

DOS ACTITUDES ANTE LA VIDA

NIETZSCHE Y UNAMUNO

JOSE GONZALEZ POYATOS, S. J.

INTRODUCCION

Miguel de Unamuno y Federico Nietzsche no son desconocidos en el mundo literario y filosófico de hoy. Ni tampoco es difícil ligar sus nombres de manera que un nombre nos traiga a la memoria el del otro. Y tal vez el primer lazo de unión entre ellos lo constituya estos tres hechos siguientes: el profesorado de filología clásica en Basilea y Salamanca; la honda preocupación filosófica que da color a lo que otros han llamado su literatura; y por último, la manera pasional con que escribieron y mucho más vivieron.

Son los autores de: *El sentimiento de la vida*, *La agonía del cristianismo*, *El origen de la tragedia*, *La voluntad de poder*.

Sus vidas se superponen en la cadena del tiempo. Nietzsche nace el 15 de octubre de 1844 y muere el 25 de agosto de 1900. Unamuno nace veinte años más tarde que Nietzsche, el 29 de diciembre de 1864 y muere el 31 de diciembre de 1936. Con ello logra un superávit de 16 años de vida sobre Nietzsche. Ambos perdieron a sus respectivos padres en temprana edad, Nietzsche a los cuatro años, Unamuno cerca de los seis. Desde entonces su educación corre en un ambiente religioso y femenino. La cátedra de filología clásica la obtiene Nietzsche, a propuesta de Ritschl, en el año de 1869, a la edad de 25 años, cátedra que tendrá que abandonar por enfermedad, primero temporalmente por un año, y, después de otro año de enseñanza, definitivamente. Unamuno alcanza la misma cátedra que también tendrá que abandonar temporalmente más tarde por razones políticas, y que volverá a

recobrar de nuevo, permaneciendo en la misma universidad hasta el final de su vida.

Alguien pudiera pensar que la Providencia llevaba por los mismos caminos a los dos pensadores. Si a este paralelismo, que, a poco de ahondarlo, se convertiría de ocasional en algo más esencial, añadimos los otros dos puntos, que al principio decíamos, la preocupación filosófica y el modo vivencial de filosofar, tal vez encontraríamos motivos más que suficientes para que nos incitaran a un estudio profundo sobre las relaciones más íntimas que pueden mediar entre ambos autores.

Ya en el primer tomo de *Humano, demasiado humano*, nos cita la frase de Segismundo en *La vida del sueño* de que el pecado mayor del hombre es haber nacido. Y su primer libro, *El origen de la tragedia* estaba todo penetrado de la célebre fábula de Sileno, que, aunque no deja de tener un matiz propio, lleva el mismo espíritu. Y quien conozca, al menos someramente la obra de Unamuno, podrá advertir hasta qué punto es familiar y querida esta frase al profesor de filología de Salamanca.

Así pudiéramos ir notando una porción de frases que se leen en ambos autores y que muy bien pueden ser ocasionales, pero que infunden la sospecha de una dependencia y de un influjo. Por ejemplo aquella frase, o más bien pensamiento, en contra de la pia fraus de la edad media que va a tener una importancia tan decisiva en la elección del método, y por consiguiente en la solución de los problemas filosóficos, de ambos autores. Cito estas frases, porque tocan a la medula de lo más nietzscheniano y unamunescos.

Sin embargo o frente a estas semejanzas, pudiéramos poner otras diferencias no menos fuertes. Valga como ejemplo la enemiga que tiene Nietzsche contra el cristianismo y el apasionamiento de Unamuno por el mismo. En este punto no deja de ser interesante el hecho de que parecen cambiarse los papeles al tratar de las diversas verificaciones del cristianismo que ambos vivieron: protestantismo y catolicismo. En Unamuno, la admiración por el protestantismo es manifiesta. En Nietzsche no encontramos admiración por el catolicismo: pero sí encontramos una mejor valoración del catolicismo con relación y en comparación con el protestantismo. El Unamuno católico muestra sus simpatías por el protestante. El Nietzsche protestante le devuelve, convertida en eco, la misma voz en mejor valoración del catolicismo, que no llega a ser mejor, sino en comparación con la pasión que toma frente al protestantismo (1).

(1) Cf. XII, p. 290, n. 358; XVIII, p. 69, n. 87; Carta a su hermana, Niza 22 de febrero de 1887.

Todos estos puntos y otros muchos más que se advierten en una primera lectura de ambos autores excitan nuestra curiosidad para el estudio.

Las conclusiones del Profesor García Blanco.

El tema ha sido ya tocado por diversos autores; aunque ciertamente de paso. El que más amplitud y profundidad le ha dado al tema ha sido hasta ahora el profesor García Blanco que le dedica unas páginas su artículo sobre la influencia de autores alemanes en la obra de Unamuno, aparecido en la revista *Romanistisches Jahrbuch* (2).

Las conclusiones a que llega con las mismas palabras del autor citado son las siguientes:

Pero, aunque Unamuno no reconoce dependencia de Nietzsche, las citas que de él hace, menudean en sus obras. El conocimiento de las de aquel será más o menos imperfecto, como reiteradamente proclama; pero desde luego el necesario para justificar su apartamiento de sus doctrinas, lo que nos prueba que su actitud no era arbitraria (3).

Sólo años más tarde, en 1915, será cuando nos precise su conocimiento de la obra nietzscheana, aunque proclama que no ha tenido gran interés en leerla (4).

De aquí que la famosa tesis del Uebermensch no le sedujese (5).

Y poco después de estallar la guerra europea de 1914 propone que frente al hombre de presa, al sobre-hombre de Nietzsche, "que solo mantiene su personalidad imponiéndola y absorbiéndola de los demás", se levanta al hombre, al que ni es ni quiere ser más que hombre, pero "todo un hombre", según su propia expresión (6).

No, decididamente, Nietzsche no fue santo de la devoción de Unamuno (7).

Es más, a poco de terminar ésta (la guerra europea) tuvo ocasión de leer Unamuno el epistolario, hasta entonces inédito, de Nietzsche y su reacción es mucho más templada (8).

(2) VIII Band (1957) *Romanisches Seminar Hamburg*, pp. 321-340.

(3) Art. c. p. 327.

(4) Art. c. p. 328.

(5) *Ibidem*.

(6) Art. c. p. 329.

(7) *Ibidem*.

(8) Art. cit., p. 329.

Hasta aquí García Blanco. El va buscando, ante todo, la dependencia que Unamuno tiene de Nietzsche. Y para ello se va sirviendo de lo que el mismo Unamuno nos dice. Y ciertamente es lo que nos dice.

Fundamentalmente mis conclusiones coinciden con esta posición. Nuestra finalidad, sin embargo, y nuestro método en el presente trabajo llevan otra dirección. En primer lugar, no quisiera fijarme tanto en las citas que Unamuno nos da de Nietzsche, cuanto en lo que nosotros leemos en sus obras.

Ya antes hemos aludido a frases e ideas que tocan lo más íntimo de ambos autores y que la encontramos por igual en uno y otro. ¿Es más que casual esta coincidencia?

Nos lo diga o no nos lo diga Unamuno, incluso esa coincidencia pudiera ser aparente.

Que ambos nos citen *La vida es sueño* con la frase de que el mayor pecado del hombre es haber nacido, no indica que su autor dependa de otro. Pero que sean estas frases las que colorean toda la obra de estos autores, que sepamos la furia que despertaba Nietzsche en España en los compañeros de Unamuno, que su obra se parezca en muchos puntos fundamentales a la del tedesco, como después hemos de ir viendo, que los autores citados por Unamuno sean, con pocas excepciones, los mismos que cita Nietzsche, aunque no siempre en mismo sentido, todo ello y otros indicios nos están indicando que pudiera darse una dependencia más o menos consciente, intraducible por las meras citas que Unamuno nos da de Nietzsche.

No se me oculta que este método de examinar la dependencia de un autor requiere un estudio paciente, largo y laborioso y que además se presta a interpretaciones subjetivas desprovistas de fundamento.

Semejanza o influjo

Por esto creemos conviene distinguir dos problemas, que se deben examinar por separado: el problema de la semejanza y el del influjo.

Que se pueda dar el primero sin el segundo es evidente y más aún viendo ambos autores en un siglo bajo la fermentación de las mismas ideas más o menos. El segundo problema supone la semejanza por regla general. Digo por regla general, porque se da el caso de un influjo que pudiéramos llamar por contraste. En épocas de ataque y apologética suelen ser frecuentes los influjos mutuos para afirmar todo lo contrario de lo que es afirmado por la

parte contraria y esto sin duda que es influjo. Por el momento podemos prescindir de esta clase de influjo.

Por otra parte, semejanza no quiere necesariamente decir semejanza total. Es más, esta semejanza nunca puede ser total. Aún en el caso de que la semejanza significara un verdadero y fuerte influjo para que fuera total, se requeriría que el influenciado abdicara por completo su personalidad y esto no es tan fácil.

Todo nuestro trabajo va dirigido con preferencia y casi con exclusividad al primer problema, paso previo para el segundo. Una vez que señalemos la semejanza o desemejanza entre los escritos de Unamuno y Nietzsche, contaremos con la posibilidad de decir si hay influjo y en qué medida lo hay. De éste sólo añadiremos algo muy ligero en el apéndice.

Desde el comienzo queremos descartar la idea de que esta dependencia o no dependencia haga subir o bajar el valor que puede tener la obra de Unamuno. Esto no es intento nuestro, al menos directamente.

Superhombre, Quijotismo

Naturalmente las comparaciones que se pueden hacer entre Nietzsche y Unamuno son múltiples, como es múltiple el significado y las direcciones de sus escritos. La poesía, la literatura, la filología clásica, la política, sus teorías sobre el arte, sobre la mujer y el feminismo, etc., pudieran ser puntos interesantes de estudio. Nosotros preferimos tomar un punto que es central en sus escritos y en su filosofía de la vida. Este punto nos lo comunican las respuestas que Nietzsche y Unamuno dan a la pregunta sobre el quehacer del hombre. Ellas encierran como decía Unamuno: "todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional" (10).

La opinión sobre el éxito o el fracaso de nuestro trabajo la dejamos para que se la forme el lector que tenga la paciencia de seguirnos.

Sólo me resta agradecer muy de veras al R. P. Nemesio González Caminero, que me animó y dirigió en el comenzar y el continuar este trabajo. Y no menos a esta Alma Universidad Gregoriana que accedió a juzgarlo y examinarlo.

Roma, Junio de 1960.

(9) NW. XIII, p. 8.

(10) EE. II, 1018.

UNAMUNO Y NIETZSCHE

En un artículo sobre Rousseau, Voltaire y Nietzsche, Unamuno nos ha definido su actitud frente a este último. "Simpatizar con el alma de Nietzsche, aun abominando de sus doctrinas" (1). La frase es susceptible de un sentido de mera compasión por "el alma de torturas" que fue Nietzsche, pero hemos de guardarnos de atribuirle demasiado poco.

Desde luego, simpatía significa vibración con la actitud agónica de Nietzsche, agonismo que surge del planteamiento de los graves problemas de la existencia o mejor de la manera como Unamuno y Nietzsche se los planteaban. Unamuno, que sentía la inercia mortecina de sus conciudadanos para ponerse frente a la Esfinge, estaba preparado, como el que más, para simpatizar con Nietzsche, a quien "la mirada de la Esfinge le derritió el sentido arrebatándole la razón" (2). Simpatía merece también ante Unamuno, aquel alarde de sinceridad crítica con que Unamuno estaba dispuesto a sucumbir enterrado bajo las ruinas de costumbres inmemorialmente veneradas y que Nietzsche iba destruyendo, al descubrirlas o crearlas fundadas sobre arena. No, que Unamuno vaya a aceptar la destrucción de todas estas costumbres y creencias al menos con su sentimiento; pero sí, ese espíritu de crítica sincera, o por lo menos que él cree sincera. Pero ni aún esto basta.

Unamuno relaciona su Quijotismo con el Superhombre

Comenzamos ahora a desarrollar las relaciones que existen entre los dos modos como ambos pensadores creen se debe mirar la vida. Estos dos modos

(1) Miguel de Unamuno. *Ensayos*, Edit. por Candamo, Aguilar Madrid, 1958. T. II, Voltaire, Nietzsche, p. 1127. En adelante EE.

(2) *Ibidem*.

se llaman: Quijotismo y Superhombre. Naturalmente se deja entender que el Quijotismo no quiere ser ni es una copia del Superhombre. Pero creo que no se pueden negar el que tenga estrecha relación. La misma estima que nuestra Unamuno por Nietzsche, nos lo haría sospechar. Pero es el mismo Unamuno, quien se encarga de decírnoslo en el capítulo VII de la primera parte de su Don Quijote.

“Y en apoyo de Frestón, acudió la sobrina, rogando a su tío se dejase de pendencias y de ir por el mundo a buscar pan de trastrigo, sin percatarse —continúa Unamuno— que es pan de trastrigo el que hace al hombre *trashombre*, o como dicen hoy, *sobrehombre*” (3).

Ya tenemos a Don Quijote armado caballero y con el pensamiento de echarse por el mundo con la predicación de su Quijote y corriendo tras el logro del Superhombre.

Recuérdese que una de las maneras como Unamuno propone traducir la palabra *Uebermensch* de Nietzsche es trashombre, precisamente relacionándola con la palabra castellana trastrigo (4).

