemplares* podría expresarse diciendo que son esclavos de una fatal contextura humana: el drama de Caín y Abel es consustancial al hombre. Con ello llegamos a una conclusión importante: el que Raquel, de clase económica inferior a la de Berta y a la de don Juan, triunfe por «presión económica» sobre Berta y sobre don Juan, no significa en absoluto una transformación de la estructura social: ésta es un marco accidental de la dialéctica psicológica. El que sea Raquel o el que sea Berta quien venza en la batalla no tiene consecuencias para el marco socio-económico dentro del cual se mueven, o lo que es lo mismo, el conflicto no es de clases sociales, aunque éstas aparezcan. Lo que está en juego es una afirmación instintivo-pasional de los personajes, una lucha a muerte entre Caín y Abel. Pero el resultado de esta lucha deja intactas las clases. Esto resulta especialmente claro en *El marqués de Lumbría*, segunda de las *Tres novelas ejemplares*, donde la lucha se desarrolla entre dos hermanas de una familia noble.

2. En *Nada menos que todo un hombre*, última de las *Tres novelas ejemplares*, Unamuno nos introduce en otro drama de pasiones, pero que, a diferencia de los anteriores, no tratan de la furiosa hambre de maternidad, tan típica de las mujeres unamunianas, sino de la voluntad de domi-

<sup>51</sup> Artículo citado, p. 58.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>53</sup> *Ibid.*, *ibid.*

<sup>54</sup> Artículo citado, p. 59.

nio encarnada en un personaje algo desdibujado en cuanto a factores que ayuden a comprender su circunstancia, pero muy caracterizado como *Nada menos que todo un hombre*.

Alejandro Gómez, protagonista de la novela, niega a los demás para afirmarse a sí mismo. La afirmación de sí está visiblemente destacada por el hecho de que él ha salido de la *nada* y desde esa nada se ha encumbrado sobre los *otros*. Alejandro era el *amo* y su «yo resonaba triunfador y pleno»<sup>55</sup>. Los demás son para él esclavos. Al igual que en Hegel, el yo se afirma como para-sí instrumentalizando a los otros. Pero, al mismo tiempo, el para-sí, en la esencial limitación que le separa de los demás, reconoce la imposibilidad de realizarse sin éstos, o lo que es lo mismo, su ser para-sí depende de su ser-para-otro.

Cuando Julia, la mujer de Alejandro, pretende hacerse *reconocer* por éste, despertando habladurías en torno a sus relaciones con un amante (el conde de Bordaviella), Alejandro no duda un instante en *negar* a su esposa haciéndola declarar oficialmente enajenada mental. Pero no le basta esto a Alejandro. Julia (el otro), tras haber pasado públicamente por loca, es obligada a reconocerse tal frente a su marido en el mismo locutorio de la clínica psiquiátrica: «Sí —dice Julia— tienes razón, Alejandro, tienes razón; he estado loca, loca de remate. Y por darte celos, nada más que por darte celos, inventé aquellas cosas. Todo fue mentira. ¿Cómo iba a faltarte yo? ¿Yo? ¿A ti? ¿A ti?»<sup>56</sup>.

Sólo al final, una vez que hemos asistido a la negación de Julia para-sí misma en favor de Alejandro, éste siente que, al fin, no puede vivir sin ella: «Mátame —exclama Alejandro ante el lecho de muerte de Julia— y vive y sé tuya»<sup>57</sup>. Al salir de su solipsismo, de su yo, («Soy tuyo más que tú mía»), Alejandro comprende que su ser es ser para-el otro. Si es así, Julia (el otro) ha vencido: ella ha sido reconocida al negarse y Alejandro ha confesado pertenecerle («soy tuyo más que tú mía»).

Se diría que ésta es una de las pocas novelas de Unamuno en que triunfa el amor. Pero no hay tal triunfo en realidad, porque, como escribe Blanco Aguinaga, «con la armonía llega la muerte sin resurrección»<sup>58</sup>. Si Alejandro ha confesado pertenecer a Julia, una vez muerta ésta, Alejandro pertenece a la muerte. El hombre que había sacrificado la libertad del otro para afirmar su propio yo se transmuta en sacrificio de ese yo ofreciendo la propia vida, ya que no la propia libertad, en favor de quien, al fin, se había convertido en su amo.

Se cumple casi al pie de la letra lo que dice Sartre: «en la pareja amorosa cada uno quiere ser el objeto para el cual la libertad del otro se aliena en una intuición original; pero esta intuición que sería el amor pro-

<sup>55</sup> U IX, 483.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 508.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 516, subrayado mío.

<sup>58</sup> Artículo citado, p. 67.

piamente dicho no es sino un ideal contradictorio del para-sí; de modo que cada uno es alienado sólo en la medida exacta en que exige la alienación del otro»<sup>59</sup>.

La ejemplaridad de las *Tres novelas ejemplares* residiría, probablemente, en estas moralejas:

[1] El amor es esencialmente trágico.

[2] La lucha entre los individuos no llega a una superación para integrarse en un nosotros.

Tanto [1] como [2] tienen su explicación en una base psicológica: el hombre es Caín y Abel al mismo tiempo y la lucha interminable entre ambos constituye la irrevocable condición de la existencia humana.

Ahora bien, si estas conclusiones son correctas, la dialéctica unamuniana tiene que ver con la hegeliana sólo en un primer estadio. En efecto, mientras para el Unamuno de las *Tres novelas ejemplares* la lucha de los yoes es condición permanente de la existencia humana, para Hegel la lucha representa sólo un momento de la marcha hacia un *nosotros* conciliador, es decir, hacia el espíritu que se comprende como totalidad. Este proceso se halla especialmente claro en la *Filosofía del Espíritu*<sup>60</sup>, donde el problema es desarrollado desde un punto de vista histórico. Las etapas que el proceso recorrería serían las siguientes:

1) Los individuos se hallan inmediatamente enfrentados «en el simple estado natural, en donde los hombres no existen más que como individuos»<sup>61</sup>.

2) Como resultado de la lucha anterior, los individuos se enfrentan como amo y esclavo. Este somete su libertad a la voluntad del señor, el cual «es reconocido como amo de una manera formal, con una condición sierva»<sup>62</sup>. Hegel ve en este momento del enfrentamiento amo-esclavo un acercamiento a la conciliación, sobre todo por parte del siervo, en cuanto que éste «se eleva sobre la individualidad egoísta de su voluntad natural»<sup>63</sup>. El amo, en cambio, «está aprisionado en su egoísmo y no ve en el servidor más que su voluntad inmediata»<sup>64</sup>. «Esta sujeción del egoísmo del servidor —continúa Hegel— constituye el principio de la verdadera libertad del hombre»<sup>65</sup>.

3) La conciliación de los yoes y, por tanto, el reconocimiento de la libertad de cada individuo sólo tiene lugar en un tercer momento: «cuan-

<sup>59</sup> *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 469.

<sup>60</sup> Edit. Claridad, Buenos Aires, 1969.

<sup>61</sup> Párrafo 57.

<sup>62</sup> Párrafo 60.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

do por una parte la conciencia de sí del servidor libertándose de pronto de la individualidad del amo y de su propia individualidad, abraza lo racional en y por sí, en su universalidad y, por consecuencia, en su independencia de la particularidad del sujeto, y cuando por otra parte, la conciencia de sí del amo es conducida por la comunidad de las necesidades y de los cuidados exigidos para satisfacer las que existen entre él y su servidor así como por la vista de la supresión de la voluntad inmediata que tiene lugar en el servidor, para reconocer la verdad de esta supresión con relación a sí mismo, y para someter así su voluntad egoísta a la ley de la voluntad en y por sí»<sup>66</sup>. Este abrazo de lo racional en y por sí es la conciliación entre los yoes, pero ello es así por la simple razón de que se ha llegado a la supresión de la conciencia individual y a la fusión con una conciencia general: «Desde este punto de vista —escribe Hegel— los diferentes sujetos dotados de la conciencia de sí que están en relación, son elevados por la supresión de su individualidad desigual y particular a la conciencia de su generalidad real, de la libertad que les pertenece a todos y, por tanto, a la intuición de su identidad recíproca determinada»<sup>67</sup>. El otro, que era objeto en los momentos anteriores, ha venido a identificarse con el sujeto. Con ello hemos llegado a la esfera del derecho: todos los individuos son iguales (igualmente libres), ya que todos constituyen la sustancia pensante, el espíritu.

Ante esta ficticia conciliación, Unamuno repetirá lo que dice Kierkegaard del doctor Holberg, «que con su medicina quitaba la vida al paciente, pero le quitaba también la fiebre»<sup>68</sup>.

