



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

## **El tema de la “tradición eterna” en el pensamiento de Tolstoi y Unamuno.**

**Anna Hamling.**

*University of New Brunswick (EEUU).*

### **Resumen.**

Nos proponemos con este artículo colocar en la discusión el polémico concepto de intra-historia, que introdujera Miguel de Unamuno en su libro *En torno al casticismo*, editado en 1895. Nuestro objetivo es correlacionarlo con la visión de la historia de Lev Nikolaevicz Tolstoi, el escritor ruso admirado por Unamuno. Correlacionar las ideas de ambos autores puede ser una vía bastante productiva para entender las convergencias en el pensamiento de Unamuno y Tolstoi sobre los conceptos de la historia e intra-historia.

**Palabras claves:** Tolstoi, Unamuno, historia, intra-historia.

### **Abstract.**

In the present study we propose to present the polemical concept of intra-history introduced by Miguel de Unamuno in his book *En torno al casticismo* (1895). We explore the vision of the history of Unamuno with that of Lev Nikolaevicz Tolstoi, a Russian writer greatly admired by Unamuno. Presenting their ideas on history will help us to understand the convergencies in the thinking of both writers.

**Key words:** Tolstoy, Unamuno, history, intra-history.

### **Introducción.**

A lo largo de su vida, Tolstoi y Unamuno suscitaron sendas polémicas al escribir acerca de la historia y de los acontecimientos históricos.

Unamuno empezó a interesarse por las obras de Tolstoi después de leer la traducción francesa de Guerra y paz en 1884. Según Bagnó, se ha publicado la traducción de Anna Karenina en Barcelona en 1887, el año de la publicación de La revolución y la novela en Rusia de Pardo Bazán. En 1889, se publica Guerra y paz (Bagnó 45).

A Unamuno le fascinaba la obra del conde Tolstoi. Se lo dice a Federico Urales: "Tolstoi ha sido una de las almas que más hondamente han sacudido la mía; sus obras han dejado profunda huella en mí" (García Blanco 489).'

Unamuno asegura una vez más: "Conozco bastante a Tolstoi. Tengo La Guerre et la paix que me gusta mucho y que me ha ilustrado bastante pues estoy metido en un argumento también de paz y de guerra" (García Blanco 450). Y aunque en la misma carta agrega: "por supuesto, mi modo de tratar el asunto, mi estilo, mi punto de vista todo difiere del suyo muchísimo," no cabe duda que Unamuno sentía la profunda influencia que había ejercido Tolstoi en él. Le cuenta a Urales que las lecturas de economía le hicieron socialista pero que su fondo era y es ante todo anarquista. Añade que detesta el sentido sectario y dogmático de la denominación socialista (García Blanco 489).

Unamuno defiende continuamente la postura de que cualquier solución política de España habría de tener su base en la realidad social y psicológica del país y, por lo tanto, en las reacciones y tendencias espontáneas. Una de ellas es el anarquismo; en la Renovación Unamuno admite que este fenómeno no se puede ignorar: "es especial el anarquismo que caracteriza espontáneamente a nuestro pueblo y debe ser la base firme de una autoridad que llegue aquí a ser fecunda; autoridad interior y no impositiva" (1:790).

En otra carta a Urales Unamuno afirma:

Siempre había creído observar ciertas analogías entre el espíritu español y el ruso. La resignación, el modo de ver la vida, el concepto objetivo de lo religioso, la misma resignación económica ya que aquí existe no poco del

"mir." [aquí "mir" significa la comunidad agraria; hay otra acepción de "mir" que significa "paz" o "el mundo".] (Morell Gallego 100).

Sin embargo, tomando en cuenta un rasgo de su personalidad, sabemos que él se irritaba cuando los críticos remontaban sus ideas a fuentes o a ciertas influencias. La manía de buscarlas por todas partes la consideraba como un ataque a su forma de ser él mismo (Pizán 56). Dicho así, sin más, parece indicar tan sólo engreimiento, pero si se considera esta actitud unamuniana desde la altura de *Cómo se hace una novela* (1926) se entiende que forma parte integral de su manera de hacer vivir y recrear autor y obra en el lector. Se sentía atraído por las obras de Tolstoi y, aunque su influencia no reside "en el estilo o punto de vista," hay ciertas afinidades entre el pensamiento del autor ruso y el autor español, e incluso ciertas similitudes en la personalidad de los dos en su contemplación del estado del mundo (Ouimette 23).

### **Historia e intra-historia.**

La religión cristiana encierra la noción de ciertos acontecimientos históricos: por ejemplo, el reconocimiento de la vida de Jesucristo en este mundo hace dos mil años, su crucifixión y su resurrección; su rechazo puede implicar el rechazo de la religión cristiana en el sentido aceptado por la Iglesia.

Por el momento, indicamos tan sólo el alcance ciertas influencias. De Rousseau adoptaron el método analítico y anti-histórico del acercamiento a los problemas sociales, especialmente en términos de sus categorías atemporales. En efecto, J. J. Rousseau sostenía que para llegar a la condición ahistórica el ser humano podía alejarse de la condición histórica por medio del esfuerzo moral (Plamenatz 87). Otra influencia, menos directa pero igualmente válida, que tenía mucho que ver con el concepto de la historia, sobre todo el de Tolstoi, es M. Proudhon, el historiador francés a quien Tolstoi visitó en Bruselas en 1861, año en que Proudhon publicó su obra *Guerre et paix*, traducida al ruso dos años más tarde (Sampson 112).

En esta obra Proudhon considera los orígenes de la guerra como un oscuro misterio; en su pensamiento el autor francés Proudhon mismo se acerca mucho a Rousseau en cuanto al concepto de la historia como un fenómeno irracional, desprovisto de causas válidas. Proudhon explica que el binomio "guerra y paz" se encierra en el corazón del ser humano que interpreta el mundo. Proudhon lamenta el hecho de que el ser humano adore el poder aunque se dé cuenta que muchas veces la adoración del poder constituye todo lo contrario a la justicia. Según Proudhon, los llamados gobiernos liberales o absolutos nunca han gobernado a nadie. La vida es un instinto atado a la voluntad de fuerzas insobornables bajo presiones y circunstancias dadas (Sampson 115).

