

El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno

La **Filosofía Lógica** de Unamuno es un inacabado proyecto de filosofía sistemática. Es incuestionable, aunque sólo fuese por la fecha, 1886, en la que fue realizado, el interés que esta obra tiene para conocer la biografía intelectual de don Miguel¹. Se trata de un trabajo filosófico cuyo título *Filosofía Lógica*, Miguel de Unamuno con su rúbrica, Bilbao, 1886, aparecen en portada de un cuaderno en octavo, cuadriculado, numerado por el autor desde la página 1 hasta la 93, y se acaba en una página incompleta sin numerar, con la que inicia el décimo capítulo «*Sobre el conocer. —Clasificación de las ideas—*». La obra consta de un *Prefacio*, (pp. 1-5); nueve capítulos terminados: I. *La filosofía* (pp. 6-18), II. *El punto de partida* (19-39), III. *Lo espontáneo* (sic) y *lo reflejo* (40-45), IV. *El hecho y la idea* (46-51), V. *Relación entre hecho e idea. —La conciencia—* (52-56), VI. *Lo conciente y lo inconciente* (57-63), VIII. *El sujeto y el objeto* (64-70), VIII. *Lo que es y lo que existe* (71-83), IX. *Lo ideal. —Naturaleza y origen de las ideas—*; y el inicio del décimo ya referido.

Con esta obra se propone realizar a los veintiún años un ambicioso plan, dada su intención totalizadora, de construir un sistema de filosofía. El intento es revelador de su permanente preocupación por disponer de asentamientos conceptuales firmes, en definitiva, de una metafísica, desde donde poder «mirar» el

1. Armando F. ZUBIZARRETA, en 1960, publica *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus. Se trataba de «un libro provisional», como nos dice él mismo en el prólogo, que ha tenido el mérito de haberse convertido en un referente imprescindible en todas aquellas «huellas» unamunianas que toca. Es el primero que da noticia, con el ensayo inicial de su libro, de la *Filosofía Lógica* unamuniana.

mundo. Es la declaración de intenciones con la que inicia su trabajo: «Me propongo dar una explicación lógica de las nociones metafísicas, resolver el valor positivo de las nociones suprasensibles y desarrollar su función Lógica». Su programa es ambicioso y lo presenta con la clara intención de que sea útil para la dilucidación de la permanente disputa entre idealismo y realismo en la versión de su época. «Siempre se agitan los mismos problemas bajo distintas formas. Es siempre el mismo perenne monstruo que enseña distintas caras. En nuestras escuelas flamantes se discute la vieja cuestión del realismo y el nominalismo, que hoy se llaman idealismo y positivismo»². El objetivo lo tenía perfectamente dibujado, pero la falta de instrumentos teóricos en estos momentos y, a pesar de la brevedad del escrito, la intención globalizadora de su contenido, contribuyeron a la realización de una obra inconclusa formalmente e irreductible filosóficamente a una concepción orgánica y sistemática. Tal vez sea esta la trágica experiencia vital que acompañe a don Miguel a lo largo de su vida. Anheló durante toda su existencia un punto de partida firme y seguro y cuando lo encuentra, el hombre de carne y hueso, constata que la contradicción es el elemento constitutivo de su ontología³. El mundo intelectual que le toca vivir, en su contexto nacional, no es el más adecuado para obtener esa seguridad que busca. Hay en Madrid, en los años que llega Unamuno, apenas con dieciséis, un ambiente intelectual confuso. En las últimas décadas del siglo pasado, encontramos desde corrientes de pensamiento ultramontanas, representadas principalmente por el carlismo, hasta la recepción del pensamiento socialista en sus diversas versiones—los bakunianos de la Alianza de la Democracia Socialista implantada por Fenelli en los años setenta, el socialismo marxista—, pasando por una cierta escolástica puesta al día, el catolicismo ecléctico de un Balmes, el idealismo hegeliano y el krausopositivismo. En ninguna de las diversas escuelas existentes había surgido una figura estelar que sirviera de guía y faro desde un punto de vista estrictamente filosófico. Quizá las únicas excepciones fueran las de Balmes en el campo católico y Sanz del Río, en el de la mal llamada «otra España». Este llevó el sistema krausista a su máximo desarrollo en nuestro país, pero también lo agostó. Después de él la filosofía de Krause en España se interpreta como un cierto estilo de vida, confuso en términos filosóficos, pero concreto y programático en el campo educativo y jurídico⁴. Sin embargo, como sentimiento constante que va

2. Unamuno: *Filosofía Lógica*. Manuscrito inédito, Bilbao 1886. Casa Museo de D. Miguel de Unamuno. Salamanca, p. 2.

3. Cfr. Meyer, François: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, 1955. Existe traducción española, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962.

4. Cfr. Maresca, Mariano: «Aportación a una bibliografía del krausismo español», *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, Universidad de Granada, n.º 11, 1971.

desde los orígenes del pensamiento democrático en España a mediados del siglo —Pí y Margall en «Reacción y Revolución» sirve de prototipo—⁵ hasta Ortega, está presente, en todas las escuelas, la apelación a la filosofía como tabla de salvación nacional. Desde todos los ámbitos se postula la necesidad de que España cuente con un sistema filosófico propio, con el que poder construir, sobre las bases firmes de unos principios incuestionables, un entramado social y político estable y al mismo tiempo adecuado a las nuevas exigencias liberales en la esfera de la vida política y económica, sin olvidar los sentimientos democráticos cada vez más extendidos en amplias capas de la sociedad.

Unamuno no es inmune a ese sentimiento y desde mi punto de vista la *Filosofía Lógica* tiene que ser encuadrada en ese marco, si queremos conocer los primeros años de su biografía intelectual.

¿QUÉ ENTIENDE UNAMUNO POR FILOSOFÍA?

Esta *Filosofía Lógica*, después de su tesis doctoral, sin duda ocasión poco adecuada para darnos una concepción global de su filosofía dada su temática, es el primer intento de construir un sistema de pensamiento, en línea con su permanente vocación a la indagación última y radical.

Unamuno, al justificar el título de su proyecto de filosofía sistemática, **Filosofía Lógica**, se ve forzado a definir lo que él entiende por filosofía, convirtiéndose este intento en un lugar privilegiado para conocer su visión de la actividad filosófica en esta época. Es consciente del valor polisémico del término filosofía. No ocurre con esta disciplina lo que con las denominadas científicas —trae a colación los ejemplos de la geometría y la mecánica— en las que todos están de acuerdo en sus definiciones. Por ello, Unamuno se aparta de la consideración ya definitivamente superada de la filosofía como sinónimo de ciencia. «A medida que la cultura intelectual ha ido creciendo ha ido menguando la extensión que se daba a esta ciencia»⁶. La filosofía, en consecuencia, estaría

5. «Perdona, lector, si tal vez a pesar tuyo te he conducido por el espinoso terreno metafísico. Quisiera despertar en ti una nueva creencia, y más aún que una creencia, una actividad filosófica de que por desgracia carecemos en España. Esta actividad ha engendrado en otras partes la revolución, y la hecho incompatible; aquí, que no ha existido, tenemos aún la revolución sin base. Apresurémonos a dársela. De no, seguiremos levantando el edificio sobre arena. Los huracanes de la reacción lo derribaran a cada paso, y nuestra historia será la de la tela de Penélope». Pí y Margall, Francisco, *La Reacción y la Revolución*, Barcelona, La Revista Blanca, 1854, p. 237.