La diferencia entre Hegel y Unamuno se halla en que la dialéctica de las conciencias no constituye en el primero una condición permanente, sino que el sentido del enfrentamiento varía según la situación histórica y según el contexto social en que transcurre. Esto significa que el planteamiento de Hegel no es psicológico, sino histórico-dialéctico.

La postura de Unamuno, por el contrario, creo que podría resumirse en estas palabras de Sartre: «cuando el monismo hegeliano considera la relación de las conciencias, no se sitúa en ninguna conciencia particular. Aunque el Todo esté por realizar, está ya ahí como la verdad de todo lo que es verdadero»<sup>69</sup>. Unamuno aceptaría esta otra postura que Sartre contraponen a la de Hegel: «el ser de mi conciencia es rigurosamente irreductible al conocimiento, entonces no puedo trascender mi ser hacia una relación recíproca y universal desde donde pudiera ver como equivalentes a la vez mi ser y el de los otros; al contrario, debo establecerme en *mi ser* y plantear el problema del prójimo a partir de mi ser»<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Párrafo 61.

<sup>68</sup> U XVI, 238.

<sup>69</sup> SARTRE: *Op. cit.*, p. 317.

<sup>70</sup> *Ibid.*, *ibid.*

En Unamuno, como en Sartre, no hay solipsismo, ya que el otro pertenece al mundo del yo, pero entre el yo y el otro no hay conciliación posible: el yo es una totalidad destotalizada, un ser que quiere serlo todo sin dejar de ser sí mismo. Por tanto, la dialéctica unamuniana puede llamarse dialéctica en el sentido de enfrentamiento, pero le falta el momento esencial del proceso hegeliano: la *Aufhebung*. Al igual que hemos visto en la lógica, la dialéctica unamuniana de las conciencias se queda en el primer estadio. Le falta el dinamismo por el que los enfrentamientos constituyen momentos de un proceso en perpetua mutación.

3. Me interesaba dejar bien sentado lo anterior para efectuar algunas precisiones acerca de la interpretación dialéctica que Blanco Aguinaga hace de la novela *Nada menos que todo un hombre*.

Es cierto que en esta novela Unamuno atribuye al factor económico un papel más relevante en la lucha de las conciencias individuales. Blanco Aguinaga lo ha mostrado agudamente: Alejandro Gómez, el «conquistador», es de origen plebeyo: «Yo vengo de la nada»<sup>71</sup>; «yo me crié burreo y no caballero»<sup>72</sup>; «yo casi me crié en un estercolero y tengo algo de lo que un amigo mío llama la voluptuosidad del pringue»<sup>73</sup>; todas éstas son frases en boca de Alejandro frente a los «caballeros» que viven de puras apariencias. Alejandro que se ha convertido en un «poderoso millonario»<sup>74</sup> vive de realidades («yo no vivo de apariencias sino de realidades»)<sup>75</sup>; da «a préstamo usurario cuantiosos caudales»<sup>76</sup> a las familias linajudas. De todo ello concluye Blanco Aguinaga que «el conflicto entre el parecer y el ser (hijodalgo-nadie), poseer y ser poseído, vencer y ser vencido, afirmarse o ser negado, se reduce aquí con mucha mayor claridad que en las otras narraciones, a una variante del esquema de la lucha de clases: la familia de Julia es la clase media, el conde y su círculo, claro está, la aristocracia decadente, y Alejandro Gómez es el plebeyo (Gómez) que al hacerse rico en las Indias posee ahora el instrumento para atacar a la clase opresora (a las dos clases opresoras) y conquistarla (Alejandro)»<sup>77</sup>. Esta conclusión es legítima si se parte de que hay lucha de clases allí donde los individuos que se enfrentan pertenecen a distintos estratos sociales. Pero esta suposición puede ser fácilmente simplificadora, ya que el concepto de lucha de clases, al menos en la concepción marxiana y en la interpretación que de este concepto ha desarrollado históricamente el movimiento obrero de orientación marxista, supone o bien un

<sup>71</sup> U IX, 497.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 498.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 501.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 497.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 496.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 490.

<sup>77</sup> Artículo citado, p. 64.

enfrentamiento de carácter netamente revolucionario, o bien una situación de pugna enmarcada en un movimiento emancipador.

En el caso de Alejandro Gómez puede decirse, en primer lugar, que se opone a la aristocracia, pero su enfrentamiento con ella no tiene el carácter de una lucha por superar una explotación del hombre por el hombre, sino el de acceder a tal explotación. El que Alejandro —símbolo tal vez del burgués que sustituye a la nobleza feudal— niegue a la aristocracia alardeando de plebeyo no significa que él ataque aquello que hace que existan plebeyos y no plebeyos. Al contrario, Alejandro aparece como *millonario*, no precisamente negando, sino perpetuando una estructura que permite que haya millonarios y asalariados de salario mínimo. Por tanto, la conquista de Alejandro no es la conquista de una clase plebeya en lucha con una clase dominante, sino la astucia o la suerte<sup>78</sup> de un individuo que saca el máximo provecho de una estructura social basada en la propiedad privada burguesa, estructura que él no sólo no pretende cambiar sino que va a perpetuar.

En segundo lugar, el conflicto es, en mi opinión, psicológico de modo similar al de otras novelas unamunianas, como *Abel Sánchez* o *La tía Tula*. El mismo Unamuno habla así del protagonista de *Nada menos que todo un hombre*: «... Alejandro Gómez, el plebeyo lleno de cinismo, henchido de confianza propia, locamente enamorado de una mujer, pero en el fondo tímido y vergonzoso, y por timidez —que es orgullo—, no queriendo confesar, como si de una debilidad se tratase, toda la violencia de su pasión»<sup>79</sup>. Lo que Unamuno destaca es la pasión de Alejandro Gómez, lo cual no impide que tal pasión esté enmarcada en situaciones que, además del conflicto anímico, incluyan un conflicto social. Pero éste aparece en Unamuno como marco accidental en el que transcurre la acción. La crítica del honor caballeresco que el personaje Alejandro Gómez encierra, no deja de tener repercusiones sociales. Sin embargo, esta crítica tampoco se halla en el primer plano de la obra.

## II

### LA RELIGION

#### *Religión y ciencia*

La religión es para Hegel una dimensión importante de la vida del espíritu porque en ella se manifiesta la idea que el hombre se hace de sí mismo, pensamiento que Nietzsche recogerá más tarde: «La representa-

<sup>78</sup> No está claro si la fortuna de Alejandro procede de una herencia de su primera esposa.

<sup>79</sup> U IX, 26.



ción que el hombre tiene de Dios corresponde a la que tiene de sí mismo»<sup>80</sup>.

El filósofo de Stuttgart coincide con Unamuno y con Kant en separar la religión de la ciencia. Para Hegel la ciencia se mueve en un mundo en que la presencia y la autoridad de Dios es innecesaria, y ello de un modo que, históricamente, es cada vez más visible. «Cuanto más se extendió —escribe Hegel— el conocimiento de las cosas finitas, al haberse extendido la ciencia casi ilimitadamente y al haberse ensanchado hasta lo inabarcable, tanto más se ha reducido el saber de Dios»<sup>81</sup>. Unamuno, en la misma línea, escribe: «No necesito a Dios para concebir lógicamente el Universo, porque lo que no me explico sin El tampoco con El me lo explico. Hace ya años, cuando... chapoteaba yo en el ateísmo teórico, cayó en mis manos cierto libro de Carlos Vogt, en que leí un pasaje que decía, sobre poco más o menos: 'Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira'»<sup>82</sup>. Estas palabras de 1904 reflejan la postura de Unamuno respecto de la relación que puede establecerse entre Dios y la ciencia. Y esta postura es la misma de Hegel.

Donde surge la diferencia entre ambos autores es en el modo de tratar el problema religioso independientemente de la ciencia. Para el Unamuno maduro la religión no sólo constituye un dominio extraño a la ciencia, sino extraño a la razón. «La fe religiosa —escribe el español—, habrá que decirlo una vez más, no es ya tan sólo irracional, es contrarracional»<sup>83</sup>. La religión es para Unamuno cosa del corazón, del sentimiento. «Y si creo en Dios —escribe en *Del sentimiento trágico de la vida*—, o, por lo menos, creo creer en El, es ante todo, porque quiero que Dios exista, y después porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón»<sup>84</sup>. Desde esta orientación el pensador de Bilbao se mueve en el polo opuesto al de Hegel. Este afirma que filosofía y religión, razón y fe, no deben ser dos esferas separadas o enfrentadas irreconciliablemente. Esto no significa para Hegel que el pensamiento se someta, como ha ocurrido históricamente, a la religión, ya que, al someterse así, se revelaba como encadenado, como no libre, es decir, como no pensamiento. Significa, más bien, que «en lo más interior, el espíritu del hombre no está tan dividido, que pueda conservar dos cosas que se contraponen»<sup>85</sup>. Por ello le parecen a Hegel más consecuentes los materialistas que los que pretenden que la religión se base en el sen-

<sup>80</sup> HG XV, 95.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 52. "De esta forma, la ciencia constituye un universo cognoscitivo que, por sí, no necesita a Dios, hallándose fuera de la religión y sin tener nada que ver directamente con ella". HG XV, 32.