Tal vez alguien diga que es meramente ocasional aquí la palabra “trashombre” o “sobre-hombre”, y que Unamuno no hace relación ninguna al contenido que a esta palabra atribuía Nietzsche. Pero que ello no sea exacto lo vamos a ver a medida que vayamos examinando el contenido de los dos nombres, Superhombre, Quijotismo.

Impresión del Quijotismo y del Superhombre

Ni de Nietzsche, ni de Unamuno podemos esperar que nos digan claramente en qué consisten los dos ideales que ellos proponen. Ni de ellos ni de ningún otro.

Es más, sería sospechoso de falsedad cualquiera que nos lo propusiera con demasiada claridad.

Y esto por dos razones. Y es la primera que, tanto Nietzsche como Unamuno, que se pasaron toda su vida diciéndonos lo que no eran sus ideales y destruyendo los valores que ellos consideraban desvalores, nos dejaron en la

(3) EE., II *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 111. El subrayado es mío.

(4) *Obras completas de Unamuno*. Afrodísio Aguado, Madrid, 1958. En adelante O.C., Tomo V. El trashumanismo, p. 728.

penumbra de la alusión o, incluso, a veces, de la mera palabra de significado enigmático respecto a los valores que ellos proponían. A los cuarenta años nos decía Nietzsche en el Viajero y su Sombra que son pocos los indicios que distinguen a los espíritus libres y muchos de estos indicios meramente negativos. El propone como seguro el que se adopte el espíritu crítico con relación al cristianismo. Realmente muy poco (5). Y por lo que se refiere a Unamuno escribe Julián Marías:

“Entramos en la lectura de Unamuno con el ánimo tenso y alerta, al acecho de hondas y entrañables verdades; a cada instante, nos parece hallar lo que vamos buscando, o al menos la promesa de su presencia inminente; tal vez ninguna página nos defrauda; pero al doblar la última del volumen sentimos que nos invade la perplejidad. Al acabar la lectura, con el libro entre las manos, diríamos que de repente se nos ha vuelto ajeno; sentimos que no lo hemos leído bien, que su contenido se escapa, que tal vez fuera menester volver a empezar. Y acaso una impresión análoga a esta sobrecojía a Don Miguel de Unamuno al acabar de componer un libro, y lo volvía a comenzar de nuevo; pero como un libro no se escribe dos veces, engendraba *otro*, que en verdad era un poco *el mismo*” (6).

Creo que no se pudiera describir más exactamente la sensación que nos causa la lectura de Unamuno y que me parece se puede y se debe con justicia aplicar a Nietzsche. La lectura de estos dos autores es esperanza y desazón a la vez, esperanza por la promesa siempre repetida de la llegada al oasis, y desazón porque nunca se llega.

La segunda razón, por la que no podemos llegar a una exposición clara del Quijotismo o del Superhombre, y que tal vez es la raíz de donde procede la primera que hemos expuesto, es que ni uno ni otro quieren ser ni una doctrina, en cuanto conjunto de verdades, lo cual los haría dogmáticos, ni siquiera una práctica que se funde en un orden ontológico objetivo, el cual nos daría márgenes, límites entre los que deberían oscilar nuestra conducta.

“El quijotismo unamuniano, escribe el P. Caminero, no es un sistema de soluciones teóricas a la problemática de la vida, sino más bien una actitud vital alógica ante la realidad insoslayable del propio yo con sus exigencias y del mundo circundante con sus enigmas... No es una filosofía en sentido riguroso, sino un programa de acción con pocos puntos determinados y pocas aplicaciones concretas” (7).

(5) *Gesammelte Werke*. Mosarionausgabe. München, 1922-1929. T. IX. *Menschlich allzumenschlich*. II Band, p. 278. En adelante NW.

(6) Miguel de Unamuno, Madrid, 1943, p. 11.

(7) *Presupuestos y consecuencias del Quijotismo según Unamuno: Razón y fe*, vol. 136 (1947), p. 294.

De aquí el que no pueden concretizarse. Uno y otro, Quijotismo y Superhombre, pueden, eso sí, ejemplificarse y esto es lo que hacen Unamuno y Nietzsche, más Unamuno que Nietzsche.

De paso notaremos que aquí se debe encontrar la razón por la que ambos autores, y de una manera especial Unamuno, rechacen las refutaciones que se les hacían de las consecuencias que se podían sacar de sus doctrinas. Ni de la bestia rubia se debe deducir la destrucción del débil y del inútil, como lo hacían los nazistas, ni de las consideraciones que nos hace Unamuno, en el encuentro de Don Quijote con Roque Guinart, el inmoralismo. Al menos en la mente de sus autores.

Tanto el Quijotismo como el Superhombre de Nietzsche se pudieran dividir para su estudio en tres aspectos: el ansia de autoafirmación, el dualismo agónico del escepticismo vital y por último, conducta y norma. Aquí solamente trataremos del primer aspecto.

I. EN UNAMUNO

El hombre fin, no medio

Ya notamos en el capítulo pasado, cosa por lo demás demasiado evidente para todo el que haya leído las obras de Unamuno, la posición central que ocupa el hombre en los escritos de Unamuno. Por ella tenemos que empezar estas consideraciones sobre este elemento, llamémoslo dinámico, del Quijotismo. El hambre de valer.

Hay un pasaje en *la tía Tula* que nos lo describe vivamente. Es aquel en que Gertrudis consulta con el confesor si debe casarse con Ramiro a la muerte de su hermana.

Realmente no sería yo quien subscribiera la conducta del confesor. Unamuno violenta la doctrina católica sobre el matrimonio, haciendo que éste, el confesor, proponga el matrimonio con Ramiro, aunque no lo quiera como marido y aunque sea con la exclusión de los fines primarios del matrimonio y sólo sea para remedio contra la concupiscencia de Ramiro. Prescindiendo de esto, lo que nos interesa es la respuesta de Gertrudis.

“¡Pues no, padre, no, no y no! ¡Yo no puedo ser remedio contra nada!

¿Qué es eso de considerarme remedio? ¡Y remedio... contra eso! No, me estimo en más...

—Pero si es que...

No, ya no sirve. Yo, si él no tuviera hijos de mi hermana, acaso me habría casado con él para tenerlos..., para tenerlos de él..., pero ¿remedio? ¿Y a eso? ¿Yo remedio? ¡No!" (8).

Y no es que Unamuno nos quiera presentar el carácter de esta mujer, verdadera quijeta, como algo excepcional. En *El Sentimiento trágico de la vida*, hablándonos del hombre nos dice Unamuno:

"El hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo. ¿O qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se le llamara, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? Los mismos que me hablan de ese sacrificio fantástico, de esa dedicación sin objeto, suelen también hablarnos del derecho a la vida. ¿Y qué es el derecho a la vida? Me dicen que he venido a realizar no sé qué fin social; pero yo siento que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir" (9).

Aquí vendría bien recordar las alabanzas que tributa Unamuno a Sancho, cuando, al querer azotarle Don Quijote contra la voluntad de Sancho para desencantar a Dulcinea, éste se subleva, lo tira al suelo y con la rodilla en el pecho le grita: "soy mi señor". Unamuno, después de lamentar el que Sancho se rebele contra Don Quijote añade:

"Pero bien mirado, tampoco está mal del todo que Sancho se rebele así, pues de no haberse nunca rebelado no sería hombre, hombre de verdad, entero y verdadero" (10).

A pesar de ello no dejaremos nosotros de acentuar esos lamentos de Unamuno sobre la rebelión de Sancho; porque nos pone en la pista de algo en que va a coincidir con Nietzsche. "No, pobre Sancho, no; —dice Unamuno— los Sanchos no son señores de sí mismos" (11). En estas palabras leemos unas reminiscencias de lo que Unamuno nos ha dicho páginas más arriba, al tratar de la situación de Sancho a la salida del gobierno de la ínsula. "Y tú Sancho, no naciste para mandar, sino para ser mandado y el que para ser mandado nació halla su libertad en que le manden" (12). "Sí, hermano San-

(8) O. C. II Novelas, p. 1131.

(9) EE. II. *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 738.

(10) EE. II *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 305.

(11) *Ibidem*.

(12) *Ibidem*, p. 282.

cho, no son las visiones para todos ni es el mundo de las simas más que una proyección del mundo de la sima de nuestro espíritu” (13). El texto nos pudiera dar pie a consideraciones sobre esta correspondencia entre ambas simas, la interior y la exterior; pero lo que ahora me interesa es hacer resaltar esa diferencia de hombres. Años más tarde nos dirá en “El Sentimiento trágico de la vida” que “la civilización empezó el día en que un hombre, sujetando a otro y obligándole a trabajar para los dos pudo vagar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajos de lujo” (14).

De aquí que Unamuno apunte, no a un hombre cualquiera, sino al que quiere ser más que hombre. En el artículo “Civilización y Cultura” escribía Unamuno con palabras que nos recuerdan incluso la fraseología de Nietzsche:

“¡Un hombre nuevo! ¿Hemos pensado alguna vez con recogimiento serio en lo que esto implica? Un hombre nuevo, un hombre verdaderamente nuevo es la renovación de todos los hombres, porque todos cobran su espíritu, es un escalón más en el penoso ascenso de la humanidad a la sobre-humanidad. Todas las civilizaciones sólo sirven para producir culturas y que las culturas produzcan hombres. El cultivo del hombre es el fin de la civilización. El hombre es el supremo producto de la Humanidad, el hecho eterno de la Historia” (15).

El ambiente en que se escribían estas palabras estaba saturado por las declamaciones de los doctrineros socialistas a quienes se les llenaba la boca pronunciando la palabra sociedad. Frente a ellos Unamuno se pone del lado del individuo. Y si alguna vez habla de la Humanidad como fin del hombre será para añadir a renglón seguido, pero “la Humanidad personalizada, hecha individuo”. “Cuando [el hombre] toma por fin a la Naturaleza es humanizándola antes. Dios es el ideal de la Humanidad, el hombre proyectado al infinito y eternizado en él” (16). Ya hemos de volver sobre este Dios, que es “el hombre proyectado al infinito y eternizado en él”.

Individualidad y Personalidad

Excepcional importancia tiene este par de ideas que encabezan este párrafo, y que no dejarán de iluminar toda nuestra exposición hasta el final del presente capítulo. Todos los autores coinciden en afirmar la extraordinaria im-

(13) *Ibidem*, p. 284.

(14) EE. II *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 979-980.

(15) EE., I *Civilización y cultura*, p. 308 y s.

(16) EE., II *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 178.

portancia que Unamuno ha concedido al tema de la personalidad. Para ello hay motivos más que suficientes en las obras de Unamuno. Reduciéndonos a sus novelas: "El problema más hondo de nuestra novela, de la tuya, Felipe, de la mía, de la de *Don Sandalio*, es un problema de personalidad, de ser o no ser..." (17). "Lo mismo en mi obra *El Sentimiento trágico de la vida*, que en "*La agonía del cristianismo*, el cogollo humano lo forma la cuestión de la maternidad y la paternidad, de la perpetuidad de la especie humana, y en esta novelita vuelve en otra forma" (18). El problema de la personalidad "es lo que se ventila en las tres novelitas, *San Manuel Bueno...* Y ¿no es, en el fondo, este congajoso problema de la personalidad el que guía en su empresa a Don Quijote...?" (19).

Todo esto ha sido ya notado; pero me parece que no se ha puesto de relieve, como es debido, la relación que esta personalidad tiene con la individualidad por una parte y con la sociedad por otra. Y esta otra parte, como nos dice el prologuista de *Nivola*, Víctor Goti, es tan monomaniaca como la de la personalidad.

"Y en el fondo de esto, dice el prologuista citado, [de este afán de Don Miguel por el áspero y adusto humorismo *confusionista*] no es más que una concepción, un sentimiento de la vida que no me atrevo a llamar pesimista; porque sé que esta palabra no le gusta a Don Miguel. Es su idea fija, monomaniaca, de que si su alma no es inmortal y no lo son las almas de los demás hombres y aún de todas las cosas, e inmortales en el sentido en que las creían los ingenuos católicos de la Edad Media, entonces, si no es así, nada vale, nada ni hay esfuerzo que merezca la pena" (20).

Subrayo esa hermandad de mi inmortalidad con la de los demás hombres, cuyo sentido irá apareciendo más claro a medida que vayamos avanzando.

Unamuno distingue en el hombre dos aspectos que son la individualidad y la personalidad, o sea, el elemento continente y el elemento contenido. Por la individualidad nos distinguimos de los demás; por la personalidad nos afirmamos en nosotros mismos. Estos dos elementos, de suyo, ni se incluyen ni se excluyen. Por consiguiente, sigue comentando Unamuno, pudieran darse el uno sin el otro. Y de hecho, se dan individuos acuartelados en sí mismos, ricos en individualidad, y por consiguiente muy distintos de los demás, sin

(17) O.C., II Novelas, p. 1263.

(18) *Ibidem*, p. 1188.

(19) *Ibidem*, p. 1192.

(20) *Ibidem*, p. 679.

que, por otra parte, estén adornados de una fuerte personalidad o valor intrínseco.

Pero para Unamuno estos dos elementos se completan mutuamente o mejor se deben completar. Unamuno relaciona este individualismo, que es excesivo en el español, con el carácter pastoril, que él, sirviéndose de una idea de M. A. S. Hume, atribuye al pueblo español. Y trata de explicar los defectos y también las virtudes del pueblo español por la envidia que se despertó en el pastor ante la laboriosidad del agricultor, renovándose así la eterna lucha entre cainitas y abelitas (21).