Proudhon revela sus tendencias anarquistas en *Guerre et paix*; en efecto, Eikhenbaum sugiere que Tolstoi había tomado prestado no sólo el título de la obra de Proudhon para su gran novela sino que también había asimilado sus ideas generales sobre la historia (Eikhenbaum 386). El propio no dejó ninguna nota sobre la reunión con Proudhon, aunque en conversaciones con sus amigos expresó admiración por la fuerza de carácter y por las opiniones de éste (Sampson 114).

Tolstoi, sin embargo, criticó las ideas de Proudhon sobre el catolicismo, sobre todo porque el francés identificaba el catolicismo con el cristianismo, siendo él mismo católico. Para Tolstoi, el catolicismo no es sinónimo de cristianismo porque "no tiene mucho que ver con la religión verdadera" (66:334, Diario).

Eikhenbaum, por su parte, indica que se ve la influencia de Proudhon en la obra de Tolstoi no sólo por ser la gran novela de éste una novela histórica, sino también por las mismas ideas que expresan ambos autores sobre la teoría de la guerra y de la filosofía de la historia. Es la teoría de la guerra y la paz concebida como una básica dicotomía o un conflicto en el alma humana. Según Eikhenbaum, *Guerra y paz* es una expresión correlativa de un capítulo de la obra de Proudhon. Sin embargo, lo que le interesa al crítico ruso, son las fuentes de las ideas de Tolstoi, no el análisis de las causas de la guerra como un tema esencial. Sin embargo, hay que tomar en cuenta una diferencia fundamental entre el pensamiento de ambos autores; para Proudhon la guerra puede ser un hecho provocado por lo divino, idea que se parece más a la de Maistre que a la de Tolstoi;

para éste, la guerra es un acontecimiento lleno de horror y violencia sin ninguna causa válida (Sampson 120).

Unamuno por su parte fue muy atraído por la filosofía del alemán C. Krause que se acerca a la filosofía de Proudhon en cuanto al tratamiento de la historia. Sanz del Río fue el que interpretó e introdujo el pensamiento de C. Krause en España (López-Morillas 89). La actividad y la influencia de Sanz del Río fueron especialmente intensas desde el año 1857 hasta su muerte, en 1869, período durante el cual emerge la primera generación de krausistas españoles. La contemplación de la España contemporánea les impulsaba a la necesidad de romper con la España del pasado y empezar a interpretarla lógicamente. Porque, como proclamaba Sanz del Río, "tal es la fuerza de la razón .... que sola o acompañada, favorecida o perseguida, el tiempo no tiene poder sobre ella; cada nueva palabra suya abre un nuevo horizonte, extiende y afirma, después de grandes luchas, el reino de la verdad"(López-Morillas 42).

La modalidad filosófica de la historia que opera en Krause y en los krausistas españoles, emerge de una concepción religiosa. Nuestro mundo es un momento determinado por Dios. En lo temporal se revela lo eterno, y la misión del historiador o del filósofo de la historia consiste en descubrir las autodeterminaciones de la esencia divina. Krause presenta una diferenciación entre historia interna y externa, o sea verdadera y cuasi-verdadera. La historia interna, la auténtica es siempre una historia de las ideas, la idea siendo siempre la idea de Dios; "el ideal es ideal de la humanidad, aspiración constante de ésta a la plenitud de su existencia terrestre" (López-Morillas 40).

Krause sugiere tres períodos dialécticos que corresponden a las tres edades en la existencia de todo ente finito: infancia, juventud, madurez, o sea indiferenciación, oposición, armonía.

El primer estadio corresponde a la infancia de las sociedades humanas, a la inconsciencia e inocencia del hombre. El segundo estadio, el de oposición, abarca la juventud de la humanidad, un paso de la sumisión ciega a la fantasía; el culto de las fuerzas naturales y los héroes. El tercer estadio, que forma parte de nuestra época empieza cuando el hombre descubre en su conciencia la imagen del Dios único,

creador de la vida. El monoteísmo señala el preludio de la madurez del hombre. La historia, según Krause, es la vía hacia Dios (López-Morillas 44).

Cuando el hombre llegue a la madurez total, al comprender que la vida plena requiere la armonía de naturaleza y espíritu, "el hombre todo y toda la humanidad serán elevados en Dios, vivirán más fieles a su destino eterno, más armónicos con la vida del mundo en esferas superiores, así de la naturaleza como del espíritu" (López-Morillas 47). El camino hacia la comprensión de Dios, pues, es lento y gradual y transcurre según una trayectoria histórica.

Krause erige también un vago federalismo anarquizante que recuerda a Proudhon en el complejo orgánico de las asociaciones que constituye la humanidad. Cada asociación tiene vida jurídica propia. Hay unas asociaciones de finalidad universal como la amistad, el municipio, la familia, la nación. Hay otras limitadas con fines definitivos: la Iglesia, el estado, los gremios. Los miembros de éstas constituyen el último fundamento de la moralidad; así, el estado sirve a la nación de finalidad universal. Por falta de igualdad entre las asociaciones, el estado defiende muchas veces lo que no es justo. Para abolir la dependencia de los individuos del grupo colectivo de la nación hay que abolir el derecho de la conquista y liberar a los individuos de la dependencia del grupo para que el ser humano pueda negarse a doblegarse al poder. Vivir en relación positiva y armónica al prójimo es el único significado que la filosofía krausista atribuye al progreso (López-Morillas 80).

El krausismo implica una pedagogía, una reflexión acerca de los medios de realización y difusión del ideal de perfeccionamiento de la humanidad, noción que llega en 1857 a España gracias al postulado de Sanz del Río que quería la libertad de enseñanza y la descentralización administrativa (López-Morillas 28). Sanz del Río adapta el *Ürbild der Menschheit* de Krause a su interpretación y le da el título de Ideal de la humanidad. En éste el krausista español centra la atención "en lo eminentemente humano, en la problemática moral y en el carácter y necesidades morales del pueblo español" (López-Morillas 89). Sanz del Río indica que la desorientación del hombre moderno nace del haber dejado de creer en muchas ideas del pasado y de no haber conseguido aun pensar ni actuar de acuerdo con

formas nuevas. La filosofía escolástica ya pertenece al pasado; por eso hay que adaptar las ideas nuevas de la solidaridad universal sabiendo racionalmente que todos los hombres dependen el uno del otro; pero hay que tener en cuenta la subordinación de todos a Dios y a las leyes divinas.