<sup>82</sup> U III, 743.

<sup>83</sup> U XVI, 324-325.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>85</sup> HG XV, 66.

timiento. Los primeros, al defender que el espíritu y el pensamiento se reducen a sensaciones, declaran que Dios es también un producto del miedo, del gozo o de la esperanza. Los segundos defienden, en cambio, que las relaciones entre el hombre y Dios tienen lugar únicamente en la esfera del sentimiento, no en la del pensamiento<sup>86</sup>. En esta última postura se hallaría Unamuno.

Si la relación entre Dios y el hombre es cordial, como defiende Unamuno, las pruebas de la existencia de Dios son superfluas. En ello Unamuno coincide con el católico francés Gabriel Marcel y, por supuesto, con Kierkegaard. Hegel piensa que si se hace depender a Dios del sentimiento es difícil mostrar que la divinidad sea algo más que una ilusión. Por ello hay que poner la religión en relación con el pensamiento y, consecuentemente, se exige demostrar la existencia de Dios.

Pero la diferencia entre Unamuno y Hegel en cuanto a la religión no termina aquí. Lo más importante, a mi modo de ver, de esa divergencia reside precisamente en que el dios cordial de Unamuno ha de ser lo que Hegel quería evitar que fuera. Para éste la religión y la filosofía no se oponen porque, si se tiene en cuenta que la religión se ocupa del espíritu, tal oposición equivaldría a enfrentar el espíritu a sí mismo. «No hay dos clases de razón y dos clases de espíritu»<sup>87</sup>, afirma el filósofo alemán. Pero ello significa, al mismo tiempo, que Dios (el Espíritu Absoluto) no es distinto del espíritu humano. «La razón —escribe Hegel— es el lugar del espíritu donde Dios se revela a los hombres»<sup>88</sup>. Esto último no significa que la reflexión proporcione la fe. Hegel advierte que su filosofía de la religión no pretende llevar al hombre a la creencia religiosa, pues tal pretensión sería «tan equivocada como la de querer introducir el espíritu en un perro haciéndole masticar letras impresas»<sup>89</sup>. Lo que la reflexión proporciona y lo que Hegel pretende es estudiar la naturaleza de la religión.

### *Religión y sentimiento*

Hegel no se opone sin más, a la presencia del sentimiento en la religión: «La fe —escribe en las *Pruebas de la existencia de Dios*— no puede existir sin sentimiento, de lo contrario no es religión»<sup>90</sup>. A lo que sí se opone es a que la religión no pueda y no deba trascender esta etapa, porque mientras se mueva en la esfera de lo afectivo su contenido consiste en representaciones (*Vorstellungen*), que, como tales, son exteriores al sujeto creyente, ya que son representaciones que constituyen un *objeto*

<sup>86</sup> Véase *ibid.*, pp. 67 s.

<sup>87</sup> HG XV, 50.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>90</sup>

(*Gegenstand*) frente a él, no una identidad con él<sup>91</sup>. La religión tiene que pasar —y con ello se opone tanto a Kant como a Jacobi y a Schleiermacher— a una etapa en que Dios sea el pleno desarrollo de la conciencia, el espíritu absoluto.

Aquí es donde mejor se ve la distancia que separa el punto de vista unamuniano del hegeliano sobre la religión. En efecto, Unamuno se muestra ahora más cercano a Kant que al autor de la *Fenomenología* del espíritu. El pensador español defiende, como Kant, que Dios está más allá de lo finito y que, por tanto, una inteligencia finita no puede abarcarlo. Dios es sólo objeto de fe, no de la razón. Hegel, por su parte, no se cansa de volver una y otra vez contra esta postura: Dios se ha revelado, dice. Pero si se ha revelado ¿cómo es que sólo el hombre ha conocido esta revelación? ¿Por qué no la ha conocido la naturaleza entera, o, al menos, los animales? Si el hombre ha recibido la revelación de Dios se debe a que es un ser inteligente, pensante. El pensamiento es lo que le distingue de los animales. El sentimiento es lo que le iguala a ellos<sup>92</sup>. Los que se apoyan, pues, en la limitación del conocimiento humano para defender que Dios sólo puede ser objeto de fe y no de conocimiento, atentan, simultáneamente, contra la religión y contra el hombre, ya que olvidan el hecho fundamental de que «la razón es el lugar del espíritu donde Dios se revela a los hombres»<sup>93</sup>.

Mientras para Unamuno la razón y la fe son enemigos irreconciliables y la religión consiste en la lucha interminable entre estos dos términos, para Hegel esto solo puede ocurrir en el plano del entendimiento, pero no en el especulativo. El modo de pensar del entendimiento procede a base de representaciones que son entre sí exteriores, que se representan como aisladas. Es el plano del entendimiento kantiano con sus categorías separadas y dependientes de contenidos sensibles. Pero hay, según Hegel, un plano más elevado, en que los contenidos del pensamiento aparecen no como separados y dependiendo de la sensibilidad, sino como *conceptos*. En este plano la individualidad, lo subjetivo, desaparece para dar lugar a lo universal como *resultado* de una vuelta del espíritu sobre sí mismo, vuelta en que cobra su completa independencia respecto de contenidos exteriores, ya que ha llegado a una totalidad que resume en sí todo el proceso de la conciencia. A este *resultado* es a lo que llega el cristianismo tras una serie de formas históricas de religión las cuales no representan sino los sucesivos momentos por los que el hombre se esfuerza en llegar a un conocimiento de Dios sin imágenes, sin representaciones, sin datos históricos, culminando en el espíritu purificado. De ahí que Hegel no acéntue en absoluto el carácter personal de Dios, contrariamente a Unamuno.

<sup>91</sup> Véase *ibid.*

<sup>92</sup> Véase HG XV, 61.

<sup>93</sup> HG XV, 61.

Para éste, como para Gabriel Marcel, Dios es, ante todo, un *Tú absoluto* con el que el creyente entra en comunicación, en *experiencia individual*. Precisamente por este carácter individual y afectivo no le es aplicable la demostración racional.

Para Hegel, en cambio, Dios no aparece como una persona y, menos todavía, un Tú al que el hombre se sienta ligado por un sentimiento de dependencia a la manera de Schleiermacher<sup>94</sup>. Dios es para el filósofo alemán el espíritu en cuanto purificado de lo inmediato. No en el sentido de que lo inmediato (las representaciones) sea desechado, sino en el sentido de asumido por un concepto que se reconoce independiente de todo, y, al mismo tiempo, nada extraño reconoce fuera de sí: Dios es la *generalidad pura (reine Allgemeinheit)*, es el espíritu que resume todas las determinaciones en unidad. Escribe Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*:

El bondadoso, el justo, el santo, el creador del cielo y de la tierra, etc., son *predicados* de un sujeto —momentos universales— que encuentran en este punto su apoyo y que solamente son el retorno de la consciencia al seno del pensamiento. Cuando *esos momentos* son sabidos, su fundamento y su esencia, el sujeto *mismo*, no es aún revelado y lo mismo ocurre con las *determinaciones* de lo universal, no son *este universal* mismo. Pero el sujeto mismo es también por tanto *este puro universal*, es revelado como *sí mismo*, pues este sí mismo es precisamente este interior reflejado en sí que es allí de un modo inmediato y que es la propia certeza de aquel sí mismo para el que es allí. Eso —el ser con arreglo a su *concepto* lo revelado— es, pues, la verdadera figura del espíritu y esta su figura, el concepto, es también únicamente su esencia y su sustancia. El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es ésta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida<sup>95</sup>.

Según esto, lo que Dios significa no es la imagen del señor que sustenta a sus siervos. Dios es para Hegel la supresión de esta antítesis y la recuperación de la libertad para el hombre. Dios es el espíritu universal, pero no hay más que un espíritu. Por tanto, lo que significa el Dios de Hegel es la rebelión ante todo misterio, ante toda limitación, ante todo lo que sean trabas a la mente humana. Dios es el hombre liberado mediante el poder de la inteligencia<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> “Si la religión en el hombre se basa sólo sobre un sentimiento, entonces éste no tiene otra determinación que ser el *sentimiento de la propia dependencia* y en tal caso el mejor cristiano sería el perro, pues éste es el que lleva arraigado más fuertemente tal sentimiento y vive sobre todo dentro de él”. *Berliner Schriften*, Meiner Verlag, Hamburg, 1956, p. 74.

<sup>95</sup> Ph, edic. española, p. 440; Meiner, 528 s.