6. De Unamuno, M.: *Filosofía Lógica*, Bilbao, 1886. Cuadernillo manuscrito, Casa Museo Miguel de Unamuno, Salamanca, p. 6.

en «razón inversa» al crecimiento de las ciencias. Planteamiento este de franca retirada del ejercicio filosófico, constreñido por el positivismo imperante del momento, aunque, como se verá más adelante, Unamuno está interesado en justificar un lugar propio al quehacer filosófico. El carácter común de toda filosofía a lo largo de sus variaciones históricas ha sido el haber buscado la «razón de los hechos fuera de los hechos mismos»⁷. Esto le exige incluir bajo la denominación de Filosofía a toda la historia del desarrollo filosófico excepto al positivismo, que sin duda podrá ser entendido con justicia como un método, pero no como filosofía⁸. Tampoco acepta la concepción de Spencer sobre la filosofía al considerarla como «una ciencia de las ciencias» o algo así como la síntesis irreductible de los últimos resultados de las ciencias particulares. Para Unamuno esto no es posible, a menos que el positivismo spenceriano aceptara una unidad o síntesis no fundada en las mismas leyes encontradas en las ciencias particulares, sino en principios a priori e ideas puras, doctrina esta alejada de la práctica y de la teoría positivista⁹. A pesar del respeto que en estos momentos sentía por Spencer, y que mantendrá muchos años después¹⁰, considero que no lo interpreta correctamente, pues lo que echa en falta en el planteamiento spenceriano, y que él postula como suprema síntesis a priori, se encuentra en el llamado por el propio Spencer «Sistema de filosofía sintética», y fundamentalmente en su parte principal los Primeros Principios. Ciertamente, esta unidad sintética no se podía entender enteramente al modo kantiano, es un primer principio Incognoscible al que también denomina Fuerza, causa última de la evolución universal, cuyo conocimiento sería el objeto de la filosofía y no de las ciencias particulares. La evolución es la ley universal que dirige el proceso progresivo de toda realidad, tanto natural como espiritual y social. Ese Incognoscible, de parentesco

7. *Idem*, p. 7.

8. Cfr. el desarrollo posterior de esta temática en la obra unamuniana en París, C.: «El pensamiento de Miguel de Unamuno y la ciencia positiva», *Arbor*, XXII, 1952.

9. El pasaje unamuniano dice textualmente: «Para poder llamar a un orden de conocimientos ciencia se exige unidad y leyes. Si todos los últimos resultados de las ciencias queremos reducir a unidad, no será buscando su fundamento en las mismas leyes halladas, que esto será la suprema síntesis científica a que aún no hemos llegado; será en principios a priori e ideas puras», *idem*, p. 9.

10. A este respecto es sumamente interesante el pasaje de la carta que en 1901 escribe a Federico Urales: «Aprendía alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano. Luego me enamoré de Spencer; pero siempre interpretándolo hegelianamente. Spencer, de vasta cultura, es como metafísico muy tosco. Y siempre volvía a mis preocupaciones y lecturas del problema religioso, que es el que más me ha preocupado siempre». Carta publicada por Federico Urales en *La evolución de la Filosofía en España*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, pp. 160-5.

incuestionable con el nouménos kantiano y con la idea hegeliana es el referente último de la realidad universal. La filosofía, en todo caso, aparece en el esbozo unamuniano que comentamos como conocimiento total y sintético de la realidad.

En la más pura tradición spenceriana afirma que «la filosofía es el ideal de la ciencia una, y nada más. La filosofía es lógica»¹¹. Pero el conocimiento filosófico, y en esto sí que hay una clara diferencia con Spencer, trasciende los hechos positivos, en una dirección, como se verá más adelante, enteramente hegeliana. En su descripción del proceso del conocimiento de las ciencias positivas Unamuno utiliza la jerga krausista al uso. «Las ciencias experimentales parten de los hechos, relaciones conocidas espontáneamente (sic), analizan el hecho, sintetizan este análisis y vuelven al hecho punto de partida convirtiendo su conocimiento en reflejo de espontáneo que era»¹². En este punto coincidía Krause con Spencer, cuyos *Primeros Principios* sin duda eran conocidos por Unamuno¹³; en ambos autores el principio del conocimiento no radica en un *a priori*, sino en los hechos; en el caso de Krause se parte del análisis del hecho subjetivo de conciencia o *Yo* hasta llegar al principio absoluto o *Urwesen*, principio originario fundante de todo sistema. Spencer también parte del análisis de los hechos positivos en las ciencias particulares hasta la síntesis de toda la experiencia en la ley de la evolución, que como un primer principio o *a priori*, incognoscible en sí mismo, rige el proceso evolutivo de la realidad. El texto originario unamuniano nos sitúa en la atmósfera krauso-positivista tan característica de la España de finales del XIX. Los préstamos filosóficos con inusitada frecuencia ni siquiera son directos, sino pasados por interpretaciones o cuando menos por traducciones. Ese ambiente intelectual de confusa mezcla de una razón ideal-positiva, cuyo caso más característico es el del krausismo de esta época, es el que le lleva a escribir «que las síntesis filosóficas son puramente ideales, que las leyes y principios filosóficos no tienen valor real sino lógico porque no pueden tomarse como punto de partida del análisis»¹⁴.

Continuando con su intento de demarcación y de definición de la ciencia y de la filosofía, subraya el hecho de que las ciencias especiales busquen sólo el **cómo** de las cosas, mientras que la filosofía, incansable en su afán originario, se pregunta por el **por qué**. En este contexto acerca el planteamiento científico al filosófico, sintetizando ambas disciplinas por medio de una peculiar interpreta-

11. Unamuno, *ob. cit.*, p. 10.

12. *Idem*, p. 10.

13. En 1879 J. A. de Irueste, traduce los *First Principles*, de 1862. *Los primeros principios*, Madrid, 1879.

14. *Filosofía Lógica*, p. 11.

ción del krausismo, al considerar que el conocimiento de los hechos, es decir, la ciencia en su versión positiva, constituye la analítica, mientras que la filosofía procede de arriba abajo, deductivamente, en un símil enteramente krausista, aunque a renglón seguido matiza su krausismo acudiendo a un vago planteamiento de raíz kantiana. «Por los sentidos —escribe— percibimos los fenómenos, los accidentes, los cuales se relacionan en nuestro entendimiento y referimos esta relación al mundo real porque no depende de nosotros y no es relación voluntaria»¹⁵. En mi opinión, aparte de los elementos de tipo krausista, positivista, kantiano, que venían constituyendo una constante en su consideración de la filosofía, aparece ahora, también como mero apunte, pero explícitamente, el carácter ejecutivo de la conciencia, aquí del entendimiento, interesante vislumbre de lo que sería muy pronto el gran descubrimiento husserliano.

Esta tendencia ecléctica de Unamuno se extiende aún más, cuando rememorando a Aristóteles nos recuerda que «la filosofía es la ciencia de las últimas razones de las cosas»¹⁶, haciendo de esta concepción un uso nada ortodoxo al integrarlo en ese conglomerado típico del ambiente intelectual krausista. «Aquí no se encontrará nada nuevo, es lo viejo remozado, porque la verdad es tan antigua como el error»¹⁷. Pronto ve que el sentido último de las razones de las cosas ha de ser en sí mismo axiomático si es inteligible, pues tales últimas razones o no son últimas o no pueden ser explicadas sin perder en ello su radicalidad postrera. Así, con este razonamiento se ve forzado a reducir a un campo puramente lógico su concepción de la filosofía. «Las últimas razones —nos dice— han de ser por fuerza axiomas». En los *An. post.*¹⁸ los axiomas son proposiciones irreductibles a los que se reducen todas las demás proposiciones y constituyen el fundamento de toda ciencia. Es, por consiguiente, el axioma una proposición que se impone inmediatamente al entendimiento y radicalmente última. Unamuno recoge aquí la tendencia comúnmente aceptada de la tradición aristotélica de definir los axiomas mediante la indemostrabilidad y la evidencia, utilizada por el krausismo. Es obvio que Unamuno al valerse de los axiomas como la base de la filosofía no está recurriendo a la interpretación formalista de los mismos, donde axiomatización equivale a formalización.

En este contexto es interesante observar que, en nuestro autor —deslumbrado por la intuición evolucionista de Spencer, que se adelanta al mismo Darwin—, el axioma fundante de la concepción evolucionista, la ley general de la evolución,

15. *Idem*, pp. 12-13.

16. *Idem*, p. 13.

17. *Idem*, pp. 17-18.