Sanz del Río compartía unas ideas fundamentales con Krause; para ambos, el hombre, imagen viva de Dios es capaz de progresiva perfección. El ser humano debe vivir en la religión unido con Dios y subordinado a Dios. Debe realizar, en cualquier lugar que ocupe, la armonía de la vida universal y mostrar esta armonía en bella forma exterior; debe conocer en la ciencia a Dios y el mundo; debe educarse a sí mismo en el conocimiento de su destino (López-Morillas 80).

Las coincidencias conceptuales acerca de la historia en Tolstoi se deben también a las lecturas de las obras de J. Maistre y de la lectura de las obras de Donoso Cortés, el seguidor español de Maistre, en lo que atañe a Unamuno.

El 1 de noviembre de 1865, Tolstoi, a medio camino de la escritura de Guerra y paz, apuntó en su Diario que estaba leyendo la obra de Maistre, y el 7 de septiembre le pidió al editor Bartienev que le mandara las cartas y otros escritos de Maistre (49:90).

El conde de Maistre, caracterizado como autor tradicionalista y muy adherido al Papa, sostiene que el intelecto humano es un instrumento que se opone a las fuerzas naturales y que no explica el comportamiento humano. Maistre explica que sólo lo irracional, por no estar sometido a las actividades críticas de la razón, puede permanecer en el mundo. Y como ejemplos, incluye las instituciones que él considera irracionales, como el matrimonio o la monarquía hereditaria que sobrevivían mientras que las instituciones racionales como la monarquía de elección, o "las relaciones personales libres" sin ninguna razón no tenían la fuerza de sobrevivir. Según Maistre "la vida es una lucha" y este instinto es más fuerte que los esfuerzos racionales de los seres humanos por conseguir la felicidad.

Durante la guerra, decía Maistre, los generales piensan que ellos controlan el curso de la batalla pero están equivocados. En lo más reñido del combate nadie sabe lo que está pasando. Maistre añade que la victoria es un asunto moral o psicológico más bien que un asunto físico. La victoria de los rusos sobre Napoleón se

debe al "querer sobrevivir"; ésta es la frase que refleja el pensamiento de Maistre. El autor francés dudaba que se pudiera mejorar el mundo por el camino de la razón; detestaba el deseo de conseguir la libertad personal pero mantenía que todas las tradiciones "son fuentes de energía que dan la vida y la continuidad en el mundo." La fe en la ciencia y el conocimiento de las causas pone nuestras conclusiones en ridículo, porque generalmente nos equivocamos. El conocimiento de la vida viene de la acumulación de las tradiciones, las fuerzas inconscientes que forman la historia (Berlin 89).

Por lo citado arriba se ve de donde brotaron algunas ideas claves de Unamuno y Tolstoi; el signo negativo de la razón que en sí no puede ni guiar ni estimular la vida; el concepto de la vida como lucha, como guerra, tan insistente y constante tanto en Unamuno como en Tolstoi.

Tolstoi, Unamuno y su inspirador Maistre buscaban un mundo armonioso, pero lo que encontraron era desorden y caos. En la desesperanza rechazaron el método crítico a favor de la visión singular alejada del proceso intelectual y racional, la que podía llevar a la paz y a la salvación; o sea someterse al conocimiento intuitivo de la vida.

En una carta a Gabriel Alomar del 16 de marzo de 1914, Unamuno menciona el nombre de Maistre y dice:

Y de Maistre, por su parte, se encendía en esa noble caridad que quiere salvar al prójimo, aun contra la voluntad de él. No era su inquisitorismo el de esos desgraciados que, por envidia y mal pensamiento, quieren igualar todas las creencias--sea en un sentido o en otro--en evitación de que nadie se destaque; no era de éstos aquel tremendo saboyano, casi paisano del ginebrino Rousseau, que lanzó el arrogante ¡ils n'ont que raison!, no tienen más que razón, era también un formidable racionalista. Porque no se puede condenar a la razón sino a nombre de la razón misma. Es ella la que a sí propia se condena. (8:946).

Hay más pruebas de lecturas compartidas entre estas dos figuras controvertidas e incisivas; lecturas que los fraternizan por encima del espacio y del tiempo; ya se sabe que Tolstoi pertenece a la generación anterior. La idea de que la



historia revela el plan racional de la mente en el proceso temporal proviene de Hegel. Su influjo en Rusia y en España en los años de la juventud de Tolstoi (1830-40) y de Unamuno (1856-1866) era muy fuerte. Aunque sea inútil buscar en Tolstoi y en Unamuno una aclaración precisa de la doctrina hegeliana hay ciertas referencias a Hegel que implican el interés de los dos autores por su filosofía.

Tolstoi, al escribir *¿Qué debemos hacer?*, declaró que las ideas de Hegel con las que se familiarizó en Kazán era la base de todo, al empezar su vida de estudiante (Tolstoy and his Problems, Maude 235). Las nociones vagas de "lo universal concreto" pudieran sembrarse en Yasnaya Polyana donde Tolstoi entendió que el objetivo de la existencia humana era el de "ayudar a todo lo universal que existe" (Tolstoy and his Problems, Maude 241).

Al publicar en 1862 el ensayo *Progreso y la definición de educación*, Tolstoi ya tenía una idea clara de lo que a él no le sentaba bien en Hegel: era el punto de vista de Hegel acerca de la historia (47:234). Según Tolstoi, desde el día y del famoso aforismo hegeliano "¿qué es lo razonable en cuanto a la historia?" ha reinado en los debates literarios y orales, especialmente en Rusia un punto de vista singular o sea, el punto de vista histórico. Tolstoi da aquí unos ejemplos. Cuando el ser humano dice que cree en Dios, el punto de vista histórico responde que la historia ha incluido ciertos conceptos históricos. Cuando uno dice que la *Ilíada* es la mejor producción épica, el punto de vista histórico responde que la *Ilíada* es solamente la expresión de la conciencia histórica de una nación en un momento histórico dado. Tolstoi continúa que cuando se añade la palabra "histórico" a cualquier concepto, este concepto de repente pierde su sentido vital y adquiere un sentido artificial en el artificialmente formado concepto histórico (58:85, Diario).