<sup>96</sup> Aquí enlaza Hegel su pensamiento de madurez con los *Theologische Jugendschriften*, publicados por H. Nohl. Hegel había mostrado cómo entre los judíos la esclavitud era un destino inevitable, pues su dios no era un dios del pueblo, de

Unamuno se halla aquí en el polo opuesto, pues el sentido de su religión comienza poniendo como base la limitación de la mente del hombre y la singularidad del mismo. Por el lado de la mente, Unamuno sigue la doctrina kantiana interpretada de modo muy próximo a Schopenhauer. Por el lado de la singularidad Unamuno pone de manifiesto las insuperables dificultades para llegar a un *nosotros*, puesto que este nosotros puede significar la anulación del yo. La facilidad olímpica de Hegel para llegar al universal tropieza con la consideración unamuniana del yo como animal instintivo, pasional y, sobre todo, frustrado. De esta frustración nace el sentimiento trágico de la vida. «Es la vibración dolorida —escribe Carlos París— ante la realidad del hombre como la de un ser frustrado. Irrealizado, que no ha conseguido una plenitud a la que se siente con derecho, como una estatua hermosa y mutilada. Es éste el sentimiento trágico de la vida en su dimensión más amplia»<sup>97</sup>.

Las limitaciones con que se encuentra el hombre son las que la conciencia reconoce en la propia singularidad: *serse* es no serlo *todo*. La religión sería para Unamuno la búsqueda de la plenificación humana, la inmortalización del hombre. Al igual que en Hegel, también en el español es el hombre el que adquiere relevancia entre los dos términos (Dios-hombre) de las religiones. Pero mientras el filósofo alemán cree descubrir las posibilidades infinitas que el hombre encierra, Unamuno insiste en las limitaciones, en la precariedad de la condición humana. Su religión es un grito de protesta, pero al mismo tiempo, una confesión de impotencia. Por ello es central el problema de la inmortalidad en el español mientras que apenas es mencionado por Hegel.

Al igual que en las etapas anteriores de este análisis, llegamos aquí a la conclusión de que lo que separa a Hegel y Unamuno es la dialéctica. En efecto, Hegel considera la religión como un *proceso* cuya culminación coincide con la de la filosofía: la *universalidad concreta*; para Unamuno, en cambio, la religión es la lucha del hombre con sus propios límites, pero en esta lucha no se ve ni el principio ni el final. Más bien parece ser la suerte permanente del hombre. De ahí el marcado carácter pesimista de la *Stimmung* unamuniana frente al olimpismo hegeliano. Ese carácter pesimista viene, además, subrayado por la nostalgia que en el pensador español aparece de una síntesis perdida, síntesis que la conciencia ha venido a destruir. La mirada psicológica de Unamuno se dirige con frecuencia hacia la naturaleza o hacia la infancia como regazo en que la conciencia no ha establecido todavía la ruptura<sup>98</sup>. Hegel, por el contrario, ve en esta

la comunidad, sino un extraño hostil al mundo y a los dioses vecinos: “los judíos son más y más dependientes de Dios —escribe Hegel— y aquello de lo que se es dependiente, no puede tener la forma de verdad”, “porque la verdad es algo libre”. *Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, vol. I, p. 288.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, p. 87.

<sup>98</sup> Véase C. PARÍS: *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Península,

ruptura la posibilidad de elevar al hombre a un nivel propiamente humano, es decir, racional. Hegel quiere alcanzar el estadio en que el hombre ha dejado de ser dependiente de la naturaleza o de cualquier otra instancia<sup>99</sup>. Unamuno, en cambio, no se resigna a abandonar las ilusiones de la infancia si el hombre es un ser limitado no puede evitar sentirse dependiente de una plenitud exterior. La diferencia entre Unamuno y Hegel es, ante todo, psicológica. Para Unamuno el hombre no se basta a sí mismo porque, previamente, el pensador español le ha señalado sus límites. Para Hegel el hombre encuentra en sí mismo la plenitud porque el hombre no es sólo el hombre que considera Unamuno, sino la totalidad a la que llega como resultado de un proceso dialéctico en cuyo término el hombre no es el individuo singular, sino el *Espíritu Absoluto*, la síntesis omnicomprendensiva.

### III

#### LA HISTORIA

##### *El pueblo protagonista*

El interés de Hegel y de Unamuno por la historia puede aclarar algunos puntos de los tratados hasta ahora. Por de pronto, es curioso observar el temprano interés de ambos pensadores por este tema. La publicación por Nohl de los *Hegels Thologische Jugendschriften* en 1907 haría ver que el Hegel de la *Lógica* y de la *Enciclopedia* no era el único, sino que más bien ambas obras eran el edificio cuyos andamios aparecerían en los escritos de juventud. Como escribe Hyppolite, «durante los años de seminario en Tübingen, los años de preceptorado de Berna y de Frankfort, Hegel se preocupa más de los problemas religiosos e históricos que de los problemas propiamente filosóficos»<sup>100</sup>.

El mayor interés de Unamuno por la historia tuvo lugar también durante la primera época. Su tesis doctoral fue el primer acercamiento a esta cuestión. A la tesis seguirían una serie de trabajos que culminarían con la publicación de *En torno al casticismo* en 1895.

Hay una serie de puntos de sorprendente coincidencia entre la visión histórica de la juventud de ambos pensadores. Así, por ejemplo, el tomar

Barcelona, 1968, pp. 304 s. y, sobre todo, el capítulo X: *El mundo de lo instintivo en la obra de Unamuno*.

<sup>99</sup> La tesis de Feuerbach, según la cual la teología se reduce a antropología, no es una gran novedad respecto del pensamiento religioso de Hegel. Como escribió A. RUGE en 1841: "Strauss, Feuerbach y Bruno Bauer son los verdaderos intérpretes de la filosofía de Hegel". Citado por A. CORNU en *Carlos Marx - Federico Engels*, Edit. Platina y Stilcograf, Buenos Aires, 1965, p. 187.

<sup>100</sup> Prólogo al libro *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Ed. Calden, Buenos Aires, 1970.

partido ante cuestiones que conmueven la vida nacional del momento (la repercusión en Alemania de la Revolución Francesa, en el caso de Hegel, y la *Regeneración*, juntamente con el problema colonial de España, en el caso de Unamuno). Pero, sobre todo, es el modo de ver al *pueblo* como protagonista de la historia lo que les acerca. Claro está que Hegel insistirá especialmente en ver manifestarse el pueblo a través de la religión, mientras Unamuno lo verá expresarse a través de varios aspectos: el literario, el religioso, el artístico en general. Pero ambos coinciden en un aspecto fundamental en la religión, en la literatura, en el arte se expresa el alma de un pueblo y este pueblo tiene su propia individualidad. Tanto Hegel como Unamuno se opondrán al cosmopolitismo del siglo XVIII. La sociedad no está constituida por un agregado de seres racionales (concepción mecanista del siglo XVIII), sino que los hombres se agrupan en comunidades diferentes y vivas (concepción organicista del siglo XIX). Aquella idea dieciochesca del hombre según la cual lo que une a los individuos es su carácter de racionales ha dado paso a la de organismos colectivos que se desarrollan según una dinámica interna. Del universalismo del siglo XVIII tomará Hegel la roussoniana idea de voluntad general, pero la despojará de su carácter de resultado de un contrato entre individuos atomizados y la considerará como expresión de una colectividad con alma propia.

Unamuno ha querido descubrir el *alma nacional* en sus estudios sobre el teatro. Obsérvese en el siguiente texto, tomado de *La regeneración del teatro español*, cómo es el pueblo, no el individuo, el que da vida al teatro cuando puede encontrarse a sí mismo en éste: «Hubo un tiempo en que la labor de los pueblos o de los pastores y miembros reflejos de ellos fue la formación de las grandes nacionalidades, la integración de la anarquía medieval; a ello se reducía la historia. Y entonces el teatro, reflejo de la vida dramática del pueblo, fue nacional. Ya el gigantesco Esquilo, genio arrebatado de la locura dramática, nos presenta grandes dramas históricos, *Los siete contra Tebas*, *Los persas*, en que la masa es el protagonista. Es el drama de la individuación del pueblo griego. Nuestro Cervantes llevó al teatro su *Numancia* y con los dramas históricos sólo de Lope podría componerse una historia dramática de España hasta su tiempo»<sup>101</sup>. Al igual que Hegel, las metáforas que usa Unamuno para designar el desarrollo de un pueblo son tomadas de la biología: «El sentimiento de la patria —escribe el catedrático de Salamanca— ha de regenerarse y hacerse fecundo de nuevos frutos, como se fecundan las células orgánicas, por polarización del núcleo, por lo que se llama en embriología carioquinesis»<sup>102</sup>.