En el artículo en que se exponen estas ideas, Unamuno forma dos pares correspondientes de ideas que van a ir apareciendo, y con bastante frecuencia, en escritos posteriores. Estos pares son: Individualismo — Personalidad; Pastorismo — Agriculturismo o Laboriosidad. Entre ellos una lucha fomentada por la envidia. El término “laboriosidad” está aplicado, en el pasaje citado a los moriscos, pueblo, según Unamuno, de agricultores laboriosos y cuya expulsión quiere explicar Unamuno por la envidia que se despertó en el excesivo individualismo español.

Con el tiempo este término, “laboriosidad” o “agriculturismo” se va a transformar en algo que pudiéramos denominar con el término sociabilidad. Con ello quedan corregidos los pares de la forma siguiente:

Individualismo — Personalidad

Pastorismo — Sociabilidad.

Si nos atenemos a los textos que encontramos en Unamuno, parece que se debe afirmar que la perfecta personalidad consiste en la plena pérdida de la individualidad, que es el término a donde nos llevaría la anaquelalosis que él atribuye a San Pablo. Aunque, tal vez, mejor, lo que habría que decir es que mientras la razón nos llevaría a esta posición enunciada, el sentimiento nos lleva o nos debe llevar a creer en un continuo acercarnos a la meta de irnos apoderando de todas las cosas, de irnos sociabilizando. Pero no saltamos al paso final.

La doctrina de que hablamos la encontramos de nuevo en el Sentimiento trágico de la vida.

(21) Cf. El individualismo español, EE., I, especialmente las pp. 441, 443, 446, 447 y 452.

“Debo advertir una vez más cómo opongo la individualidad a la personalidad, aunque se necesiten una y otra. La individualidad es, si puedo expresarme así, el continente, y la personalidad, el contenido; o podría también decir en un cierto sentido que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí —y me es de una cierta manera todo el Universo—, y mi individualidad es mi extensión; lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi finito” (22).

Sigue la comparación de las cien tinajas de casco duro de barro que “pueden ser iguales y vacías” y las dos vejigas de membrana sutilísima que permite los fenómenos de ósmosis y exósmosis y “que pueden diferenciarse fuertemente” —elemento individualidad— “y estar llenas de líquidos muy complejos” —elemento personalidad—. Nótese esos fenómenos de ósmosis y exósmosis, como los llama Unamuno y que significan los influjos con que cada uno modifica a los demás y es modificado a su vez por ellos. Es lo que hemos llamado sociabilidad, aunque esta palabra no creo que aparezca formalmente en Unamuno. En seguida la aplicación que proponemos con las mismas palabras de Unamuno.

“Y así puede uno destacarse fuertemente de los otros, en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual, y ser pobrísimo de contenido diferencial. Y sucede más aún, y es que cuanto más personalidad tiene uno, cuanto mayor riqueza interior, *cuanto más sociedad es en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás*” (23).

Tres cosas quisiéramos anotar al texto de acabamos de transcribir. Y es la primera que Unamuno no renuncia a la individualidad, aunque admite, es más, quiere que el hombre tienda a la supresión o por lo menos al reblandecimiento de su costra de individualismo. La segunda, que ese reblandecimiento viene motivado por un crecimiento progresivo de la personalidad. Y la tercera, que ese crecimiento de la personalidad es proporcional al crecimiento en el espíritu social. Esto último es lo que hemos querido indicar cuando hemos subrayado las palabras: “cuanto más sociedad es en sí mismo”.

Unamuno hace depender de este espíritu social o de la falta del mismo, el florecimiento o decadencia de la filosofía. “Nuestra filosofía occidental, escribe más adelante, entró en madurez, llegó a conciencia de sí, en Atenas, con Sócrates, y llegó a esta conciencia mediante el diálogo, la conversación social” (24). Y más adelante: “Y es acaso este individualismo mismo intros-

(22) EE., II Del sentimiento trágico de la vida, p. 882 y s.

(23) *Ibidem*, p. 883. El subrayado es mío.

(24) *Ibidem*, p. 1006.

pectivo —habla de España, y alude al artículo que antes citábamos— el que nos ha permitido que brotaran aquí sistemas estrictamente filosóficos, o más bien metafísicos” (25).

No es fácil decir lo que entiende Unamuno por esta sociabilidad. Lo que sí es cierto que él concibe la personalidad de una manera dialéctica, aunque él no use de esta palabra. Y entiende esta palabra dialéctica, la tendencia a ir siendo cada vez más en mayor grado los demás sin dejar de ser nosotros mismos. La personalidad habría que concebirla como un éxodo del rígido individualismo, que es el hombre vertido hacia su interior, hacia los demás, sin dejar, por ello, la propia individualidad, antes al contrario, afirmándola cada vez más fuertemente y tratando de imponerla a los demás. Con ello perdemos el límite externo, ese casco duro de barro, que diría Unamuno, de nuestra individualidad; pero le vamos dando un límite, por así decirlo, intrínseco más eficaz y valioso. Y así nuestra personalidad se va constituyendo por la afirmación del individuo y por la negación del mismo, que es el irnos socializando. De aquí el término dialéctica que le hemos dado.

Un ejemplo de ello, ejemplo externo, si se quiere; pero que es central en la actitud unamunesca, es la actitud que España debía tomar en la mente de Unamuno frente a Europa. No hay que encerrarse en lo nuestro, como lo hacía el Tradicionalismo, ni hacernos europeos, como lo quería el Progresismo; sino apropiarnos de la ciencia y de los valores europeos, imponiéndoles lo nuestro.

“Pero hay más de un modo de participar de la vida general de los pueblos cultos, y acaso el mejor para tomar de Kant, de Lutero, de Goethe, de Bacón, etc., lo que a nosotros sea adaptable, sea tratar de imponerles nuestro San Juan de la Cruz, nuestro Calderón, nuestro Cervantes, y hasta en cierto sentido y extensión, nuestro Torquemada. Todo menos esa actitud de papanatas, que no tiene en cuenta nuestro propio espíritu” (26).

Actitud semejante postula para su tierra vasca. Vasconia no debe acuarrelarse en sí misma; sino atacar y dirigir a España (27).

Y esto que se propugna aquí como actitud de todos los españoles no es más que un reflejo de lo que debe ser el hombre frente a los demás. Hay que tender a ser los demás, incluso ser Dios, o por lo menos a ser como Dios in-

(25) *Ibíd.*, p. 1007.

(26) *EE.*, I *Sobre la tumba de Costa*, p. 926.

(27) *Carta a J. Arzadún*, Salamanca, 12 de diciembre de 1900.

mortales, sin dejar de ser nosotros. Hay que notar aquí, aunque tal vez su lugar más apropiado fuera más adelante, que esta tendencia no llega a saciarse nunca, y esto no tanto por estar fundada en la contingencia; sino por algo más profundo, y que es una nueva manifestación más o menos manifiesta de la teoría, tan a la época, de que no se da sino devenir. Para Unamuno no se da el Infinito de plena perfección. Su Dios es un Dios que marcha también hacia un término, no es un Dios que esté colocado más allá del devenir. Pero de esto volveremos a hablar más adelante.

Este ir dominando a los demás, sellándonos en ellos, es lo que Unamuno llama factor social del hombre, de cuyo crecimiento depende el crecimiento de la personalidad.

Esta actitud, sin embargo, engendra una lucha, cuyo principal factor es la envidia. De aquí la importancia que Unamuno atribuye a la envidia. Ya nos hemos referido a ello en el capítulo pasado; al tratar de las referencias de Nietzsche en las obras de Unamuno sobre "el espaldarazo del elogio al hombre del café". La época en que se escribía el artículo, un año antes de la muerte de Unamuno, mayo de 1935, nos dice cuán profundamente haya arraigado esta idea en su mente, sobre todo si lo relacionamos con "El Sentimiento trágico de la vida" y con otros escritos anteriores. En él afirma Unamuno cómo esta envidia, provoca en el hombre del café, el hombre del corrillo, de cotarro, de tertulia", *el de espíritu social*. "el envidioso *consciente de su envidia y de su envidiosidad*. . . , es el que forja nuestra cultura —así como suena—, nuestro cultivo de lo hondamente humano" (28).

En 1917, Unamuno llevaba a la novela el tema con *Abel Sánchez*, en el cual diríamos que no es tanto Abel, cuanto Joaquín Montenegro el verdadero protagonista. Este lleva dentro de sí las dos tendencias o mejor los dos elementos, el individualismo con su afán de distinguirse y la penosa ansia de personalidad, excitada siempre con creciente ímpetu por la tensión entre la evidencia de su poquedad, de su fracaso en el aspecto humano y su ideal, de ser una rica personalidad, de ser como . . . , mejor que Abel.

"¡Ah, si me envidiase. . . , si me envidiase. . . !". Y a esta idea que como fulgor lívido cruzó por las tinieblas de su espíritu de amargura, sintió [Joaquín] un gozo como de derretimiento, un gozo que le hizo temblar hasta los tuétanos del alma, escalofriados. ¡Ser envidiado! . . . ¡Ser envidiado! . . ." (29).

(28) O.C., V Comentarios quevedianos, p. 174.

(29) O.C., II Novelas, p. 930.

Unamuno enlaza la situación de Montenegro con la carencia de amor propio, de egoísmo, y esto nos lleva a examinar aquella frase del Quijote, a la que Unamuno concede una importancia extraordinaria, poniéndola como esencial del Quijotismo: “Yo sé quién soy”, frase que se va repitiendo en sus escritos como un estribillo.

“Yo sé quién soy”

De la frase no podemos decir ni que pertenezca al primero, ni al segundo de los miembros: Individualismo — Personalidad; porque, si, en cuanto a su sentido gramatical, parece que pertenece al individualismo, en cuanto al contenido volitivo; lo que el héroe quiere ser, debe de pertenecer al segundo, o sea a la personalidad.

Unamuno nos habla de la dualidad, mundo aparential, mundo real. Debajo de estas formas mudables, cambiantes, existe otro mundo sustancial, permanente, eterno. Unamuno quiere que descendamos a tomar contacto con ese mundo, que nos busquemos el alma con los brazos del alma misma y nos sintamos nuestro propio espíritu, quiere que lleguemos a la intuición de la propia sustancialidad (30). En este descenso el hombre se conoce a sí mismo y pronuncia su frase: “Yo sé quién soy”, que expresa un conocimiento nada abstracto, nada frío, sino más bien vivencial.

En el capítulo 69 de su *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno enlaza esta frase con aquella otra: “No hay otro yo en el mundo”, “sentencia —dice Unamuno— hermana melliza de aquella otra de “*¡yo sé quién soy!*” (31). Y apenas se pudiera expresar de una manera más vigorosa el individualismo. Pero Unamuno no se detiene aquí. Ese individualismo tiene una abertura hacia los demás con el deseo. Y esta abertura es para Unamuno de muchísima mayor importancia que el valor actual que posee el hombre.

“Te debe importar poco —escribe Unamuno— lo que eres; lo cardinal para tí es lo quieras ser. El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día; el que quieres ser es tu idea en Dios, Conciencia del Universo, es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y en el espacio” (32).

(30) Cf. EE., I Plenitud de plenitudes y todo plenitud, p. 570 y ss.

(31) EE., II Vida de Don Quijote y Sancho, p. 340.

(32) *Ibidem*, p. 109.

Y en el Sentimiento trágico de la vida:

“El Universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo, o nada!” (33).

Entre el todo y la nada

En el texto que acabamos de transcribir nos pone Unamuno entre el Todo y la Nada, ejercitando ambos polos su fuerza irresistible sobre nosotros. Y hay que notar que la nada para Unamuno y lo mismo para Nietzsche es algo más que una mera carencia. Para ellos es el término a que nos lleva la razón. De aquí ese horror a la nada y ese pesimismo con que miran la existencia y que se manifiesta en aquello de que “el delito mayor del hombre es haber nacido” (34), y del que hablaremos en el capítulo siguiente. Como consecuencia o reacción a este nihilismo y como solución y redención del mismo la dirección voluntariosa de su filosofía: “No en el conocer; sino en el crear está nuestra salvación” (35), es la fórmula de Nietzsche. “Cuando esta tentación nos venga, [la tentación del “Espíritu de Disolución”] oponámosla un Conjuero, el Conjuero del Espíritu de Creación; y el Conjuero es: Plenitud...” (36).

Limitándonos ahora al horror que inspira a Unamuno la nada, valgan los siguientes testimonios del mismo Unamuno. “No es el amor a la altura, sino el terror al abismo lo que nos impele” (37). Y en el Cancionero:

“Arrímate más... más... sácame de mí que
en mi nada me hundo” (38).

(33) EE., II Del sentimiento trágico de la vida, p. 763 y ss.

(34) Cf., EE., II Vida de Don Quijote y Sancho, p. 348; NW., VIII Menschlich alzumenschlich, p. 139.

(35) NW., VI Unzeit gemässe Betrachtungen, p. 35.

(36) EE., I Plenitud de plenitudes, p. 570.

(37) EE., I La dignidad humana, p. 277.

(38) Cancionero, p. 13.

Unamuno no se explicaba el que alguien quisiera ser otra persona. Y la razón de ello la ponía en que esto era dejar de ser. "De mí sé decir que cuando era mozo, y aún niño, no lograron moverme las patéticas pinturas que del Infierno se me hacían, pues ya desde entonces nada se me aparecía tan terrible como la nada misma" (39). "La vanagloria es, en el fondo, el terror a la nada, mil veces más terrible que el Infierno mismo" (40).

