



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,  
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060  
[online]

*The Philosophical Readings  
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by  
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Danilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa),  
Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Christian Benne (University of Copenhagen),  
Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick  
University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway),  
William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton  
University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University),  
Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of  
Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio  
Fossa (Università di Torino), Beatrice Occhini (Università di Napoli "L'Orientale"),  
Elena Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa,  
journal manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.  
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa



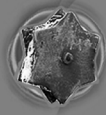
License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is  
licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: [zetesis@unipi.it](mailto:zetesis@unipi.it).

Layout editor: Stella Ammaturo

Volume editor: Marco Piazza and Denise Vincenti



D R A D E K

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,  
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060  
[online]

*The Philosophical Readings  
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by  
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

*Paz en la guerra* desde la filosofía  
de Schopenhauer  
Una interpretación del joven Unamuno

Alvaro Cortina

Abstract

This work shows the influence exerted by the German philosopher Arthur Schopenhauer on the Spanish intellectual Miguel de Unamuno. The paper deals with the presence of relevant Schopenhauerian notions in the first stage of Unamuno's career, during the last decade of the 19th century. Namely, I will focus on the Schopenhauerian traces behind notions like contemplation and illusory history in the historical novel *Paz en la guerra*, published in 1897.

Es notorio que la obra filosófica de Arthur Schopenhauer tuvo una influencia profunda en la llamada ‘generación del 98’ en España, a fines del siglo XIX<sup>1</sup>. Es pues natural que el pensamiento de Schopenhauer se haya relacionado con uno de los hitos de esta generación, la obra ensayística y novelística del vasco Miguel de Unamuno<sup>2</sup>. En general, lo más usual es asociar a estos dos autores por su visión de la realidad como una tragedia, representada por *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) o *El sentimiento trágico de la vida y de los pueblos* (1913), o bien por la calderoniana asunción de la vida como sueño, que encontramos, por ejemplo, en la novela experimental *Niebla* (1914). Esto es, la sombra de Schopenhauer se proyecta sobre la obra de un Unamuno maduro, posterior a 1900. Es menos común, en cambio, relacionar al alemán con el llamado ‘joven Unamuno’, que escribe con ambición y sin descanso en los años 80 y 90 del siglo XIX. Se trata de una parte de su obra menos conocida, creo, para el público lector común, aunque, desde luego, no ha sido descuidada por la crítica.

Se trata del joven autor del ensayo *En torno al casticismo* (publicado como una serie de artículos en la revista madrileña *La España Moderna* entre febrero y junio de 1895), de la novela histórica *Paz en la guerra* (1897, en adelante PG), de algunos relatos y de numerosísimos artículos de prensa, no pocos de ellos dedicados a la defensa del socialismo, a mediados de los 90. A esta etapa pertenecen también una serie de escritos filológicos, entre ellos su tesis doctoral so-

---

1 Armando Savignano (1998), pp. 71-90 y Moreno Claros (1994), pp. 203-232.

2 En especial, Ribas (1996) y Ribas (2016), pp. 190-195.

bre los orígenes de la lengua vasca o su trabajo sobre el poema épico medieval *El cantar del Mío Cid*. Pues bien, me voy a centrar en la mencionada PG, ficción realista que concentra e ilustra literariamente todas sus principales inquietudes filosóficas del primer Unamuno. Concretamente, la novela versa sobre la tercera carlista, en el siglo XIX en la ciudad de Bilbao, capital de Vizcaya y ciudad natal del autor. Aunque hay una importante bibliografía sobre este título, yo no conozco otro intento de rastrear la sombra de Schopenhauer en este texto particular.

Que Unamuno conoció a Schopenhauer (algo, como digo, nada extraño en su época) es algo fácil de demostrar. Desde luego, no se trata de una prueba documental de primer orden, aunque sí digno de atención, que el propio Unamuno dice leer a Schopenhauer desde 1891. Dos años después, en 1893 escribe Unamuno por carta a su amigo en Alemania el bilbaíno Pedro Múgica diciendo que posee las obras completas del autor, y que querría tener el volumen de los escritos póstumos<sup>3</sup>. Además, el filósofo de la voluntad aparece citado en importantes textos, de tipo ensayístico, en esta década. ¿Hasta qué punto se puede presumir un conocimiento profundo a partir de esas menciones? Unamuno fue durante toda su vida un lector voraz, que citó a autores de todo signo. Muchas veces, es difícil saber hasta qué punto conoció Unamuno a los autores que, de alguna manera, ‘usaba’. Entre sus muchas referencias, existe abundante bibliografía académica unamuniana donde se

---

<sup>3</sup> Las referencias a la correspondencia de Unamuno en este párrafo en Ribas (2016), p. 190-191.

pondera la relación entre los grandes filósofos e intelectuales del XIX y el escritor. En nuestro caso, el conocimiento de Schopenhauer que aquí presupongo está reforzado por la existencia de una traducción del alemán por parte de Unamuno: se trata de *Über den Willen in der Natur*. El propio Unamuno refiere a Urbano González Serrano, en 1897 él ya había terminado su traducción de esta obra de filosofía natural de Schopenhauer, original de 1836<sup>4</sup>. No obstante, la traducción *Sobre la voluntad en la naturaleza* aparece en 1900 en la editorial madrileña Bernardo Rodríguez Sierra. Hoy en día la traducción de Unamuno es la versión oficial del ensayo de Schopenhauer que circula en español, en el sello Alianza desde 1970. De hecho, si no me equivoco, es la única traducción de *Über den Willen in der Natur* a este idioma<sup>5</sup>. Es decir, el joven Unamuno conoció bien a Schopenhauer.

Es momento de describir y contextualizar mínimamente esta interesante novela, que podría calificarse de novela de ideas. Recordemos que PG fue publicada en el año en que Unamuno dijo terminar la traducción de Schopenhauer: 1897. Versa, como también he señalado, sobre la llamada segunda (o tercera, según historiadores) guerra civil española del siglo XIX, y es de alguna manera una aplicación de sus ideas a una narración que se mueve, más o menos, en el género de los episodios nacionales, de Benito Pérez Galdós.

---

4 *Ibidem*. No he podido saber, finalmente, con qué edición concreta del ensayo trabajó Unamuno. En la Biblioteca Personal de Unamuno, en Salamanca, el ejemplar de *Sobre voluntad en la naturaleza* del escritor es de una edición bastante posterior, de 1916. Signatura U/4050: Schopenhauer, *Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke* (1916). Bd. III. Ed. Eduard Grisebach.