Como Hegel, Unamuno añora los tiempos en que artista y pueblo formaban una unidad compenetrada: el pueblo daba la materia de la obra artística; el artista era sólo el órgano por el que el pueblo expresaba su

<sup>101</sup> U III, 353.

<sup>102</sup> U III, 356.

propia alma. De ahí que el pensador español desprecie abiertamente el arte convertido en industria: «Teatro popular —escribe— es teatro para todos, porque el pueblo, *populus*, lo componen todos, es el conjunto orgánico. Y si el teatro no es popular, es pura y sencillamente porque se escribe para quien paga y parece que sólo lo paga el *público*. El empresario, he aquí el microbio del arte dramático»<sup>103</sup>.

Unamuno fue consecuente con estas apreciaciones del arte en su primera época. Su primera novela no se refiere a problemas individuales, sino a la vida de un pueblo. «Lo que se novela en *Paz en la Guerra* —escribe Ferrater Mora— es menos un acontecimiento histórico que la esencia de un pueblo»<sup>104</sup>. Pero lo que aquí interesa es ver cómo ambos autores consideran la historia como vida de los pueblos, no como escenario donde la razón lucha por imponer el tipo humano que el siglo XVIII consideró como el racional, un tipo humano que no tendría patria ni atributos que no fueran los de la razón universal. Tanto Hegel como Unamuno se opondrán radicalmente a esta forma ahistórica de considerar al hombre *natural*, ni la religión *natural*, ni el derecho *natural*; la naturaleza es también resultado de un desarrollo: la biología, al mostrar cómo se transforman los seres vivientes, ofrece el método más apropiado para acercarse a la historia. El hombre no puede entenderse sino en conexión con todos los aspectos de la realidad con los cuales se halla ligado y de los cuales depende. Por ello mismo no puede ser considerado como un átomo, como un individuo acabado. Hegel estudia la religión como religión del pueblo<sup>105</sup> y Unamuno estudia el arte como arte del pueblo.

Dentro de esta coincidencia general de Hegel y Unamuno en su oposición al cosmopolitismo del siglo XVIII surgen inmediatamente divergencias notables.

El pueblo representa para Hegel el núcleo en torno al cual tiene sentido la moralidad, pues, como escribe en la *Fenomenología*, la virtud posee «su *fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo»<sup>106</sup>, es decir, el deber no se opone al ser, puesto que el ser miembro de una comunidad significa actuar de acuerdo con las leyes que ésta se ha dado a sí misma: no puede haber oposición entre el individuo y la comunidad; más bien el individuo, tal como lo ve Hegel en el estado griego, tiene ple-

<sup>103</sup> *Ibid.*, 359.

<sup>104</sup> *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, en *Obras selectas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1967, vol. I, p. 43.

<sup>105</sup> El cristianismo viene a romper la armonía que Hegel encuentra en las religiones antiguas, puesto que el cristianismo distingue un *más acá* y un *más allá*. El cristiano quiebra la armonía hombre-naturaleza, por una parte, y, por otra, la armonía de la comunidad, puesto que se dirige a cada hombre como individuo. Aquí tenemos la ruptura que Hegel ve en el nacimiento de la religión cristiana. Es la conciencia desgraciada. ¿Cómo será posible dentro del cristiano aquella *Sittlichkeit* griega dentro de la cual el individuo siente su deber, no como individuo, sino como miembro de una comunidad? Hará falta una conciliación.

<sup>106</sup> Ed. Fondo de Cultura Económica, p. 229.



nitud, no en tanto que individuo, sino en tanto que miembro de la comunidad. Todas las reflexiones del primer Hegel sobre la religión apuntan en realidad a esta cuestión: ¿cómo puede la religión ser algo viviente para el pueblo y no simplemente una capa de ceremonias externas, mandamientos, etc? Su mirada, al igual que la de Hölderlin, se dirige a Grecia, donde se cree ver un pueblo no desgarrado todavía por una religión y una moral dualistas, sino una comunidad vibrando al unísono con la naturaleza y consigo misma. De ahí que esa Grecia sea la soñada por los románticos alemanes, pero también la Grecia vista a través del gigantesco acontecimiento de la Revolución Francesa. Las tentativas de Hegel por una transformación de la religión apuntan a la implantación de una vida en que los hombres superen su desgarramiento para llegar a esa armonía griega de la que habla su amigo Hölderlin en el *Hyperion*. Lo más importante es quizá constatar que esa superación del desgarramiento es buscada en la inmanencia. Si Hegel desprecia la religión judía es por haber establecido el *más acá y el más allá*. El ideal hegeliano no será distinto, en este sentido, en su juventud y en su madurez, puesto que si Hegel intentó en su primera época hallar la conciliación en la religión y más tarde en la filosofía, en ambos casos la buscó desde el hombre mismo, no en ningún tipo de trascendencia. Por ello rechaza el kantismo. Hegel no acepta un ideal separado de lo real<sup>107</sup>. La autonomía de Kant no era tal autonomía, puesto que impedía la conciliación del hombre con la naturaleza y con la ciudad terrena: esperaba el cumplimiento del ideal en un hipotético mundo trascendente. Con ello Kant aceptaba y establecía, al mismo tiempo, la miseria irremediable del hombre. Hegel rechaza progresivamente esta actitud: la conciliación es posible, no en el sentido de una resignación a lo real, sino en el sentido de una creación de lo absoluto, de una conversión, *por obra del hombre*, de lo real en ideal<sup>108</sup>.

Y aquí tenemos ya el motor hegeliano de la historia: ésta no es sucederse indiferente de acontecimientos a los cuales el hombre asiste pasivamente, sino la obra de autocreación del hombre<sup>109</sup>. Desde esta perspectiva veremos aparecer notables diferencias respecto de la idea hegeliana de la historia y la idea unamuniana de la misma.

Si bien es precisamente en su juventud cuando más afinidades muestran ambos pensadores, veremos ya surgir las diferencias que les separan notablemente. En su juventud Hegel, más que enfrentar la universalidad de la razón a la particularidad de lo empírico, a la manera kantiana, lo que ha hecho ha sido oponer lo vivo a lo muerto. Por ello rechaza los modos de vida que no favorecen el espontáneo desarrollo de ésta, es decir, las ficciones morales, religiosas o jurídicas. «Cuán ciegos están —escribe

<sup>107</sup> Hegel resulta aquí insospechadamente cercano a Nietzsche.

<sup>108</sup> Véase JACQUES D'HONDT: *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, París, PUF, 1966, pp. 90 s.

<sup>109</sup> Esta idea la captará muy bien el joven Marx.

Hegel en el período de Frankfurt— los que creen que pueden durar más tiempo las organizaciones, constituciones y leyes de las que ha huido el espíritu, que ya no concuerdan con las costumbres, la opinión, las necesidades de los hombres; los que creen que las formas en las que ni el entendimiento ni el sentimiento toma ya interés, son lo suficientemente poderosas para encadenar al pueblo por más tiempo»<sup>110</sup>.

Unamuno ve igualmente en la vida del pueblo el motor de la historia. A veces esta palabra tiene un sentido ambiguo, semejante a la *positividad* de Hegel. Con frecuencia la palabra «historia» es, en la juventud de Unamuno, lo que llama él la intrahistoria. Por ello puede producir confusión leer textos como éste, de *La regeneración del teatro español*: «Al acabar con el imperio cesáreo el mundo antiguo y hundirse su fábrica ostensible y aparatosa, se alza el pueblo (populus) sin historia...»<sup>111</sup>. *Sin historia* no significa aquí que el pueblo no evolucione, sino al contrario, significa, por una parte, que no aparece en la historia oficial, ya que ésta se ocupa de hechos externos, como Otumba, Bailén y Pavía; por otra, significa que la historia es, más que una ciencia, un arma política cuya finalidad consiste en ocultar el verdadero sujeto del devenir. De ahí que Unamuno hable de la intrahistoria. La intrahistoria, como vida del pueblo, como sedimento de los siglos, es, al mismo tiempo, la protesta de Unamuno frente a una historia oficial<sup>112</sup> y la exigencia de una historia científica, pues suele considerarse como «un conocimiento de mero ornato y ostentación, material de citas para quien las aduce con mayor o menor pertinencia». «Es fuerte cosa, a la verdad —prosigue el vasco en la misma página—, el que se tenga por hombre poco culto al que ignore quiénes fueron o qué es lo que hicieron Alejandro Magno, Julio César o Felipe II, y se encuentre naturalísimo el que este mismo ignorante desconozca la ley de la renta, llamada de Ricardo, o la de la selección natural, siendo así que éstos son verdaderos *hechos* históricos, hechos —*facti*— resultados del eterno hacerse —*fieri*— mientras las hazañas de Alejandro, César o Felipe no pasaron de meros *sucesos*, pasajeras manifestaciones del suceder de los hechos; sucesos cuyo valor científico se reduce a ser síntomas de hechos tales como la ley de la renta, la de selección natural y otros análogos»<sup>113</sup>.