Plenitud de plenitudes

En esta huída de la nada, propuesta al hombre por la razón como un fantasma, el hombre quisiera quedarse prendido de todas las cosas y que todas las cosas, a su vez, quedasen anhelosas, dependientes de él. Es la imaginación la que le propone al hombre la salida de esa nada con el deseo de serlo todo, Plenitudo plenitudinis...

No es fácil tratar de concretizar el modo como Unamuno ha entendido ese serlo todo. A menudo se habla del deseo por la fama, del ansia de perpetuarse en los hijos, de ser inmortal; pero ni aún con esto último, como vamos a ver, queda satisfecho Unamuno.

Es verdad que todos estos modos los incluye él en su tendencia a la plenitud, pero por lo que se refiere a los dos primeros modos especialmente, la respuesta de Unamuno es definitiva.

"Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el Universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de una cierta eminencia cerebral. Porque puede uno tener un gran talento, lo que llamamos un gran talento, y ser un estúpido del sentimiento y hasta un imbécil moral" (41).

Unamuno relaciona ese serlo todo con el egoísmo, con la caridad, con la guerra y finalmente con la esclavitud. cosas todas que encuentran un paralelo en Nietzsche. Pero de esto trataremos en el capítulo IV, cuando hablemos de la ética y la práctica moral. Ahora lo anotamos solamente y pasamos a decir algo sobre el modo peculiar que tiene en Unamuno el eternizarse que es sin duda alguna el fondo y el término de esa tendencia a serlo todo. En-

(39) EE., II Del sentimiento trágico, p. 736.

(40) EE., II Vida de Don Quijote y Sancho, p. 274.

(41) EE., II Del sentimiento trágico de la vida, p. 743.

tonces comprenderemos lo que hemos dicho de que ni aun con ser inmortal se satisface Unamuno.

Unamuno ha definido numerosas veces la existencia de Don Quijote y de sus personajes novelescos. Recuérdesse en los últimos capítulos de la novela *Niebla* con el diálogo entre el mismo Unamuno y el protagonista. Y es ésta la primera manera como Unamuno trata de sobrevivirse a sí mismo, ejerciendo un influjo sobre los demás a los que modela según su gusto..

**“Voy clavando los momentos
con los clavos del cantar
rosa de infinitos vientos
la eternidad al crear” (42).**

Así escribía en el *Cancionero*. Y en *La Agonía del cristianismo*, leemos: “Porque al morir se deja un esqueleto en la tierra, un alma, una obra a la Historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que queda” (43). “Y he vivido con Pascal en su siglo y en su ámbito, y he vivido con Kierkegaard en Copenhague, y así con otros. ¿Y no será esta la suprema prueba de la inmortalidad del alma? ¿No se sentirán ellos en mí como yo me siento en ellos? (44). Y para terminar, este último texto: “La inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. El que se hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la Humanidad, tanto cuanto está viva. Es vivir en la Historia” (45). En estos textos que acabamos de aducir, Unamuno nos está hablando de la inmortalidad que un autor vive en sus obras, en contraposición a la resurrección de la carne, o mejor aún, a la que según Unamuno, San Pablo va a reducir la resurrección de la carne. “Y San Pablo, el judío fariseo, espiritualista, buscó la resurrección en Cristo, en un Cristo histórico, no filosófico —ya diré lo que para mí significa histórico, que no es cosa real, sino ideal—; la buscó en la inmortalidad del alma cristiana, de la Historia” (46).

Sin entrar todavía en la que vamos a llamar inmortalidad de ultratumba, que de hecho parece que identifica con ésta de la que nos está hablando, hay que notar que esta creación de obras universales e inmortales, no es un crear por deporte, es un imponer nuestra manera de concebir y de vivir la vida.

(42) *Cancionero*, 1331, 19, XI, 29.

(43) EE., I *La agonía del cristianismo*, p. 947.

(44) *Ibidem*, p. 955 y ss.

(45) *Ibidem*, p. 960.

(46) *Ibidem*. Cf. también p. 961.

“La lucha es ofensiva, no defensiva. El hecho es que quien no trate de ser en los demás, dejará de ser en sí mismo; quien no se esfuerce por imprimir su cuño en los demás, acabará por perderlo. No se conserva y acrecienta el espíritu sino dándolo; el que renuncia a influir en los que lo rodean y a modificarlos a su imagen y semejanza, renuncia de hecho a conservarse tal cual es, como no sea en una verdadera petrificación espiritual” (47).

Frente a esta imposición Unamuno admite y exige la tolerancia. El critica la actitud de España en el siglo XVI y no por su empeño de querer imponer su ideal a las demás naciones; sino por su carencia de abertura a las demás corrientes, cifrándose su ideal más en unitarismo que en armonía de integración de diferencias.

“Fue, en el fondo, el ideal de la unidad huera, de la unidad sin contenido, de la unidad por la unidad misma. No se buscaba la integración de las diferencias, la armonía que surge de sus choques mutuos, el acorde de las discordancias. . . .Lo que se pretendía era que cantasen todos a una voz sola, en coro homofónico, que cantasen todos un mismo canto. El coro metería más ruido que si cantase un hombre solo; pero sería la misma cosa” (48).

La solución que Unamuno ofrece es la que muestra la trilogía: “sinceridad, santo anhelo de desnudarse el alma, de decir la verdad siempre. . . tolerancia, viva comprensión de la relatividad de todo conocimiento y de toda gnosis y creencia. . . hija de la profunda convicción de que no hay ideas buenas ni malas, de que son las intenciones, la fe, y no las doctrinas, no el dogma lo que justifica los actos”. . . .Y misericordia. . .” (49).

Unamuno nos ha dejado un ejemplo típico de esta actitud en su novela *Un hombre; pero todo un hombre*. En ella juega un papel importante el aumento de personalidad con un mínimo de acuartelamiento en el individualismo.

Inmortalidad de ultratumba

Todavía vamos a examinar un último paso que da Unamuno en este análisis y en esta tragedia que se empeña entre la individualidad que quiere

(47) EE., I Más sobre la crisis del patriotismo, p. 814.

(48) *Ibidem*, p. 815.

(49) EE., I La fe, p. 271.

afirmarse y la personalidad que se va apoderando de todo; pero que va des-haciendo la individualidad. No referimos a la manera como Unamuno concibe la vida inmortal de ultratumba.

El hambre de ser en Unamuno, nacida del horror a la nada, postula, aún contra todo lo que diga la razón, la existencia de Dios que me inmortalice, un Dios, que no es centro, alrededor del cual giramos los hombres; sino que es nuestra periferia, que ejerce sin duda su influjo sobre mí; pero que no es, sino mi yo proyectado al infinito. Como nos dice Marías: "En Unamuno no es Dios el fundamento inmediato de la religiosidad, sino el hombre mismo; es éste el que nos lleva a postular a Dios" (50). ¿Tiene este Dios de Unamuno realidad objetiva? ¿Fuera naturalmente de esa realidad que le da mi deseo de que exista? La pregunta se la ha planteado el mismo Unamuno y su contestación sería que basta con que la razón no nos demuestre la imposibilidad de su existencia. En esto se puede fundar la afirmación volitiva de su existencia.

Afirmada ésta de la manera que acabamos de exponer, Unamuno trata de imaginarse el modo de cómo debe ser esa inmortalidad de ultratumba. Nos vamos a detener en ello por dos razones. La primera es porque lo que Unamuno nos dice se enlaza y es un desarrollo de ese par de ideas que vamos analizando: individualismo — personalidad, y la segunda por entroncarse esta doctrina con la doctrina de Nietzsche, como veremos.

Unamuno rechaza un cielo como un "estar tendidos a la bartola" que es el modo como se lo figuran muchos Sanchos. Para ellos Unamuno augura la recompensa de la nada, el sueño, sin ensueño, ni despertar (51).

Para los otros, Unamuno se imagina la gloria como "una continua y *nunca acabadera* conquista de la Verdad Suprema e Infinita; un hundirse y chapuzarse cada vez más en los abismos sin fondo de la vida Eterna" (52).

He subrayado por mi cuenta la frase "*nunca acabadera*", porque es cosa que Unamuno recalca. En este último párrafo que comentamos aparecen los términos: "nunca acabadera", "abismos sin fondo", "sin fin ni acabamiento", "término inasequible", "ninguno ha de llegar jamás", "ninguno [llegará] a parada de última queda". La razón de esta insistencia nos la da Unamuno allí mismo, interpretando la lectura de la escritura: "quien ve a Dios muere",

(50) Miguel de Unamuno, p. 166.

(51) EE., II Vida de Don Quijote y Sancho, p. 264.

(52) *Ibidem*. El subrayado es mío.

con el significado de "el que alcance la Verdad Suprema queda absorbido en ella y deja de ser" (53).

Lo que acabamos de decir lo encontramos en la Vida de Don Quijote y Sancho. Las mismas ideas, más explicadas, vuelven en "El Sentimiento trágico de la vida".

Unamuno comienza exponiendo el origen psicológico de la religión en el primitivo, no como algo objetivo; sino como una proyección de ese sentimiento de personalización del mundo.

"No fue, pues, lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia afuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es, sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera" (54).

Y más adelante, hablando del argumento del consentimiento universal, que, a veces, se aduce para demostrar su existencia, nos dice que es el anhelo por persistir eternamente el que "nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo..." (55). Ese Dios, "es un Dios vivo, subjetivo —pues no es sino la subjetividad o la personalidad universalizada—, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad" (56). Y aún más adelante añade que esta proyección no la debemos concebir "como proyección de un yo solitario, fuera de la sociedad, de un yo en realidad abstracto" (57). Al contrario este Dios es la proyección de un yo que es, en realidad "un nosotros" (58).

De aquí que el Dios cristiano sea un resultado del Dios del judaísmo en que se trata de conservar la individualidad y del politeísmo pagano, resultando "el Dios católico, que es sociedad, como era sociedad ese Dios pagano de que dije, y es uno, como el Dios de Israel acabó siéndolo" (59).

(53) *Ibidem*, p. 265.

(54) *EE.*, II *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 871.

(55) *Ibidem*, p. 879.

(56) *Ibidem*.

(57) *Ibidem*, p. 885.

(58) *Ibidem*.

(59) *Cf. Ibidem*, p. 887. Unamuno usa la palabra *personalidad*, en lugar de la que nosotros hemos puesto, *individualidad*. Pero el sentido es el que nosotros le hemos dado.

En la imaginación de la vida de ultratumba, Unamuno atribuye una parte importante a la teoría de la apocatástasis origeniana que él atribuye a San Pablo por aquella frase de "recapitular todas las cosas en Cristo".

La tensión de los pensamientos de Unamuno se agrupan en los dos polos, individualidad — personalidad, entre el deseo de ser eterno y la pérdida de la individualidad que parece llevar consigo ese ser eterno. Al irnos hundiéndose en Dios, nos vamos apoderando del Todo, ya que Dios es la Conciencia del Todo; pero, al mismo tiempo se va borrando el límite de nuestra individualidad. Y aquí radica el tragicismo de sus pensamientos.

"Acaso en un supremo y desesperado esfuerzo de resignación llegáramos a hacer, ya lo he dicho, el sacrificio de nuestra personalidad si supiéramos que al morir iba a enriquecer una Personalidad, una Conciencia Suprema; si supiéramos que el alma Universal se alimenta de nuestras almas y de ellas necesita. Podríamos tal vez morir en una desesperada resignación o en una desesperación resignada, entregando nuestra alma al alma de la Humanidad, legando nuestra labor, la labor que lleva el sello de nuestra persona, si esa Humanidad hubiera de legar a su vez su alma a otra alma cuando al cabo se extinga la conciencia sobre esta Tierra de dolor, de ansias. Pero, ¿y si no ocurre así?" (60).

Así comienzan estas consideraciones sobre la apocatástasis origeniana y terminan con el fantasma hecho realidad trágica.

"Y henos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo, en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso: el de la propia conciencia individual en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina.

Pero ¿hay tal desgracia? Si llegáramos a ver claro esa anacefaleosis; si llegáramos a comprender y sentir que vamos a enriquecer a Cristo, ¿vacilaríamos un momento en entregarnos del todo a El?... Y sin embargo... Sí, a pesar de todo, la tragedia culmina aquí. Y el alma, mi alma, al menos anhela otra cosa, no absorción, no quietud, ...sino eterno acercarse sin llegar nunca... Y con ello un eterno [sic] carecer de algo y un dolor eterno... ¡No matéis el tiempo! ...¡Dejadnos vivir!" (61).

Hasta aquí lleva Unamuno su estudio del par de ideas que según hemos ido viendo constituyen el nervio de su visión de esa hambre de ser y de valer que hace al hombre. Solamente quisiera hacer notar las siguientes ideas. El papel importante que representa el Cristo visto por San Pablo en este proceso.

(60) *Ibíd.*, p. 894.

(61) *Ibíd.*, p. 958.