5 Robles (1988), p. 1.

Las guerras carlistas son una serie de levantamientos de los partidarios de la línea sucesoria borbónica alternativa a la monarquía liberal de Isabel II, hija de Fernando VII, línea liderada por el tío de aquélla, Carlos de Borbón (pretendiente Carlos V), en la guerra de 1833-1840, y, después, por el sobrino de Isabel, Carlos de Borbón y Austria-Este (pretendiente Carlos VII), entre 1872-1876. En este conflicto de los 70, los carlistas se enfrentan a varios regímenes consecutivos de un gobierno español inestable. El carlismo es una corriente ideológica reaccionaria, anticentralista, ultracatólica y, en especial en el caso del último conflicto, de raigambre rural. Como veremos, esto es precisamente lo que interesa a Unamuno de esta ideología. Además, como en el caso de las novelas de Galdós sobre el siglo XIX español, PG es una novela de formación. Los protagonistas de PG son dos jóvenes del Bilbao liberal sitiado por los carlistas. Como el mismo Unamuno reconoció a Marcel Bataillon, el personaje Pachico Zabalbide, precoz intelectual de la villa, está basada en el propio Unamuno<sup>6</sup>. Brevemente, PG es pues una novela de ideas, una novela histórica, una novela de formación y, por último, unas memorias del autor. Es un texto complejo que, no en vano, tuvo el proceso de gestación más largo entre los títulos de Unamuno. Tardó éste más de 10 años en escribirlo. Por la naturaleza de nuestra inquisición filosófica, sólo vamos a prestar atención a lo que hay de novela de ideas. No obstante, voy a ofrecer un brevísimo resumen de la peripecia.

---

6 “Cierto, certísimo, que el Pachico Zabalbide de Paz en la guerra es un auto-retrato”. Carta a Marcel Bataillon, el 1 de agosto de 1922. Unamuno (1991), p. 120.



PG está compuesta por cinco partes. La primera, recorre un espacio temporal más largo que ninguna otra sección, y contiene abundante información histórica entre 1840 y 1871. Habla ahí Unamuno de la biografía y evolución de un chocolatero partidario de la causa carlista, veterano de la primera de las tres guerras, de origen aldeano asentado en el Casco Viejo de la ciudad liberal de Bilbao, Pedro Antonio Iturriondo, y, más extensamente, se nos cuenta de su hijo, Ignacio. Aquí se introduce también a otros personajes de la ciudad, como Zabalbide, que influye sobre el pequeño Iturriondo. La segunda sección comienza con el inicio de la tercera guerra carlista en 1872, y la trata desde la perspectiva de Ignacio Iturriondo voluntario en el bando carlista. Pues bien, ambas partes refieren una serie de estancias de Ignacio en una aldea sin nombre, en el interior de la provincia. En este punto, Unamuno desarrolla un tema clave de su obra de juventud: la intrahistoria, tema en el que nos centraremos en seguida. La tercera y cuarta parte describen una serie de dramáticos episodios bélicos de primavera de 1874, y en la quinta se da cuenta de la posterior derrota del bando carlista. En esta última sección retoma Unamuno el tema mencionado de la intrahistoria, y, muy importante para nosotros, en el desenlace, se describen una serie de contemplaciones del personaje en que Unamuno se autorretrataba. Estas contemplaciones son relevantes en la narración y, además, en este artículo, pues remiten inevitablemente al autor de *Mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, en adelante MVR). Así pues, mi acercamiento a la pri-

mera novela de Unamuno se centrará en los dos temas donde detecto una impronta schopenhaueriana clara: la crítica a la historia estándar, que contiene y la noción de contemplación como salvación, en unos parámetros difusamente panteístas.

## 1. Problemas con la Historia

Si PG es una novela de ideas, en el sentido de que articula narrativamente ideas y argumentos de su obra ensayística, la idea clave es la de 'intrahistoria'. Unamuno emplea este nombre, así como el de subhistoria o el de antehistoria: las tres palabras son perfectamente sinónimas. En PG sólo aparece el último de los tres sustantivos<sup>7</sup>. Aunque la noción es muy problemática (en parte porque Unamuno la suele presentar por medio de metáforas y no tanto de argumentos), y ha generado mucha literatura secundaria, voy a intentar resumirla brevemente. Después, mostraré cómo en PG se encuentra una suerte de variación del tema intrahistórico o, como dice en esta novela, antehistórico. A continuación, daré cuenta del ascendiente schopenhaueriano, mi principal propósito aquí.

La intrahistoria, subhistoria o antehistoria es un término que expresa una oposición: ésta se contrapone a la historia. Esta última trata sobre sucesos, cuando aquélla versa sobre los hechos<sup>8</sup>. Los sucesos

---

7 Unamuno (2018), p. 501.

8 La distinción entre hechos y sucesos en *El porvenir de España* y en *La crisis del patriotismo*.

son episodios oficiales como batallas, constituciones, concilios o conquistas protagonizadas por individuos representativos u oficiales, registrados por periodistas primero e historiadores después. Los hechos intrahistóricos son las viejas costumbres materializadas, o como dice el propio Unamuno, sedimentadas en leyes, ritos, leyendas o costumbres de un pueblo, compuesto por personas anónimas. Unamuno se vale, entre otras, de la analogía entre el individuo humano y las naciones: los sucesos forman parte de la vigilia y el lado consciente de la psique, los hechos o 'hechos vivos' se encuentran en el fondo inconsciente de una nación. Pero, más concretamente, ¿qué materias de conocimiento tratan la intrahistoria? Se trataría de una etnología, en el sentido más amplio del término: incluiría la filología, la historia de la religión, la filosofía del derecho y de la economía. Como Unamuno está muy lejos de ser un autor sistemático, se puede decir que esto depende del acercamiento. En *El porvenir de España* (1898) por ejemplo, la propiedad rural y el establecimiento de la industria siderúrgica en Vizcaya o la industria de la remolacha en Granada son temas intrahistóricos; también, el carlismo popular. En un tono mucho más místico, más conocido en él, la literatura y religión popular y sus vínculos con la gran literatura son el tema de los artículos de *En torno al casticismo*, serie que, significativamente, iba a titularse *Alma española*, y que trata sobre el espíritu del pueblo castellano. Otro texto fundamental, de marcada perspectiva etnológica, es la conferencia *Sobre el cultivo de la demótica* (1896): los mitos y la literatura popular expresan el alma del pueblo. Estos

dos títulos incluyen además una suerte de filosofía romántica del genio artístico (‘órgano’ del alma del pueblo) y de la infancia. Volveremos sobre estos últimos. En otro orden, el artículo *La crisis del patriotismo* (1896) vincula la noción de intrahistoria con el proyecto socialista. En unas ocasiones, Unamuno habla de este inconsciente colectivo como un alma eterna, extraña a los cambios, más superficiales; una suerte de espíritu popular ligado al paisaje. En otras ocasiones, como *La crisis del patriotismo*, Unamuno enfatiza elementos más dinámicos.