La orientación que revela esta concepción intrahistórica de Unamuno

<sup>110</sup> *Frühe Schriften*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, vol. I, p. 269.

<sup>111</sup> U III, 331.

<sup>112</sup> «Debajo de esa historia de sucesos fugaces, historia bullanguera, hay otra profunda historia de hechos permanentes, historia silenciosa, la de los pobres labriegos que un día y otro, sin descanso, se levantan antes que el sol a labrar sus tierras y un día y otro son víctimas de las exacciones autoritarias». Y continúa en la misma página: «Así en la vida social se asienta la historia sobre la labor silenciosa y lenta de las oscuras madrèporas sociales enterradas en los abismos». U III, 456. Estas consideraciones sobre la historia enlazan con las del krausismo. Véase GÓMEZ MOLLEDA: *Los reformadores de la España contemporánea*, CSIC, Madrid, 1966, especialmente el cap. III: *La España de Giner*.

<sup>113</sup> U VII, 474.

coincide con la de Hegel en ver la historia como resultado de una obra de la colectividad, o —lo que no cambia esta idea— el ver al héroe tomando la iniciativa como expresión del sentir colectivo. Unamuno va más lejos que Hegel al exponer con claridad los intereses económicos y la lucha de clases que se ocultan tras esos distingos aparentemente tan insignificantes de historia e intrahistoria. No se olvide que en 1896, año al que pertenecen las citas anteriores, Unamuno es miembro del partido socialista y colaborador asiduo de *La lucha de Clases* <sup>114</sup>.

### *Algunas diferencias*

Fijémonos ahora en algunos detalles que revelan una diferencia importante entre los dos autores.

La historia es para ambos la vida del pueblo, pero mientras Unamuno dirige insistentemente su mirada hacia el campesinado inmóvil, Hegel la dirige hacia el pueblo como organismo que cambia. Insensiblemente, las metáforas que Unamuno emplea para designar la intrahistoria se deslizan hacia una concepción histórica que no acentúa la vida, sino la quietud, el reposo, la permanencia. Esto es especialmente perceptible si se compara la idea de la historia tal como la expone Hegel en su *Filosofía de la historia* —ya en su última época— y la concepción unamuniana de la intrahistoria.

Unamuno opone la historia a la intrahistoria como lo temporal a lo eterno: «al hablar de un momento histórico —escribe— se dice que hay otro que no lo es» <sup>115</sup>. Lo temporal son los *sucesos*: lo eterno son los *hechos*, la tradición eterna encarnada en el lenguaje y la vida del pueblo en general. El catedrático de Salamanca ve los *sucesos* fugaces en las crónicas oficiales, mientras ve los *hechos* permanentes en la existencia del labriego: «El vive con todo rigor en la eternidad, más que en el tiempo» <sup>116</sup>.

En estas consideraciones del pensador español sobre la historia no se desecha una interacción entre la intrahistoria y la historia: en las metáforas que emplea, la historia es lo más visible *gracias* a una base invisible. Pero, si bien no desecha esta interacción, es innegable que lo que acentúa Unamuno no es la vida del pueblo en cuanto fuerza transformadora de estructuras seculares, sino todo lo contrario: lo que acentúa es la permanencia, la eternidad del fondo («madréporas suboceánicas») sobre el que se asientan los cambios. De esta forma la existencia del campesinado adquiere para Unamuno una categoría histórica superior al pronunciamiento de un general, pues esto último sólo sería posible gracias a los «millones

<sup>114</sup> La ventaja de Unamuno sobre Hegel en este punto es explicable por la distancia temporal que separa al español del filósofo alemán: Marx ya ha criticado el idealismo de Hegel por esos años.

<sup>115</sup> U III, 184.

<sup>116</sup> U VII, 477.

de silenciosos». Sin embargo, Unamuno, que estaba a punto de ofrecernos un ejemplo de dialéctica histórica del tipo hegeliano, no da el paso. El pueblo lleva en sí mismo la eternidad. «Lo eterno de la historia —escribe—, su sedimento invisible, lo llevamos dentro»<sup>117</sup>.

El haber unido Unamuno lo intrahistórico con lo permanente y lo permanente con el campesinado le separa enormemente de Hegel. Este habla también en su *Filosofía de la historia* de cómo la forma actual de vida es condensación y resumen de las formas anteriores<sup>118</sup>. Pero, precisamente por ser vida, posee una esencial dinamicidad. Esta dinamicidad la ve Hegel en la historia como desarrollo de diversos pueblos y de cada pueblo respecto de sus estructuras envejecidas. Cada pueblo produce su propio *Volksgeist*, su espíritu nacional. Hegel acude, como tantas veces, al ejemplo de la planta para indicar cómo evoluciona el *Volksgeist*. La semilla de la planta produce sus raíces, su tallo, sus hojas, su flor, su fruto y... vuelva a la semilla, al punto de partida. También el espíritu nacional se desarrolla, produce un fruto (una civilización) y, al igual que en el caso de la planta, este fruto «se convierte para él en un trago amargo»<sup>119</sup>, ya que significa su muerte. Claro que esta muerte no es la desaparición sin más del *Volksgeist*, sino «el surgimiento de un nuevo principio»<sup>120</sup>. Es decir, los distintos *Volksgeister* no son sino momentos de un desarrollo que —a diferencia de la planta— no consiste en repetir un resultado (la semilla), sino en la *Aufhebung*, en la superación de una forma envejecida para dar paso a una nueva, la cual, conservando las anteriores, las aventaja en perfección, puesto que es una forma más cercana al espíritu universal (*Weltgeist*). No importa ahora el hecho de que Hegel proceda de forma poco realista en la conciliación y superación de las oposiciones<sup>121</sup>; lo interesante es constatar que la dialéctica que él establece viene a sentar la necesidad de las transformaciones sociales, pues siendo la historia «el progreso en la conciencia de la libertad», ésta se ve obligada a destruir las ataduras que ella misma ha producido. La construcción de la libertad sólo puede afirmarse sobre la destrucción de sus obstáculos. Y en esto último se han

<sup>117</sup> U V, 718.

<sup>118</sup> Véase *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner, Hamburg, 1968, Band I, p. 183.

<sup>119</sup> "... wird ihm ein bitterer Trank". *Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1961, p. 136. Esta edición de la *Filosofía de la historia* difiere sensiblemente de la citada anteriormente.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Hegel considera la historia como "el progreso en la conciencia de la libertad" —*Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*—, progreso consistente en que el espíritu vaya liberándose de lo inmediato, de las determinaciones particulares, hasta llegar a una totalidad autocomprensiva —*sich erfassende Totalität*—. Así queda enlazada la concepción del espíritu presentada en la *Fenomenología* y la del *Weltgeist* ofrecida en la *Filosofía de la historia*: en aquélla un individuo excepcional llegaba a la universalidad; en ésta es un intento colectivo lo que aparece. Véase D'HONDT: *Op. cit.*, pp. 101 s. Véase también N. E. THEVENIN: *La théorie de l'histoire chez Hegel et Marx*, en "La Pensée", n.º 157, junio 1971.

convertido las constituciones alemanas del tiempo de Hegel, obstáculos a la expansión burguesa y barreras que mantienen a Alemania en el más anacrónico feudalismo.

El filósofo alemán llama a esta progresiva liberación humana el «reino del espíritu». Pero este reino del espíritu no significa ni un algo extraño al mundo ni mucho menos un reino de contemplación reposada. El espíritu es esencialmente actividad que se ejerce sobre sí en el sentido de llegar, mediante sucesivas negaciones, a la realización de la razón. Esto es lo que significa en Hegel la célebre tesis de que todo lo real es racional o no es verdaderamente<sup>122</sup>, porque ser verdaderamente —ser sujeto, en el lenguaje hegeliano—, es *devenir* razón, es decir, libertad. Hegel ve la historia universal como el devenir de la razón, pero no en el sentido de que ésta se halle realizada *ya*, sino en el sentido de que ella preside su progresiva instauración a través del *fieri* incesante. Tal es el significado de la historia como resultado de una providencia divina o como teodicea: «El hecho de que la historia universal —escribe en la *Philosophie der Geschichte*— sea este desarrollo y el auténtico devenir del espíritu constituye la verdadera *teodicea*, la justificación de Dios en la historia. Sólo el conocimiento puede conciliar el espíritu con la historia universal y con la realidad; de manera que lo que ha sucedido y sucede todos los días no sólo no ocurre sin Dios, sino que es su propia obra»<sup>123</sup>.