Tolstoi añade que es bastante divertido discutir las condiciones históricas que exigieron que Rousseau se expresara de cierta manera y es imposible descubrir las condiciones históricas en las que el futuro Rousseau se va a expresar. El conde entiende por qué Rousseau ha escrito amargamente sobre la artificialidad de la vida; pero no ve por qué Rousseau apareció y por qué ha descubierto verdades tan importantes. A Tolstoi no le importa Rousseau o su ambiente. Lo que le interesa al conde, son los pensamientos de Rousseau; también quiere

comprenderlos por su propia manera de pensar y no por reflexionar sobre el lugar que Rousseau ocupaba en la historia (58:88).

Tolstoi estaba en contra del pensamiento de Hegel en cuanto a la historia; el hombre debe buscar la relación permanente con los asuntos en lo ético de cada ser humano; lo que no es condicionado históricamente. Este punto constituye el principio de la enseñanza de Jesús.

Unamuno, más de una vez, expresó su admiración por Hegel. Con cierta frecuencia se refiere a él y ve en su obra "el álgebra del universo" (7:180, Del sentimiento). De la doctrina de Hegel sería inútil buscar en Unamuno una explicación precisa en la que pudiera vislumbrarse cómo ha entendido al filósofo alemán. Las referencias al filósofo alemán en sus escritos son siempre vagas: "mi maestro Hegel," "el inmenso Hegel." Afirma también: "Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí" (7:120, Del sentimiento).

Pero hay también declaraciones negativas como, por ejemplo, en el ensayo inicial de En torno al casticismo, "La tradición eterna": "Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de Artillería que decía que se construyen los cánones tomando un agujero y recubriéndolo de hierro" (1:799).

No cabe duda que Unamuno aprendió a filosofar en Hegel; todo su pensamiento es una resonancia de las ideas de la dialéctica. La oposición de los contrarios sustituye la transposición de la antítesis hegeliana. Su misma obstinación en afirmar su propia individualidad puede interpretarse como el deseo de plantear una tesis dialéctica del Yo frente a los Otros. En Unamuno las ideas de "ser-para-sí" y de "ser-para-el otro" son un leit-motiv casi obsesivo (Pizán 67).

En las Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Hegel habla de una Gesamtheit, de una totalidad que constituye el espíritu del pueblo. Dentro de esta totalidad el individuo vive en una naturaleza, un aire, un agua que son su país, su patria; por otra parte hay una historia, la historia de las acciones llevadas a cabo por los antepasados y que perviven en la memoria de cada individuo en el que

rigen las leyes, la religión, el arte. Todo esto forma la Gesamtheit en que consiste el Volksgeist.

Hegel acentúa el Geist, el espíritu como elemento determinante del conjunto. El Volksgeist es todo lo que procede de cada individuo y en el cual vive. Por lo tanto, cada miembro del pueblo es representante de este espíritu. Cada uno es hijo de él, es hijo de su tiempo, por eso este espíritu no es estático sino dinámico (Hegel 56).

Hegel considera la historia como el desarrollo de la idea o el espíritu absoluto, de modo que los distintos Volksgeister no son nada más que los momentos del despliegue gradual y sucesivo de esta unidad. Este esencial dinamismo en la visión hegeliana de la historia se halla presente en el Volksgeist como una marcha hacia una totalidad autocomprensiva a través de los distintos momentos de la historia. Hegel compara este movimiento con una planta. Esta empieza con la semilla, se desarrolla en las raíces, las hojas, las flores, para volver a la semilla, o sea para volver a sí misma. Hegel emplea también la palabra Kreislauf, movimiento circular, para designar el proceso del espíritu. Pero este Kreislauf es un ciclo en que la conciencia se va enriqueciendo con sucesivas determinaciones hasta alcanzar la libertad que es para Hegel la vuelta a sí misma, pero una vuelta a sí misma en que el espíritu se ha redimido de todas las alienaciones. El espíritu también incorpora en su movimiento los momentos precedentes. Estos momentos anteriores no son propiamente anteriores sino que la vuelta en sí significa una independencia de ellos. Hay también una duplicación en el espíritu, pero esta duplicación es para sí, es convertirse el espíritu en objeto, pero en objeto que coincide consigo mismo. Por lo tanto, el regreso del espíritu a sí mismo no significa en Hegel una vuelta al punto de partida (Ribas 252).

En resumen, la historia es una marcha sucesiva, pero esta marcha no es un mero sucederse de acontecimientos y de oposiciones: la historia es progresiva. Según Hegel la historia mundial es el progreso de la libertad en la conciencia, progreso que avanza hacia lo general, o sea hacia una independencia del espíritu respecto de lo inmediato (Hegel 39).

Aunque Unamuno forja la palabra "intra-historia" en el ensayo En torno al casticismo, publicado por primera vez en 1895, o sea, durante la época en que escribía bajo el influjo de ideas positivistas y socialistas, evita la definición exacta del concepto dándole en cambio amplitud significativa al recrearlo metafóricamente (Watson 12). Ya Valdés había notado que las añadiduras de fines de capítulos en la edición de 1931, son extensiones metafóricas que no modifican desarrollo temático operado en el interior del capítulo ( San Manuel Bueno, mártir, Valdés 110). Para evidenciar lo dicho, y a la vez el nexo entre Hegel, Krause y Unamuno y éste y Krause nos valemos de esta extensa y bien conocida cita:

Hay una tradición eterna, como hay una tradición del pasado y del presente. Y aquí nos sale al paso otra frase del lugar común, que siendo viva se repite también como cosa muerta, y es la frase de 'el presente momento histórico'. ¿Ha pensado en ello el lector? Porque al hablar de un momento presente histórico se dice que hay otro que no lo es, y así es la verdad. Pero si hay un presente histórico, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la Historia. Esta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la Historia, como su sedimento, como la revelación de lo intra-histórico, de lo inconsciente en la Historia. Merece esto que nos detengamos aquí. . . . Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras. (1:820).