En la segunda sección de la segunda carta a Gannivet incluida en *El porvenir de España*, cuando habla de la importancia para él de un “carlismo popular” e “inefable” opuesto al carlismo oficial, protagonizado por pretendientes, generales o intelectuales, se hace una referencia a PG<sup>9</sup>. PG se centra en la guerra que Unamuno vivió de niño en el Bilbao sitiado precisamente porque entiende el levantamiento carlista de 1874 como, precisamente, otra expresión de esa mentalidad rural, ese inconsciente colectivo o alma del pueblo vasco. La guerra entre el liberalismo centralista y el carlismo rural era el conflicto ciudad versus campo, historia oficial frente a la intrahistoria, presente contra pasado. Esta novela es muy complementaria con los ensayos mencionados, y especialmente *En torno al casticismo*: ambos títulos tratan dos facetas étnicas de la cultura española: la vasca y la castellana<sup>10</sup>. En suma, PG es la principal

9 Unamuno (1912), p. 108.

10 PG y *En torno al casticismo* componen una elaboración de un texto más temprano de Unamuno: *En Alcalá de Henares. Castilla y Vizcaya*, de 1889.

aplicación de una noción abstracta como intrahistoria a la ficción, en Unamuno.

Como dice Caudet:

el concepto de intrahistoria, que sin duda tiene una intención y un alcance ideológico-filosófico [...] no debe al menos cuando se relacione con la composición de PG [...] separarse de la pragmática estética. Porque si bien es cierto que el concepto de intrahistoria supone una focalización (pero llena de ambigüedades y contradicciones) de la historia desde la base, desde los actores anónimos, desde las voces silenciadas de quienes son los protagonistas materiales de la historia, ese discurso, que representa una manera de ver y escribir, de interpretar la historia, es planteado por Unamuno en PG. Pero sólo en esta novela, porque luego cambió de forma de novelar<sup>11</sup>.

En las secciones I, II y V de PG tenemos descripciones del pueblo rural vasco, que cumplen las principales características del estrato social intrahistórico, que se acerca al buen salvaje rousseauniano. Leamos una de ellas:

El día de la Gloriosa [revolución de 1868 que desplaza a la dinastía borbónica del trono de España durante 6 años] había sido para ellos como los demás días, como los demás sudaron

---

11 Caudet (2018), p.17. Jesús Gutiérrez propone una genealogía de esta novela: “Este estudio de su pueblo [en relación a *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, de 1884], este adentrarse en el espíritu de su casta, es decir, de su raza vasca, evidente en *Paz en la guerra*, será después ampliado en los ensayos *En torno al casticismo* con la búsqueda del alma española y de la tradición eterna”; de modo que PG es una “búsqueda del alma vasca”. Gutiérrez (1989), p. 266-267. Ver también Rabaté (2001).

sobre la tierra viva que engendra y devora hombres y civilizaciones. Eran los silenciosos, la sal de la tierra, los que no gritan en la historia. No se quejaban, como en la villa, del gobierno ni le culpaban de sus males. La sequía o el pedrisco, el carbunco o la epizootia, no eran debidos al hombre, sino al cielo. Viviendo en trato íntimo y cotidiano con la naturaleza, no comprendían la revolución; la costumbre de habérselas con aquélla, que procede sin odio y sobre todos llueve lo mismo, les daba resignación [...] Cara a cara de ésta [de la vida] vivían, tomándola en serio y con sencillez, sin intención segunda ni reflexión alguna, espontáneamente, esperando, sin pensar apenas en tal esperanza, otra arrullados por el campo en un canto silencioso, como canto de cuna para la muerte<sup>12</sup>.

En ese “perdurable curso de las cosas”<sup>13</sup>, como dice en otro lugar de la novela, se mueven los personajes intrahistóricos, resignados y apartados del cambio. Unamuno los describe como seres arcaicos: los llama “inconcios del progreso”<sup>14</sup>, es decir, estancados en un pasado que es continuo presente. Después, en V se refiere a estos pueblos “por debajo de las nacionalidades políticas, simbolizadas en banderas y glorificadas en triunfos militares”<sup>15</sup>. Estos son las “razas y pueblos más de antiguo fundidos, antehistóricos, encarnados en lenguajes diversos y vivificados en la íntima comunión privativa de cos-

---

<sup>12</sup> Unamuno (2018) pp. 220-221.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 501.

tumbres cotidianas peculiares a cada uno”<sup>16</sup>. Son estos los agentes de las “corrientes étnicas debajo de la historia”<sup>17</sup>. Más adelante, cerca del final, el narrador emplea una metáfora que Unamuno usa casi siempre a propósito de la idea de intrahistoria o antehistoria, la ‘madrépora’, una formación vegetal que flota en la superficie del mar, pero que hunde sus raíces en el fondo: “una muchedumbre dispersa vive en serio, sin buscar a la vida quintaesencia, desinteresadamente; madreporas sociales que levantan el basamento de la cultura humana”<sup>18</sup>.

Aquí tenemos los principales elementos de esta concepción alternativa de la historia en Unamuno, los genuinos caracteres de la intrahistoria. En términos generales, Unamuno refiere no simplemente una serie de costumbres diferentes, ligadas a la tierra, sino otro tipo de temporalidad. En el conflicto entre carlistas intrahistóricos y ciudades como Bilbao hay como dos modos de concebir el tiempo: en el campo hay un tiempo sin cambio, en las urbes el cambio es continuo.

Ahora podemos preguntarnos, ¿qué tiene esto que ver con Schopenhauer? Unamuno consideraba que sí tenía mucho que ver. Tanto en *En torno al casticismo* (como dijimos, ensayo gemelo de la novela que comentamos), como en *Sobre el cultivo de la demótica*, textos de los dos años anteriores a la publicación de PG, Unamuno enuncia su concepto mencionando siempre a Schopenhauer.

---

16 *Ibidem*, p. 501.

17 *Ibidem*, p. 501.

18 *Ibidem*, p. 507.

En el primer artículo que compone *En torno al casticismo*, titulado *La tradición eterna*, Unamuno escribe sus páginas más relevantes sobre la escurridiza noción que ahora perseguimos. Ahí leemos:

Mil veces he pensado en aquel juicio de Schopenhauer sobre la escasa utilidad de la historia y en los que lo hacen bueno, a la vez en lo regenerador de las aguas del río del olvido. Lo cierto es que los mejores libros de historia son aquellos en que vive lo presente, y, si bien nos fijamos, hemos de ver que cuando se dice de un historiador que resucita siglos muertos, es porque les pone su alma, los anima con un soplo de la intrahistoria eterna que recibe del presente<sup>19</sup>.