18. Aristóteles: *An. Post.* (I, 2, 72 a 19 ss.).

no puede ser aceptado porque no es evidente en sí, reduciéndolo como sabemos a lo *Incognoscible*, lo *Inexplicable*. Lo que, en mi opinión, prueba la interpretación intuicionista del axioma en Unamuno a la que acabo de referirme. En este momento, de acuerdo con lo afirmado por él mismo años después en la citada carta a Federico Urales, interpreta a Spencer hegelianamente: «Ensayo una interpretación de la evolución lógica, de cómo lo ideal sale de lo real, de sus relaciones... La filosofía es la explicación de las categorías y trato de reducir la esencia, la substancia, la causa, lo necesario y lo contingente, lo absoluto y lo relativo y tantas otras nociones filosóficas a su valor»¹⁹. Es esta una explicación con cierto aire hegeliano, pero como el texto mismo nos muestra, carece del *nervio dialéctico de Hegel*.

RACIONALISMO Y EMPIRISMO: DOS ACTITUDES EN BÚSQUEDA DE UNA SÍNTESIS

Zubizarreta²⁰ nos presenta un par de textos, anteriores a *Filosofía Lógica*, donde Unamuno se aproxima tanto al racionalismo como al empirismo. Con respecto al racionalismo, afirma no reconocer «más que dos facultades anímicas, inteligencia y razón, la una analizadora, sintetizadora la otra, ... inteligencia es la facultad de conocer, razón la facultad de combinar». La adscripción krausista de ambas facultades es obvia, así como las funciones mismas. El segundo de los textos, si cabe, es más explícito, pues al referirse al positivismo se sitúa en lo que se ha llamado krauso-positivismo:

«Yo no soy materialista, yo tampoco soy espiritualista, porque ni se qué es materia, ni qué es espíritu, pero no soy dualista y creo basta una sola fuerza para explicar toda clase de fenómenos.»

Tal tendencia²¹ tenía carta de ciudadanía en España desde Sanz del Río. Ya

19. *Filosofía Lógica*, p. 17.

20. Apud Zubizarreta, Armando F.: *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, p. 17.

21. Núñez, Diego, en *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Túcar Ediciones, Madrid, 1975, pp. 79 ss., y Abellán, José Luis, en *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, V, IV, pp. 512 ss., señalan el prólogo que hace Salmerón al libro de Hermenegildo Giner de los Ríos: *Filosofía y Arte*, liste. de Míñesa de los Ríos, Madrid, 1878, como el manifiesto de lo que se ha dado en llamar krausopositivismo. Por su interés para comprender el ambiente intelectual en el que recibió Unamuno sus lecciones universitarias de filosofía traemos la siguiente cita de Nicolás Salmerón, en relación a la enseñanza de los discípulos directos o indirectos de Sanz del Río, que «si han llegado a comprenderla, se sienten más inclinados y dispuestos a ejercitar su propia reflexión, a discernir y analizar los términos del pensamiento, a

en 1875, el hispano cubano Rafael Montoro, hegeliano e independentista²², participante en la polémica sobre el «panenteísmo», iniciada por Campoamor y Canalejas en la *Revista Europea*, en 1875, constataba que «la escuela [krausista] está disuelta y cada cual ha tomado un camino diferente»²³, al tiempo que la adscribía a una dirección secundaria del pensamiento europeo, sostenía que su triunfo hubiese acarreado el aislamiento de la filosofía española. Con acierto afirma Diego Núñez en su documentado trabajo sobre *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis* que «la misma vaguedad que informa la doctrina del racionalismo armónico se va a convertir ahora en un factor favorable para posibilitar la evolución de sus seguidores hacia los nuevos derroteros intelectuales»²⁴.

La mayor parte de ellos, de acuerdo con el espíritu armonizador del sistema de Krause, intentaron, como en el caso de Unamuno, sintetizar las dos grandes corrientes filosóficas del momento: idealismo y positivismo.

El propósito de Unamuno se inscribe en esta tendencia sintetizadora y prueba clara de ello es uno de los títulos alternativos que había previsto para esta obra, el de **Metafísica positivista**²⁵, con el que se mostraría inequívoca su posición. «Las escuelas positivistas —escribe al inicio del Prefacio— rechazan a las veces con injustificado desdén las nociones metafísicas y en sus apóstoles sólo se leen palabras de desprecio para los que llaman metafísicos». Con afirmaciones de este tenor, reiteradas a lo largo de su escrito, Unamuno se coloca más allá de todo positivismo, y al final opta por el título de **Filosofía Lógica**, que, a primera vista, le acerca más a posiciones idealistas. Sin embargo, se ve enseguida, que con su

reconocer auténticamente los principios de razón presentes en la conciencia, a buscar en la realidad misma y no en aprensiones subjetivas las fuentes del saber, a formar en suma conceptos en vivo; que no a tomar opiniones formadas, seguir conclusiones de ajeno discurso, propagar soluciones cerradas con presunción de últimas palabras de la ciencia, embotar el espíritu con conceptos muertos... No basta, hoy sobre todo, la especulación para el filósofo, ni puede limitarse a sistematizar los datos de la conciencia; necesita conocer al menos los capitales resultados de la observación y la experimentación en las ciencias naturales...; indagar en la composición de la Psicofísica la unidad indivisa de la realidad; rectificar el añejo dualismo que ha hecho hostiles y recíprocamente deficientes la Física y la Metafísica; estudiar en la gradación de los seres del mundo, la gradual evolución de lo inconsciente a la conciencia... De esta suerte llegará a resolverse la contradicción histórica entre el empirismo y el idealismo, sin desconocer ni anular ninguno de ambos elementos esenciales para la construcción científica», pp. X-XIII.

22. Cfr. García Casanova, Juan F.: *Hegel y el republicanismo en la España del XIX*, Universidad de Granada, 1982, pp. 199 ss.

23. *Revista Europea*, V, p. 251.

24. Núñez Ruiz, Diego: *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Edc. cit., p. 81.

25. *Filosofía Lógica*, p. 3.

crítica al inmediatismo intuitivo del cogito cartesiano también se coloca más allá del subjetivismo idealista. Según Unamuno, lo inmediato, por ello mismo indubitable, no es el sujeto. «El sujeto no se conoce como tal sino por oposición al objeto, este es el punto de partida, la oposición entre el hecho y la idea»²⁶.

Finalmente, coloca Unamuno el inicio de la filosofía en la unidad ontológica sujeto-objeto, aquí presentada como oposición, o como contradicción, de esa única e indisoluble realidad. Forzando la exégesis, aunque existen datos que lo permiten, cabe avanzar una posición próxima al planteamiento orteguiano²⁷. En ese contexto afirma Unamuno: «Pero ocurre que yo no tiene sentido sino por oposición a no-yo, y no se conoce nadie como opuesto al mundo externo, el yo pienso sugiere algo pensado, y esto pensado es algo que no soy yo, tan evidente su existencia como la mía».

Más tarde, sistemáticamente planteada en *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, volverá a aparecer esta realidad radical de la que parte inexorablemente el discurso filosófico bajo la categoría de «hombre de carne y hueso». Si me traslado con esta alusión a la producción unamuniana de dieciséis años después, y si me he referido a Ortega, es por razón de oportunidad y similitud en cuanto al contenido de la tesis en las tres ocasiones señaladas y por la prueba negativa de la misma que también se repite. Y es que, en los dos momentos referidos de Unamuno y en el de Ortega, la unidad indisoluble de sujeto-objeto, yo-mundo, o como quiera que se le denomine, viene avalada por la crítica al planteamiento cartesiano, crítica que en sus rasgos fundamentales coincide en ambos autores. Así, para Unamuno el error de Descartes consiste en no darse cuenta de que previo al conocimiento del yo es el de la cosa conocida. «El entinema (*sic* en el original, Unamuno repite el uso incorrecto del vocablo en otra ocasión) equivale a decir “Yo pienso una cosa, luego soy otra”»²⁸. Del hecho de ser una cosa llevo

26. *Idem*, p. 33.

