

## UNAMUNO Y NIETZSCHE: UNA OPOSICIÓN INSUPERABLE

### *Unamuno and Nietzsche: An Insuperable Opposition*

Caroline GILLIS

Universidad de Bruselas  
carogillis25@hotmail.com

Fecha de aceptación definitiva: 24 de septiembre de 2008

**RESUMEN:** En este artículo, se pretende poner de manifiesto la oposición radical entre Nietzsche y Unamuno, a pesar de muchas temáticas comunes. Se subrayará más precisamente los límites de toda aproximación semántica, debido a proyectos filosóficos radicalmente diferentes –restitución integral de la experiencia a la inmanencia en Nietzsche y utopismo cristiano en Unamuno.

*Palabras clave:* Miguel de Unamuno, Friedrich Nietzsche, vida, voluntad, eterno retorno, creación, mitopoiesis, juego, tragedia, inmanencia, trascendencia.

**ABSTRACT:** This essay sets out to underline the radical opposition between Nietzsche and Unamuno, despite of many common themes. It brings to light the limits of any semantic comparison, due to opposing philosophical projects –affirmation of immanence for Nietzsche and Christian utopia for Unamuno.

*Key words:* Miguel de Unamuno, Friedrich Nietzsche, life, will, eternal recurrence, creation, mythopoesis, game, tragedy, immanence, transcendence.

En los estudios comparativos sobre Nietzsche y Unamuno<sup>1</sup>, mucho se ha insistido sobre una común promoción de la creación como contrapunto al nihilismo de

1. Véase entre otros GONZÁLEZ URBANO, Eulalia. *Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche*. En *Anales del Seminario de Metafísica*, XX. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp. 13-39;

fin del siglo XIX, dicho de otro modo, sobre una misma visión «trágica» de la existencia, así como sobre un común vitalismo en consonancia con el sustrato antropológico de sus pensamientos respectivos. Sin embargo, nadie se ha fijado bastante, a nuestro parecer, en que *las mismas palabras no tienen fundamentalmente la misma significación* en ambos autores. El propósito de Nietzsche es tan revolucionario que impide todo intento de aproximación con cualquiera que no lo siga en el camino de la plena afirmación de la inmanencia. Por su parte, cualquiera que fuera la relación de Unamuno con la fe, no se puede negar su utopismo cristiano. Nuestro empeño es, pues, poner de manifiesto la radical irreductibilidad de los pensamientos de ambos autores, a pesar de un aparente parentesco semántico.

#### VIDA Y VERDAD

«*Homo sum, ergo cogito*»<sup>2</sup>, proclama Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*. Este trastorno de la fórmula de Descartes es significativo del sustrato antropológico de su pensamiento. En efecto, en Unamuno, el deseo de inmortalidad, que determina el heroísmo de la voluntad, echa sus raíces en lo más hondo de la realidad humana. Dicho de otro modo, una sublimación se opera de lo instintivo a lo ontológico, de tal modo que el hambre se convierte en avidez ontológica, en «sed de ser más»<sup>3</sup>. En el tercer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno no distingue entre sed de ser más, hambre de Dios o sed de inmortalidad. La experiencia religiosa es una experiencia ontológica, sin reducirse a ella –hay en Unamuno una escatología que va más allá del simple deseo de ser más.

Nietzsche, antes que Unamuno, había colocado el centro de gravitación del hombre en el cuerpo y se negaba a ver al hombre como a un ser dotado de unidad, e incluso como un compuesto de alma y cuerpo, cuyo bastón de mando sería tenido por el primer elemento. Siguiendo pues a Nietzsche, Unamuno pone en cuestión el sujeto unitario y describe al hombre como una realidad compuesta de varias almas: «En nosotros nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida»<sup>4</sup>. Y esas vidas y aspiraciones múltiples se mueven en parte «en el limbo de la subconciencia»<sup>5</sup>. Sin embargo, si Unamuno ha contribuido a poner de manifiesto la parte inconsciente del ser, su filosofía no contiene verdaderamente el análisis de su estructura pulsional,

---

RIBAS, Pedro. Unamuno y Nietzsche, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 440-441. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987, pp. 251-281; SOBEJANO, Gonzalo. *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967, pp. 276-318; VAZ FERREIRA, Carlos. *Tres filósofos de la vida: Nietzsche, James, Unamuno*. Buenos Aires: Losada, 1965.

2. UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, conclusión, en *Ensayos*, tomo II. Madrid: Aguilar, 1958, p. 1007.

3. *Idem*, cap. III, p. 765.

4. *Idem*, cap. VII, p. 863.