Un poco más adelante, en ese mismo texto, se vuelve a acordar del filósofo alemán:

Pensando en el parcial juicio de Schopenhauer, he pensado en la mayor enseñanza que se saca de los libros de viajes que de los de historia, de la transformación de esta rama del conocimiento en sentido de vida y alma, de cuánto más hondos son los historiadores artista o filósofos que los pragmáticos, de cuánto mejor nos revelan un siglo sus obras de ficción que sus historias, de la vanidad de los papiros y ladrillos<sup>20</sup>.

Unamuno asocia su término intrahistoria con Schopenhauer en el otro texto fundamental. Su

---

<sup>19</sup> Unamuno (2015), p. 151.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 152.



mentada conferencia sobre etnología en el Ateneo de Sevilla, el 4 de diciembre de 1896, contiene estas palabras:

Sobrávale, pues, a Schopenhauer razón cuando negaba el título de ciencia a la historia, y digo adrede que le sobraba por ser tan malo el que sobre como el que falte la razón. No vio bien el genial pensador que no es la historia más que almacén de materiales para la sociología, ciencia que nunca vislumbró Schopenhauer. La honda vida de los pueblos, su vida íntima, antes hay que ir a buscarla en las leyendas que a los cronicones y memorias, con exquisito esmero escribanesco. La historia es ya selección y condensación de sucesos; es a la realidad pasada lo que un mapa topográfico a la realidad de un terreno. Y acude el pueblo a hacer del mapa paisaje, a organizar lo inorgánico de la historia, en leyendas y mitos, a suplir con vivos símbolos las muertas representaciones esquemáticas, a dar carne al esqueleto... Sin sentido poético no cabe verdadero sentido histórico...<sup>21</sup>

Es el momento de comparar estas ideas con las del cuatro veces citado Schopenhauer. El filósofo alemán dedica, sobre todo, dos pasajes al asunto de la historia. Se trata de la primera sección del capítulo 51 del libro III de MVR I (1819), capítulo en principio dedicado a la literatura, y del capítulo 38 de MVR II. *Complementos* (1844), titulado *Sobre la historia*, más sistemático y dedicado única y exclusivamente a este asunto.

---

<sup>21</sup> Unamuno (2008), p. 565.

La historia aparece por primera vez en Schopenhauer, en el pasaje de 1819, de manera algo tangencial, como contrapuesta a la poesía, a la manera de Aristóteles en el capítulo 9 de su *Poética* (como se nos recordará después en el inicio del complemento MVR II. 38 *Sobre la historia*). En MVR I. 51 la contraposición se plantea en estos términos: la poesía capta al hombre, en general, imitando imaginativamente sus acciones, pensamientos y afectos. La poesía pretende captar el arquetipo eterno del hombre, según Schopenhauer. A veces, lo consigue. En este sentido, la poesía trasciende lo histórico y lo temporal. La historia se compara negativamente con la poesía. Antes de esta comparación, desfavorecedora para la historia, en el Libro Tercero de MVR I existe el paralelismo entre la pintura de retrato (cuyo modelo es el carácter psicológico del ser humano) y la pintura de historia. El retrato pretende lo eterno del hombre; el acontecimiento histórico como tal es superficial. Cuando enfrenta a la poesía con la historia, este conflicto reaparece con más fuerza. Este pasaje es suficientemente ilustrativo:

El poeta representa, tras una elección y con una determinada intención, caracteres significativos en situaciones significativas; el historiador toma los caracteres y las situaciones tal y como se presentan. El historiador tiene que considerar y seleccionar los acontecimiento y los personajes no según su significación interna y verdadera, la que expresa la idea, sino según su significación externa, aparente, relativa e importante en relación con la concatenación y

con las consecuencias. No puede considerar nada en y por sí mismo, en su carácter y expresión esenciales, sino que tiene que considerarlo todo según la relación, el encadenamiento y la influencia posterior, particularmente sobre su propia época<sup>22</sup>.

Esto es, la historia convencional toma los elementos contingentes o, en su lenguaje, fenoménicos del hombre. No alcanza nunca una trascendencia a partir de estos materiales azarosos que la historia. Pero Schopenhauer no resta valor a todo tipo de historia: establece grados. En MVR I. 51 el autor considera que la historia clásica griega de Heródoto se acerca a lo poético, y por tanto, si logra alcanzarla, por usar un término del pasaje citado, ‘significatividad’ (*Bedeutsamkeit*)<sup>23</sup>. Además, como menciona Unamuno en 1895, Schopenhauer defiende los libros de viajes, las biografías y las autobiografías como más cercanas al modelo de la poesía y de la filosofía. ¿De qué dependen estas aproximaciones más o menos válidas a los hechos históricos? Leamos este pasaje de MVR I:

Sin duda, la experiencia y la historia también nos enseñan a conocer al hombre, pero con más frecuencia a ‘los’ hombres que ‘al’ hombre; es decir, proporcionan más una información empírica acerca del comportamiento de los hombres unos con otros, la cual nos procura reglas para nuestro propio comportamiento, que la posibilidad de ver con profundidad en la naturaleza interior del hombre. [...] Pero

<sup>22</sup> Schopenhauer, MVR I. (2013), p. 288-289. Schopenhauer (1977), pp. 307-308.

<sup>23</sup> Schopenhauer, MVR I. (2013), p. 89.

no está del todo excluida esta posibilidad: el historiador tiene que ver la historia con ojos artísticos o poéticos. La historia es a la poesía lo que la pintura retratista a la pintura histórica. Sin embargo, ni en la experiencia ni en la historia está del todo excluida esta posibilidad: cada vez que la naturaleza de la humanidad se nos manifiesta en la historia o en la experiencia propia, miramos nosotros a ésta, y el historiador a aquélla, con ojos artísticos y poéticos, es decir, de acuerdo con la idea, no con el fenómeno, de acuerdo con la esencia interna, no con la relaciones<sup>24</sup>.

Es decir, la mirada del historiador es esencial. Éste ha de leer sobre el pasado “con ojos artísticos y poéticos (*künstlerischen Augen, schon poetisch*)”. Heródoto, el biógrafo y el viajero escritor parecen elevarse por encima de la contingencia de los hechos y llegar al fondo: al retrato del ser humano y de su tiempo. Es decir, hay maneras más profundas que otras de hacer historia. Estos métodos están más cerca de la poesía, aunque no se llegan a detallar.