27. Los pasajes de Ortega a los que aludo se podrían multiplicar. Serían todos aquellos que hacen referencia a su primitiva fórmula «Yo soy yo y mi circunstancia», de *Meditaciones del Quijote*. Sirva como muestra el siguiente de *Unas lecciones de Metafísica*, de su período heideggeriano: «Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona, sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo...: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también, viceversa: ese mundo al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual es inseparable de nosotros», *Revista de Occidente* en Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 38.

28. *Idem*, p. 34. Unamuno en esta misma página traduce el silogismo cartesiano: «todo lo que piensa es / yo pienso / luego soy», del siguiente modo: «Todo lo que piensa quiere decir “todo lo

al conocimiento de mi propio ser. En *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, se instalará en el mismo planteamiento, con una formulación que se adelanta a la de Ortega. «Y lo primitivo —dice Unamuno— no es que pienso, sino que vivo»²⁹. Ortega dirá muchos años después: «esa realidad absoluta en que un yo tiene que contar con lo que [él] no es y, por tanto, su existir es desde luego y absolutamente un existir en lo otro, fuera de sí: ¿qué es sino vivir?»³⁰.

La reducción cartesiana que convertía al hombre en puro pensamiento iba en contra de la intuición de Unamuno acerca de la realidad última sobre la que poder construir la filosofía. En esta búsqueda parece coherente con su propósito rechazar a Descartes y acogerse, por negación del espíritu geométrico, al genio vitalista de Campanella, a quien dedica el nada desdeñable elogio de «muy superior a Descartes», aduciendo como mérito que Campanella extiende la noción de hombre más allá del puro pensamiento, añadiéndole, como característica específica, la voluntad, rasgo que será definitorio de la idea madura de Unamuno sobre el hombre. En el saber, poder y querer de Campanella ve Unamuno implícita la oposición de sujeto y objeto, sin la cual no tendrían sentido los tres predicados constitutivos de su ser. ¿Es la metafísica del autor de la *Ciudad del sol* lo que le hace encumbrarlo por encima de Descartes o es el sentimiento de simpatía hacia un alma gemela, coincidente con el quijotismo creador de un nuevo mundo que ya en estas tempranas fechas comienza a despertar en Unamuno, dirigiéndolo a planteamientos utópicos de carácter socio-político? Sea como fuere, he creído oportuno subrayar este singular panegírico.

En cuanto a la polémica con los otros dos autores, Krause y Fichte, con quienes se enfrenta en el tema que nos ocupa, el del punto radical de partida del discurso filosófico, la resuelve lapidariamente, con respecto al primero dice: «Pero mal que pese a Krause y todos los krausistas anterior a la intuición del yo como ellos dicen es la intuición del no-yo»³¹; Fichte, en lo concerniente a la cuestión que se debate está incluido en el mismo grupo. Las evidencias probatorias en contra de ambos se fundan en el dato extraído del proceso de aprendizaje del niño, que antes de tomar conciencia de su yo conoce el mundo exterior. El segundo testigo que aporta es el suministrado por los lingüistas alemanes Benfey y Bopp en sus estudios sobre las lenguas indoeuropeas, según el cual el pronombre *yo* se derivaría de un pronombre de tercera persona. En este momen-

que se opone”. Pero ha de tenerse en cuenta que lo opuesto también existe, que si el uno existe por el otro, el otro existe por el uno».

29. Unamuno: *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Austral, 12.ª Edc. T. Madrid, 1971, p. 35.

30. Ortega, *ob. cit.*, p. 159.

31. *Filosofía Lógica*, p. 37.

to, el autor que imprime su huella de manera profunda en el pensamiento de Unamuno es Hegel, que le presta los instrumentos conceptuales resolutorios de la oposición realismo-idealismo.

Aunque con una cierta reserva, declarada mas no aclarada, Unamuno opta por la filosofía hegeliana: «Hegel parte de la identificación del ser y el conocer, todo lo ideal es real y todo lo real ideal. Aceptado, pero aceptado en parte. Al ser espontáneo (sic) llamo existir, es decir ser en espacio y tiempo, al ser reflejo o fuera de espacio y tiempo, puramente ser. Hegel dio valor espontáneo a lo reflejo e hizo existente a su Idea. La Idea o es el conjunto de todo o no es más que una idea»³². La interpretación de Hegel en este pasaje es ortodoxa y clarifica, suficientemente, su posición con respecto al hegelianismo. Cuestión distinta es si conserva o no esta tesis como suya en el resto de su obra. Hegel, en definitiva, le sirve para producir la reconciliación ontológica entre idea y mundo, ese mundo que él denomina mundo espontáneo y que nos viene dado inscrito en el espacio y el tiempo. La distinción entre lo espontáneo y lo reflejo la toma, según nos dice en el capítulo tercero, de Fichte, para quien lo espontáneo era lo dado y lo reflejo lo construido por la mente³³.

La perspectiva desde la otra vertiente del problema, es decir, desde el positivismo, depara una visión similar, siendo de nuevo Hegel quien le ayudará a romper el cerco esterilizante del inmediatismo de los hechos. Analicemos someramente el razonamiento de Unamuno. El capítulo segundo de la *Filosofía Lógica* está dedicado al punto de partido de la reflexión filosófica. Quiere que su punto de partida sea evidente y práctico. Esta segunda condición le exige prescindir de cualquier principio axiomático, que no le sacaría del puro formalismo lógico.

Por razones similares rechaza, asimismo, al ente, entendido como el ser abstraído de determinaciones individuales —«un ente que no sea más que ente es un absurdo en el mundo real»—³⁴ como punto de partida. La propia concepción del ente niega su radicalidad al presuponer la sustancia, supuesto cuanto menos discutible y ciertamente no evidente.

Será el hecho el punto de partida que, siendo evidente —«el hecho es lo

32. *Idem*, p. 39.

33. Es improbable que en esta época Unamuno conociese a Hegel y aún menos a Fichte. En las fechas en que estudia en Madrid es muy conocida en España la *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel* (París, Librairie Philosophique de Ladgrange, 1846-48), de J. Willm, de donde es probable que le vengan sus noticias de la filosofía alemana. En todo caso, el conocimiento que muestra de ambos es tópico y poco asentado, especialmente en sus referencias a Fichte.

34. *Idem*, p. 32.

primitivo y lo espontáneo, el hecho es lo que es y es como es»³⁵, le permita evitar el riesgo de aislamiento subjetivista. La discusión sobre la interpretación del hecho es otro asunto que no está en estos momentos en cuestión. Su posición es de una claridad meridiana y la expresa con firme rigor:

«El hombre cuando no le han viciado los filósofos cree naturalmente en la realidad externa de los hechos, todos nacemos realistas por la razón sencilla de que para todo hombre no filósofo hecho y fenómeno significa lo mismo... No entiendo bien eso de que las cosas no son como nosotros las vemos... parto del hecho, no de la sensación, ni de lo subjetivo, ni de lo objetivo, ni externo ni interno, es hecho y nada más. Todas esas determinaciones son relaciones... Lo subjetivo y lo objetivo, lo espontáneo y lo reflejo, son distintas fases de una misma realidad, la realidad del hecho»³⁶.

Este realismo que se puede denominar ingenuo lo sostiene Unamuno apoyándose en una larga tradición que va desde la escolástica —«el sentido nunca se engaña en su objeto propio»³⁷ hasta el criterio de verdad del sentido común balmesiano (también denominado instinto intelectual), pasando por Vives³⁸ y Schopenhauer. «El punto de partida son los hechos, la representación que dice Schopenhauer», escribe nuestro autor. Es revelador observar cómo en esta ocasión, igual que en tantas otras por mor de su actitud ecléctica, echa mano de un criterio de autoridad al que sólo sigue en el punto que le interesa reforzar, olvidando que tal cita tendría que encuadrarse en un contexto más general del pensamiento del autor mencionado. Bien es verdad, que el punto de partida de la filosofía de Schopenhauer es la representación, en cuyo seno se inscriben el sujeto y el objeto, y que Unamuno denomina «hecho», sin mayor aclaración por su parte. Así, no distingue la representación material, empírica y concreta de aquella otra abstracta en la que aparece el concepto. «No hemos partido ni del sujeto ni del objeto —escribe Schopenhauer—, sino de la representación que los

35. *Idem*, p. 20.