Las olas de la historia, el haz del mar, las que se cristalizn "en los libros y registros" se asocian con la historia externa o cuasi-verdadera de Krause. La intra-historia, el fondo del mar del que se levantan las madréporas suboceánicas, símil de la labor silenciosa de millones de hombres sin historia, a través de los milenios, se asocia con la historia interna, que Krause considera como la auténtica, la historia de las ideas, en la que predomina la de Dios. Esta es la dimensión de la historia, la cual todo historiador tiene que sondear en su descripción de los sucesos históricos. Krause no ve que haya una contraposición entre la historia de

las ideas y la que describe los acontecimientos históricos, o sea lo positivo histórico. La considera más bien como un binomio: idea-ideal. "La idea es siempre idea de Dios" y el ideal es el que lleva a la humanidad hacia su plenitud en la tierra, la cual se cumple con un gradual conocimiento de Dios (López-Morillas 40).

En cuanto al nexo con Hegel, se puede colegir cierta similitud de la intra-historia con la *Gesamtheit* hegeliana, una totalidad que forma el espíritu del pueblo, el cual se integra con la pervivencia en la memoria de cada individuo, de las hazañas llevadas a cabo por los antepasados. Memoria que además se actualiza en creencias, leyes y costumbres.

La intra-historia constituye "lo inconsciente en la historia" y "la sustancia de la historia." Unamuno no insiste tanto en el hecho de que el presente va a depositarse en el fondo eterno de la tradición, como en el hecho contrario, o sea que el presente surge de la tradición y está sustentado por ella. La intra-historia, entendida como tradición, no significa el residuo muerto, inerte de un pasado histórico. La tradición que alimenta lo que Unamuno llama la intra-historia es una tradición viva. Es la parte de la historia que no se halla registrada en los periódicos "la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna" (Blanco Aguinaga 89). "La tradición eterna es lo que deben buscar los vivientes de todo pueblo para elevarse a la luz, haciendo consciente en ellos lo que en el pueblo es inconsciente, para guiarle así mejor. No se trata de la tradición que se conserva en los tiempos del pasado sino de la que se halla en el fondo del presente" (1:820, En torno).

La intra-historia tiene una relación íntima con la historia. Así como la superficie del mar y el fondo del mar constituyen las partes de un ente, historia e intra-historia dependen una de otra. Para crear importantes relaciones simbólicas, Unamuno usa adjetivos como: continuo, hondo, silencioso, oscuro, cotidiano, eterno, que describen el fondo del océano y la vida intra-histórica, y destacan la comparación entre la historia y el mar. "Silencioso" abarca el significado de la hondura del océano, la vida de la gente, la intra-historia, la labor de la intra-historia y la humanidad en general (Watson 17).

### **La historia falsa.**

Tolstoi se sintió atraído por la historia muy temprano en su vida. El deseo de penetrar en las causas, entender cómo y por qué las cosas ocurren en un momento y tiempo dado le atraía más que el deseo de penetrar en el pasado. Tolstoi pensaba que la historia, la suma de los acontecimientos concretos en el tiempo y en el espacio, la suma de las experiencias de los seres humanos, podían constituir el material para dar unas respuestas. La historia, la suma de los datos empíricos podía sostener la clave para descubrir cómo los acontecimientos habían ocurrido. ¿Cómo debemos vivir? ¿Por qué estamos en este mundo? El estudio de las conexiones históricas y la exigencia de respuestas a estas proklyatye voprosy (las malditas preguntas) se fundieron en la mente de Tolstoi. En sus diarios se encuentran referencias a su intención de comparar Nakaz (el orden) de Catalina la Grande con los pasajes de Montesquieu (48:167, Diario).

Un pensamiento obsesiona a Tolstoi, el de encontrar algunos principios filosóficos que le expliquen en su concreta expresión la historia. En su diario, Tolstoi explica que para escribir la historia de la Europa contemporánea uno necesita toda la vida, y que las hojas del árbol nos traen más felicidad que las raíces de éste (48:190, Diario), dando a entender que a pesar de todo la visión del mundo es superficial. Al mismo tiempo, Tolstoi empezó a desilusionarse con "la ciencia de la historia." La historia está escrita por los historiadores, hombres que no pueden resolver los problemas filosóficos por los principios de la razón, y por eso tratan de resolverlos por medio del análisis de la historia. La historia es la ciencia que perdió su propio objetivo (49:200).

La historia no puede resolver las preguntas de los hombres de todas las generaciones. En el intento de responder a estas preguntas los hombres tratan de acumular el conocimiento de los hechos en el tiempo, pero ningún conocimiento revela las conexiones entre el bien y el mal, entre la ciencia, el arte y la moralidad. Según Tolstoi, la historia es una colección de fábulas inútiles, llena de cifras y de apellidos inútiles (49:123, Diario).

La historia no revela las causas; sólo presenta una secuencia de hechos inexplicables. Los historiadores seleccionan un aspecto de los factores que

determinan la vida del pueblo y lo representan como el aspecto principal de las causas del cambio social. Ni siquiera tratan de mencionar los "factores espirituales" que constituyen una base para cualquier cambio. Los "hechos interiores" son nuestros, verdaderos, íntimos, y éstos son los que realmente cuentan en la vida de los seres humanos, pero que van olvidados por los historiadores. Cuando Tolstoi contrasta la vida real, la vida diaria de los seres humanos con el panorama de la vida histórica, ésta siempre parece ser una "construcción ficticia."

Hay historiadores que atribuyen los acontecimientos de la historia a los hechos de unos cuantos individuos, o sea el poder de ciertos individuos, sin explicarnos el concepto del "poder." Estos hombres "poderosos," explica Tolstoi, son seres humanos mezquinos, ignorantes y vanos porque aceptan la responsabilidad de la vida de la sociedad: individuos que prefieren aceptar la culpa por todas sus crueldades, por las injusticias en vez de reconocer su propia insignificancia e impotencia en el cosmos (53:89, Diario).

El novelista continúa insistiendo en lo ilusorio de la grandeza de individuos conspicuos cuyo nombre sirve a los historiadores para señalar un acontecimiento. Las hazañas mismas de estos hombres señeros no son sino consecuencia de acontecimientos previos, éstos también ya predestinados desde la eternidad.

