Unamuno y Nietzsche

I.— La actitud de Unamuno frente a Nietzsche [1]

Nietzsche en España

La influencia de Nietzsche en España ha sido estudiada en libros como el de Udo Rukser, *Nietzsche in der Hispania* [2] y el de Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España* [3]. El primero abarca todo el área de la lengua española; el segundo se refiere sólo a la influencia de Nietzsche en el ámbito español.

Rukser señala que el contacto de los intelectuales españoles con la cultura alemana significó una nueva etapa a partir de mediados del siglo pasado. El krausismo representó el movimento cultural mediante el cual la intelectualidad española tendió su vista hacia la filosofía alemana. Este giro fue de una extraordinaria importancia, no tanto por la categoría intelectual de los autores alemanes traducidos [4] ni por el grado de fidelidad a los mismos, sino por la crítica a que se somete la tradición española y los valores defendidos por ella.

Sin duda exagera Rukser cuando afirma, refiriéndose al momento español de 1898, que «todo el material inflamable que durante largos años se había ido acumulando fue llevado a explosión por Nietzsche» [5]. Esto parece sugerir que Nietzsche fue un revolucionario o que, al menos, en España se le entendió como tal. Y, efectivamente, Rukser, en un breve apartado, al final del libro, dedicado al anarquismo español, sostiene que Nietzsche fue considerado como anarquista. Pero en este punto el autor del libro muestra una considerable falta de información, ya que entre los principales militantes del anarquismo español, que no son los autores de la Generación del 98 a los que cita Rukser, se encuentra un clarísimo repudio del elitismo nietzscheano [6].

El mismo autor sostiene que el catolicismo tradicional español fue un notable obstáculo para la comprensión y difusión del pensamiento nietzscheano. Este aspecto es muy destacado por Rukser y ello no deja de tener un lado muy clarificador para la comprensión de la cultura española contemporánea, pero posee también una vertiente desorientadora, consistente en presentar a Nietzsche como el peor enemigo de los jesuitas y de la religión tradicional. Es probable que una educación elitista como la propugnada por Nietzsche no sea lo más alejado de la mentalidad y la praxis del tradicionalismo español.

[1] *El presente trabajo es, con algunas modificaciones, un capítulo de la tesis doctoral que bajo el título* Unamuno y la filosofía alemana, *presenté en la Universidad Autónoma de Madrid en 1973.*

[2] *Bern und München, Franke Verlag, 1962.*

[3] *Madrid, Gredos, 1967.*

[4] *A este respecto Menéndez Pelayo muestra su falta de visión histórica al considerar que Sanz del Río, el introductor de Krause en España, debía haber elegido a Hegel, y no a Krause. Véase Elías Díaz,* La filosofía social del krausismo español, *Madrid, Edicusa, 1973.*

[5] *Op. cit., pág. 31.*

[6] *Véase el apartado «Nietzsche y el anarquismo» en el estudio preliminar de Pérez de la Dehesa al libro de Urales* La evolución de la filosofía en España, *Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968.*

El libro de Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España,* es un excelente estudio sobre el tema. Este autor afirma que el filósofo alemán fue mal conocido en España antes de la fecha en que comienzan las traducciones: «La discusión en torno a Nietzsche —escribe Sobejano—, vacilante y confusa por falta de exacto conocimiento antes de 1900, toma dos direcciones netas con posterioridad a esta fecha. La una es de rechazo y viene representada sobre todo por la gente vieja... La otra es de afirmación y está integrada por intelectuales de la generación de 1898»[7].

¿Cómo fue recibido o cómo se vio Nietzsche en nuestro país? Según la anterior cita de Sobejano, hay dos actitudes, que reflejan la postura de los representantes del siglo XIX y la de los que inauguran el siglo XX. Los primeros atacan al Nietzsche negador, «al anticristiano, al antidemócrata, o a uno y otro juntamente (...). El catolicismo y el liberalismo (...) abominan del Anticristo y de Zaratustra»[8]. Los segundos, en una general actitud de aceptación, son agrupados por Sobejano en dos subdirecciones: «la anarquista y la aristocrática». A pesar de que en la vertiente anarquista hay voces contrarias a Nietzsche, ambas subdirecciones sienten atracción por él y ello constituye su raíz común.