5. *Idem*, p. 862.

análisis que constituye la piedra angular de la filosofía nietzscheana del cuerpo. En efecto, el cuerpo, en el pensador alemán, está pensado como un conjunto jerarquizado de pulsiones. Nietzsche no cae por eso en el materialismo, pues las pulsiones no están descritas como átomos materiales sino como procesos de interpretación que compara con almas pequeñas: «*unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen*»<sup>6</sup>. Las pulsiones están cargadas de un cierto grado de energía vital, son *fuerzas* y constituyen la fuente de todos los valores e interpretaciones. En cambio, estos últimos son síntomas del estado del cuerpo que interpreta. El vínculo entre la noción de interpretación y la de pulsión o de instinto permite entender el juicio que Nietzsche emite sobre las doctrinas y sistemas de pensamiento en términos de salud y enfermedad. De la vitalidad de los instintos dependen también las aptitudes y trayectorias personales: «*Das Genie sitzt im Instinkt; die Güte ebenfalls. Man handelt nur vollkommen, sofern man instinktiv handelt*»<sup>7</sup>.

Es la vida quien crea los valores, a pesar de la aparente objetividad de estos. Como comenta Eugen Fink, el proyecto de Nietzsche estriba en poner de manifiesto la inconsciente actividad productora de la vida que valoriza y establece tablas de valores<sup>8</sup>. De ahí que lo «perspectivo» sea la condición de la verdad. Al hacer coincidir la determinación de la verdad con un acto de valoración, Nietzsche da el paso a un nuevo tipo de investigación, la investigación genealógica, la cual es, en primer lugar, una encuesta regresiva cuyo objetivo es poner de relieve las fuentes productoras de un valor o de una interpretación, las pulsiones que están en su principio. Dicho de otro modo, se trata de establecer la orientación originaria del querer. La investigación genealógica es, en segundo lugar, una encuesta sobre el valor de los valores producidos<sup>9</sup>.

Es la vida, como se ha indicado, quien es la medida de la verdad, con arreglo a un punto de vista utilitario, más precisamente con arreglo al criterio del aumento de poder (la vida que está en el principio de todos los sistemas de valores, es voluntad de poder): «*Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls*»<sup>10</sup>.

6. NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*, en *Nietzsche Werke*, VI 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968, § 19, p. 27.

7. NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*. Stuttgart, A. Kröner, 1952, § 440, p. 308.

8. FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*, trad. H. Hildenbrand, A. Lindenberg. Paris: Les Editions de Minuit, 1965, p. 154.

9. Véase el prefacio de la *Genealogía de la moral*: «*Sprechen wir sie aus, diese neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständnis; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist*». NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*, en *Nietzsche Werke*, VI 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968, «Vorrede», § 6, p. 265.

10. NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*, *op. cit.*, § 534, p. 367.

Nietzsche pretende poner en duda el prejuicio según el cual la vida está por naturaleza orientada hacia el conocimiento de lo verdadero: «Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrtum sein»<sup>11</sup>. Tenemos que convenir que no hay verdad que no sea un error al servicio de la vida, una ilusión útil. Pero si los términos de verdad (Wahrheit) y de error (Irrtum) son fácilmente intercambiables, una distinción quedará mantenida entre el error que emancipa la vida y el error que oprime la vida. En este contexto, no extrañará que la valorización del arte por Nietzsche encuentre también sus límites, particularmente allí donde el arte se desarrolla depreciando la realidad, es decir, cuando retoma la antorcha de la religiosidad y de la metafísica, y no es el indicio de una mayor vitalidad.

Sin embargo, si el conocimiento debe estar al servicio de la vida, no faltan las coyunturas donde el conocimiento se ve valorado: «Endlich wird die Erkenntniss die Hand nach dem ausstrecken, was ihr gebührt: sie wird herrschen und besitzen wollen»<sup>12</sup>. En realidad, la contradicción puede ser superada si se considera la valoración de la ciencia a la luz del principio del pluralismo «perspectivista». En efecto, en una cultura abierta a las posibilidades extremas, la aridez de la ciencia puede constituir una tonalidad entre otras de un tipo de experiencia radicalmente nuevo. Además, la ciencia permitirá también seleccionar a los que gozan de la mejor salud. Considerada a esta luz, la crítica radical de las ilusiones representa el reto supremo lanzado por el viviente a la vida misma. Ser capaz de superar el pragmatismo vital y soportar la puesta a prueba de las ilusiones vitales es, para Nietzsche, la piedra de toque que permite la clasificación de los hombres.