Digo “visto por San Pablo”; porque Unamuno tiene también la teoría, muy corriente en el modernismo, y que también comparte Nietzsche (62) de que no conocemos, sino la idealización del Cristo, hecha por San Pablo. “Y los hombres hicieron Dios al Cristo...”, dice Unamuno (63). San Pablo, “que por no haber visto con los ojos carnales de la cara al Cristo carnal y mortal, al ético, le creó en sí inmortal y religioso...” (64). La segunda cosa que quisiera notar es el motivo de ese proceso de concientización que no es otro que el de salvar “la conciencia humana, o sea salvarla haciendo una persona de la Humanidad toda” (65). De esta manera no se pierde la conexión entre la presente y la futura vida. Ambas vidas son un ir creciendo en personalidad, sin perder la individualidad. “Hay que creer..., —ecribe Unamuno— en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y *la sienta unirse sin confundirse*, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios” (66). “Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte” (67).

El mismo significado es el que atribuye Unamuno a la vuelta eterna de Nietzsche (68).

Antes de dejar este análisis que vamos haciendo de la tendencia unamunesca a la superación, quisiéramos levantar un interrogante a propósito de esta metafísica del más allá. Realmente al oír las palabras: Cristo, Dios, alma, inmortalidad nos parece que estamos llegando, sólo que por *otros caminos*, al Cristo, Dios, alma e inmortalidad de los “ingenuos” católicos de la edad Media. Pero cuando leemos de que Dios es la proyección de nuestro yo, de nuestra ansia de inmortalidad (69), cuando se nos dice —y esto en *la Agonía del Cristianismo*, editada en francés en 1925 y en 1931 en español, o sea cinco años antes de su muerte— que el Cristo que nos da la inmortalidad, el de San Pablo es distinto del real (70), que la resurrección de la carne hay

(62) XVIII Ded Wille zur Macht, pp. 124, 126.

(63) EE., II Del sentimiento trágico de la vida, p. 913.

(64) *Ibidem*, p. 945.

(65) *Ibidem*, p. 956.

(66) *Ibidem*, p. 960.

(67) *Ibidem*, p. 937.

(68) *Ibidem*.

(69) Cf. p. 116. Cf. EE., II Del sentimiento trágico de la vida, p. 871.

(70) Cf. pp. 112, 119. Cf., I La agonía del cristianismo, p. 960 y ss. EE., II Del sentimiento trágico de la vida, p. 913.

que reducirla a la inmortalidad en sentido helénico, de inmortalidad en las obras, (71) y finalmente cuando nos habla del “ensueño grandioso de la concientización de todo” (72), realmente no sabemos si estamos en un panteísmo encubierto, por más que Unamuno abomine de todo panteísmo o en un materialismo, o finalmente en un eclecticismo confusionista de catolicismo, paganismo, protestantismo, etc.

Es verdad que Unamuno habla de imaginaciones y de racionalización de un sentimiento; pero esto no soluciona nada ni justificaría más que el silencio.

Ciertamente Unamuno, lo que quiere es inmortalidad individual; pero a lo que le llevan sus consideraciones es a un término enigmático en que el hombre sin perder su individualidad siempre va creciendo en un adueñarse del todo. Unamuno diría que va ganando su personalidad.

II. EN NIETZSCHE

Va sin decirlo, que no intentamos hacer un estudio completo de lo que pudiera llamarse en Nietzsche el hambre de ser y de valer. Esto nos llevaría a estudiar el alcance de lo que Nietzsche llamó “Voluntad de poder” y esto excedería los límites de nuestro trabajo. Nuestro intento es mucho más modesto. Se trata solamente de ir recorriendo las obras de Nietzsche para recoger los sonidos sintónicos que las ideas que hemos expuesto de Unamuno encuentran en Nietzsche. Estas las pudiéramos agrupar en los siguientes grupos: antropocentrismo, dualismo entre individuo y sociedad, afirmación de sí mismo, invasión, tolerancia, ansia de inmortalidad.

Repetimos que semejanza no significa ni identidad ni influjo, aunque no se excluyan ni una cosa ni otra. Esta advertencia la creemos tanto más necesaria cuanto que a veces nuestra formulación puede aparecer sospechosa de que hablamos de verdadero influjo. Esto es cosa que no deseamos tocar aquí. Habría que analizar el quijotismo y superhombre en todos sus aspectos y sólo entonces estaríamos capacitados para juzgar con acierto sobre este punto.

(71) *Ibidem.*

(72) EE., II *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 944.

Respecto al método que pensamos seguir habría que decir lo siguiente. Para evitar repeticiones iremos, al mismo tiempo que exponemos la doctrina de Nietzsche, haciendo referencia a las páginas, o a las ideas que quedan escritas al tratar de Unamuno. Esto, a veces, aparecerá demasiado claro, otras no tanto, y de aquí su necesidad. Esto mismo hará a veces que tengamos que repetirnos.

Antropocentrismo

Lo mismo que dijimos de Unamuno, que construye su filosofía alrededor del hombre, habría que repetir de Nietzsche. La idea aparece tempranamente en él. Tal vez la primera formulación la encontramos en el escrito "Hado e Historia" de la primavera de 1862, cuando Nietzsche tenía solamente 18 años. En él no está aún el antropocentrismo logrado. Según Nietzsche, la Historia está constituida de círculos concéntricos que se van estrechando cada vez más. "Todo —dice Nietzsche— se mueve en enormes círculos que se van ensanchando cada vez más y más: el hombre es uno de los más íntimos círculos. . . El cometido de la ciencia es el buscar el centro infinitamente pequeño de todas esas vibraciones" (73).

Aquí tenemos al hombre muy cercano a ese centro, alrededor del cual gira toda la Historia. Muy pronto, sin embargo aparecerá el hombre como ese centro.

Naturalmente, Nietzsche insatisfecho de su tiempo, no busca un hombre cualquiera. El busca el hombre ideal que "es algo que se da muy raramente y que debe armonizar una naturaleza rica con unos fuertes instintos; agudeza, suavidad, arte, política, hermosura, nobleza" (74). Este hombre ideal es el genio, el santo, el artista, el filósofo.

"Ni el estado —dice— ni el pueblo, ni la humanidad existen por ellos mismos, sino que el fin está en los grandes "ejemplares" [Einzelnen], en los santos y en los artistas, por consiguiente ni antes ni detrás de nosotros, sino fuera del tiempo" (75).

Este "fuera del tiempo", cuya comprensión fuera del contexto aparece un tanto enigmática alude a que esos grandes ejemplares tienen una inmor-

(73) NW., T. I *Jugendschriften*, p. 63.

(74) NW., T. II *Kleinere Schriften 1864-1868*, p. 346.

(75) NW., T. III *Die Geburt der Tragödie*, p. 270. El santo será puesto años más tarde entre los tipos decadentes. Cf. *La voluntad de poder*, n. 863.

talidad que es de todos los tiempos (76), cosa que nos hace recordar lo que Unamuno nos decía de esa perenne existencia de Don Quijote y de las grandes obras, de que hemos hablado hace poco.

Esta misma idea se nos insinúa en el texto que vamos a transcribir. “El fin de la humanidad no puede estar en el fin; sino en sus más altos ejemplares” (77). De aquí que el cometido que Nietzsche entrega a los historiadores sea: “el de dar ocasión y prestar fuerzas para el nacimiento del Grande” (78).

Y en su ensayo: *Schopenhauer como educador*, nos repite las mismas ideas con las siguientes palabras:

“Este es el pensamiento fundamental de la cultura, el que sepa proponernos a cada uno de nosotros nuestro cometido, a saber, el fomentar dentro y fuera de nosotros el engendro del filósofo, del artista y del santo y con ello el de trabajar en la perfección de la naturaleza” (79).

Aquí Nietzsche nos habla de perfección de la naturaleza y de cooperación a la misma en nosotros, en la medida en que cooperamos al nacimiento del genio. Como se ve, Nietzsche ve a toda la humanidad trabajando por la formación de esos grandes ejemplares. En ellos se redime la humanidad y la naturaleza toda. “No hay duda —dice páginas más adelante— todos nosotros estamos emparentados y ligados a él [habla del santo] lo mismo que al filósofo y al artista” (80). En formulación hermana le hemos oído decir a Unamuno que un hombre verdaderamente nuevo es la renovación de todos los hombres” (81).

Un punto queremos tocar aún en este antropocentrismo y es la relación que tiene esta concepción con la esclavitud.

“Debemos —dice Nietzsche en un fragmento póstumo— asentar una verdad por cruel que parezca: que la cultura requiere necesariamente, esencialmente de la existencia de la esclavitud” (82).

Después nos habla de la dignidad del trabajo y de la dignidad del hombre de que tanto se hablaba en su tiempo; pero que no es otra cosa, en la

(76) NW., T. III Die Geburt der Tragödie, p. 271.

(77) NW., T. VI Unzeitgemässe Betrachtungen, I und II, p. 308.

(78) *Ibidem*.

(79) NW., T. VII Unzeitgemässe Betrachtungen, III und IV, p. 86.

(80) *Ibidem*, p. 87.

(81) EE., I Civilización y cultura, p. 308.

(82) NW., III Die Geburt der Tragödie, p. 281.

mente de Nietzsche, sino la defensa de los esclavos y la debilidad de carácter de aquellos que escuchan a los esclavos. Y trata de explicar las miserias sociales que aquejaban a Europa del hecho de que se haya olvidado esta verdad. La conclusión de Nietzsche a este respecto es de que "cada hombre en su total actividad, sólo alcanza dignidad en cuanto es, consciente o inconscientemente, instrumento del genio; de donde se deduce la consecuencia ética de que "el hombre en sí", el hombre absoluto no posee ni dignidad, ni derechos, ni deberes" (83).

Algunas observaciones acerca de las semejanzas que encontramos en Unamuno. Demasiado evidente aquella de poner al hombre y especialmente al hombre superior como el centro de la historia. Porque también Unamuno nos dice, que "la civilización empezó el día en que un hombre, sujetando a otro y obligándole a trabajar para los dos pudo vagar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajos de lujo", y que "fue la esclavitud lo que permitió a Platón especular sobre la república ideal y fue la guerra la que trajo la esclavitud" (84). Recuérdese también esa dualidad de especie que simbolizan Don Quijote y Sancho. Los sanchos no están hechos para gobernar ínsulas; sino para servir a los don quijotes. Los sanchos, al empozarse en la cueva de Montesinos no pueden ver sino cuervos, sapos y culebras. Las visiones de jardines encantados están reservadas para los don quijotes.

A pesar de estas semejanzas, no hemos de dejar de notar las diferencias que advertimos. Y en cuanto a esta misma esclavitud de que hablamos no cabe duda que en Nietzsche es mayor la distancia entre genio y plebe que en Unamuno. Es más; en cuanto al trabajo si para Nietzsche es verdaderamente un baldón, para Unamuno en cambio aún los más humildes merecen su estima. En esto Unamuno supera al tudesco. Aunque tampoco hemos de callar la dignidad de medio que Nietzsche concede al trabajo y de lo que algo hemos de decir cuando tratemos lo que Nietzsche nos dice acerca de la conservación de los débiles.

Más clara es la superación del tudesco en lo que se refiere a la mujer. Ciertamente sería un trabajo interesante y para el cual se encontraría material abundante una comparación entre Nietzsche y Unamuno respecto a sus sentimientos acerca de la mujer. Se encontraría más de un punto de contacto, en cuanto al feminismo, a las relaciones, o mejor, sentimientos con que la mujer mira al hombre, a la mujer en la literatura, etc., etc. Pero lo que se refiere a nuestro asunto, Unamuno aparece con una enorme ventaja sobre el tudesco.

(83) *Ibidem*, p. 292.

(84) EE., II *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 979-980.

El solterón Nietzsche, apasionado de la cultura griega, que “era —en su opinión— una cultura de hombres”, no llegó a comprender a la mujer. Y si es explicable aquello de que “en lo que se refiere a las altas especulaciones filosóficas, todos los casados son sospechosos” (85), cosa que también recoge Unamuno, cuando dice por ejemplo: “Casado no hubiera podido ser tan loco” (86), no lo es cuando reduce, como parece hacerlo, el papel de la mujer a engendrar bellos cuerpos, criaturas fuertes (87), ni cuando nos dice en: *La Voluntad de poder*:

“Por último: la mujer. Una mitad de la humanidad es débil, típicamente enferma, variable, inconsciente;...

La mujer hace débiles a los fuertes, reina cuando consigue dominar a los fuertes. La mujer ha conspirado siempre con los tipos de la decadencia, con los sacerdotes, contra los “poderosos”, contra los “fuertes”, contra los “hombres” (88).

Por lo que se refiere a Unamuno, basta recordar tan sólo su novela *La tía Tula*. A pesar de estas diferencias naturalmente se ve claramente que en muchos puntos, en el fundamental de escoger al hombre como centro de sus investigaciones coinciden ambos.

Hasta ahora hemos hablado del Genio, alrededor del cual gira, o debe girar la cultura. Es conocido que a medida que Nietzsche avanza en sus escritos, el centro se vence hacia el Superhombre. “El fin no es la “humanidad”, sino el superhombre” (89). Sin embargo, no creemos que este cambio afecte a este antropocentrismo de que vamos hablando. El Superhombre, que es “el sentido de la tierra” (90) y que Nietzsche quiere enseñar a los hombres “es el rayo que se aprisiona en la negra nube que se llama hombre” (91).

Espíritu apolíneo y dionisiaco

La primera obra con que Nietzsche entró en la vida cultural de su tiempo, fue su discutido libro que lleva por título: *El Origen de la tragedia*. En

(85) NW., VIII *Menschlich allzumenschlich* I Band, p. 307.

(86) EE., II *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 133.

(87) NW., VIII *Menschlich allzumenschlich* I, p. 227.