MVR II. 38 enfatiza menos la contraposición poesía/historia y se concentra más en negar a la historia el título de ciencia. El conocimiento histórico es, según Schopenhauer, de baja categoría. Es, según él, un saber, pero no una ciencia. La primera parte de su argumentación establece analogías (recurso que Unamuno emplea, como hemos dicho). Es decir, la historia trata sobre hechos y acciones incontables, versa sobre lo que existió una vez y no se volverá a repetir,

---

<sup>24</sup> Schopenhauer, MVR I (2013), p. 287, Schopenhauer (1977), p. 307.

describe lo que se conoce de manera imperfecta, casi siempre a medias y, por último, en la historia lo más general, como las épocas o los períodos (por ejemplo, ‘Segundo Imperio’, o ‘Paleolítico’) está determinado con más claridad que las unidades (acontecimientos pequeños o individuales). Por esto, es muy difícil decir, de manera tajante, clara y distinta, cuándo empieza realmente un período histórico. La historia es difusa en lo concreto. Pues bien, la ciencia es, según Schopenhauer, punto por punto, no ya diferente sino opuesta. Para Schopenhauer sólo se conocen históricamente los acontecimientos azarosos e innumerables, pero nunca, con rigor y definición, las estructuras y las causas. Los matemáticos y los biólogos establecen reglas, a partir de casos concretos: ambas cosas están difuminadas para el historiador. A continuación, Schopenhauer habla de la historia como de la antifilosofía; mientras la filosofía fundamenta lo que nunca cambia, la historia relata lo que de diferentes maneras, para él, siempre es igual. No es poesía y tampoco ciencia, o filosofía. Esto último, por cierto, también nos lo había recordado Unamuno en su conferencia de 1896.

Como en MVR I.51, en MVR II.38 Schopenhauer propone una alternativa para la historia. Aunque, contra el espíritu de su tiempo, considera que la filosofía de la historia es, cuando no una contradicción, una cesión al dogmatismo prekantiano, sí considera Schopenhauer que la historia es un cierto tipo de saber<sup>25</sup>. Nos ayuda a ser conscientes de eso que la cien-

---

25 Según él, la historia ha de ser considerada como la autoconciencia racional (*vernünftige Selbstbewußtseyn*) del género humano y representa para él lo mismo

cia y el arte nos han dicho que es el género humano. En este sentido, sí contribuye (aunque más humildemente) al autoconocimiento.

Es un hecho que, si PG es una aplicación de la filosofía de la historia desarrollada en ciertos ensayos, el peso de Schopenhauer en éstos es innegable. En especial, en su aspecto negativo: Unamuno, siguiendo al filósofo alemán, considera que la historia no puede fundamentar aquello que conoce, no es una ciencia. Al mismo tiempo, más allá del elemento negativo, Unamuno contrapone la historia con los libros de viajes y la poesía, y en especial, en PG, la leyenda, “flor de la fantasía popular y de la historia”<sup>26</sup>. En Unamuno, la poesía transmite algo más significativo de los hombres que la historia. El propio proyecto de la novela que estamos tratando. Como dice Caudet, la novedad de PG es su “nueva forma de historiar”<sup>27</sup>. Pues se trata de un poetizar lo histórico y lo etnológico, social, etc. En su prólogo de 1923, Unamuno la define como novela histórica o historia anovelada<sup>28</sup>, género que no figura entre los libros de viajes y las biografías, en Schopenhauer, pero que podría. Unamuno, podríamos decir, sigue la línea, digamos, herodotiana, según Schopenhauer.

Así como ambos pensadores consideran que la ciencia es un saber insuficiente, también consideran que la poesía expresa algo no temporal y transitorio del ser humano. En el primero de los textos unamu-

---

que para el individuo supone la conciencia reflexiva y coherente. Schopenhauer, MVR II. (2013), p. 496 y Schopenhauer (1977), p. 523.

<sup>26</sup> Unamuno (2018), pp. 160-161, 251.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 123.

nianos que citan a Schopenhauer, *En torno al casticismo*, hemos visto que el escritor español refiere lo eterno del ser humano, que es, por tanto, también presente. En este título de 1895 Unamuno insiste continuamente en lo ‘eterno’ del hombre. El primer texto que compone aquél libro es *Tradición eterna*.

Al mismo tiempo, sus diferencias en lo relativo a la historia son dos. En un primer momento, como dice Unamuno, Schopenhauer no conoce la sociología, que él, seguidor de Spencer, sí conoce. No obstante, no hay ningún motivo para pensar que Schopenhauer negaría la posibilidad de una sociología, esto es, una ciencia estructural del comportamiento humano en grupo. Esto podría encajar dentro de lo que Schopenhauer podría entender como ciencias del hombre. No obstante, sí encuentro una dificultad importante a la hora de acercar a Schopenhauer a discursos como el de la *Tradición eterna* o PG. Pues, aunque en Schopenhauer sí existe algo así como el “espíritu de la época”<sup>29</sup>, no existe tal cosa como un pueblo. Para él sólo el hombre, en sus distintos tipos de caracteres, es eterno. Los pueblos son agregados de esto. Es cierto que Schopenhauer puede hablar de la cultura judía, de la cultura holandesa o la española, pero, tal y como deduzco de su propia filosofía cosmopolita la noción de espíritu de un pueblo cae fuera de su sistema. Por centrarnos en PG: ¿existe algo así como una

---

29 En *Parerga y paralipomena*. II, cap. 19, *Sobre la metafísica de lo bello y la estética*. §233, se lee: “Así como cada hombre posee una fisonomía según la cual se le juzga provisionalmente, cada época tiene también una no menos característica. Pues el correspondiente espíritu de la época se asemeja a un cortante viento del este que todo lo atraviesa. Por eso su huella se encuentra en todas las acciones, pensamientos y producciones escritas, en la música y la pintura, en el florecimiento de este o aquel arte”. Schopenhauer (2013), pp. 460-461.

nacionalidad infraestatal vasca? ¿Es posible encontrar sitio para una *Volkspsychologie* del mundo carlista vasco-navarro en Schopenhauer? No lo creo. La idea unamuniana de que los artistas son el órgano expresivo de los pueblos, lo que Unamuno llama las castas históricas, es perfectamente ajena a Schopenhauer.

## 2. La salvación contemplativa

Se habla, desde la aparición del estudio de Blanco Aguinaga, de un Unamuno contemplativo<sup>30</sup>, que se mostraría en la obra paisajística del autor y en puntuales ensayos meditativos. Este Unamuno contemplativo sería opuesto al Unamuno público, por un lado, y al Unamuno trágico, por otro<sup>31</sup>. PG contiene sin duda importantes elementos de contemplación o intuición de la naturaleza. En PG se desarrollan textos como el artículo paisajístico *En Pagazarri* (1893), al que volveré, y escritos poco posteriores como *Puesta de sol*, donde se nos habla de una “contemplación pura, a sentimiento sin liga de idea”<sup>32</sup>, con puro “desinterés divino”<sup>33</sup>. En adelante, la carrera de Unamuno siguió cultivando el género paisajístico, a propósito, en general, de sus excursiones.