36. *Idem*, pp. 24-27.

37. *Idem*, p. 21. Cita también a Nicolás de Autrecourt, quien sólo aceptaba como verdaderas las proposiciones derivadas de la experiencia inmediata y aquellas otras que pudiesen ascender hasta el principio de no contradicción en su camino probatorio.

38. El texto que utiliza Unamuno es el siguiente: «Naturaliter dicuntur iudicari quae ab omnibus eodem modo et semper ut quae usurpantur a sensibus. Quod naturaliter est, non potest esse ex falso» (Vives, *De prima philosophia*. Lib. I), que Unamuno traduce: «Se dice natural lo que siempre es juzgado por todos del mismo modo, como lo percibido por los sentidos. Lo que es natural no puede ser falso». En *Filosofía Lógica*, p. 21. El sentido de «lo que es natural» se asemeja al sentido común de Balmes y el ejemplo que nos pone en la p. 25, acerca de la necesidad de aceptar como rojo o verde lo que se nos impone como tal, y esto con carácter universal, se podría considerar sacado del propio Balmes.

contiene y los presupone a los dos, porque el desdoblamiento en sujeto y objeto es su forma primera, la más general y esencial»³⁹.

El planteamiento de Schopenhauer se inscribe en la tradición kantiana, que no se opone a la cuestión aquí debatida por Unamuno sobre el punto de partida de la filosofía —el hecho—, a grandes rasgos coincidente con la representación —punto de partida— en Schopenhauer.

Llegados a este punto es improductivo aventurar hipótesis hermenéuticas sobre el grado de influencia de los autores y sistemas filosóficos citados por Unamuno, no siendo aconsejable ir más allá de la descripción de las huellas encontradas en el texto de nuestro autor. Dado la utilización ecléctica que realiza de los conceptos nunca se sabrá a ciencia cierta cuál es la línea dominante en la articulación de su pensamiento. Una clara confirmación de este espíritu ecléctico del joven Unamuno es el capítulo cuarto del trabajo inédito que comentamos. Está enfrascado en el tema del hecho como punto de partida del discurso filosófico y se cree obligado a definirlo contraponiéndolo a la idea. En este intento, con la mayor naturalidad, armoniza la concepción aristotélico-tomista de la génesis del conocimientos, «la representación corresponde a la especie sensible de los escolásticos»⁴⁰, con explicaciones de sabor kantiano «el objeto es una síntesis de varias representaciones», o con fórmulas, de nuevo, recurrentes a Schopenhauer: «La representación es el punto en el que el hecho y la idea se identifican, de donde parten lo externo y lo interno». O para incrementar la confusión, en la línea anterior, por lo unilateral del planteamiento, cuando afirma: «El espacio es la forma bajo la cual se presentan las representaciones, el tiempo y el espacio las formas bajo las cuales se presenta el objeto»⁴¹. En todos estos pasajes prescinde Unamuno de los diversos contextos en los que sus fuentes enmarcan los términos aquí aducidos, y así, de la manera más lógica, como si de una síntesis se tratase, concluye: «Bien considerado 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». El empirismo del texto ahora es el factor más sobresaliente, con una solución que bien podría estar dictada por el propio Hume⁴². Sin em-

39. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Eduardo Ovejero y Maury. Edt. Porrúa, México, 1983, p. 35.

40. *Filosofía Lógica*, p. 47.

41. *Idem*, pp. 48-49.

42. «Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases, que yo llamaré impresiones e ideas. La diferencia entre las dos consiste en los grados de fuerza y viveza con que hieren a nuestra mente, o se abren paso en nuestro pensamiento o conciencia». Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, I.1.1.

bargo, Unamuno no se queda en la interpretación positivista del hecho. Del mismo modo que anteriormente subrayaba la insuficiencia de la idea, ahora señalará la unilateralidad del hecho y la superación de lo que en términos hegelianos se denominará su negatividad, por medio de la conciencia.

LA CONCIENCIA, SALIDA UNAMUNIANA A LA OPOSICIÓN HECHO-IDEA

Con un planteamiento tomado en su mayor parte de las líneas maestras de la filosofía hegeliana, pero sin profundizar en los términos ni en la significación de los mismos dentro del sistema, Unamuno nos presenta la conciencia como el lugar de síntesis entre hecho e idea. «Llamo Conciencia —escribe—, al conjunto de los hechos e ideas, los hechos relacionados a las ideas, y éstas relacionadas a los hechos, es decir al conjunto de todo lo conocido»⁴³. Él mismo aclara su pensamiento cuando, tratando de explicar la categoría de la conciencia, añade: «Viene a ser en cierto modo la Idea de Hegel, pero la Conciencia no es algo distinto del conjunto de hechos e ideas». Es como si Unamuno, a través de la conjunción adversativa «pero», tratase de rectificar a Hegel, cuando en realidad la función que cumple en el texto el «pero» es la de resaltar, tal vez de forma poco adecuada, la identidad de hechos e ideas con la conciencia. Sin duda aquí encontramos una inversión real del plano fenomenológico al ontológico, en concordancia con el planteamiento hegeliano. El texto, aun en su simplicidad, puede entenderse como compendio del panlogismo hegeliano, aunque nos deja perplejos cuando parece situarse más allá de Hegel al sostener la identidad entre hechos e ideas, dando a entender que tal identidad es ajena al pensador alemán. Pero enseguida, aunque su lenguaje no esté exento de cierta imprecisión y nos sugiera cavilaciones e incluso comprensión no sólo deficiente, sino inexacta, trata de completar su pensamiento y en el mismo contexto añade: «En mi tecnicismo Conciencia significa Universo, universo real e ideal, todo es dentro de la conciencia, es decir de lo conocido». Con este universo que es conciencia, Unamuno abandona el último vestigio romántico del kantismo que sería ese reducto misterioso y, por tanto, incognoscible, del noúmeno; por eso acude a Hegel para quien la realidad es totalmente inteligible y para quien fuera de la experiencia, o más exactamente, fuera de la conciencia no existe nada. Hegel, pues, le presta una filosofía donde el realismo e idealismo no son términos antitéticos, sino la doble faz de una misma imagen.

43. *Filosofía Lógica*, p. 52.

Esa Conciencia, con mayúscula, que distingue de la conciencia del yo, es el sistema hegeliano de la ciencia que es la totalidad del saber. Al final del capítulo 5, explicita este planteamiento del siguiente modo: «La conciencia no es un término superior al sujeto y al objeto, es su relación». Dándonos con ello el sentido inequívoco de su interpretación como Ciencia. «No se confunde este término conciencia que equivale a Universo, con la conciencia refleja, o sea conciencia del yo, el distinguirse a sí mismo como sujeto del objeto. Esto es lo que se llama conciencia psicológica». O todavía, de manera más explícita, aunque insuficiente al no mostrarnos el desarrollo de la conciencia en sus distintas fases hasta la figura de la Razón, cuando en el capítulo IX dedicado a «Lo ideal», afirma: «Las ideas y los hechos no podrían relacionarse si no existiera un punto de contacto en que el hecho y la idea se identificaran». Por esto considero que no hay que poner el énfasis en el significado fenomenológico de estos textos, como hace Zubizarreta⁴⁴, convirtiéndolo en profeta de un nuevo universo mental, la fenomenología, que habría exigido la crítica de todo el sistema idealista, cuestión que a esta altura de su vida intelectual le es totalmente ajena. El influjo de Hegel es patente en el diseño orgánico de la posición filosófica de Unamuno, lo que podemos señalar como prueba interna, al tiempo que se declara convicto y confeso de su pertenencia a la doctrina hegeliana en las cuestiones señaladas y esto no se ha indicado suficientemente por el autor de *Tras las huellas de Unamuno*.