Las ideas de Tolstoi sobre la historia "falsa" de los historiadores y la historia "real" del pueblo tienen sus equivalentes en los conceptos unamunianos del casticismo malentendido y de intra-historia. Para los dos, se conserva la historia falsa de la civilización por medio de la memoria de ciertos individuos. Por ejemplo, los hechos de la historia falsa están registrados en documentos, periódicos y libros redactados por ciertos individuos; así que la memoria es la base de la personalidad individual, como la tradición es la base de la personalidad colectiva del pueblo, de la historia real de éste.

A partir de *En torno al casticismo* (1895) las ideas de Unamuno sobre la historia y sobre la falta de valores espirituales en ella se hacen muy claras. Unamuno critica el tipo de patriotismo español que busca la gloria en el pasado histórico pero que no intenta descubrir la "patria" real que se esconde bajo esa

superficie: "Los casticismos reflexivos, conscientes y definidos, los que se buscan en el pasado histórico o a partir de él, persisten no más que en el presente también histórico, no son más que instrumentos de empobrecimiento espiritual de un pueblo" (1:834).

En torno al casticismo, no sólo para Unamuno sino para toda España, significa polémica y toma de conciencia histórica que corresponde a los problemas de España. La toma de conciencia histórica debe llevar a los españoles a considerar con un sentido crítico la historia de España porque ésta no comprende el sentido verdadero de la tradición que encierra lo intra-histórico, la vida silenciosa del pueblo.

Unamuno, inspirado a la sazón por ideas regeneracionistas, se opone a los españoles que están obsesionados con España como realidad única de su existencia. Unamuno predica el abrirse a las corrientes culturales europeas como parte de su solución; ésta sería la salida del marasmo de España. Hay que despertar la conciencia histórica para poder actuar en la historia, hay que pensar racionalmente y entender el papel de la tradición dentro de la historia y tratar de orientar la cultura española hacia la dirección europea racionalista.

Unamuno sugiere que los españoles deben liberarse del "yo" concreto y falso, destruir su egoísmo y el orgullo negativo, dejar de vivir en el pasado glorioso y permitir que las ideas europeas entren en España. Insiste en que España abra sus puertas a la europeización (Watson 34). Las ideas de Unamuno sobre la historia reaparecen en *El porvenir de España de 1898*:

La historia, la condenada historia, que es en su mayor parte una imposición del ambiente, nos ha celado la roca viva de la constitución patria; la historia, a la vez que nos ha revelado gran parte de nuestro espíritu en nuestros actos, nos ha impedido ver lo más íntimo de ese espíritu. Hemos atendido más a los sucesos históricos que pasan y se pierden, que a los hechos sub-históricos que permanecen y van estratificándose en profundas capas. (2:902).

Al igual que Tolstoi, Unamuno cree que el casticismo "construye el carácter de la nación"; éste se basa en los acontecimientos de la historia pero ignora



totalmente la tradición del pueblo. Y sigue como si fuera visionario de los acontecimientos que tendrían lugar veinte años más tarde durante la dictadura de Primo de Rivera:

Nadie tiene derecho a tomarse la justicia por su mano, y menos que otros cualesquiera aquéllos a quienes se supone encargados de hacer cumplir . . . por la fuerza, los fallos de la llamada justicia. . . . Conviene ponerse en guardia . . . contra la especie de que los militares sientan el patriotismo más vivamente que los demás ciudadanos. (2:911).

Contra la amenaza de un casticismo patriotero Unamuno procuró definir el patriotismo que no estaba corrompido por los intereses estrechos de los poderosos: "el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido." El patriotismo real no es "patriotería hipócrita de casticistas sino la 'conjunción del hondo sentido histórico popular . . . y el alto sentido ideal'" ( 2:914).

Bueno es conocer y estudiar con amor las tradiciones todas; pero para aprovecharlas en la fragua de la tradición eterna, de la que se hace, se deshace y se rehace a diario, de la que está en perpetuo proceso, de la que vive con nosotros, si nosotros vivimos, hacer tradición es hacer patria. (2:980).

Unamuno y Tolstoi, cada cual en su momento y ambiente, tratan de mostrar la naturaleza del alma española y rusa, intuir el fondo religioso y espiritual del carácter español y ruso respectivamente.

No es importante rastrear coincidencias entre Tolstoi y Unamuno, en el empleo de la terminología, pues no las encontraremos, sino las coincidencias de conceptos y del apasionamiento que vemos en sus respectivas obras. Al hablar Unamuno de la intra-historia, y Tolstoi de la historia 'real', ambos se refieren a la tradición eterna para describir las condiciones debajo de la superficie de su océano cultural. En el pasado, los historiadores habían enfocado la atención en las guerras, coronaciones, tratados, pactos y así de seguida. Estos tenían muy poco impacto en la evolución de la historia. Son las tradiciones del pueblo que se acumulan en el

"fondo del océano" y que forman un aspecto del carácter nacional. Es el sometimiento a las fuerzas externas de la historia lo que forma una parte integral del contrato social. Ese sometimiento ayuda a la gente a formar relaciones mutuamente beneficiosas que resultan las características de un pueblo dado, por medio de las creencias religiosas, sobre todo, pero también por medio de la música, de los bailes, de los cuentos. Es el alma viva de la gente que influye en el ambiente de este fondo común del pueblo. Es la tradición que une a la gente, además de todas las circunstancias históricas.

La historia "real" de Tolstoi no es distinta a la intra-historia de Unamuno. Para los dos autores, constituye la inconsciencia colectiva del pueblo; es ésta la que lleva a un progreso interior.

Al comentar *Guerra y paz* y *Paz en la guerra* Marcilly concluye que tanto Tolstoi como Unamuno se abstienen de describir los objetos que forman parte del mundo novelesco como realidades "objetivas." Esto implica que para los dos autores no existe un mundo "exterior y objetivo," sino que cada hombre vive en su propio mundo, producto de un diálogo entre una visión humana determinada y la realidad. Marcilly señala que para Tolstoi y Unamuno el mundo carece de rasgos definitivos por adaptarse sin cesar a los sentimientos de los personajes. Todos los sentidos reciben la interpretación del que los presencia (Marcilly 280).