Como el propio Blanco Aguinaga señala, en PG la contemplación ocupa un lugar importante. Se trata sin duda de un trance de mucha relevancia en la

<sup>30</sup> Blanco Aguinaga (1975).

<sup>31</sup> Sobre este vínculo ver Cortina (2018).

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>33</sup> Unamuno (2004), p. 28.



novela, una suerte de experiencia religiosa, de corte panteísta, pues refiere entidades como el ‘alma del mundo’ o ‘el alma de todas las cosas’, como veremos. En especial, naturalmente, Blanco Aguinaga señalaba la importancia de las páginas finales de PG como ejemplo claro de esta faceta contemplativa de Unamuno. Estos pasajes conclusivos de PG, que paso a comentar en breve, son un desarrollo literario de *En Pagazarri*, de modo que, implícitamente, pretendo demostrar una influencia destacable de Schopenhauer en Unamuno desde 1893<sup>34</sup>.

En este pasaje se concentran una serie de conceptos que ya en Schopenhauer estaban ligados entre sí. Por un lado, la noción de lucha universal, de conflicto y guerra continuos, y por el otro, la idea de la resignación. Junto a la resignación, hablaremos de la contemplación, que es, para Schopenhauer y para Unamuno, una actividad desinteresada, eminentemente estética, que comporta, en último extremo, la desaparición del individuo. Es decir, la fusión de sujeto y objeto. Aunque en lo relativo a otros modos de concebir otras experiencias de la conciencia humana, los dos pensadores son muy diversos, opuestos incluso (como, por ejemplo, en torno a la vivencia del tedio), la contemplación estética, que comporta en el dominio de la ética una resignación, muestra bien su cercanía. O más bien, indican la deuda del escritor español.

Vayamos a esta página en concreto. La experiencia contemplativa se concentra en las páginas conclusivas del libro. Éstas relatan la excursión de Pa-

---

34 Unamuno (1966), pp. 510-512.

chico Zabalbide, el joven intelectual del que ya hemos hablado, a la cima de una montaña. Se trata de la segunda excursión de este tipo del libro: ya en la primera parte de PG se nos cuenta otra subida monte arriba, y el impacto de las visiones desde una cima<sup>35</sup>. En esta más relevante segunda ascensión, en un primer momento, Zabalbide traspasa una región frondosa en las faldas del monte. El paisaje forestal le brinda a Unamuno la posibilidad de una reflexión, que habla sobre el conflicto de la vida, el *struggle for life* entre helechos, musgos y árboles:

Al pie del coloso descansa un momento para cobrar fuerzas, tendido bajo un árbol en el bosque cerrado al sol. Allí los humildes helechos, menguada prole de pasada raza de gigantes, vencida por las hayas y castaños, apenas se atreven a levantar cabeza del suelo. En torno de ellos tapiza la tierra menuda yerba, mullendo la cuna de los hijos de las hayas, que le pagan prestándole humedad, mientras los musgos parásitos se agarran a los gruesos troncos, a chuparles la savia, intentando recobrar con astucia lo que a la fuerza perdieron. Contempla Pachico las quietas y apacibles formas de aquella lucha silenciosa, viendo en la paz del bosque la alianza del grande con el pequeño, del vencedor con el vencido, la humildad de éste, la miseria del parásito. La guerra misma se encierra en paz<sup>36</sup>.

Es innecesario destacar la importancia de un texto cuando, tratándose del final, empieza incluso a refe-

---

35 Unamuno (2018), p. 166.

36 Unamuno (2018), p. 506.

rir al mismo título, hablando de ‘guerra’ y de ‘paz’<sup>37</sup>. A continuación, la distinción entre guerra y paz se vincula con la temporalidad: “es la guerra a la paz”, dice Unamuno, “lo que a la eternidad el tiempo”<sup>38</sup>.

En segundo lugar tenemos la resignación. Ya cuando hablaba de los aldeanos intrahistóricos Unamuno mencionaba que estaban “estancados en la resignación”<sup>39</sup>. Aquí, en este momento de trance de Pachico Zabalbide se dice lo siguiente:

se funden los términos y perspectivas del tiempo. Olvídase del curso fatal de las horas, y en un instante que no pasa, eterno, inmóvil, siente en la contemplación del inmenso panorama, la hondura del mundo, la continuidad, la unidad, la resignación de sus miembros todos, y oye la canción silenciosa del alma de las cosas desarrollarse en el armónico espacio y el melódico tiempo<sup>40</sup>.

Junto con la guerra o lucha y de la resignación, aparece, como acabamos de leer, la contemplación, ya presente en el artículo que escribió 1893. Si bien la idea de guerra de fenómenos refiere a la filosofía de la naturaleza de Schopenhauer, a lo que volveré, y la resignación aparece en el centro de la ética schopenhaueriana, la contemplación es un término que remite al Tercer Libro de MVR, a la estética: se contempla la unidad. Unidad y eternidad, resignación y contemplación, tiempo e irresignación ‘abajo’ son los

---

37 Términos ya presentes, aunque con menos énfasis, en el texto original que sirve de base para éste, de 1893.

38 Unamuno (2018), p. 510.

39 *Ibidem*, p. 221.

40 *Ibidem*, p. 509, también 507.

pares de conceptos que describen la experiencia cuasi religiosa, estética acaso, de Pachico Zabalbide, el alter ego de Unamuno: “Allí arriba la contemplación serena le da resignación trascendente y eterna, madre de la irresignación temporal, del no contentarse jamás aquí abajo”<sup>41</sup>.

La contemplación, además, implica dos cosas: por un lado, es la fusión de sujeto y objeto; por otro lado, significa no sólo la paz, sino la libertad auténtica:

llegan a la fusión de ambos; el inmenso panorama y él, que libertado de la conciencia del lugar y del tiempo, lo contempla, se hacen uno y el mismo; y en silencio solemne, en el aroma libre, en la luz difusa y rica, extinguido todo deseo y cantando la canción silenciosa del alma del mundo, goza de paz verdadera, de una como vida de la muerte<sup>42</sup>.

Examinemos el peso de estas ideas en Schopenhauer. La primera de las ideas que han aparecido es la de lucha universal en la naturaleza, concepto este que, justo es admitirlo, se relaciona con varios pensadores que conoció Unamuno. En todo caso, la contemplación del bosque de hayas, musgos y helechos sometido a una constante y silenciosa batalla encaja a la perfección con el sistema de Schopenhauer. Este aspecto de su filosofía natural aparece sobre todo en MVR I, §27 y §28, donde se nos habla de lo que Schopenhauer llama objetivación de la voluntad. Esta objetivación se plasma en dos niveles diferentes. Por un lado, en el nivel individual, cada ser vi-

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 510.