Al igual que Rukser, Sobejano induce a confusión al hablar de la influencia de Nietzsche sobre el anarquismo. Si Sobejano hubiese analizado detenidamente el pensamiento de Urales y la línea de *La Revista Blanca* habría podido observar que Nietzsche no solamente no fue aceptado, sino que fue duramente rechazado por la revista más importante del anarquismo español. Esto no impide que el libro de Sobejano sea de un interés extraordinario por la documentación y la crítica que encierra.

El sentido de la filosofía de Nietzsche no llegó a ser claramente puesto de manifiesto en los contactos que los españoles tuvieron con él hasta 1910. Nietzsche quedó algo indefinido. «Pero si Nietzsche no se define —escribe Sobejano— defínense dos actitudes generacionales: la cristiana y democrática de la generación vieja y la menos cristiana y fuertemente individualista de la generación de 1898»[9].

El encuentro de Unamuno con Nietzsche

La primera referencia a Nietzsche que he podido hallar en los escritos de Unamuno pertenece al artículo *El valor absoluto del hombre y la enfermedad del siglo*[10], publicado en *Der sozialistische Akademiker* el 15 de abril de 1895. La referencia no es muy

[7] *Op. cit., p. 95.*

[8] *Ibid., p. 115.*

[9] *Op. cit., p. 116.*

[10] Der absolute Wert des Menschen und die Krankheit des Jahrunderts, *UE IX, pp. 515-518.*

Empleo las siguientes siglas:
N = Nietzsche
NAnt = Nietzsche, El Anticristo, *Madrid, Alianza Editorial, 1974*
NCi = Nietzsche, Consideraciones intempestivas. *Se cita la parte en números romanos y, a continuación, el aforismo en números arábigos.*
NCri = Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos, *Madrid, Alianza Editorial, 1973.*
NGm = Nietzsche, La genealogía de la moral, *Madrid, Alianza Editorial, 1972.*
NHh = Nietzsche, Humano, demasiado humano. *Se cita la parte en números romanos, más aforismos en números arábigos.*

explícita, pero es interesante anotar cómo por esa fecha Nietzsche es encuadrado entre los forjadores de ideales burgueses. Unamuno habla aquí de una «verdadera miseria moral» consistente en buscar la distinción a toda costa. «De ella —escribe Unamuno— vienen doctrinas profundamente inmorales que alimentan la altivez humana. Algunos desvarían por Nietzsche y su 'hombre originario'». Más adelante añade que «la burguesía está desesperada a la búsqueda de un dios que el pueblo trabajador sienta, un dios que ate a éste a las máquinas mientras ella busca al 'hombre originario', el cual es muy posible que provenga del orangután» [11].

Aunque la referencia no sea muy explícita, cobra sentido por el contexto del artículo considerado globalmente. Nietzsche y su «hombre originario» [12] es rechazado por la misma razón que lo es «el culto al héroe» de Carlyle, «la doctrina mandarinesca de Renán» y el «anarquismo ibseniano». El contenido de este artículo será reproducido con aproximación en *Ciencia Social* en enero de 1896. Después de un año, Unamuno revisa ya los conceptos vertidos en 1895 y puntualiza al llegar a este párrafo: «Los unos siguen los ensueños disparatados (en que hay, sin embargo, mucho que es oro puro y de ley) del pobre Nietzsche y su 'sobre-hombre' (¡magnífico ensueño cuando se le comprende rectamente!)» [13]. Nietzsche ya no es rechazado aquí sin más, sino que «hay mucho que es oro puro» y se trata de un «magnífico ensueño cuando se le comprende rectamente»; en cuanto a Carlyle, esta vez Unamuno no rechaza directamente el culto al héroe, sino que «otros falsifican... el culto a los héroes de Carlyle». El «anarquismo ibseniano» no aparece, lo cual es plenamente coherente con el progresivo acercamiento del autor bilbaíno al interiorismo individualista que le aproxima tanto a Ibsen como a Nietzsche.