En opinión de Tolstoi, sólo es posible contribuir al progreso histórico mediante la entrega absoluta al curso de los acontecimientos. Para llevar una vida llena de sentido hay que ser altruista, de carácter sencillo y dispuesto al sacrificio de sí mismo. Esa mentalidad se encuentra en el pueblo y ella venció a Napoleón durante su expedición militar a Rusia. Los que pretendían dar una dirección determinada a la historia como Napoleón o los generales rusos, terminaron por ver sus proyectos fracasados. Por su egoísmo, por su orgullo pusieron obstáculos a los acontecimientos de la historia. Su papel en la historia es negativo. Marcilly considera la caracterización del general Elío como una "imitación negativa" del general ruso Kutuzov tal como a éste se presenta en *Guerra y paz*.

Según Tolstoi, los seres humanos que a pesar de los grandes acontecimientos de la historia, siguen viviendo la vida diaria (inconsciente), están

contribuyendo al desarrollo, pero los héroes que actúan de una manera consciente en el proceso de la historia son hombres peligrosos (52:109 Diario).

Pardo Bazán señala las convergencias del punto de vista de ambos autores: según ella, la influencia de Tolstoi en Unamuno es obvia en el concepto de la guerra misma. En la novela del autor español se encuentra un eco del punto de vista tolstoiano en cuanto a la participación del ser humano en la guerra el cual desconoce el objetivo de ésta. Ignacio, uno de los protagonistas de la novela de Unamuno Paz en la guerra observa la mutua falta de entendimiento en la batalla (Pardo Bazán 251).

Sánchez Barbudo observa que ambos autores se parecen por el espíritu y por su punto de vista. En la novela de Unamuno domina la parte psicológica. Lo que piensan y sienten los personajes relega a segundo término lo que hacen. El panorama interior es más profundo y más intensamente representado que el drama exterior. El autor procura llegar al espíritu de aquellos hombres que batallan, o que de algún modo se interesan en la lucha. Como en la obra de Tolstoi, los personajes principales de la obra de Unamuno no sienten la guerra.

En resumen, según Sánchez Barbudo, en las dos novelas se pone énfasis en la evolución psicológica de los personajes. Que los personajes no sienten la guerra, se debe también al hecho de que en el siglo XIX se organiza el servicio militar obligatorio. Por consiguiente, los soldados consideraban el deber a las armas como un deber inevitable mientras que los oficiales se convirtieron en puros estrategas (Sánchez Barbudo 145).

Es cierto que los dos se negaban a equiparar la historia política y militar con la vida. El hombre común que se entrega a la vida totalmente, con sus preocupaciones y alegrías, de modo inconsciente, es el que construye lo intra-histórico. Lo inconsciente de la historia, lo que queda aunque pasa, el silencio, la quietud, la paz y la eternidad inconsciente de lo cotidiano forjan la intra-historia.

Ignacio Pachico de Paz en la guerra pone en duda el sentido de la lucha en honor de Dios y a beneficio del pueblo español. A Ignacio le parece que la guerra consiste en marchas y contramarchas. Esto indica el tema principal de las dos novelas, no la guerra sino la vida.

Por eso, aunque se pueda clasificar las dos novelas como novelas históricas, lo que salta a la vista es la vida, no los acontecimientos políticos y militares. Tolstoi y Unamuno buscan lo que tienen en común los seres humanos. Todos se sienten impulsados por los mismos deseos y por las mismas necesidades.

Se sabe que Tolstoi se negó a conceder a Guerra y paz la calificación de novela. A su parecer, la obra estaba concebida de un modo completamente original, y así, como todas las grandes obras literarias, se encontraba por encima de todas las normas. De ahí que resultara imposible clasificarla. En el prólogo a los primeros veinticinco capítulos de Guerra y paz que se publicaron en la revista *Русский вестник* (El mensajero ruso), Tolstoi aclaró que la obra no era una novela. Unamuno, a su vez, pensaba cambiar el título de su novela por La paz (Oostendorp 258).

Ni la victoria de los rusos ni la derrota de los carlistas justifican el fin de las dos novelas. En Guerra y paz los personajes recobran la vida corriente: se casan, tienen hijos y se dedican a sus profesiones. Parece que la guerra cae en olvido. Todo el mundo vuelve a sus preocupaciones diarias. También en la novela de Unamuno, la vida cotidiana reclama sus derechos. Y tanto Pedro Antonio como Pachico están convencidos de que la guerra no pasa de ser un episodio efímero que perturba por un momento la onda de la continuidad vital.

En San Manuel Bueno, mártir (1933) el concepto de intra-historia resurge íntimamente ligado con los temas cardinales de la fe, la duda y el anhelo por alcanzar la fe. El concepto se ha aquilatado hasta el punto de identificarse con la fe del pueblo, transmitida de generación en generación durante siglos. Como lo demuestra Mario Valdés, el pueblo de Valverde de Lucerna, por uso de metonimia se identifica con la población, con los aldeanos, y se eleva al significado de la humanidad en la intra-historia (San Manuel, ed. Valdés 70).

Al congregarse a los feligreses, para rezar en unísono el Credo, Don Manuel hace revivir en ellos el recuerdo de los antepasados que les legaron esa tradición. El fervor del sacerdote por mantenerla viable y significativa expresa a la vez su ansia por integrarse en esa tradición cuya entrada le está cerrada por las dudas atormentadoras.

San Manuel, el portavoz de las ideas religiosas del escritor, al rezar el Credo con el pueblo parece dudar de la doctrina de la resurrección de la carne. El cura comenta que la vida eterna es la vida del presente; es la vida eterna de pocos años. Y más tarde, convencido de la inutilidad de sus esfuerzos, espera que los fieles puedan crear lo que él no ha podido crear. El mismo San Manuel Bueno no sabe por qué tiene esta ansia de averiguar de dónde viene y adónde va. No quiere morirse del todo. Quiere saber qué será de él si no muere; y si muere, ya nada tiene sentido (San Manuel, ed.Valdés 107).

Muy cercana la muerte ya, Unamuno medita sobre los horrores de la guerra 'incivil' y considera San Manuel Bueno, mártir como un "reflejo de la tragedia española" cuyo hondo problema es el de "un pueblo desesperado que no encuentra su fe propia" (Epistolario inédito II 351).

### **Notas.**

El cristianismo reconoce el nacimiento, la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo como acontecimientos históricos. De aquí viene la fe en la inmortalidad del ser humano.