Que el devenir histórico encierre una buena dosis de ambigüedad al conciliar de alguna manera la restauración postnapoleónica alemana con la racionalidad, no impide el que la dialéctica utilizada por Hegel actúe como una cuña demoledora: el tiempo seguirá devorando a sus propios hijos; ninguna etapa puede ser considerada como el final de la historia, sino como momento destinado a ser pedestal de otro más universal.

En Unamuno la noción de intrahistoria es mucho más ambigua: si en un momento pareció ser la denuncia de un estado de cosas en la España de su tiempo, la simpatía que mostró hacia el carácter conservador, «eterno», del labrador, se convirtió en lo contrario, en una apología de cierto pintoresquismo que la burguesía ciudadana siempre ha ensalzado en lo rural. Desde este momento la intrahistoria es una mistificación, una interpretación estetizante muy típica del grupo 98 en su segunda época<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> “Considerar algo racionalmente —escribe el autor de la *Fenomenología*— no significa traer la razón al objeto desde fuera y elaborarlo con ella, sino, significa que el objeto es por sí mismo racional”. *Filosofía del derecho*, Edit. Claridad, Buenos Aires, 1968, párrafo 31, p. 64.

<sup>123</sup> *Op. cit.*, p. 605.

<sup>124</sup> Laín Entralgo, en su conocido libro sobre la Generación del 98, ha embrollado las concepciones históricas de esta Generación lo suficiente para presentarla como exponente de la extendida tesis del carácter nacional. Pero ese embrollo es resultado de un tratamiento ahistórico del tema. Para entender la Generación del 98 es esencial el seguir cronológicamente la historia de España y la reacción de ese grupo de españoles. Laín Entralgo sólo ha tomado una parte, la evasión del grupo respecto de los problemas reales del país. Pero lo peor al tomar sólo una

Unamuno acentúa el carácter constructivo de la historia —ésta conserva el pasado— más que el destructivo —la negatividad hegeliana—. El campesinado era la suerte de la gran mayoría de españoles a finales de siglo, pero era también la mayoría esclavizada. Es evidente que un cambio de esta situación no vendría de una exaltación de su modo de vida, de su «silencio eterno».

### *El labrador eterno*

El pensador español no fue un entusiasta del «espíritu de las grandes ciudades, tan nocivo —dice— para toda cultura seria. La montaña, la llanura, el campo, el pueblecillo natal vivifican, el bulevar mata. las grandes ciudades carecen de carácter y descaracterizan a quien cae en ellas»<sup>125</sup>.

Unamuno se duele en 1907 de que algunos halagaran la inconsciencia de las masas rurales: «Da pena —escribe—, hondísima pena internarse por nuestros campos, lejos de las grandes vías férreas y aun junto a ellas. Los pueblos dormitan en la inconsciencia social. Y a esta inconsciencia se la halaga; de esa masa informe se dice que es lo mejor de la nación, se exaltan las virtudes de esos desgraciados que vegetan y apenas dan señales de vida sino con estallidos de pasiones primitivas y salvajes»<sup>126</sup>. Pero este reproche se vuelve contra sí mismo, puesto que el halago de la inconsciencia fue muy frecuente en el español. La intrahistoria hemos visto que acentúa el sedimento inmóvil y mineral, más que el movimiento. A medida que pasan los años, la visión unamuniana de la Castilla intrahistórica va convirtiéndose en el pasado: «¿Historia? —escribe en 1923—. Allí todo es prehistórico, o mejor, para decirlo con términos que puse en

parte, es que ésta aparece todavía más arbitraria, puesto que no se presenta como resultado de un proceso socio-histórico del cual ha surgido.

<sup>125</sup> A. GALLEGO MORELL: *Tres cartas inéditas de Unamuno a Ganivet*, "Insula", 15 de noviembre de 1948, p. 1. Sin duda influyó en Unamuno, para su contraposición ciudad-campo el estudio de la historia de las luchas entre la villa de Bilbao y los pueblos vecinos, luchas simbolizadas en la novela *Paz en la guerra*. "Iba a resolverse —escribe en ella— el largo pleito entre la villa y la tierra llana, que llena con sus incidentes alguna vez sangrientos, la historia del señorío de Vizcaya. Iban a ahogar de una vez al pulpo, al alambique con que se les extraían los impuestos, a la oficina del engaño" U II, 215 s. Véase también PETER G. EARLE: *Unamuno: historia and intrahistoria*, en el libro *Pensamientos y Letras de la España del siglo XX*, Vanderbilt University Press, Uashville, Tennessee, USA, 1966, p. 180. No puede decirse, sin embargo, que Unamuno no viese que la civilización, lejos de acercarse a lo rural, avanza hacia una vida urbana. "La ciudad contra el campo —escribe en 1907—: tal es la lucha. Las ciudades españolas empiezan a entrar en la Edad Moderna, mientras el campo vive en la Edad Media". "La oposición la dan las ciudades y las ciudades es lo único consciente que hay hoy en España. El campo está en general sumido en la ignorancia, en la incultura, en la degradación, en la avaricia.

Lo más grande —continúa Unamuno— lo más noble, lo más civilizador que tiene el movimiento Solidaridad catalana es que ha sido la ciudad de Barcelona, constituyéndose en conciencia directora de Cataluña toda". U IV, 448. Véase igualmente UE IX, 370.

<sup>126</sup> U IV, 449.

circulación, todo es intrahistórico. Donde el río Carrión discurre llanamente por la estepa, entre glebas y arenas, en estos Campos Góticos en que escribo estas líneas de remotos recuerdos de hace cuatro días no más, en esta llanada palentina, la historia, la epopeya, la leyenda romancesca, flotan sobre el haz de las aguas calladas del río de Jorge Manrique». «Por este labrador que se curte al sol ha pasado la historia»<sup>127</sup>. Y hablando de los tudancos afirma: «... sentí la eternidad de este pueblo y gusté el poso de su historia. Ellos los tudancos, deben de sentir en ella la comunión de su eternidad humana, la eternidad de su comunión, el lazo entre los muertos, los vivos y los por nacer»<sup>128</sup>.

La apología de esa «eternidad» de los pueblos se halla más clara todavía en la última novela del español, *San Manuel Bueno Mártir*: «Démosle [al pueblo, P. R.] opio, y que duerma y que sueñe»<sup>129</sup>. Y Angela Carballino confirma esta especie de parálisis colectiva propugnada por el párroco de Valverde de Lucerna: «El me enseñó con su vida a perderme en la vida del pueblo de mi aldea, y no sentía yo más pasar las horas, y los días y los años, que no sentía pasar el agua del lago. Me parecía como si mi vida hubiese de ser siempre igual. No me sentía envejecer. No vivía yo ya en mí. Yo quería decir lo que ellos, los míos, me decían sin querer. Salí a la calle, que era la carretera, y como conocía a todos, vivía en ellos y me olvidaba de mí, mientras que en Madrid, donde estuve alguna vez con mi hermano, como a nadie conocía, sentíame en terrible soledad y tortura por tantos desconocidos»<sup>130</sup>.

*San Manuel Bueno Mártir* representa el retorno a aquella postura defendida en los años inmediatos a la crisis de 1897: «El campesino del Toboso —escribe en 1898—, que nace, vive y muere, ¿es menos feliz que el obrero de Nueva York? ¡Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia para no oír la voz de la sabiduría eterna que repite el *vanitas vanitatum!*»<sup>131</sup>.

Cuando más se acercó Unamuno a la concepción hegeliana de la historia fue cuando, al igual que el filósofo alemán, señaló la necesidad de que perecieran las formas históricas dadas para ceder el paso a otras que rejuvenecieran cuanto se halla envejecido, ya que la vida del espíritu significa «una continua negación de aquello que amenaza anular la libertad»<sup>132</sup>. Cuando Unamuno defendió esta orientación no podía referirse a la historia como simple renovación interior, ya que tal renovación no era desligable de las instituciones externas, de las condiciones materiales en que se desenvuelve el hombre.

<sup>127</sup> U I, 844-845.

<sup>128</sup> U I, 865.

<sup>129</sup> U XVI, 613.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 624.

<sup>131</sup> U III, 409 s.

<sup>132</sup> HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. cit., p. 55.

En unas notas inéditas, con el título *Socialismo*, escribe Unamuno: «... a medida que el instrumento se *especifica* se generaliza el hombre. Gracias al empleo de útiles la mano del hombre sirve para tantos usos como las varias extremidades diferenciales de los animales, es una extremidad más integrada, menos específica. Y esto sucede porque el hombre, merced a su inteligencia, modifica el ambiente en que vive y, trasladando la diferenciación orgánica al mundo que le rodea, llega a la integración propia, se liberta y sacude de la cadena de la especificación orgánica. Humanizando a la naturaleza es como el hombre se eleva sobre la animalidad, es como se sobrehumaniza»<sup>133</sup>. Más adelante prosigue: «Hoy se anuncia que los motores de gas convertirán a nuestras grandes máquinas de vapor en monumentos arqueológicos. Esto sucede porque las máquinas no se transforman ni evolucionan por sí mismas, sino en muy insignificante medida, se transforma y evoluciona su idea en el hombre, idea que toma diferentes realizaciones. Tienen el alma fuera, mientras que el hombre, como la lleva dentro, evoluciona por sí. He aquí por qué la vieja escuela erró al considerar al hombre como una máquina económica. Un nuevo procedimiento en el trabajo enriquece al hombre mismo que cumplía el trabajo antiguo, mientras arrinconca la vieja máquina... Hay una diferencia inmensa entre crecer en cantidad y masa del capital mecánico y el crecer en cualidad y complejidad del capital espiritual»<sup>134</sup>.