<sup>42</sup> Unamuno (2018), p. 509.

vo, por ejemplo, expresa esta objetivación a través de su forma, encarnación de su especie, y a través de las fuerzas naturales (*Naturkräfte*) que lo hacen crecer, alimentarse o reproducirse. Esto es tratado en los mencionados capítulos y, no lo olvidemos, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, texto que, si nos fiamos de Unamuno, ya ha traducido en el año en que PG se publica. Pero lo cierto es que este nivel individual de objetivación no es importante en el pasaje. En cambio, el segundo nivel de objetivación nos interesa más: éste refiere más bien la relación entre las especies e individuos entre sí, algo así como una teleología global o, en palabras de Schopenhauer una necesidad externa (*äußere Nothwendigkeit*), frente a la interna. Es aquí donde aparece la guerra: si cada individuo está dirigido por una suerte de fuerza vital, la naturaleza es el *ámbito donde estas fuerzas chocan*.

La noción de guerra y lucha entre diferentes especies e individuos se desarrolla en MVR I. 27 y 28, no en el tratado de 1836. En MVR I. 27 Schopenhauer observa en la naturaleza exclusivamente relaciones de “disputa, lucha y alternancia en la victoria” (*Streit, Kampf und Wechsel des Sieges*)<sup>43</sup>. En § 28 se nos habla de una “lucha ilimitada e irreconciliable de unos contra otros” (*endlosen und unversöhnlichen Kampf gegen einander*)<sup>44</sup>. Schopenhauer recuerda a Empédocles, en una cita de Aristóteles: “Pues si no estuviera la lucha en las cosas (*to neikos en tois pragmasin*), todo sería uno, como dice Empédocles (*Metafisica* B, 4, 1000b1)”. Como Unamuno, emplea el término ‘gue-

43 Schopenhauer (1977), p. 198.

44 *Ibidem*, p. 203.

rra': Schopenhauer se refiere a la naturaleza como una "guerra de exterminio de los individuos" (*Vertilgungskriege der Individuen*)<sup>45</sup>. En no pocas ocasiones, Schopenhauer se refiere al reino vegetal, primer nivel orgánico o animado en esta guerra universal.

El siguiente término es resignación, profundamente vinculado a la ética ascética schopenhaueriana. Si la experiencia de Zabalbide en la montaña es una experiencia contemplativa, hay que decir que en MVR I no se nos habla de resignación cuando se detalla el trance de la contemplación, de tipo estético (como veremos, la 'liberación' de la experiencia contemplativa no pasa, parece, por la resignación). Donde sí aparecen el término 'resignación' (*Resignation*) y el de 'renuncia' (*das Aufgeben*) en el Libro Tercero de MVR.I es en §51, en torno al efecto que la tragedia ejerce en nosotros. El fin catártico de la tragedia, según Schopenhauer, produce una suerte de resignación general en los protagonistas y, sobre todo, en el espectador. Poco después la resignación se convierte en protagonista del discurso de MVR. En el Libro Cuarto de MVR I profundiza Schopenhauer en la vía de la resignación, pero ya no desde la estética o la poesía, sino desde la ética. La resignación nos disuade, finalmente, del deseo y la aspiración. En Schopenhauer, la auténtica sabiduría ética, fundada sobre la compasión frente a los semejantes, pasa por la experiencia de la resignación.

Seguramente, la impronta schopenhaueriana de PG está más clara en el último de los pasajes que hemos leído: aquel en el que se menciona la contem-

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 214.

plación. El Libro Tercero, sobre estética, de MVR.I defiende, entre § 30 y §37 la existencia de una facultad, llamada intuición (*Anschaaung*), capaz, según él, de aprehender ideas eternas (*Ideen*) de tipo platónico, lo cual no nos interesa ahora y es muy problemático. Lo que sí es clave para nosotros es que según Schopenhauer, la intuición es la condición de posibilidad de la estética, de la captación de lo bello y de lo sublime. Esta captación puede ser llamada ‘contemplación’ (*Kontemplation*). Esta contemplación no supone, repito, una resignación, sino “liberar al conocimiento del servicio de la voluntad, en olvidar al propio yo como individuo y elevar la conciencia a un sujeto puro del conocimiento que carece de voluntad y de tiempo”<sup>46</sup>. Si §32 refiere la relación del contemplador con la eternidad, §33 y §34 describen la fusión entre sujeto y objeto contemplado: es decir, en esta experiencia desaparece el yo. En esto consiste la ‘liberación’ (*Befreiung*). Por último, es importante señalar que el hecho de que la contemplación sea estética, no quiere decir que verse exclusivamente sobre las artes. La estética schopenhaueriana consiste en un tipo de mirada: no consiste en el porqué, ni el para qué, ni el cómo, sino en el qué. Según él, tal es el signo de la contemplación desinteresada, que se extiende a toda la naturaleza, más allá de las artes propiamente dichas. En §34 menciona ejemplos de belleza estética tomados de la naturaleza como un árbol, una roca, o, más ligado a nuestro ejemplo de PG, el paisaje, en conjunto. Es más, en esta sección de MVR.I ciertamente el modelo principal parece ser

---

46 Schopenhauer (2014), p. 239.

una intuición de la naturaleza (*Anschauung der Natur*)<sup>47</sup>, algo parecido a la experiencia de Pachico Zabalde en PG. Aunque el último texto de PG sigue casi literalmente lo que se decía *En Pagazarri*, con algunas salvedades, en 1897 añade: “libertado de la conciencia del lugar y del tiempo”. Es decir, Unamuno añade nuevos elementos schopenhauerianos a los ya existentes.

Nótese que en los tres pasajes de PG que hemos visto están prácticamente todas las características del hecho estético en Schopenhauer. Unamuno escribe en dos ocasiones la palabra contemplación y refiere (también en la versión de 1893) conceptos panteístas como el “alma de las cosas” o “alma del mundo”. El sujeto es en PG “libertado” por medio de la “fusión” con aquello que contempla: “se hacen uno y el mismo”, dice. Es “extinguido todo deseo” y, Unamuno insiste en esto, nos trasladamos desde lo temporal (donde predomina la “irresignación”) hacia lo eterno<sup>48</sup>.