Federico Urales era el seudónimo del anarquista catalán, Juan Montseny. Entre 1900-1907 Urales publicó en la Revista Blanca algunos trabajos bajo el título de "La evolución de la filosofía en España."

### **BIBLIOGRAFIA.**

#### **I. TEXTOS**

Tolstoi, Leo N. Polnoe sobranie sochinenii. 90 vols. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo "Khudozhestvennaia literatura," 1928-58.

- - -. The Complete Works of Lyof N. Tolstoi. Vol. IX. New York: Thomas y Crowell & Co., 1899.

Unamuno, Miguel de. Obras completas. 9 vols. Ed. Manuel García Blanco. Madrid: Escelicer, 1966-72.

- - -. Epistolario a Clarín. Madrid: Escorial, 1941.

- -. Epistolario inédito. 2 vols. (1915-36). Ed. Laureano Robles. Madrid: Calpe, 1991.

## II. ESTUDIOS SOBRE TOLSTOI.

- Bagno, V. Ispanskaja literatura v Rosiji. Moskva: Institut Ruskoj Literatury, 1989.
- Bely, Andrei. Tolstoj-nasz ucitelj. Moskva: Sovremennik, 1990.
- Berlin, Isaiah. Russian Thinkers. Cambridge: Cambridge UP, 1976.
- Coetzee, J. M. "Confession on Double Thoughts: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky." *Comparative Literature* 37-9 (1985): 193-232.
- Cooke, Olga Muller. "Teacher of Consciousness (Leo Tolstoy)." *Tolstoy Studies Journal* 2 (1989): 61-69.
- Edgerton, W. B. Spanish and Portuguese Responses. Eugene: Oregon UP, 1975.
- Eikhenbaum, Boris. Molodoi Tolstoj. Leningrad: Nauka, 1924.
- Emerson, Caryl. "The Tolstoy Connection in Bakhtin." *PMLA* 100 (1985): 68-80.
- Galagan, G. A. L. N. Tolstoj: Khudozhestvenno-eticheskie Iskaniia. Leningrad: Nauka, 1981.
- Greenwood, C. Tolstoy and Religion: New Essays on Tolstoy. Cambridge: UP, 1977.
- Gustafson, Richard. Leo Tolstoy: Resident and Stranger: A Study in Fiction and Theology. Princeton, NJ: Princeton UP, 1986.
- Kozlov, N.S. Lev Tolstoj Kak Myslitel~ i Gumanist. Moskov: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1985.
- Mandelker, Amy. "Re-Reading Tolstoy: New Directions in Tolstoy Scholarship." *Tolstoy Studies Journal* 2 (1989): 97-100.
- Maude, Aylmer. Tolstoy and His Problems. London: Grant Richards, 1901.
- Motyleva, T. "Vojna i Mir Tolstogo." *Literaturnaya Gazeta* 2 Oct. 1957: 3.
- - -. O Mirovnom Znachenii L. N. Tolstogo. Moskva: Kniga, 1957.
- Seeley, F. Tolstoy's Philosophy of History. Berkeley: California UP, 1989.
- Simmons, Ernest. Introduction to Tolstoy's Writing. Chicago: Chicago Press, 1968.
- Sorokin, Boris. "Was Tolstoy a Traditionalist or an Innovator?" *Transactions of the Association of Russian Americans* 11 (1978): 247-55.
- Valevicius, Andrius. Lev Shestov and His Times: Encounters with Brandes, Tolstoy, Dostoevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche and Husserl. New York: Lang, 1993.

## III. ESTUDIOS SOBRE UNAMUNO.

- Díaz, Elías. "Notas sobre teoría y práctica del krausismo español." *JILS* 1 (1991): 159-164.

- Ferrater Mora, José. Unamuno: bosquejo de una filosofía. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957.
- García Blanco, Manuel. En torno a Unamuno. Madrid: Taurus, 1965.
- - -. "Notas sobre la estética unamuniana." *Revista de Ideas Estéticas* 2 (1955): 25-100.
- Gómez Molleda, María Dolores. El socialismo español y los intelectuales. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980.
- López-Morillas, Juan El krausismo español. Madrid: F.C.E., 1956.
- Machado, Antonio. Los complementarios. Madrid: Taurus, 1971.
- - -. Obras completas. Madrid: Taurus, 1976.
- Marcilly, C. "Unamuno et Tolstoi: de la Guerre et la Paix." *BH* 67 (1965): 274-313.
- Marías, Julián. Miguel de Unamuno. Barcelona: Gustavo Gili, 1968.
- Morell Gallego, A. Estudios y textos ganivetianos. Madrid: CSIC, 1971.
- Oostendorp, H. "Los puntos de Semejanza entre Guerra y Paz de Tolstoi y Paz en la Guerra de Unamuno." *BH* 69 (1967): 85-105.
- Ribas, Pedro. "Unamuno y Nietzsche." *CHA* 440 (1987): 251-81.
- - -. "Unamuno: lector de Hegel." *Revista de Occidente* 96 (1989): 108-25.
- Valdés, Mario J. "Homenaje a Miguel de Unamuno (1864-1936)." *RCEH* 11 (1987): 225-440.
- - -. *Death in the Literature of Unamuno*. Urbana, Illinois: Illinois UP, 1964.
- - -, and María Elena de Valdés. *An Unamuno Source Book*. Toronto: Toronto UP, 1973.
- - -, ed. *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra, 1984.
- Watson, Peggy. "Intra-Historia in Miguel de Unamuno's Novels, A Continual Presence." *DAI* 50 (1990): A3616.

#### **IV. ESTUDIOS GENERALES.**

- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichle*. Stuttgart Philipp Acclam, 1961.
- - -. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Ed. Peter C. Hodgson. London: Oxford UP, 1988.
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Trans. David E. Grene. New York: Garland, 1984.
- Machado, Antonio. *Obras completas*. Madrid: Plenitud, 1957.
- Martínez, Agustín. "Pesimismo e Historia (De la crítica filosófica a la crítica del discurso)." *Escritura* 185 (1981): 20-40.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Trans. A. J. Krailsheimer. London: Penguin, 1966.

Plamenatz, J. *Ideology*. London: Oxford UP, 1971.