Estas ideas están muy cerca de las de Hegel cuando ve la liberación del esclavo en el producto de su trabajo<sup>135</sup>. Pero Unamuno irá desviándose cada vez más hacia una postura interiorizante, llegando a converger con Schopenhauer a medida que va alejándose de Hegel. Al igual que en aquél y que en Schelling, las contradicciones de lo real se diluyen en una contemplación estética. Como en los aspectos analizados anteriormente, lo que aleja a Unamuno de Hegel es la dialéctica: mientras para Hegel la razón se enfrenta con lo real para convertirlo en producto suyo, Unamuno opondrá la razón a la vida. Esta oposición es la del Unamuno agónico y es, simultáneamente, la más opuesta a Hegel, ya que para éste vida y razón no sólo no se oponen, sino que la vida es movimiento porque la razón avanza sobre las contradicciones. Esta diferencia muestra el estaticismo del Unamuno maduro al quedarse en los enfrentamientos considerados como insuperables. Es la misma tesis de Schopenhauer.

<sup>133</sup> Páginas 21-22, AU.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>135</sup> Véase HEGEL: *Fenomenología del Espíritu*, ed. FCE, p. 120. Sobre esto mismo escribe A. CORNU: "Al convertir así lo real concreto en el producto de la actividad de la conciencia, Hegel traducía, en el plano ideológico, el dominio del mundo por la actividad humana, dominio que él expresó en la forma de la supremacía de la conciencia sobre el objeto. Al condenar la subordinación del hombre al producto de su actividad, el objeto por él creado, mostró la necesidad de liberarse de esta servidumbre por medio de la supresión del poder del objeto sobre el sujeto". *Calor Marx - Federico Engels*, ob. cit., p. 45. Véase también R. VALLS PLANA: *Del yo al nosotros*, Estela, Barcelona, 1971, especialmente pp. 124-136.



*La historia ¿una idea de Dios?*

La repetida afirmación de que la historia es una idea de Dios tiene poco que ver con Hegel. Conviene señalarlo, ya que Blanco Aguinaga induce a pensar que ésta es una tesis hegeliana cuando escribe en su libro *El Unamuno contemplativo* —uno de los más penetrantes y bellos que sobre el español se han escrito— la siguientes palabras: «... ya por estos años [los juveniles, P. R.] piensa Unamuno —más hegeliano de lo que se sospecha— que la historia es el desarrollo del pensamiento de Dios»<sup>136</sup>. Esta tesis puede hallarse, efectivamente, en Hegel, pero su aplicación es completamente distinta de la de Unamuno. Para Hegel significa que la historia es la obra de Dios: «Dios gobierna el mundo —afirma en la *Philosophie der Geschichte*—, el contenido de su gobierno, la realización de su plan, constituye la historia universal»<sup>137</sup>. Se trata de la ya mencionada idea hegeliana de la historia como providencia divina o teodicea, como justificación de Dios.

Para Unamuno esta tesis significa la insustancialidad de la historia, o, lo que es lo mismo, la imposibilidad de someterla a control humano. Es, por tanto, una tesis irracionalista. William D. Johnson, en un interesante artículo (*La antropología filosófica de Miguel de Unamuno*), afirma que de la concepción hipnótica del pensador español surge «el sentimiento trágico de la vida»: «afirmar —escribe Johnson— que la humanidad —alma, espíritu, personalidad— del hombre se agota en irrealidad de la conciencia refleja es tanto como afirmar que el fondo de la vida humana es una ilusión, un sueño: un soñar cuyo soñador es él mismo un sueño que jamás conocerá, por serlo, ninguna vela. He aquí la raíz de la que brota el sentimiento trágico de la vida»<sup>138</sup>. Esta visión hipnótica de Unamuno es puesta por Johnson —muy acertadamente, según creo— en conexión con la doctrina kantiana de lo fenoménico.

Para Hegel la idea de que Dios gobierna el mundo es una manera de expresar la racionalidad de la historia, al menos como resultado. Para ello Dios, es decir, la razón, se sirve de su astucia<sup>139</sup>, usando de los intereses individuales para lograr su fin universal.

Para Unamuno, contrariamente, la historia como idea de Dios significa, no la realización del «reino del espíritu», no la conversión de la historia en un resultado de la razón humana, sino la precariedad del ser humano convertido en personaje de Dios. Ser el hombre una idea de Dios es como para los personajes imaginarios ser seres de ficción: «yo soy el Dios de estos dos pobres diablos *nivolescos*», escribe Unamuno en *Niebla*, aludien-

<sup>136</sup> Página 232.

<sup>137</sup> Ed. cit., p. 83.

<sup>138</sup> CCMU, año 1970, p. 64.

<sup>139</sup> Véase *Philosophie der Geschichte*, ed. cit., p. 78.

do a Augusto y Víctor <sup>140</sup>. En carta a Ilundain escribe Unamuno —refiriéndose a la novela *Amor y pedagogía*— que cada uno, «mientras piensa obrar por su cuenta es que recita el papel que en la eternidad le enseñaron» <sup>141</sup>.

La concepción onírica de la historia responde a la insustancialidad del hombre, al problema unamuniano de la inmortalidad. Aplicada esta concepción al devenir histórico, es la antítesis de un devenir racional. No es extraño, por ello, que en 1929, contraponga Calderón a Hegel:

- «Herr Georg Friedrich Wilhelm Hegel marca...
- ¿Qué marca esa... legión?
- Que don Pedro Calderón de la Barca le pudo a la razón» <sup>142</sup>.

Unamuno tiene el mérito extraordinario de haber apreciado a Hegel y al racionalismo alemán, a diferencia de la mayoría de existencialistas, pero prescindiendo del conocimiento directo que del autor de la *Fenomenología* llegó a tener, la trayectoria del español posee una orientación distinta y, con frecuencia, opuesta. Tal como se ha tratado de mostrar en las páginas precedentes, Unamuno captó en su primera época el espíritu que animaba la dialéctica de Hegel. El concepto de intrahistoria, que desempeñó un papel tan decisivo en la visión unamuniana de la España finisecular, posee un indudable trasfondo hegeliano. Pero, a medida que el autor español acentúa sus afinidades con Kierkegaard y con el irracionalismo bergsonian, su trayectoria es un constante alejamiento de la línea de pensamiento defendida por Hegel. De ahí que las referencias a éste sean muy escasas en el libro más conocido de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, obra que señala un precedente del posterior existencialismo europeo. Y no hay que olvidar que uno de los grandes enemigos de esta corriente europea de pensamiento ha sido precisamente Hegel. Por todo ello no deja de causar sorpresa que haya todavía quienes se aferren a la idea de que es en el último Unamuno donde puede apreciarse una influencia de Hegel o una convergencia con él <sup>143</sup>. Si se sigue atentamente la evolución que sufren en manos de Unamuno algunas categorías, por ejemplo la lucha, se observa cómo el español transforma un concepto sociológico (lucha de clases) en un concepto psicológico (lucha de pasiones). No es que pueda sostenerse que la lucha de clases es un concepto hegeliano. Pero la arena de los conflictos sociales constituye, de hecho, el trasfondo de las contradicciones puramente conceptuales de la filosofía de

<sup>140</sup> U II, 950.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>142</sup> U XV, 510.

<sup>143</sup> Véase CIRIACO MORÓN ARROYO: *Unamuno y Hegel*, Revista "Crisis", XIX (Madrid, 1972) 15-41.

Hegel y son, por ello mismo, aplicables a dichos conflictos. El terreno psicológico e intimista, la conflictividad en el interior de la conciencia individual, es decir, la conflictividad o la agonía unamuniana de *Del sentimiento trágico de la vida*, constituyen, en cambio, un mundo extraño al pensamiento hegeliano. Para éste todo conflicto ha de ser entendido como históricamente condicionado y como elemento de una *totalidad*. Esa totalidad, como estructura de coordenadas que den sentido a lo singular y como marco histórico que lo determina, es algo cuya ausencia salta a la vista en el Unamuno «existencialista».

PEDRO RIBAS

*Universidad Autónoma de Madrid*