El capítulo sexto, dedicado a lo consciente e inconsciente, de clara ascendencia hartmanniana, puede entenderse como una licencia de su militancia hegeliana y, sin embargo, si lo analizamos despacio no es incompatible con las tesis del idealismo absoluto, que le sirven para interpretar, como fue por otro lado usual en la época, la doctrina de E. von Hartmann⁴⁵. «El espíritu de la época» sin duda

44. «En el texto se advierten ciertas anticipaciones de lo que luego será la descripción fenomenológica de Husserl. Creo que, partiendo de postulados positivistas, Unamuno se acerca a principios semejantes a la fenomenología y logrará romper todo índice de nulidad existencial». Zubizarreta, *ob. cit.*, p. 20.

45. Unamuno recomienda la lectura de la *Filosofía de lo Inconsciente*, de E. von Hartmann, aparecida a partir de 1869, donde encontramos una compleja «Weltanschauung» dado el gran número de influencias, no todas compatibles, que la conforman. En ella se encuentran elementos de Hegel, Schopenhauer, de la filosofía y de la ciencia positiva, de Schelling, de la monadología leibniziana, etc. La vida nos revela según Hartmann un Inconsciente inteligente y voluntario. Al observar los seres orgánicos nos vemos obligados a admitir que operan según fines —todas las funciones orgánicas—, y muchos de ellos de manera instintiva, no consciente. Este Inconsciente para Unamuno no es algo diferente de la Idea de Hegel. El juego deseo-satisfacción era el motor del devenir del espíritu como se nos muestra en su *Fenomenología del Espíritu*.

le lleva a echar mano de un autor que trata de compaginar el determinismo mecanicista de las ciencias naturales con un fundamento Absoluto, el Inconsciente, para explicar que todo es producto de una inteligencia superior, pero que sólo es consciente al final del proceso. El espíritu armonizador respirado por Unamuno en sus contactos con la escuela krausista le lleva a recomendar la lectura de un autor que, como Hartmann⁴⁶, cree representar la síntesis de la ciencia positiva (el evolucionismo), Hegel y Schopenhauer.

Tal vez, la insuficiencia de la propia lectura de Unamuno⁴⁷ le empuje, en el capítulo siguiente, de nuevo al pensamiento de Hegel, y al olvido del autor de la *Filosofía del inconsciente* una vez interpretado hegelianamente el Inconsciente hartmanniano. «Fuera de la Conciencia la nada» escribe Unamuno, instalado de nuevo en un discurso explícitamente hegeliano y recuperando el lugar de la conciencia como el conjunto de hechos e ideas relacionados, como el sistema de la ciencia, según señalábamos anteriormente, y no como el mero ámbito del yo o del sujeto. «Las ideas y los hechos están relacionados, las ideas corresponden a hechos y los hechos corresponden a ideas, como se verá al final de este trabajo la idea es hecho, el hecho es idea, lo ideal es real y lo real ideal. El conjunto de ideas y hechos relacionados es lo que llamo conciencia»⁴⁸.

Se podría decir, adelantando una síntesis final, que la música es hegeliana aunque la partitura que nos ofrece Unamuno es excesivamente esquemática y que a veces ciertos temas sólo pueden ser reconocidos como integrantes de la misma, dado el carácter totalizador de la filosofía de Hegel. «El continente es la Conciencia, el contenido el conocimiento, pero dicho continente no es más que la forma del conjunto de contenidos»⁴⁹. Eso sí, en Unamuno aparecen dichos temas más bien como integradores de una concepción ecléctica y no genéticamente deducidos en una exposición ordenada como sería, en el caso que nos ocupa, la de las figuras de la conciencia. Con esta interpretación totalista de la conciencia elimina radicalmente toda posibilidad de existencia fuera del mundo de la

46. «Recomiendo —escribe Unamuno al comienzo del cap. VI, sobre “Lo conciente (sic) y lo inconsciente” — la lectura de la “Filosofía de lo Inconciente” (Philosophie der (sic) Unbewussten) de Hartmann. En esta obra y en las demás de su escuela puede verse lo que he de decir más extenso y mejor dicho», *Filosofía Lógica*, p. 57.

47. No tengo noticias de la existencia de traducción alguna de la obra de Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, iniciada la publicación de 3 vols. el año 1869. En estos momentos no parece probable que Unamuno estuviese en disposición de leer el texto alemán. En cambio, sí era conocida la importancia de Hartmann como lo demuestra el trabajo de José del Perojo: «Haeckel, juzgado por Hartmann», en la *Revista Contemporánea*, el 15 de enero de 1876.

48. Unamuno, *ob. cit.*, pp. 64-65.

49. *Idem*, p. 66.

conciencia. Considero que no es otra la intención de Unamuno cuando continúa: «Siempre se errará en sombras mientras se trate de explicar el objeto por el sujeto, el mundo por la conciencia refleja, y no es menos aventurado explicar el sujeto por el objeto. Ambos son términos dados, deben explicarse el uno por el otro, no suponiendo el uno absoluto y relativo al otro, ni buscando sobre ellos un término superior distinto de su mutua relación. La ciencia explica a los conocimientos y de ellos no puede salirse, conocimiento es un hecho, conocimiento una idea». «Ninguno de los dos puede ser anterior, ninguno puede reducirse a su contrario, el objeto es tal por oposición al sujeto, éste como opuesto a aquél... Por sujeto no entiendo un término abstracto, un Yo puro, no, sujeto soy yo, y eres tú y es aquel otro».

En definitiva, según dice explícitamente Unamuno, sujeto y objeto son «dos fases del conocimiento», lo que nos permite —por los textos señalados anteriormente, sin lugar a dudas, pertenecientes en fondo y forma a la tradición hegeliana («lo ideal es real y lo real ideal») — considerar a ambos términos de la oposición como elementos que han de ser superados en lo que él ha llamado la Conciencia y hemos interpretado como el sistema de la ciencia. Es en la génesis de esta oposición donde Unamuno realiza, desde mi perspectiva, la prueba principal de su adscripción hegeliana, al margen de sus repetidas manifestaciones expresas, al afirmar que la oposición entre sujeto y objeto «nace de la voluntad». Tal tesis, seguida de la caracterización del sujeto y de la idea como elementos activos del conocimiento, y del objeto y el hecho como pasivos, sería gratuita si no estuviese inscrita en lo que creo que con justicia podemos denominar, con todas las cautelas y reservas necesarias, la versión unamuniana del devenir de la autoconciencia hegeliana en su fase anterior a la Razón, donde la unilateralidad del sujeto se manifiesta como apetencia de lo otro de sí. Hegel describe esta fase de la autoconciencia del siguiente modo: «Cierta de la nulidad de este otro, pone **para sí** esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como **verdadera** certeza, como una certeza que ha devenido para ella de **modo objetivo**. Pero, en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto»⁵⁰.

Es obvio que Unamuno no desarrolla aquí una fenomenología de la conciencia, pero no lo es menos que sin esta hipótesis hermenéutica, que vengo sosteniendo, la *Filosofía Lógica* de Unamuno, a pesar de su configuración ecléctica y su propósito armonizador, sería un trabajo irrelevante para entender su desarrollo intelectual posterior. La apelación a Schopenhauer para explicar la

50. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1971, traducción de W. Roces, IV, 3, pp. 111-112.

génesis de esta oposición la considero inadecuada y, en todo caso, estéril para su propósito. Lo primero porque el contexto, según venimos probando, es hegeliano y a pesar de que le ha citado en otra ocasión, ahora no se justifica, pues no desarrolla mínimamente el concepto básico de representación como ya se ha referido. Y lo segundo, porque si bien es verdad que en Schopenhauer el intelecto por naturaleza está al servicio de la voluntad, no lo es menos que puede liberarse de la servidumbre de los deseos y, sobre todo, porque era bien conocido entre los divulgadores del pensamiento de Schopenhauer lo absurdo de la identificación hegeliana de la lógica y la metafísica, objetivo último que dirige la intención unamuniana en este trabajo. Cuestión diferente sería plantearse el asunto que nos ocupa en trabajos posteriores de Unamuno, como en *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, donde la realidad empírica es la objetivación o manifestación de la voluntad metafísica (conatus) que no es sino voluntad de ser, en definitiva de vivir.