El perspectivismo y el pragmatismo vital son temas familiares al lector de Miguel de Unamuno. Si para éste una reflexión bien dirigida supone que se tome en cuenta una pluralidad de puntos de vista, es que para Unamuno como para Nietzsche, el conocimiento se enriquece al multiplicar los matices. La razón, según uno y otro, tiende a simplificar lo real, a adaptarlo a nuestras necesidades, es decir, a seleccionar de la realidad sólo lo que presenta una utilidad para vivir. Para ambos, la vida es el criterio de la verdad. Se presiente fácilmente dónde radica el escollo. El querer vivir en Unamuno tiene por corolario un *querer sobrevivir*. Y Unamuno quiere precisamente creer que esta sed de sobrevivir sea la «revelación de otro mundo»<sup>13</sup>. En verdad, Nietzsche no se extrañará de que se pueda tener otro mundo por verdadero; en efecto, concede fácilmente que esta creencia puede constituir una necesidad vital. Pero la fe en otro mundo no es para él el indicio de una personalidad que goza de una gran salud; revelaría al contrario un instinto decadente, despreciador de la vida. Sin embargo, Unamuno parece competir con Nietzsche; pretende situarse por encima de los que consideran la fe como un remedio contra el sufrimiento (de eso testimonia su duda agónica) y no quiere «hacer verdad racional

11. NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Nietzsche Werke*, V.2. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1973, § 121, p. 156.

12. *Idem*, § 283, p. 207.

13. UNAMUNO, Miguel de. *La locura del doctor Montarco*, en *Ensayos, op. cit.*, tomo I, p. 516.

y lógica del consuelo»<sup>14</sup>, pero tampoco desea permanecer sordo a las exigencias vitales. Como Nietzsche, pretende jugar la vida contra la razón. Si puede esperar que su fe se fundamente en alguna verdad, es porque favorece la vida, suscita obras de vida. En efecto, una creencia para Unamuno es verdadera sólo si se cree en ella «de todo corazón y con toda el alma», es decir, si se obra conforme a ella<sup>15</sup>. Ahora bien, como hemos visto, el querer sobrevivir que en Unamuno es la esencia de la vida, no es nada más que la muestra de una depreciación de la vida según Nietzsche, el signo de un espíritu nihilista.

#### LA VOLUNTAD DE SER MÁS

Como se ha indicado, el cuerpo constituye en Nietzsche la manifestación de la voluntad de poder. El lector sagaz sabe perfectamente que la voluntad de poder no significa un apetito ni una sed de poder. Nietzsche rechaza la cesura entre la voluntad (de un sujeto) y su objeto; además, mientras que la fórmula de la voluntad de poder denota una superabundancia de fuerza, la aspiración al poder revelaría una debilidad. Lo que la voluntad de poder denota, es el aspecto a la vez complementario e interno de la fuerza: «Der siegreiche Begriff "Kraft", mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung; es muß ihm ein innerer Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als "Willen zur Macht"»<sup>16</sup>. La voluntad de poder imprime a la fuerza su dirección. Constituye, como la define Michel Haar, «le déploiement non finalisé mais toujours orienté des forces»<sup>17</sup>. Por consiguiente, no es nada exterior a la fuerza; no es, pues, una unidad sustancial y no designa una voluntad idéntica, permanente. Es más bien una pluralidad de instintos, de pulsiones, metidos en una lucha por el predominio.

La voluntad que es voluntad de poder satisface una mira interna: la mira de la superación. Todo ser, sea débil o fuerte, trabaja en superarse en permanencia. El débil, tanto como el fuerte, participa de la voluntad: nadie puede escapar de ella, una voluntad que se extingue sólo con la muerte. Pero la dirección de la superación no es la misma según tengamos un querer inmanente a la vida ascendente o descendente. De ahí que la voluntad de venganza tenga que estar catalogada como voluntad de poder, pero bajo la categoría de la debilidad, como voluntad de poder nihilista; es, en efecto, una voluntad de poder que se expresa en la negación y la debilitación de la vida. Al revés, el querer de la vida ascendente es un querer que tiende a exaltar la vida.

14. UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. VI, en *Ensayos, op. cit.*, tomo II, p. 825.

15. UNAMUNO, Miguel de. *¿Qué es verdad?*, en *Ensayos*, tomo I, *op. cit.*, p. 812.

16. NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht, op. cit.*, § 619, p. 421.

17. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. París: Gallimard, 1993, p. 27.

Como se ha mostrado, es la voluntad de poder la que valoriza y quien fija los valores. En su determinación afirmativa le toca la empresa de inversión de los valores. Ahora bien, esta inversión no se puede limitar a una sustitución de valores caducos: dicha inversión ha de suponer un trastorno en el elemento del que deriva el valor. Para parafrasear a Thierry Lenain, la empresa de inversión de los valores supone que se invierta el principio mismo de toda valoración y que se destruya el principio de una exterioridad y de una anterioridad de los valores respecto al acto que los produce. Dicho de otro modo, ya no se puede pensar el valor independientemente de la valoración misma<sup>18</sup>.