(88) NW., XIX *Der Wille zur Macht* II, p. 261.

(89) *Ibidem*, p. 335.

(90) NW., XIII *Also sprach Zarathustra*, p. 9.

(91) *Ibidem*, p. 24.

él pretende Nietzsche explicar el arte griego y especialmente la tragedia por medio de los dos espíritus, apolíneo y dionisiaco. Hemos dicho arte; pero entendiéndose que por este tiempo Nietzsche sostiene que solamente como fenómeno estético es justificable la existencia (92). De donde se deduce que lo que pretende Nietzsche explicar es la existencia.

Y no creemos traer las cosas por los cabellos al afirmar que hay que ver en ellos un antecedente de ese par de ideas sobre las que Unamuno monta la tendencia a la superación que él pone en el hombre: individualidad — personalidad.

Ya vimos en la primera parte, al hablar de Unamuno, cómo el segundo término es el que queda más en la nebulosa. No sabemos a punto fijo en qué consiste ese ir apoderándonos de los demás. Y lo mismo ocurre con el segundo término, el espíritu dionisiaco en Nietzsche.

Para Nietzsche, el espíritu apolíneo representa al individuo, el dionisiaco, el éxtasis, el olvido de sí mismo para ir a fundirse en el todo. Determinemos un poco más estas ideas.

Nietzsche comienza estas consideraciones afirmando el presentimiento que sobrecoge al hombre dotado de espíritu filosófico de “que detrás de la realidad en que existimos y vivimos, hay otra, completamente distinta, y que, por consiguiente, la primera no es más que una apariencia” (93). Es realmente interesante notar que la primera vez, en que nos habla Unamuno de individualismo y personalidad, aluda también a esta dualidad de mundos (94).

Para transmitirnos sus pensamientos se sirve Nietzsche de dos realidades, que según él son figuras interpretativas de la realidad: la del ensueño y la de la embriaguez.

Dos cosas nota Nietzsche en el ensueño. La primera es ser creación de una multitud de imágenes agradables, unas; sombrías y siniestras, otras. Y la segunda, es el “deseo gozoso del ensueño” (95), del que, no obstante tener la impresión de ser una apariencia, prefiere seguir soñando. La palabra “apariencia” es la que nos da la clave de por qué Nietzsche pone a Apolo como divinidad del principio de individuación.

(92) NW., III Die Geburt der Tragödie, p. 46.

(93) *Ibidem*, p. 22.

(94) EE., I Plenitud de plenitudes y todo plenitud, p. 572.

(95) NW., III Die Geburt der Tragödie, p. 23.

“Podríamos encontrar en Apolo la imagen divina y espléndida del principio de individuación, en cuyos gestos y miradas nos habla toda la alegría y la sabiduría de la “apariencia”, al mismo tiempo que su belleza” (96).

Como contraposición al ensueño, en que el hombre pudiéramos decir como que se diviniza con la creación de un mundo de imágenes, existe el estado de embriaguez en que el hombre se olvida de sí mismo y se entrega al goce de la naturaleza.

“Bajo el encanto de la magia dionisiaca, no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra también su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre...”

Y líneas más adelante:

“Ahora por el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no solamente reunido, reconciliado, fundido, sino Uno, como si se hubiera desgarrado el velo de la Maia y sus pedazos revoloteasen ante la misteriosa “Unidad primordial”. Cantando y bailando, el hombre se siente miembro de una comunidad superior” (97).

Nietzsche nos habla de canto y de baile; pero no hay que olvidar que es un canto y una danza trágica inspirada por la sabiduría dionisiaca que nos abre la horripilante visión de la existencia como desprovista de sentido y como altar en que debe inmolarse nuestra existencia individual. Pues esto es lo que simboliza el espíritu dionisiaco. Es lo que Nietzsche ve en la fábula del fauno Sileno. Según esta fábula, Midas le había preguntado a este fauno: ¿“qué cosa debía el hombre preferir a toda otra y estimar por encima de toda?” La respuesta había sido: “Lo que debes preferir a todo es, para tí, lo imposible: el no haber nacido, no “ser” ser, la “nada”. Pero después de esto, lo mejor que puedes desear es . . . morir pronto” (98). Como se ve, en el fondo de la sabiduría dionisiaca no hay otra cosa que el horror y atracción a la nada.

Pero lo que Nietzsche encuentra más interesante en la tragedia es la relación y necesidad mutua de ambos espíritus. Es Dionisio el que lleva a Apolo y al mismo tiempo necesita de él, y viceversa. Para poder huír de “las angustias y de los horrores de la existencia” el hombre tiene que provocar el

(96) *Ibidem*, p. 24.

(97) *Ibidem*, p. 25.

(98) *Ibidem*, p. 32.

sueño olímpico de los dioses (99). Y esto es lo que se esconde bajo las figuras divinas, el horror a la nada que impulsa al hombre a crearse el mundo de los dioses. En la misma línea el arte, la apariencia de la apariencia, no es otra cosa que una liberación del hombre de la nada.

Pero Apolo, continúa Nietzsche, necesita de Dionisio. "Apolo nos hace ver con gestos sublimes que el mundo del sufrimiento es necesario para que él, el individuo, se lance a la creación de la visión liberadora" (100).

Para mantenerse en esta visión de desbordadora vitalidad, en que "Helena, la de las dulces sonrisas" aparece cerniéndose como "un símbolo voluptuoso, imagen ideal de la propia existencia" (101), habría que mantener los preceptos de Apolo; "¡Conócete a tí mismo! y ¡No vayas demasiado lejos!"; ya que el exceso por ambos extremos impediría el desbordamiento de vitalidad (102). Y esto es lo que es imposible. Apolo cae de nuevo en Dionisio. Resulta de esta manera un círculo. El hombre empujado por la huída de la nada se lanza al ensueño de la creación artística y esta misma le lleva de nuevo a la visión de la nada.

Algunas observaciones sobre la relación o no relación de lo que llevamos dicho con la doctrina de Unamuno.

En ambos autores el primer miembro del dualismo y con las mismas características, o sea, la tendencia a la persistencia: "Quiero seguir soñando", nos dice Nietzsche (103), y Unamuno: Somos el ensueño de un Dios. Que no se despierte (104). Y junto con esta tendencia a persistir, la tendencia a la inestabilidad, a perderse y confundirse con el todo. En Nietzsche es claro. Apolo lleva a Dionisio, en Unamuno nos lo demuestra lo que hemos dicho acerca de su célebre anacefalaiosis. "Y henos aquí en lo más alto de la tragedia, . . . en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso: el de la propia conciencia individual en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina" (105). Nótese que, incluso después de admitir la inmortalidad personal, Unamuno conserva la misma tendencia a la pérdida de la individualidad. A pesar de ello hay que recordar que el término en donde se pierde la personalidad, o mejor individualidad en Unamuno, es un término

(99) *Ibíd.*

(100) *Ibíd.*, p. 37.

(101) *Ibíd.*, p. 32.

(102) *Ibíd.*, p. 37.

(103) *Ibíd.*, p. 35.

(104) Cf. O. C. II, p. 1186.

(105) EE., II, Del sentimiento trágico, p. 958.

perfecto, mientras que en Nietzsche, aunque no podemos categóricamente afirmar lo contrario, no aparece del todo claro. Y desde luego no es el término de un proceso de concientización, como lo es en Unamuno.

Por lo que se refiere al segundo término, es verdad que en Unamuno se va dando un progresivo irse adueñando del todo, mientras que en Nietzsche, al menos en esta obra, no se pone de relieve este progresivo ir creciendo y adueñándose de los demás. Digo en esta obra, porque en la obra de conjunto de Nietzsche ciertamente se da, como lo veremos claramente cuando tratemos la filosofía de Nietzsche como invasión.

Creo que es de bastante semejanza la coincidencia de ambos autores en sus consideraciones sobre la nada. Antes, al hablar de Unamuno, hemos visto a la nada ejerciendo un empuje hacia arriba (106). Y en ello hemos visto que coincide con Nietzsche. Todo ese mundo apolíneo no es más que una huída de la nada o mejor del espectro de la pérdida de la personalidad. En esta huída de la nada Nietzsche llega a hacer nacer los dioses de esa huída, que no es otra cosa el sentir su necesidad para la vida. Unamuno por su parte necesita de Dios para que le inmortalice, para no perecer.

No queremos tampoco dejar de notar sus semejanzas en considerar la existencia como un sueño (107).

Y por último, aunque no insistiremos demasiado en ello, vemos un contacto en el nombre de Helena. En Nietzsche es Helena la visión apolínea y notemos que esa visión tiene estrecha relación con la ciencia. Y es esa visión apolínea la que empuja al hombre a hundirse en la trágica sabiduría de Sileno. "La ciencia dionisíaca —dice Nietzsche— es un atentado contra la naturaleza" (108). También en Unamuno un exceso de conocimiento, figurado precisamente en Helena, nos despeña en el tragicismo de la existencia (109).

Afirmación de sí mismo

La característica de esta afirmación de sí mismo es la canonización y exal-

(106) Cf., p. 14 y ss.

(107) Cf., EE., I, Plenitud de plenitudes y todo plenitud, p. 581.

(108) NW., III, Del sentimiento trágico de la vida, p. 38.

(109) EE., II, p. 748. Y es una verdadera enfermedad, y trágica la que nos da el apetito de conocer por gusto del conocimiento mismo... y desde entonces se ha repetido miles de veces que la curiosidad, o el deseo de saber, lo que según el *Génesis*, llevó a nuestra primera madre al pecado... También EE., II p. 996. Volvió a entregarse a Helena, a la cultura... Porque Helena con sus besos nos saca el alma.

tación hasta el máximo del egoísmo. Tanto, que éste, el egoísmo, constituirá la fuente del amor al prójimo y de la compasión. “Es preciso temer al que se odia a sí mismo —nos dice en *Aurora*—, pues podemos ser víctimas de su cólera y de su venganza. ¡Tengamos, pues, cuidado de inducirle al amor a sí mismo” (110). En “La ga, a Ciencia”, nos dice que al egoísmo le ha hecho daño la pertinaz predicación de que el egoísta es la fuente de la infelicidad. Allí mismo se lamenta de que se le haya quitado la buena conciencia. En *Así habló Zaratustra*, encontramos escrito: “Amad a vuestros prójimos como a vosotros mismos; pero lo primero de todo amaos a vosotros mismo.” (111). Finalmente en *La Voluntad de poder*, leemos: “Frente a Laroche-foucault intenté yo demostrar que no se puede dar absolutamente nada fuera del egoísmo, que en los hombres en los que el yo es débil y enclenque también es débil la fuerza del gran amor, que los amantes por excelencia lo son por la fuerza de su ego, que el amor es una expresión del egoísmo” (112).

Antes hemos hablado de tragicismo en la visión de la nada y en ello va ya incluída la tendencia del hombre a afirmarse. Sobre este punto sería imposible agotar las citas que podemos encontrar en Nietzsche. “Mejor quedar deudor que pagar con moneda que no lleve nuestra propia imagen” (113). No hay tal tendencia de conocer, ésta no es otra cosa que la tendencia a dominar (114). “No es la necesidad, no es el deseo, no: es el amor del poder lo que constituye el espíritu de los hombres” (115). “Todas las pasiones se pueden deducir de la única voluntad de poderío” (116). “Donde quiera encontré vida, allí encontré la voluntad de dominar... en la voluntad del que sirve, encontré yo la voluntad de ser señor... Y como el pequeño... también el más grande se sacrifica por causa del poder. Su sacrificio es arrostrar el riesgo y el peligro, un arrojar los dados a vida o muerte” (117).

Toda la obra de Nietzsche pudiera llevar como título el texto que acabamos de transcribir. La existencia es esa voluntad de dominio o de afirmarse. Sólo que esta voluntad está disfrazada en el hombre moral y religioso, es abierta en el Superhombre, que quiere ser, lo mismo que el eterno retorno, “la más alta forma de la afirmación” (118).

(110) NW., X, *Morgenröthe*, p. 320.

(111) NW., XIII *Also sprach Zarathustra*, p. 123.

(112) NW., XVIII *Der Wille zur Macht I*, n. 362.

(113) NW., XII *Die Fröhlich Wissenschaft*, p. 194.

(114) Cf., NW., IX *Menschlich allzumenschlich II*, p. 23.

(115) NW., X *Morgenröthe*, p. 223.

(116) NW., XIR *Der Wille zur Macht II*, p. 204.

(117) NW., XIII *Also sprach Zarathustra*, p. 167.

(118) NW., GXI *Autobiographische Schriften. Ecce Homo*, p. 247.

Por burguesa, solapada y, sobre todo, por enervante rechaza Nietzsche la voluntad de afirmación del hombre moral y religioso. Este es el sentido que tienen todos los ataques que Nietzsche ha dirigido a la moral y especialmente a la moral cristiana.

Con la religión el hombre no ha pretendido, en su opinión, otra cosa que dominar las fuerzas de la naturaleza. A los ojos del primitivo la naturaleza aparece como "un inmenso tejido de caprichos". Lo cual quiere decir que el primitivo antropomorfiza a la naturaleza. Por esto y con el fin de prevenirse de sus reacciones, para dominarla, imponiéndole una regla, le aplica los mismos métodos que se le aplican al hombre, la súplica, el sacrificio, incluso la amenaza (119).