LA APELACIÓN UNAMUNIANA AL SENTIDO COMÚN

Con cierta frecuencia⁵¹, Unamuno apela al sentido común como criterio último de verdad, oponiéndolo en alguna ocasión a las difíciles y oscuras discusiones de los filósofos, y esto en medio de planteamientos puramente filosóficos como si la cosa no fuera con él, instalándose en una posición más allá del campo de batalla. Estoy convencido que en este punto su maestro es Balmes, a quien cita en su *Filosofía Lógica* con el apelativo amable y familiar de «nuestro Balmes»⁵². La utilización del sentido común como criterio de verdad recoge en Unamuno, si no formalmente sí de hecho, las cuatro condiciones balmesianas constitutivas del mismo⁵³ y, sobre todo, el tono desafiante que tiene en Balmes,

51. Así, por ejemplo, tratando de distinguir hecho e idea, escribe: «No insisto tanto como otros en estas distinciones porque creo que son de sentido común, todos los hombres, excepto algunos filósofos cuando filosofan, saben distinguirse de lo que no es ello, saben lo que es yo, y lo que no es yo. Querer meter la hoz en estas distinciones de sentido común es embrollarlo todo», *Filosofía Lógica*, p. 70. En el caso de la discusión sobre la existencia de los hechos recurre también, como apelación última, al sentido común: «Existir es tener realidad independiente de nuestras ideas, realidad tal como el sentido común atribuye a los hechos, es decir obrar sobre nuestros sentidos», p. 72. O cuando más tarde, sobre el mismo tema, afirma: «Yo me baso en distinciones de sentido común, no quiero confundirlos», p. 85, etc.

52. *Idem*, p. 88.

53. Balmes, Jaime: *Filosofía Elemental Obras Completas*, BAC. t. III, p. 83.

al no tratar de justificarlo, convencido de su infalibilidad y universalidad cuando se emplea correctamente.

SER Y EXISTIR

Ya en el capítulo segundo subrayaba la diferencia entre ser y existir después de haber aceptado la identificación hegeliana entre ser y conocimiento, real e ideal. En este contexto echa mano del espacio y del tiempo para diferenciar el ser del existir. «Al ser espontáneo llamo existir, es decir, ser en espacio y tiempo, al ser reflejo o fuera de espacio y tiempo puramente ser»⁵⁴. En este primer acercamiento, al margen del uso que hace de los términos espacio y tiempo, parece darnos a entender que la categoría de existencia se dice sólo de todo aquello que es material y en consecuencia se presenta como fenómeno o hecho, envuelto en formas espacio-temporales, mientras que ser se dice de la idea, entendida como contenido de la mente y, por tanto, fuera del espacio y del tiempo, prescindiendo ahora de su génesis explicativa. Existir implica acción espontánea y necesaria; necesidad de la imposición del hecho u objeto al sujeto que lo percibe en un espacio y un tiempo determinado, en un aquí y en un ahora. El ser, en cambio, está fuera del espacio y del tiempo, y es la idea. Termina este capítulo afirmando taxativamente: «Hegel dio valor espontáneo a lo reflejo e hizo existente su Idea. La idea o es el conjunto de todo lo conocido o no es más que una idea». Con ello reconoce que la aportación de Hegel a la filosofía consistió precisamente en dotar de existencia a la idea, en hacerla concreta y positiva en su autorrealización a través del espacio y del tiempo, o lo que es lo mismo históricamente. Así la Idea que es la idea de la Lógica de Hegel, es captada a grandes rasgos con sus caracteres esenciales pasando a tener las determinaciones de lo espontáneo —hecho, fenómenos u objeto—, cuyo campo de acción ya sí es histórico.

En el capítulo octavo, Unamuno retoma este gran tema de la metafísica: la existencia. Con su tratamiento entra «en el meollo de estas disquisiciones puramente lógicas». Comienza mostrando la diferencia entre ser y existir. Contrapone el término ser al de existencia en una primera aproximación utilizando el adjetivo «lato» como opuesto a «concreto». «Ser es más lato» escribe, dando a entender que el campo de significación de ser es más extenso que el de existir, es «existir más concreto». Sin duda que se aclara su primera presentación de la cuestión con los ejemplos que trae a colación para cada uno de los términos. Las ideas son, y entre ellas don Quijote. Los hechos existen, y

54. *Ob. cit.*, p. 38.

una muestra es Napoleón. Su concepto de existir se refiere a aquello que no es puramente posible y participa del ser como mera actualidad. Todo lo que existe es un hecho, punto de partida evidente de la filosofía. Cuando quiere definir mejor su posición, una vez más acude a Hegel y nos dice que la diferencia entre ser y existir es la que se da en alemán entre «**Sein**» y «**Dasein**». «Dasein —escribe Unamuno reproduciendo a Hegel— es ser en un lugar determinado»⁵⁵.

Ese carácter de determinación espacial es aprovechado por Unamuno para eliminar del ámbito de la existencia las ideas de Dios, el alma, la materia o la fuerza, consideradas en sí mismas como entidades sustantivas. El campo de lo existente se reduce en esta época a todo aquello que se manifiesta bajo formas sensibles. Así, la existencia se presenta siempre bajo la forma del espacio, que constituye «la forma real», es decir, la forma de la realidad en tanto que tal, a la que opone la existencia como «forma lógica»⁵⁶. El papel que juega en este planteamiento el espacio, constitutivo formal de la realidad, por fuerza ha de ser entendido no de manera kantiana como un a priori de la sensibilidad, sino positivamente como algo independiente del sujeto, que origina la oposición —lo denomina también «forma sensible de la oposición»—. En este mismo contexto añade: «... la existencia no puede mostrarse sino bajo la forma de la oposición». Creo, de acuerdo con el contexto de la *Lógica* de Hegel utilizado en este pasaje: «El ser determinado en general», del capítulo segundo, que Unamuno está dando su peculiar interpretación del texto hegeliano. Allí, nos dice Hegel que la determinación de la existencia como tal es la que está puesta, la que se halla en la determinación espacial del Dasein. Esta sería para Hegel la única que pertenece al concepto de existencia, porque es la única que está puesta en él. Sin embargo, para nosotros, es decir, en nuestra reflexión, aparece también en la existencia la oposición, la negación de lo otro. Hegel llama la atención sobre la necesidad de no confundir las dos cosas. La determinación espacial, puesta por la cosa misma y la otra, la determinación del no-ser de la cosa, perteneciente a nuestra reflexión, que adelanta la visión general del proceso de la cosa misma. Parece como si Unamuno no hubiese hecho caso al maestro y confunde, o al

55. *Idem*, p. 73. En este momento de la definición hegeliana del Dasein, Unamuno nos trae la definición etimológica del término que realiza el propio Hegel en la *Ciencia de la Lógica*. Unamuno reproduce a mano correctamente el siguiente texto de la *Ciencia de la Lógica* (en grafía gótica los caracteres son diferentes si están impresos o manuscritos): Dasein. «etymologisch genomen Sein an einem gewissen Orte» (Libro I, capítulo 2.^o, A.a. *Sämtliche Werke*, T. IV, p. 122). Este dato relativo a su precisión en la escritura viene a avalar su confesión, años después, de que aprendió alemán en la *Lógica* de Hegel. Es probable que estuviese en estos momentos utilizando la traducción española de la *Lógica* realizada por Antonio María Fabié en 1872.

56. *Idem*, p. 73.

menos mezcla, como si de la misma cosa se tratase, ambas determinaciones de la existencia, sin caer en la cuenta que la introducción de la negatividad en la determinación de la existencia, si no se hacen las observaciones pertinentes recomendadas por el propio Hegel, puede llevar a dar la impresión de caer en afirmaciones injustificadas («als unberechtigte Behauptungen» en expresión de Hegel). Sea como fuere, no profundiza más Unamuno en esta cuestión, por la brevedad impuesta a su trabajo y quizá también porque parece estar más interesado en las cuestiones de fondo que se derivan de aquí.