Lo que Unamuno pudo conocer directamente de Nietzsche es difícil precisarlo con exactitud. El mismo escribirá sobre ello en 1915 diciendo que lo conocía poco: «Yo no he tenido gran interés en leerlo —escribe— (...). Conocía sus doctrinas por múltiples referencias, por numerosas y largas citas de sus obras, por análisis de ella y por un cierto librito francés, de Lichtenberger, en que están expuestas» [14].

El libro de Lichtenberger *La philosophie de Nietzsche,* publicado en la Biblioteca Alcan en 1898, fue la exposición de la que se nutrieron los que no leían directamente alemán. Pero ya que hemos visto referencias unamunianas a Nietzsche antes de 1898, hay que concluir que, o bien lo conocía muy indirectamente, o bien Unamuno lo había

NMabm = Nietzsche, Más allá del bien y del mal, *Madrid, Alianza*
NNt = Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, *Madrid, Alianza Editorial, 1972*
NS = Nietzsche, Werke *in drei Bänden, ed. de K. Schlechta, München, Carl Hanser Verlag, 1966. De esta edición traduzco todas las citas en las que no se indica la página.*
NZ = Nietzsche, Así habló Zaratustra, *Madrid, Alianza Editorial, 1972*
U = Unamuno, Obras completas, *16 vols., Barcelona, Vergara, 1958.*
UD = Unamuno, Diario íntimo, *Madrid, Escelicer, 1970*
UE = Unamuno, Obras completas, *9 vols., Madrid, Escelicer, 1966-71.*

[11] *UE IX, p. 517.*

[12] *Unamuno se refiere al sobrehombre y así lo llama en la cuasirreproducción del artículo en 1896. Véase U III, p. 447.*

[13] *U III, p. 446.*

[14] *U VIII, p. 1100.*

leído en alemán [15]. En todo caso Nietzsche no llegó a gozar de gran simpatía por parte del catedrático de Salamanca. «Me ha ocurrido con Nietzsche —escribe Unamuno— lo que el escritor francés Louis Bertrand (...) dice (...) que le ocurrió con él hasta hace poco. Tampoco yo he podido leerlo por entero ni mucho menos» [16]. En general, las referencias de Unamuno al filósofo alemán combinan la vaguedad con la ironía o con una franca desaprobación. Pero ni la ironía ni la desaprobación suelen estar muy fundadas. Lo que sí puede decirse es que las pocas razones que da Unamuno para justificar su falta de simpatía hacia Nietzsche son distintas según la época.

En 1895, como hemos visto, el rechazo de Nietzsche se basaba en que su elitismo le impedía reconocer el *valor absoluto* del hombre. La moral del sobrehombre sólo reconoce el valor relativo, el de unos pocos, no el del hombre como tal. El socialismo al que adhería Unamuno en ese momento era incompatible con Nietzsche y el repudio de éste resulta totalmente coherente.

En 1896 reconoce que hay mucho «oro» en el filósofo alemán si se le comprende rectamente. Esto parece indicar un conocimiento más directo del mismo. Sin embargo, no se resigna al sobrehombre entendido como hombre superior frente a la masa de esclavos. En el ensayo «La regeneración del teatro español» acude otra vez al *Ubermensch*. Pero la edad del *Ubermensch* no será únicamente la de los que han inaugurado el sentido de la tierra como contrapuesto al anhelo de una vida ultraterrena; será la edad «de los más hombres, de los que llevan en su seno más humanidad, más sustancia común» [17].