El mismo mecanismo encuentra Nietzsche en toda la moral. "El más débil se insinúa, por caminos escondidos, en la roca y el corazón del poderoso para quitarle una parte de su poder" (120). "Las morales no son otra cosa que el lenguaje figurado de las pasiones. Algunos moralistas querrían desfogar en contra de la humanidad sus deseos de dominio, sus propios caprichos creadores" (121). "El cristianismo fue la tentativa de "dominar" con aquella interpretación del mundo, o sea de negarlo" (122). Nietzsche ha examinado la obediencia, la abnegación, el altruísmo, el amor, la resignación, el sentimiento del deber, el ascetismo, la renuncia de sí mismo, el apartamiento del mundo, etc., etc., y en todo ello ha ido descubriendo que no existe otra cosa que afirmación propia (123).

Pero Nietzsche no cree, como hemos dicho ya, suficientemente esta afirmación de sí mismo. Por esto ha ungido profeta a su Zarathustra para anunciar la venida del Superhombre. Con él pretende formar grandes individualidades, solitarios que sepan amarse a sí mismos y darse una regla de vida que no les venga impuesta; sino que ellos mismos se la impongan. "Y ahora, dice Zarathustra a sus discípulos, os recomiendo el olvidarme a mí y el buscaros a vosotros mismos" (124).

Esta voluntad de afirmación la veremos aún más claramente cuando la tratemos como voluntad de invasión, con la cual está íntimamente unida.

(119) Cf. NW., VIII *Menschlich Allzumenschlich I*, p. 111.

(120) NW., XIII *Also sprach Zarathustra*, p. 167.

(121) NW., XV *Jenseit von Gut und Böse*, p. 111.

(122) NW., XIX *Der Wille zur Macht*, p. 242.

(123) Cf. especialmente *Ibidem*, p. 162.

(124) NW., XIII *Also sprach Zarathustra*, p. 115.

Antes de pasar adelante vamos a hacer algunas observaciones sobre las relaciones que encontramos entre ambos autores.

Y sea la primera la coincidencia en lo que se refiere a la canonización del egoísmo. También Unamuno nos dice, que es el egoísmo el primer mandamiento y que de él es de donde debe proceder el amor a los demás.

“Ama a tu prójimo como a tí mismo”, se nos dijo, y no “ámate a tí mismo”, suponiendo que esto no es menester decirselo a nadie, sino que todos nos amamos a nosotros mismos, y no es, sin embargo, siempre así. Para muchos, la buena nueva es ésta: “¡Amate a tí mismo!” (125).

También en lo que se refiere al origen de los dioses encontramos en Unamuno ideas, si no idénticas, al menos muy parecidas. Ante la naturaleza el hombre no quiere permanecer ante lo inesperado y lo imprevisto. De aquí que trate de antropomorfizar proveer el futuro incierto. Es el temor el que hizo a los dioses (126).

En cuanto a la actitud frente a la moral y especialmente al cristianismo, Unamuno rechaza de plano las teorías de Nietzsche. “El desdichado soñador [Nietzsche] —dice Unamuno—, llamó ladrón de energías al Cristo, que es quien más energías ha despertado” (127). “No me refiero a los sistemáticos detractores del cristianismo, como Nietzsche”, dice en otro lugar (128). Con todo también se pueden descubrir trazas de lecturas nietzscheanas en sus escritos. El nos habla de que el catolicismo disgrega para dominar (129), que se defiende el orden para impedir que los verdaderamente aptos, o más audaces escalen los puestos que con orden ocupan los débiles (130), que el elogio es una manera de vengarse (131), que el dogma es un medio de impedir el que los demás se distingán, etc. Especialmente Unamuno ha visto una serie de actitudes, que ha querido simbolizar en todos aquellos que rodean a Don Quijote, cura, barbero, canónigos, Antonio, bachilleres y otros, como enervadoras y gastadoras de todo heroísmo y virtud. Ha criticado la actitud de aquellos que toman a los demás como medio para escalar el cielo (132). Pero a

(125) EE., I Plenitud de plenitudes y todo plenitud, p. 573. Cf. también EE., II El Cristo español, p. 392.

(126) EE., I, Sobre el funalismo, p. 458.

(127) EE., II, Rouseau, Voltaire, Nietzsche, p. 1126.

(128) EE., II, Verdad y vida, p. 380.

(129) EE., I, Religión y Patria, p. 482.

(130) EE., I, Sobre el rango y el mérito, p. 764.

(131) EE., I, La ideocracia, p. 251; Ramplonería, p. 681; EE., II, La envidia hispánica, p. 411; Sobre la pornografía p. 466.

(132) O.C., V, El lego Juan, p. 995.

todo esto, aunque tal vez por lo que se refiere al catolicismo se acerca mucho a la actitud de Nietzsche, él le ha cambiado de signo. No es la religión ni la moral los que enervan; sino los que viven, o mejor los que no viven como lo exigen la moral y la religión. La actitud de Nietzsche es totalmente. Este pone dos modos de negar la moral. El primero: “negar que los motivos éticos que “pretextan” los hombres sean los que realmente les han impulsado a sus actos... Y segundo: negar que los juicios morales se basen en verdades”... Este último punto de vista —dice Nietzsche— es el mío” (133).

Después hemos de ver las relaciones que a pesar de ello lo enlazan a Nietzsche. Ahora podemos pasar ya al siguiente punto que nos toca examinar.

Filosofía de invasión

Como caracterizábamos el apartado anterior como canonización del egoísmo, este lo podríamos encuadrar en la canonización de la guerra. Tanto Nietzsche como Unamuno han sido unos panegiristas de la guerra.

El Superhombre de Nietzsche es el que toma partido por la vida y “la vida —dice Nietzsche— es *esencialmente* un apropiarse, violar, someter todo aquello que le es extraño y débil; vida significa opresión, rigor, imposición de las propias formas, asimilación, o por lo menos, en su forma más suave, una explotación” (134).

“Es inherente al concepto de un ser vivo —nos dice en *La Voluntad de poder*— su crecimiento, el ensanchamiento de la esfera de poderío, para lo cual se ha de valer de fuerzas extrañas. Se habla, bajo las nieblas producidas por el efecto narcótico de la moral, de un derecho del individuo a defenderse; en el mismo sentido podría también hablarse de su derecho a atacar, pues ambos —y el segundo más que el primero— son necesidades del ser viviente: el egoísmo agresivo y defensivo no son cosas de elección o de “libre voluntad”, sino la “fatalidad” de la vida misma...

Una sociedad que definitivamente, y por instinto, renuncia a la guerra y a la conquista, está en decadencia” (135).

Nietzsche se revuelve contra el que proclamó la voluntad de existir meramente. Lo que no existe, explica él, no puede desear existir y lo que ya existe,

(133) NW., X, *Morgenröthe*, p. 91.

(134) NW., XV, *Jenslits von Gut und Böse*, p. 225.

(135) XIX *Der Wille zur Macht II*, p. 164.

lo que desea, no es existir; sino aumentar el ámbito de su influjo, de su dominio (136).

“El “yo” lo quiere tener todo. Me parece que el hombre no obra sino para poseer” (137). Y sigue admirándose de que los idiomas consideren las acciones pasadas como una posesión: Yo he hablado... igual a estoy en posesión de mi palabra.

Nietzsche se lamenta de que las palabras guerra, apropiación, opresión, explotación y otras del mismo significado, hayan estado durante siglos sometidas a la calumnia. Contra ella quiere levantarse él. Y que en muchos casos haya tenido éxito lo demuestran las teorías nazistas que tomaron como su autor a Nietzsche. Sobre todo en sus obras posteriores, especialmente en su *Ecce Homo* y en la *Voluntad de poder*, Nietzsche va a favorecer la interpretación que de él hizo el nazismo, al inclinarse hacia una interpretación biológica, identificando el sentido de debilidad como debilidad filosófica. De aquí que él proponga la prohibición del matrimonio a los enfermos o la castración a los criminales que pertenecen a la *raza* de criminales (138).

“La sociedad debe impedir en un gran número de casos la procreación... imponiendo las más duras prohibiciones y restricciones a la libertad, y hasta, si es preciso, castraciones. El mandamiento bíblico “no matarás” es una ingenuidad en comparación con la seriedad de la prohibición que impone la vida a los decadentes: “no engendrarás”... (139).

Sin embargo, hemos de decir que no es de Nietzsche el pasar a los medios directos y positivos para eliminar a los que él llama débiles. Lo que él pretende destruir es la especie intermedia. Tiene que haber dos clases totalmente distintas la una de la otra (140). En cuanto a los débiles “se les debe conservar dice, creando una mentalidad que haga posible la existencia de los débiles y de los que sufren” (141). “El odio contra la mediocridad es indigno del filósofo... Precisamente porque él es la excepción debe tomar bajo su protección la regla, y debe conservar a todo mediocre el buen valor de sí mismo” (142). Dos números antes ha dicho que el punto de vista fundamental es el de crear distancias, el de separar a las criaturas mediocres y

(136) Cf. NW., XIII Also sprach Zarathustra, p. 168.

(137) NW., X Morgenröthe, p. 230.

(138) XIX Der Wille zur Macht II, p. 172.

(139) *Ibidem*, p. 169.

(140) *Ibidem*, p. 291.

(141) *Ibidem*, p. 282.

(142) *Ibidem*.

el disminuir su influencia. Este es el sentido que hay que darle a la soledad que en Zarathustra como en otros libros nietzschenianos aparece y de la que haremos algunas alusiones.

Soledad

El se felicita de que ya haya llegado el momento en que en la soledad no sea exclusiva de los monjes (143). Son los políticos y los grandes los que tienen que apartarse de la masa para el cultivo de la personalidad. "Yo jamás hablo a las masas" nos dice él en: *Ecce Homo* (144). Y Zarathustra después de su primer anuncio al pueblo, en que éste no le entiende y en que su única pesca es un muerto, se despierta con una nueva verdad, la de la necesidad de compañeros vivos que le sigan, porque quieran obedecerse a ellos mismos (145). "Oh pobres héroes, vosotros que habitáis las grandes villas... Cualquiera que sea vuestro deseo de grandes obras, el profundo silencio de la incubación no llega a vosotros" (146). Y en el número siguiente se lamenta de que a esos jóvenes se les haya lanzado a la vida pública "cuando estaban en sazón de enviarles al desierto".

Eternidad de obras

Como se puede ver, el sentido de esta soledad siempre va encaminada a la producción de grandes obras.

El fin del filósofo, nos dice Nietzsche en *La gaya ciencia*, consiste en valorar, en encontrar nuevas formas de vida, que esto es lo que significa el valorar. "Los verdaderos filósofos son dominadores y legisladores: ellos dicen: "así debe ser", ellos determinan la dirección y la meta del hombre y al hacerlo se aprovechan de todos los operarios de la filosofía, de todos los dominadores del pasado" (147).

A este crear nuevas formas de vida se le llama en "La gaya ciencia" imponer el nombre a las cosas (148).

(143) NW., XII Die Fröhliche Wissenschaft, pp. 204-205.

(144) NW., XXI Autobiographische Schriften. *Ecce Homo*, p. 276.

(145) NW., XIII Also sprach Zarathustra, p. 27.

(146) NW., X Morgenröthe, p. 163.

(147) NW., XV Jenseits von Gut und Böse, p. 153.

(148) NW., XII Die Fröhliche Wissenschaft, p. 92.

Y en este sentido es en el que Nietzsche intenta ir sembrando su inmortalidad. En el *Ecce Homo*, hablando del Zarathustra nos dice: "Hoy he sepultado mi 44º año: lo que en él había de vida, está salvado, es eterno" (149). Y lo mismo con otras palabras repite páginas más adelante, hablando del "Ocaso de los ídolos": "voy enterrando cada uno de los momentos de mi inmortalidad en tablas de bronce" (150).

No quisiera terminar este punto sin aducir aquí dos textos de *Humano, demasiado humano*, en que encontramos una reminiscencia de lo que después leeremos en Unamuno sobre la supervivencia de los grandes autores en sus obras.

"Puede decirse que el más afortunado destino del autor es que cuando sea viejo, pueda decir que todo lo que en él había de ideal, de sentimiento creador, de vida, fortalecedor, edificante, luminoso, vive aún en sus obras" (151).

Y sigue explicando cómo toda acción humana y todo libro es motivo de otras acciones, decisiones, pensamientos y que todo ello constituye la verdadera inmortalidad que existe. El número ha comenzado notando la sorpresa que es para todo escritor el ver que su libro siga viviendo con su vida propia separado de él.

El segundo pertenece a la primera parte del segundo libro de *Humano, demasiado humano*. El título es: "La carrera a los infiernos".

"Yo también he estado en los infiernos... para poder hablar a algunos muertos... Cuatro parejas de hombres no se han negado a mis sacrificios: Epicuro y Montaigne, Goethe y Espinosa, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con ellos he tenido que conversar a lo largo de mi camino... Que los vivos me perdonen si a veces me parecen sombras, tan pálidos y entristecidos, tan inquietos y ávidos de vivir están; mientras que aquellos me parecen tan llenos de vida, como si, "después" de muertos, no pudieran ya nunca sentirse cansados de la vida. Lo que importa es la eterna "vivacidad" que es, para nosotros, la "vida eterna", y, en general, la vida" (152).

La relación de todo lo que llevamos dicho con la doctrina unamunesca es bien clara. Se podrá poner en tela de juicio, tal vez el influjo; lo que no

(149) NW., XXI, *Autobiographische Schriften*, p. 173.