LA EXISTENCIA DE DIOS, EL ALMA Y EL UNIVERSO

¿Tiene sentido para Unamuno en este momento hablar de existencias que no se manifiesten espacialmente? La respuesta es de suma importancia para conocer su pensamiento en esta época dado que tales existencias serían las de Dios, alma y universo o materia y fuerza como dice él⁵⁷. El análisis unamuniano de esta pregunta tiene una doble y coincidente, en sus resultados, argumentación.

En la primera, parte Unamuno de una convicción que puede entenderse como caldo de cultivo común a todos los autores y fuentes filosóficas citados en este trabajo, y es su concepción dinámica de la realidad. El positivismo spenceriano y el idealismo hegeliano son representativos de esta atmósfera común. Por ello, sin mayor dificultad Unamuno afirma que existir es obrar. El texto de nuestro autor, a pesar de un error material, es suficientemente clarificador y no podemos dejar de transcribirlo. Afirma lo siguiente:

«Hasta ahora hablo de la existencia sensible. De ésta debo añadir que siendo existir obrar, para obrar es menester que el agente sea **compuesto y mudable**, la simplicidad y la actividad (sic) están en contradicción con la actividad. Una fuerza simple no puede obrar dentro de sí, porque lo simple no tiene contenido, si es inmutable no puede obrar fuera porque el obrar es mudarse. Todo lo contrario es una actividad puramente lógica.»⁵⁸

La comprensión del texto exige, en primer lugar, sustituir la primera vez «**actividad**» por «**inmutabilidad**», pues es un puro error material. Después,

57. *Idem*, p. 72.

58. *Idem*, p. 74. El error material que Unamuno comete al utilizar el término actividad en lugar de inmutabilidad sin duda se debe a que la redacción definitiva que está realizando ya la tenía preparada, y creo que ahora está pasándola «a limpio», mecánicamente, en cierto sentido. Otro lapsus similar se encuentra en la página 70, donde dice «... hecho es aquello en que nos conocemos pasivos, idea aquello en que nos sentimos pasivos», cuando debería decir: «... hecho es aquello..., idea aquello en que nos sentimos activos».

observar cómo la reserva que hace al señalar que «**hasta ahora**» sólo se está refiriendo a la existencia sensible, por definición compuesta y mudable, va más allá de toda exclusión al incidir su crítica en la imposibilidad de acción por parte de seres simple e inmutables. Unamuno desde un punto de partida positivista, como ya se ha visto, y asentado firmemente en un discurso secular y autónomo, no toma en consideración viejas disputas acerca de la justificación de la acción divina o incluso de la relación entre materia y espíritu, referida al alma y al cuerpo. En definitiva, la existencia de las ideas de Dios, alma y universo sería la existencia de realidades absolutas y para él absoluto y existente, en estos años de formación, son dos términos que «repugnan» entre sí⁵⁹.

El segundo tipo de prueba en contra de la existencia de tales realidades absolutas es enredada en su argumentación. Comienza declarando que la proposición que afirma la existencia de Dios no es evidente y por ello debe de ser probada. Para probar que Dios es algo más que una idea, es preciso probar que su existencia es necesaria para los hechos cuya existencia es evidente. Es decir, que sin la existencia de Dios no se puede explicar la del mundo, pero: «No basta que yo no conciba los hechos sin tales o cuales realidades superiores a los hechos, esto sólo indica que en el orden de mis ideas esos principios son necesarios, y el orden de mis ideas no es el orden de los hechos. Hay que no confundir el orden real con el ideal, y de que yo no conciba el mundo sin Dios no se deduce que el mundo pueda ser concebido sin Dios»⁶⁰. En este punto es donde se introduce una cierta extrapolación del argumento ontológico, creo que inoportunamente, porque no se trata en su planteamiento de probar la existencia de Dios desde la noción que se tiene de él, sino desde la existencia de hechos que se presentan como causados y, por tanto, contingentes. Parece claro que, con esta formulación, Unamuno ha establecido las condiciones lógicas del argumento, pero no lo formula. En estos momentos, una vez más, deja su línea argumentativa e ignora el planteamiento kantiano que le podía ayudar para su propósito —más tarde se aprovechará de él en el *Del Sentimiento Trágico de la Vida*—, y acude a Hegel en un apéndice a final de capítulo, donde vuelve a hablar del ser y de la nada, ciertamente de manera confusa, debido, tal vez, a la mezcla de planos que intencionadamente Hegel traza en su *Lógica* y que Unamuno no distingue o no aclara. «El Ser —escribe— es la fase subjetiva, la Nada la objetiva... Una cosa no es otra, y es una, a esto se traduce todo el aparato lógico hegeliano»⁶¹. Para continuar, ahora sí, en forma y fondo con un planteamiento ortodoxamente hegeliano,

59. *Idem*, p. 76.

60. *Idem*, pp. 77-78.

61. *Idem*, pp. 80-81.

realizado desde la reflexión universal de la razón: «Nada existe sino como uno, es decir como opuesto a otro, bajo la forma de la oposición, relacionado, todo lo existente es relativo». Concluyendo, bajo este argumento que sin más podemos entender como de autoridad, pues en Unamuno no se realiza la experiencia de la filosofía en sentido hegeliano, que lo «absoluto excluye la existencia».

En el segundo párrafo del apéndice trata del realismo, en el que da como supuesto la evidencia de la existencia de los hechos. Ocurre, por tanto, en Unamuno algo similar a lo que en algunos de sus maestros. En ellos se aunaba krausismo y positivismo y ahora él trata de conjugar hegelianismo y positivismo, propuesta anteriormente ya intentada por otros con escaso éxito⁶².

* * *

En suma, esta *Filosofía Lógica* de Unamuno es un proyecto inacabado en el que nuestro joven autor (veintiún años), después de su tesis doctoral, expone su visión de la filosofía. Ocupa, por tanto, el punto de partida de su biografía filosófica y contiene, a veces formalmente y otras *in nuce*, algunas de las claves de su posterior desarrollo. Junto al interés genético para la elaboración de su pensamiento, encontramos datos importantes para la reconstrucción de la circunstancia de la filosofía en nuestro país en aquellos años. Unamuno está comprometido ya en esta época en la lucha contra los estrechos límites del positivismo. El capítulo ocho del trabajo nos descubre a un joven ocupado en los temas habituales del humanismo ateo del momento. Esto, en un hombre «esencialmente religioso» como fue Unamuno, ha de ser valorado en su justa medida a la hora de analizar críticamente su posterior crisis religiosa del 97. Con razón afirma Zubizarreta: «su problema religioso adquiere una dolorosa autenticidad»⁶³. Junto a esta toma de posición, acorde con el reduccionismo antropológico de fines de siglo, encontramos otra coordenada definidora de su preocupación filosófica: su afán sistemático que persigue encuadrar la filosofía dentro del quehacer científico. En este propósito nos presenta al hegelianismo como la dirección más sobresaliente de la filosofía, intentando integrar en ella los mejores logros del evolucionismo spenceriano y de la síntesis hartmanniana. Lo arriesgado de la empresa se confirma en el poco éxito que consiguió al respecto. Lo limitado de su conocimiento sobre Hegel, que no capta la virtualidad de la dialéctica, le impide sacar el provecho adecuado a las posibilidades del sistema

62. Cfr. mi trabajo sobre *Hegel y el republicanismo en la España del XIX*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Granada, 1982. En especial los apartados dedicados al grupo de pensadores hegelianos españoles denominado independiente.

63. Zubizarreta, *ob. cit.*, p. 30.

del filósofo alemán. En todo caso, el sincretismo resultante no casa con su propuesta de síntesis unitaria. Por último, señalar que en ese trabajo aparece la categoría de la existencia, todavía en un contexto hegeliano, que más tarde, sobre todo, a partir de *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, se convertirá en el fundamento de su antropología, pasando a ocupar un lugar propio dentro de la «filosofía de la existencia».

Juan Francisco GARCÍA CASANOVA

(Universidad de Granada)