### Conclusión. Pero, ¿y “lo eterno”?

El hecho de que PG contenga ideas filosóficas no es extraño en Unamuno, sino todo lo contrario, y, de alguna manera, creo que se aviene bien con la perspectiva de Schopenhauer, quien se vale continuamente

47 Schopenhauer (1977), p. 237.

48 Incluso, se podría pensar que la asociación de Unamuno entre armonía y espacio y tiempo y melodía, proceden del Libro Tercero de MVR.



te de la gran literatura para desarrollar sus ideas. Además, Schopenhauer defiende en MVR I. 50 que únicamente en la poesía, los conceptos no entorpecen la fuerza del arte<sup>49</sup>. Concretamente, una novela puede ser alegórica y poéticamente excelente, como, para él, *El Quijote*<sup>50</sup>. Esto no lo admitiría en otras artes, como la escultura o la música. En este sentido, entre las varias cosas que sabemos que es, PG puede entenderse como alegórica. Dice Unamuno en su prólogo de 1923: “aquí está la revelación que me fue la historia y con ella el arte”<sup>51</sup>.

Como en otras obras de Unamuno del período, PG contrapone lo eterno a lo temporal. Como él mismo escribe, “rueda lo pasajero sobre lo permanente”<sup>52</sup>. Además, es lo eterno, está, según él, lo ‘significativo’ del ser humano. Esto se mantiene dentro de las coordenadas de Schopenhauer. Así, cuando critica Unamuno la historia o historia oficial, invoca al alemán. Más aún, Unamuno pretende una alternativa a esa historia oficial. Por un lado, se vale de la historia novelada. En el campo más ensayístico, reivindica la importancia de la etnología y la historia de las mentalidades. Frente a Schopenhauer, Unamuno no tiene una idea, digamos, definida y sólida de qué quiere decir esta eternidad. En Schopenhauer, es la voluntad y las ideas (la idea de hombre, por ejemplo) son entidades eternas, mientras que el mundo de los fenómenos es efímero; en Unamuno esto permanece en la

---

49 Schopenhauer (2014), pp. 284-285.

50 Ver Schopenhauer (2013), en *Parerga y paralipomena*. II. *Sobre la metafísica de lo bello*. §228.

51 Unamuno (2018), p. 123.

52 *Ibidem*, p. 510.

indefinición. En todo caso, el enfoque de Unamuno, donde lo eterno está en el alma de los pueblos, se aleja de Schopenhauer, quien no concedió demasiada importancia a la diversidad de los pueblos o etnias.

En el pasaje contemplativo del final de PG, el personaje unamuniano experimenta una suerte de éxtasis que sigue los parámetros schopenhauerianos, según hemos podido ver. La lucha ontológica de los seres que pueblan el mundo de los fenómenos, pero sobre todo, la resignación y la contemplación, en la que sujeto y objeto se funden, describen una suerte de itinerario schopenhaueriano. De nuevo, estamos entre lo temporal y lo eterno. Schopenhauer, que se decía platónico, referiría el trance de la contemplación a lo eterno, que hay detrás del mundo de las apariencias que nos rodea. Detrás de la multiplicidad, hay un todo único e inmortal y hay, según él, unas ideas. Unamuno habla también, como sabemos, de una resignación ‘trascendente y eterna’, pero su posición doctrinal es incierta. Aunque en este segundo caso, en torno a la contemplación, la eternidad que parece atisbar Pachico Zabalbide se aproxima aún más a la de Schopenhauer, pues ahora no hablamos de una entidad nacional, sociedad o étnica. Hemos pasado del pueblo eterno a la naturaleza eterna. Ahora sí estamos en el dominio del filósofo de Danzig.

## Bibliografía

### Primaria

- Schopenhauer, A. (1977): Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Band 2, Zürich: Diogenes.
- Schopenhauer, A. (2003): Sobre la voluntad en la naturaleza, trans. Miguel de Unamuno, Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (MVR I) (2011): Mundo como voluntad y representación. I., trans. Rafael José Díaz Fernández y M<sup>a</sup>-Montserrat Armas Concepción, Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, A. (MVR I y II) (2013): Mundo como voluntad y representación. I y II, tr. Trans. Pilar López de Santamaría, Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2013): Sobre la metafísica de lo bello y la estética, en *Parerga y paralipomena*. II. tr. Pilar López de Santamaría, Madrid: Trotta.
- Unamuno, M. (1966): Obras completas, I Madrid: Escelicer.
- Unamuno, M. (1991): Epistolario inédito de Miguel de Unamuno. 1915-1936, II. Ed. Laureano, Madrid: Espasa-Calpe.
- Unamuno, M. (2008): Obras completas IX, Madrid: Biblioteca Castro.
- Unamuno, M. (2015): En torno al casticismo, Madrid: Cátedra.
- Unamuno, M. (PG) (2018): Paz en la guerra, Madrid: Cátedra.
- Unamuno, M. con Ángel Ganivet (1912): El porvenir de España, Madrid: Renacimiento.

Secundaria

- Blanco Aguinaga, C. (1975): *El Unamuno contemplativo*, Barcelona: Laia.
- Caudet, F. (2018) *Introducción*, en *Paz en la guerra (PG)*, Madrid: Cátedra.
- Cortina, A. (2018) *Estética, intrahistoria y naturaleza en Unamuno*, «LEER», n. 260, pp. 112-120.
- De la Calzada, J. (1952): *Unamuno, paisajista*, «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», n. 3, pp. 55-80.
- Gutiérrez, J. (1989): *Unamuno entre la épica y la intrahistoria. Relectura de Paz en la guerra*, «IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 18-23 agosto 1986», vol. II, Berlín, Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 265-274.
- Moreno, C. (1994): *Schopenhauer en España (Comentario bibliográfico)*, «Daimon. Revista de Filosofía», n. 8, pp. 203-234
- Morón, C. (1974): “Unamuno y Hegel”, in: *Miguel de Unamuno*, ed. Antonio Sánchez Barbudo, Madrid: Taurus, pp. 151-179.
- Pena, M. del Carmen (1982): *Pintura del paisaje e ideología*, Madrid: Taurus.
- Rabaté, J.-C. (2001): *Guerra de ideas en el joven Unamuno. 1880-1900*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ribas, P. (1994): *Unamuno lector de Hegel*, «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», vol. 29, pp. 111-122.
- Ribas, P. (1996): *Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico, en Schopenhauer y la tradición literaria en España*, «Anales de Literatura Española», vol. 2, n. 12, pp. 101-114.

Ribas, P. (2016): Para leer a Unamuno, Madrid: Alianza.

Robles Carcedo, L. (1988): Unamuno traductor de Schopenhauer, «El Adelanto», 17 de marzo, vol. 1.

Savignano, A. (1998): El 98 y la filosofía europea, «Anuario Filosófico» vol. 31, n. 60, pp. 71-90.