Respecto al caos, la voluntad de poder se presenta como un principio de jerarquización y de armonización de las fuerzas metidas en una lucha por la predominancia. Ella imprime una dirección a las fuerzas. Es también la tendencia a apropiarse un espacio de juego cada vez mayor: el hombre fuerte es el que puede asumir el mayor número posible de pulsiones y que puede dominarlas. Al contrario, en el hombre débil, el fortalecimiento de la voluntad de poder se ejerce al revés, por la eliminación o la represión de ciertas fuerzas.

En Unamuno encontramos también esta voluntad de plenitud, este mismo deseo de asumir la mayor cantidad de vida(s) posible(s); no se trata sólo de ser, de lo que Unamuno tiene verdaderamente sed, es de «ser más»<sup>19</sup>, de ser él mismo, y «sin dejar de serlo, ser además los otros»<sup>20</sup>. Es también respecto a este deseo de ser más que hay que entender la concepción del sujeto plural de ambos autores: el que asume la contradicción no sólo extiende su conocimiento sino que profundiza su vida.

Sin embargo, hemos visto que la voluntad de poder nietzscheana imprimía una dirección y no una finalidad a la fuerza. O bien ésta toma el camino del devenir activo, o bien del devenir reactivo. Notemos que los términos de activo y reactivo remiten a la calidad de la fuerza, a saber, a la diferencia de cantidad en cuanto tal: «wir können durch nichts verhindern, bloÙe Quantitts- Differenzen als etwas von Quantitt Grundverschiedenes zu empfinden, nmlich als Qualitten, die nicht mehr aufeinander reduzierbar sind»<sup>21</sup>. La calidad es, tal como resalta Deleuze, «ce qu'il y a d'ingalisable dans la quantit, d'inannulable dans la diffrence de quantit»<sup>22</sup>. Por consiguiente, aunque los trminos de activo y reactivo no son reducibles a la cantidad, no se sale del campo de las fuerzas. La voluntad de poder misma no tiene ninguna finalidad exterior a este campo. En cambio, el «ms» inherente al deseo de ser unamuniano tiene una finalidad externa: es un ms de conciencia, tiende a la extensi3n de la conciencia particular a todas las dems. La asimilaci3n de Dios a una

18. LENAIN, Thierry. *Pour une critique de la raison ludique: essai sur la problmatique nietzschenne*. Paris: J. Vrin, 1993, pp. 22-23.

19. UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trgico de la vida*, cap. III, en *Ensayos, op. cit.*, tomo II, p. 765.

20. *Idem*, p. 764.

21. NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*, *op. cit.*, § 565, p. 385.

22. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses universitaires de France, 2005, p. 49.

Conciencia entra en el marco de las perspectivas escatológicas de la anacefaleosis cristiana. Pero, a una fusión propiamente dicha de las conciencias, Unamuno prefiere una eterna aproximación. De ahí su visión dinámica de la muerte. Unamuno no anhela un más allá tranquilo y armonioso sino una eternidad de esfuerzo y de esperanza, una superación perpetua: «Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno»<sup>23</sup>.

La creación o recreación es precisamente el modo de realización de esta esperanza, pues constituye esta conjuración nunca definitiva de la muerte.

#### SED DE INMORTALIDAD Y ETERNO RETORNO

Preguntémonos ahora si esta visión de la muerte, en la medida en que es dinámica, puede en cierto sentido acercarse al pensamiento del eterno retorno.

Como es sabido, Nietzsche no tiene la intención de otorgar el estatuto de teoría científica *stricto sensu* al pensamiento del eterno retorno. Se trata más bien de una ficción o una hipótesis eficaz cuya principal virtud estriba en su poder de transfiguración; el pensamiento del eterno retorno representa la prueba discriminatoria por excelencia, la afirmación hiperbólica de cada instante, el «sí» a todas las cosas, incluso las menos deseables y las más dolorosas. Si no se trata de afirmar epistemológicamente que todo vuelve, la doctrina del eterno retorno constituye, sin embargo, la forma más consumada del consentimiento. Es para la voluntad de poder una exhortación a la autosuperación, una invitación a abandonar las quimeras de la trascendencia para adherirse plenamente al devenir y hacer de éste el terreno de su incesante creatividad. Tomar el eterno retorno por un sucedáneo de religión es, por lo tanto, un contrasentido total.

Si es verdad que la visión de la muerte de Unamuno es dinámica y que él no la concibe como un refugio sosegado –pues él anhela un «eterno Purgatorio» más que una «gloria»<sup>24</sup>–, el eterno retorno nietzscheano no es comparable con la concepción de la inmortalidad del salmantino. En efecto, para Nietzsche, afirmar la vida significa también afirmar la muerte; su concepción de la muerte está determinada por su filosofía sin trascendencia de la vida. La muerte pertenece a la vida («Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei»<sup>25</sup>) en la medida en que es su destino, y la plenitud de vida no se juzga según el deseo de perpetuarla indefinidamente: «je voller und tüchtiger man lebt, um so schneller ist man bereit, das

23. UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. X, en *Ensayos*, op. cit., tomo II, p. 958.

24. *Ibidem*.

25. NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., § 109, p. 146.

Leben für eine einzige gute Empfindung dahin zu geben»<sup>26</sup>. Además, la voluntad fuerte y activa hace de la muerte un acto de vida, uno se hace dueño de la muerte como de la vida. Idealmente, sería conveniente vivir de tal modo que se quiera morir a tiempo<sup>27</sup>, es decir, cuando ya no somos capaces de una vida creadora.

Karl Jaspers hace notar con razón que si por el eterno retorno la nada es superada –por poco que se tome el eterno retorno por otra cosa que una ficción susceptible de transformarnos, incluso en nuestra relación con la muerte– Nietzsche no consagra por eso la inmortalidad, en la medida en que el eterno retorno es sin recuerdos<sup>28</sup>; y entonces, subraya Jaspers, «ob ich einmal oder unzählige Male in völlig gleicher Weise da bin, das ist so gut, als ob ich nur einmal da bin»<sup>29</sup>. Es todo lo contrario de la lucha por la conciencia, de este esfuerzo para «no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos»<sup>30</sup>. De ahí que si el imperativo interno de «ser más» inherente a la voluntad de poder se refiere más bien a un más de pulsiones o de fuerzas, la sed unamuniana de ser más se mide a la plenitud de conciencia, pues se trata en Unamuno de extender su conciencia a la de todos los demás.

Añadamos que sería indebido acercarse el *amor fati* a esta fusión de las conciencias (Unamuno, como se sabe, no rechaza la apocatástasis, la vuelta de todo a Dios, aunque quiera creer que pueda ser compatible con su deseo de salvar su propia conciencia). El *amor fati* es la fórmula de la afirmación gozosa, propiamente dionisiaca de lo real, y por la cual el creador se identifica con lo que afirma, con la identidad cósmica, pero sin querer poseer nada. En esta fiesta de la inmanencia, ninguna conciencia tiene que ser salvada porque ninguna conciencia corre el peligro de ser enajenada.

Ya antes me he referido al hecho de que Unamuno parecía competir con Nietzsche. La intención se hace aquí completamente explícita; a Nietzsche, que hace del eterno retorno la prueba por excelencia de selección de los fuertes, Unamuno le replica que es la voluntad de perpetuarse la que constituye la verdadera piedra de toque: «Ahí tenéis a ese ladrón de energías, como él llamaba torpemente al Cristo (...) Hinchado de sí mismo, se quiso inacabable y soñó la vuelta eterna, mezquino remedio de inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí, abominó de toda lástima. ¡Y hay quien dice que es la suya filosofía de hombres fuertes! No; no

26. Citado por JASPERS, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1950, Zweites Buch, Fünftes Kapitel, p. 323. Por tanto no seguimos a Gonzalo Sobejano cuando afirma que «en parecido trance agónico había descubierto Nietzsche la posibilidad de perdurar en “la vuelta eterna”». SOBEJANO, Gonzalo. *Nietzsche en España*, op. cit., 1967, p. 285.

27. «So leben, daß man auch zur rechten Zeit seinen Willen zum Tode hat». Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht*, op. cit., § 916, p. 616.

28. JASPERS, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, op. cit., p. 326-327.

29. *Idem*, Zweites Buch, Sechstes Kapitel, p. 359.

30. UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. X, en *Ensayos*, op. cit., tomo II, p. 935.

lo es. Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme. ¡Esa es doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes, pero no de fuertes que lo son! Sólo los débiles se resignan a la muerte final y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal»<sup>31</sup>.

A pesar de lo que se puede pensar del juicio psicológico emitido por Unamuno sobre Nietzsche, se ve muy bien que Unamuno sabía que entre el eterno retorno y la aspiración a la inmortalidad hacía falta elegir, que uno no era reducible al otro. Y en la medida en que consideraba que el deseo ansioso de no morir era muestra de fuerza, no podía en todo rigor pronunciar otro discurso; era inevitable que Unamuno considerara a Nietzsche como a un usurpador, un débil que se hace pasar por fuerte.