(150) NW., *Ibidem*, p. 267.

(151) NW., VIII, *Menschlich allzumenschlich*, p. 178

(152) NW., *Ibidem* II, p. 174.

se puede negar es su semejanza. Pero comencemos por las diferencias. En Unamuno falta esa consideración biológica del poder. Es verdad que Unamuno nos habla de guerra, de invasión, de creación de nuevas condiciones de vida y de creación de valores; pero esos valores quieren ser siempre valores espirituales de un orden superior, aunque tampoco se puede decir que falte la consideración fisiológica o biológica en Unamuno. Con todo, hablando en términos generales, se tiene la impresión que vence Nietzsche en inclinarse a una interpretación más materialista de la existencia, impresión que no desaparece porque después nos diga que él es enemigo de todo materialismo (153).

Y a pesar de esta diferencia que ciertamente es notable, es fácil de ver la semejanza que las enlaza. Sus consideraciones sobre la guerra las encontramos en Unamuno y nótese que el sentido de esta guerra que, lo mismo en Nietzsche que en Unamuno, se dirige contra aquellos que aspiran a más, contra los propios discípulos, es para sacarlos de su indolencia y levantarlos a una vida superior. Lo mismo se pudiera decir de sus pensamientos acerca de la soledad. Son paralelos unos a otros. De Unamuno no hemos aducido ningún texto acerca de la soledad. El lector que los quiera los puede encontrar por ejemplo en el artículo: "Soledad" I, tomo de ensayos, pág. 691 y siguientes, en la *Novela Paz en la Guerra*, págs. 326-327; en el tomo I de las obras completas, págs. 646, 693 y especialmente los artículos: "De vuelta a la cumbre", escrito en 1911 y "El silencio de la cima", del mismo año, ambos en el mismo de obras completas.

Respecto a la coincidencia, respecto a esa inmortalidad de las obras notaría esa conexión con la teoría de la verdad como todo aquello que es fecundo y que se da en ambos autores y además la coincidencia en lo que se refiere a la imposición de los nombres. Es verdad que en el sitio en que nos habla de ello Unamuno (154) nos aduce un caso paralelo de Carlyle; pero esto nos significaría que ambos tienen un mismo origen, como la frase citada por Unamuno de que todo lo que nace es digno de perecer, la toman ambos de Göthe, Unamuno citándola, Nietzsche sin citarla, aunque hay que decir que la cita al sentido.

Tolerancia

Al tratar de Unamuno dijimos cómo a este empeño por imponer nuestros

(153) NW., XV, *Jenseits von Gut Böse*, p. 411. Mit einer solchen Auffassung kann man, unter uns gesagt, immer noch der strenge Gegner alles materialismus sein...

(154) EE., I, *La selección de los Fulánez*, p. 487 y ss.

modos de ver Unamuno contraponía la tolerancia, apoyada en la relatividad de todo conocimiento humano y vamos a ver que también aquí coincide con Nietzsche.

Bien claro nos hablan de ello los textos que hemos citado acerca de la conservación de las clases inferiores. Pero vamos a ver ahora cómo esa tolerancia no se acaba en esto. El intento de Nietzsche de formar discípulos no se opone a que diga que se le agradece mal a un profesor cuando se permanece siempre discípulo. La frase la encontramos al final de la primera parte del *Así habló Zaratustra* en que éste se aparta de sus discípulos: "Ahora me voy solo. Haced vosotros la misma cosa. Así lo quiero... alejaos de mí, defendeos de Zaratustra... El hombre sabio no debe solamente amar a sus propios enemigos, sino también odiar a sus amigos" (155).

Y la recomendación y la idea se repiten a menudo en los escritos de Nietzsche. "De hecho ¿quién podría dudar de que no sea útil el que de vez en cuando existan inteligencias mediocres?" (156). Habla de Darwin, John Stuart Mill y Herbert Spencer.

"Aún cuando fuésemos lo suficientemente insensatos para considerar como verdaderas todas nuestras opiniones, no deseáramos, sin embargo, que fuesen las únicas" (157). Y habla después del placer que trae el que siendo así la verdad es motivo de lucha. "No nos dejaríamos quemar por nuestras creencias: no estamos muy seguros de ellas. Pero sí quizá por el derecho de tener opiniones propias y poder cambiar de opiniones" (158). Y esta actitud comienza ya en los primeros años. Ya en "Schopenhauer como educador" animaba a cada uno a poner de par en par su alma. "Cuando el hombre desprecia a los hombres, lo que desprecia es su pereza y el que no quiera abrirse para mostrar las riquezas de su mismidad" (159).

Al leer esto nos parece estar oyendo a Unamuno en su diatriba contra el caparazón con que algunos defienden su interior (160).

Y evidentemente si Nietzsche anima a que cada uno hable de su interior es porque quiere enriquecerse con su contenido.

(155) NW., XIII, *Also sprach Zarathustra*, p. 115.

(156) NW., XV, *Jenseits von Gut Böse*, p. 178.

(157) NW., X, *Morgenröthe*, p. 317.

(158) NW., IX, *Menschlich allzumenschlich II*, p. 374.

(159) NW., VII, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, pp. 37-38.

(160) EE., I, *Soledad*, p. 691.

Eterno retorno

Y henos ya finalmente al fin de esa ansia de ser y valer. Como Unamuno, también Nietzsche quiere persistir. El sentido de su eterno retorno se parece al de la inmortalidad de Unamuno, al menos en cuanto satisface el ansia del existir. También para él el eterno retorno, como lo hemos dicho ya, representa el más alto grado de la afirmación. Y nótese que esa inmortalidad es personal, a pesar de todas las declaraciones en contra de la inmortalidad personal de San Pablo y el cristianismo. Porque en realidad el que vuelve es el yo.

En qué consiste el eterno retorno nos lo ha resumido Unamuno con estas palabras:

“Siendo el número de átomos o primeros elementos irreducibles finito, en el Universo eterno tiene que volver alguna vez a darse una combinación como la actual y, por tanto, tiene que repetirse un número eterno de veces lo que ahora pasa. Claro está, y así como volveré a vivir la vida que estoy viviendo, la he visto ya infinitas veces, porque hay una eternidad hacia el pasado, *a parte ante*, como no (sic) la habrá en lo por venir, *a parte post*” (161).

La finitud de los átomos y de la fuerza, de la que no habla Unamuno, pero que se supone, lo introduce Nietzsche para demostrar que si la humanidad tuviera un fin éste ya se hubiera conseguido. Y la infinidad temporal para demostrar que se tiene que dar el círculo. Y con ello pretende Nietzsche armonizar las dos mentalidades extremas, la mecanicista y la platónica (162).

A esto se reduce todo el famoso eterno retorno de Nietzsche. En la traducción castellana de las obras de Nietzsche encuentro “Eterno retorno” como título del tomo VI, cosa que no puedo comprender. Ciertamente que el libro, como se afirma en una nota del editor del archivo de Nietzsche, pertenece al tiempo en que Nietzsche tiene la idea del eterno retorno y ciertamente también que entre los primeros esbozos del libro aparece como título: “El retorno de lo idéntico” —nótese que no es eterno—; pero jamás lo llamó Nietzsche con otro nombre que con el título en italiano de: “La gaia scienza” o su traducción alemana *Die fröhliche Wissenschaft* y jamás le dió el sentido de eterno retorno. Es más, cuando en el *Ecce Homo* nos habla de este libro le atribuye el sentido de un ataque a la moral análogo al que se hace en *Aurora*. “Sola-

(161) EE., II, Del sentimiento trágico de la vida, pp. 819-820.

(162) NW., XIX, Del Wille zur Macht II, p. 369.

mente en el aforismo 341, —leemos en la nota antes citada— encuentra expresión el pensamiento del eterno retorno” (163).

El núcleo del eterno retorno es el que nos ha resumido Unamuno. Y el juicio del mismo: “aquel remedio (sic, tal vez remedo) de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna, y que es la más formidable tragi-comedia, o comi-tragedia” (164), “y en realidad no cabe concebir un Universo eterno y limitado como el que sirvió de base a Nietzsche para lo de la vuelta eterna” (165).

Sin embargo, la situación emocional con que Nietzsche nos habla del eterno retorno es notable. “Inmortal es el momento en que yo engendré el retorno. Por causa de este momento tolero yo el retorno” (166). “La doctrina del retorno es el punto crítico de la historia” (167). “Es la más alta forma de la afirmación” (168).

La causa de esta emoción habría que buscarla en haber encontrado, o por lo menos creerlo así, un fundamento firme contra la fugacidad del devenir de las cosas. En: *La Voluntad de poder*, nos dice que “la más alta voluntad de poder es el imprimir al devenir el carácter del ser” (169). Y esto es lo que pretende Nietzsche hacer con el eterno retorno. “A mí me parece que todo ha tenido demasiado valor para poder ser tan fugaz; yo busco una eternidad para cada cosa... Mi consuelo es esto: que todo lo que ha sido es eterno; el mar lo echa a la orilla” (170).

En el número 41, de *La Voluntad de poder*, Nietzsche ha echado una mirada a toda su obra y la ha visto como una profundización siempre más aguda del pesimismo. Al pie su sabiduría dionisiaca que hincó sus raíces en aquella fábula de Sileno que nos place expresar con esta frase que encontramos en *Humano*: “En la madurez de la vida y de la inteligencia, le sobreviene al hombre el pensamiento de que su padre hizo mal en engendrarlo”

(163) NW., XII, *Die Fröhliche Wissenschaft*, p. 346.

(164) EE., II, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 819.

(165) EE., II, *Ibidem*, p. 943.

(166) NW., XIV, *Nachlass aus der Zeit des Zarathustra und den Jahren 1882 1888*, p. 132.

(167) *Ibidem*.

(168) NW., XXI, *Autobiographische Schriften*, p. 247.

(169) NW., XIX, *Der Wille zur Macht II*, p. 93.

(170) NW., XIX, *Ibidem*, p. 371.

(171), frase hermana de la de Segismundo, tantas veces citada por Unamuno y también por Nietzsche. Pero nótese que esta sabiduría dionisiaca, no obstante estar radicada en la nada, no es aspiración a la nada: “La aspiración a la nada —se nos dice en otra parte— es la negación de la sabiduría trágica, es lo opuesto a ella” (172).

Y en la cumbre de su obra el eterno retorno: “Contra la sensación paralizante de la disolución general e imperfecta sostuve yo el eterno retorno”, dice Nietzsche (173).

Con ello ha logrado Nietzsche sin Dios lo que Unamuno consigue con éste. Ambos comienzan en la nada y terminan en la inmortalidad. Y en ello tenemos sus semejanzas y también sus diferencias. Unamuno conocía muy bien la obra de Nietzsche, aunque sólo fuera por testimonio de extraño. Por lo que se refiere a lo que ahora tratamos baste tener presente los tres puntos siguientes. En primer lugar la exposición que Unamuno hace del eterno retorno que responde, como hemos visto, a lo que Nietzsche dice. En segundo lugar, la coincidencia en afirmar que es San Pablo el que ha transformado la doctrina de Cristo introduciendo en ella la doctrina de la inmortalidad personal. Y finalmente, no puede dejar de notarse el influjo de Nietzsche en lo que nos dice acerca de la inmortalidad en el mundo griego. Que los poemas homéricos no sean algo inicial, sino final y que marquen el paso de la religión de Zeus a la de Apolo y que su inmortalidad sea debida a lo titánico y dionisiaco son todo cosas que leemos en Nietzsche en: *El origen de la tragedia*.

Y sobre todo lo que ya hemos dicho. Nihilismo, inmortalidad, soledad, creación de nuevas formas de vida.

Con todo no conviene dejar de decir que Unamuno nunca copia. El transforma. Modifica y lo hace aceptando y mezclando con las ideas cristianas que él había bebido. Tal vez y sin tal vez, esto le perjudique y le lleve a un eclecticismo que puede ser todo lo imaginativo que se quiera; pero no es filosófico ciertamente.

Quedaría este capítulo incompleto si no hiciéramos siquiera sea una alusión breve a la admiración que tanto Nietzsche como Unamuno han sentido por las grandes figuras de la Historia.

(171) NW., VIII, *Menschlich allzumenschlich* I, p. 288.

(172) NW., XIX, *Der Wille zur Macht* II, p. 351.

(173) NW., XVIII, *Ibidem* I, p. 290.

En uno y otro se ha manifestado además el deseo, y lo han intentado también, de crear grandes figuras novelescas que expresaran sus ideas: Zaratustra, el Don Quijote de Unamuno, Un hombre; pero todo un hombre, La tía Tula, Raquel. . .

Por lo que se refiere a las grandes figuras de la historia, Nietzsche se ha entusiasmado con Napoleón, Bismark, Alejandro Magno, César, Alejandro VI, Don Juan Tenorio, Tucídides. . . Unamuno con San Pablo, Santa Teresa, San Agustín, San Ignacio, Bolívar, Don Quijote, Roque Guinart.

Esos nombres nos demuestran lo que ya antes hemos insinuado: una inclinación hacia el culto por la fuerza física en Nietzsche, una inclinación hacia la parte más espiritual en Unamuno. Si se unen en Bolívar, Napoleón y Roque Guinart, se separan violentamente en Don Juan Tenorio.

Y nótese que la situación anímica que ambos ponen a sus héroes es, si no idéntica, al menos parecida, es la vivencia profunda de ese estar destinados a la nada, y al mismo tiempo la tendencia a dejar huella profunda en la Historia.