### LA CUESTIÓN DE LA CREACIÓN

En respuesta a la crisis de sentido que diagnosticaba en su siglo, Unamuno reanimará el mito cristológico y encontrará su ideal humano en el hombre cristiano que, a ejemplo de Don Quijote, lucha por imponer su yo ideal, obra de la voluntad, esa «divina idea de que eres manifestación en el tiempo y el espacio»<sup>32</sup>. Pero, si Unamuno exhorta a una cierta renovación del hombre, el hombre cristiano no es un hombre nuevo en un sentido radical, como podría serlo el superhombre nietzscheano, al menos si se revela que el nihilismo constituye efectivamente la enfermedad atávica del ser humano; en tal caso, el hombre estaría esencialmente enfermo, de ahí la afirmación según la cual el hombre es una de las enfermedades de la tierra<sup>33</sup>. Para Deleuze, no cabe duda de que la crítica de Nietzsche trata de la esencia misma del hombre: «Le ressentiment, la mauvaise conscience sont constitutifs de l'humanité de l'homme, le nihilisme est le concept à priori de l'histoire universelle; c'est pourquoi vaincre le nihilisme, libérer la pensée de la mauvaise conscience et du ressentiment signifie surmonter l'homme»<sup>34</sup>. Sin embargo, no nos equivoquemos: es el hombre quien se reforma –el superhombre es el fin de una autosuperación– y no una instancia exterior que se sustituya súbitamente a él.

El hombre cristiano fiel a su vocación al absoluto es un creador. En cierta medida, la tesis unamuniana «crear es crear», amén de que puede provenir, al menos a nivel estilístico, de una lectura de Nietzsche, guarda además, como subraya Pedro Cerezo, cierto parentesco con la elaboración nietzscheana del querer<sup>35</sup>. En efecto, querer es hacer de sí mismo el fundamento de todo valor, y, por consiguiente,

31. *Idem*, cap. III, pp. 774-775.

32. UNAMUNO, Miguel de. *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Alianza (col. «El libro de bolsillo»), 2000, p. 68.

33. NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen*, en *Nietzsche Werke*, VI 1. Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1968, Zweiter Theil, «Von grossen Ereignissen», p. 164.

34. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 102.

35. CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 301-302.

crear. Esta voluntad creadora implica necesariamente un acto de fe: hay que confiar en el propio poder para hacer de sí mismo el principio de creación. Como proclama Zaratustra, la esterilidad es debida a una falta de fe: «Unfruchtbare seid ihr: darum fehlt es euch an Glauben. Aber wer schaffen musste, der hatte auch immer seine WahrTraume und Stern-Zeichen –und glaubte an Glauben!»<sup>36</sup>.

Sin embargo, mientras que el fin de la creación en Unamuno está determinado y preestablecido –nuestro yo eterno del que somos la reverberación en el espacio y el tiempo– no hay nada que determine la creación según Nietzsche. El hombre no está limitado por ninguna coacción exterior. En verdad, la única consigna que no puede negar el creador es la de una creación que no desplace fuera del gesto creador mismo los principios y las reglas que la gobiernen, dicho de otro modo, una creación que asienta plenamente al principio de immanencia.

En consecuencia, si el ideal determinado del yo ideal de la vocación a lo absoluto está en contradicción con la indeterminación del superhombre, lo es en la medida en que la única vocación de este último, es la de ser por excelencia el que afirma plenamente, en y por su creación, el principio de immanencia. Esto supone, como se ha dicho, una mutación en el acto de valoración, el cual es integralmente devuelto a su creador, es decir al hombre mismo. En lo que concierne al superhombre, no se trata sólo de luchar contra valores que están ahora descalificados –esta tarea les toca a sus predecesores– sino de dedicarse libremente a la creación de valores. Esta creación, precisamente porque no se juzga fuera de la vida particular que favorece, es creación más allá del bien y del mal. No suprime nada de la existencia, lo acoge todo, tanto lo verdadero como lo falso, lo real como lo ficticio.

No obstante, si la creación nietzscheana es creación más allá del bien y del mal, no está desprovista de toda intención moral. Es en cierto modo un acto moral que propone al afirmar la santidad de la vida por ella misma, al ofrecer a la vida –*al todo de la vida*– una nueva virginidad. Según Nietzsche, la crítica de la moral, la denuncia de la axiología idealista es la última y más alta exigencia moral. Y lo que la crítica revela es que esta axiología que desprecia la vida procede ella misma de la vida, que dichos actos «morales» son ellos mismos «inmorales». Por su afirmación redoblada de la existencia, Nietzsche no sólo rehabilita la vida en sus prerrogativas sino que, lo que es más importante, rehabilita la vida misma (lo uno no implica lo otro: darse cuenta del origen antropológico de los valores morales no impide la propagación de dichos valores «despreciadores» de la vida). Esto no impide que –con riesgo de repetirnos– la creación no tenga fin fuera de ella misma, fuera de este «sí» tautológico, de modo que si este sí a la vida es moral, lo es precisamente en la medida en que es inclusivo y total.

No se encuentra esta prodigalidad creacionista en Unamuno. La razón es fácil de entender: una creación que no tiene fin fuera de ella misma es para él tan inmoral

36. NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*, *op. cit.*, Zweiter Theil, «Vom Lande der Bildung», p. 150.

como una vida sin ninguna esperanza y finalidad. Por lo tanto, la creación del yo ideal es moral precisamente porque da una finalidad humana al universo, lo libera de la arbitrariedad y del caos. Como subraya Pedro Cerezo, hay en él un idealismo ético no tanto de los valores –Unamuno se preocupa muy poco de higiene moral y no deja de denunciar cualquier forma de hipocresía moral– «sino de la resolución heroica contra la muerte»<sup>37</sup>.

El sentido de la existencia, según Unamuno, consiste, pues, en dar una finalidad humana al universo. Para Nietzsche, el sentido de la existencia no se busca en otra parte que en la afirmación redoblada misma<sup>38</sup>. Y el caos de todo está santificado como fondo original de donde todo emerge. Sin embargo, no hay que reducir la estética nietzscheana a una estética del caos y supervalorar la importancia del elemento dionisiaco. El verdadero creador se hace precisamente dueño del caos interior<sup>39</sup>, domeña su multiplicidad sin reducirla.

Dionisos es, pues, la figura mediante la cual Nietzsche piensa lo dionisiaco y lo apolíneo juntos. Es el lugar de la superación de todas las oposiciones y expresa así el «sí» triunfante al carácter total de la vida. Nietzsche le opone al Crucificado: «–Hat man mich verstanden?– Dionysos gegen der Gekreuzigten...»<sup>40</sup>. Según Nietzsche, si ambos son dioses del sufrimiento, el sentido conferido a éste difiere. Desde el punto de vista de un salvador, el sufrimiento sería el camino hacia la santidad mientras que desde el punto de vista de Dionisos, la existencia sería demasiado santa para justificar además una inmensidad de sufrimiento<sup>41</sup>. A los ojos de Nietzsche, el Crucificado es una maldición echada contra la vida, representa el mundo ideal de la religión y de la metafísica, dicho de otro modo la primera forma del nihilismo, la que se enmascara bajo afirmaciones (lo Verdadero, lo Bueno). De ahí que no sea sólo el símbolo del cristianismo sino también de Sócrates y de Platón.

Y ya se comprende por qué Nietzsche no practica el mito: el cristianismo, al convocar el mito al servicio de esta primera forma del nihilismo, lo ha puesto en contradicción respecto a su función de estimulador de los instintos dionisiacos, y por consiguiente habría viciado el mito, lo habría vuelto «impracticable». Ahora bien, es la mitología cristiana la que Unamuno quiere precisamente reanimar, aunque la recree, la reescriba con las letras de su propia sangre. En *El Cristo de Velázquez*, Unamuno recrea su arquetipo del salvador. Como lo pone de relieve Pedro Cerezo, Unamuno ve en la figura del Cristo la culminación del esfuerzo heroico del hombre para constituirse

37. CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 456.

38. Jacques Sojcher habla del «amen» como «sens qui se signifie lui-même». SOJCHER, Jacques. *Nietzsche, la question et le sens*; seguido de *Nietzsche ou Levinas: une confrontation intempestive*. París: Ancrege, 2000, p. 97.

39. NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*, op. cit., § 842, p. 565.

40. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, en *Nietzsche Werke*, VI 3. Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1969, «Warum ich ein Schicksal bin», § 9, p. 372.

41. NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*, op. cit., § 1052, p. 687.

como fin del universo, para salvar la conciencia humana. El Cristo representa a la vez el arquetipo del ser agónico y la esperanza de la nueva gloria. Entre el Cristo de la tierra y el del cielo, el Cristo yacente y el Cristo triunfante, está el Cristo agónico que lucha contra la muerte<sup>42</sup>. Unamuno reafirma, a pesar de y contra Nietzsche, el sentido cristiano del sufrimiento como camino hacia la santidad, es decir, la vida eterna. Según el salmantino, la existencia terrenal no es santa por ella misma porque no es eterna. «Hay que creer en esa otra vida», afirma Unamuno, «para poder vivir ésta y soportarla»<sup>43</sup>. Pero repetamos que Unamuno no quiere prevenirnos contra ningún riesgo, él proclama que hay que mirar la «Esfinge acongojadora» cara a cara y que «no hay que darse opio, sino poner vinagre y sal en la herida del alma»<sup>44</sup>.

Es, pues, la vía del mito, de la mitopoiesis, la que Unamuno ha elegido para vencer el nihilismo y una cultura racionalista que ha vuelto las espaldas a la vida. Ahora bien, esta tarea, Nietzsche la asigna al juego, única potencia capaz, a sus ojos, de restituir integralmente la experiencia a la inmanencia. Con este pensamiento del juego, Nietzsche no reactualiza una palabra original, crea ficciones nuevas que no tienen más valor que el del gesto creador mismo. Adopta, pues, un punto de vista estético que Unamuno refuta. Además, si como ha puesto de manifiesto Kostas Axelos, todo mito se inserta en el elemento infranqueable del juego del mundo, el mito cristiano no se asume como juego, aunque comporta una «propensión enjouée»<sup>45</sup> (por el rito, la liturgia). No se asume como juego, decimos, porque pretende estar fundado y legitimado de una manera absoluta, lo que el juego no puede, «car c'est à l'intérieur de son anneau que fondations et écroulements, légitimations et réfutations ont lieu»<sup>46</sup>. Encontramos aquí un eco del anillo nietzscheano de la eternidad –anillo quebrado, pues el círculo del retorno incluye el caos, la casualidad–, símbolo de la existencia como un gran «Würfelspiel»<sup>47</sup> (juego de dados), y cuyo sentido, fin y reglas le son inmanentes.

Hemos visto que la figura de Dionisos representa la superación de todas las oposiciones, la afirmación hiperbólica de la vida. De ahí que lo trágico sea fundamentalmente afirmativo y que vaya a la par de la disposición afectiva de la alegría<sup>48</sup>. Trágica es la afirmación simbolizada por el eterno retorno porque afirma el azar, y del azar la afirmación. Esta nueva concepción de lo trágico ya emerge en *El nacimiento de la tragedia*. Deleuze, entre otros, ha puesto de manifiesto que si en esta obra de juventud lo trágico está definido en conjunto según el esquema dialéctico

42. CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, op. cit., pp. 537-564.

43. UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. X, en *Ensayos*, op. cit., tomo II, p. 960.

44. *Idem*, cap. XI, p. 983.

45. AXELOS, Kostas. *Le jeu du monde*. París: Les Editions de Minuit, 1969, p. 18.

46. *Idem*, p. 438.

47. NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*, op. cit., § 1066, p. 696.

48. «Der Held ist heiter – das entgieng bisher den Tragödiendichtern». NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*. Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1999, Sommer 1883, 12 [I], § 131, p. 394.

de la contradicción original y de su reconciliación, se deja presentir una manera de ver que abandona lo negativo, la oposición, la contradicción, en beneficio de la mera afirmación de la vida, de la afirmación redoblada<sup>49</sup>. Ninguna evolución de este tipo se dibuja en Unamuno, el cual coloca lo trágico en una oposición –irreconciliable aquí y propiamente agónica– entre la visión de la nada y el deseo de inmortalidad. Y mientras en Unamuno la creación es una creación contra la nada, aunque se apoya en la resistencia que ésta le opone, no hay tal en Nietzsche. Es al contrario afirmando la nada, redoblándola artísticamente, como el hombre puede curarse de ella, como demuestra su representación del artista trágico: «So vergegenwärtigen wir uns, (...) wie er, gleich einer üppigen Gottheit der individuatio, seine Gestalten schafft, (...) wie dann aber sein ungeheurer dionysischer Trieb diese ganze welt der Erscheinungen verschlingt, um hinter ihr und durch ihre Vernichtung eine höchste künstlerische Urfreude»<sup>50</sup>.

Una vez más no podemos fiarnos de las palabras; lo trágico no significa lo mismo en Nietzsche y en Unamuno: si para este último es inseparable de la congoja de la nada, para el primero, es inseparable de la alegría de la afirmación.

A la luz de nuestro estudio, se impone que, a pesar de las apariencias, no hay un verdadero parentesco entre el «decir» nietzscheano y el «decir» unamuniano. Ambos autores convocan la vida al servicio de sus verdades pero no están de acuerdo con lo que es verdaderamente una prueba de vitalidad: para Unamuno la vida se mide en función del ansia de inmortalidad, para Nietzsche, de la adhesión a la inmanencia del devenir. Ambos colocan el centro de gravitación del hombre en el cuerpo, pero si para Unamuno el cuerpo es el lugar de donde brota la inquietud por la permanencia de nuestro ser, para Nietzsche el cuerpo nos ancla en el mundo terrenal. El imperativo de «ser más» constituye otro punto de convergencia posible entre ambos autores; ahora bien, hemos observado que la sed unamuniana de ser más remite a una plenitud de conciencia cuyo último término es la fusión de todas las conciencias, mientras el imperativo de ser más inherente a la voluntad de poder no remite a algo exterior al campo de las fuerzas. Por último, si para Nietzsche crear *no puede significar* otra cosa que juzgar, Unamuno rechaza este punto de vista estético.

En conclusión, los conceptos de trascendencia e inmanencia no sólo sitúan a Nietzsche y Unamuno en dos medios ambientes diferentes sino que impregnan toda su obra. En efecto, aunque no falten las temáticas comunes, el proyecto global respectivo de ambos pensadores –restitución integral de la experiencia a la inmanencia para uno y utopismo cristiano para el otro– influye en el sentido de las palabras de modo radicalmente diferente.

49. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., pp. 12-22.

50. NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*, en *Nietzsche Werke*, III 1. Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1972, § 22, p. 137.