Entre esta visión unamuniana del sobrehombre como el que lleva en sí más «sustancia común» y la del *Ubermensch* nietzscheano como noble solitario media la diferencia que separa la concepción del arte que ambos sustentan. Para Nietzsche, como para Schopenhauer, el arte tiene un alcance metafísico: el mundo y la existencia misma del hombre sólo son justificables como fenómeno estético [18]. Y el sobrehombre es el que alcanza esta visión. Para el Unamuno de «La regeneración del teatro español» el arte es tambien fundamental para la vida, «ya que la belleza sólo la da la justicia» [19]. Pero el arte no es creación del individuo aislado, sino que hay que buscar su «materia prima» en el seno mismo del pueblo. Hay que devolverle [al pueblo, P. R.] lo suyo propio, embellecido y purificado» [20]. Por ello el genio, el artista será «ministro de la espontaneización de lo reflejo y conciencia individualizada del pueblo» [21].

[15] *En 1896 le escribe a su amigo Múgica lo siguiente: «...ahora me he dedicado a estudiar el anarquismo trascendental, filosófico o antidinamitero, y me he metido con Stirner, Nietzsche, Bruno Wille y compañía a la vez que con Guyau y otros».* Cartas inéditas de Miguel de Unamuno. *Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Santiago de Chile, edit. Zig-Zag, 1965, p. 240.*

[16] *U III, p. 446.*

[17] *U III, p. 361.*

[18] *NNt, p. 187.*

[19] *U VII, p. 491.*

[20] *Unamuno, ibid.*

[21] *U III, p. 346.*

Aparte de ello, en 1896 Unamuno no tendía, contrariamente a Nietzsche, a contraponer arte y ciencia. Esta contraposición es frecuente en el Nietzsche joven [22]. Así, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano* escribe: «El arte parte de la natural *ignorancia* del hombre acerca de su interior (en cuerpo y carácter); no existe para los físicos y los filósofos» [23]. El pensamiento alemán se duele porque «el sentido científico se torna cada día más imperioso y conduce al hombre a las ciencias naturales y a la historia y, especialmente, a los métodos más rigurosos del conocimiento, mientras sobreviene al arte una significación cada día más suave y menos exigente» [24]. Unamuno, en cambio, señala que la ciencia y la técnica constituyen la condición de posibilidad de una dedicación al arte como expansión espontánea. «Cuando el trabajo —escribe— en fuerza de diferenciación remitida al ámbito y a los instrumentos y útiles, llegue a hacerse llevadero y más fructuoso, cuando trabajen las máquinas, ahorros de inteligencia, y quede al hombre (...) fuerza y tiempo para integrarse y vivir vida humana, sobrehumana, más bien, entonces el arte será holocausto santo, espontánea expansión de un espíritu hondo y realmente culto» [25]. A esta situación es a la que alude Unamuno al hablar de «edad del sobrehombre». Esta edad se diferencia, pues, bastante de la preconizada por Nietzsche, que nunca tuvo el cuidado de sentar unas bases materiales sobre las que el hombre pudiera apreciar el arte y la cultura.

Unamuno habla del mismo tema todavía en diciembre de 1896, en un discurso leído en la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo de Sevilla: «¡Hermoso sueño el sueño del sobre-hombre, que obsesionaba al pobre Nietzsche, en el seno de una sobrenaturaleza!» [26]. Hay en estas palabras un acercamiento afectivo a Nietzsche. Como señala Sobejano, el vocable «pobre» no tiene aquí sentido despectivo: «equivale a algo así como "el gran pensador atormentado", no a "el lamentable o despreciable Nietzsche"» [27].

Más adelante las referencias a Nietzsche se harán más desfavorables o incluso agresivas. En 1897 escribe en la *Revista Política Ibero-Americana* un artículo titulado «Revista del movimiento socialista». En este escrito, tras afirmar que incluye bajo la denominación de socialismo las direcciones llamadas anarquistas, puntualiza que «los mismos anarquistas tienden cada vez más a la organización quedando fuera de ella tan sólo ciertos espíritus inquietos y de ningún sentido práctico, poetas fracasados y soñadores a todo

[22] *Las críticas más duras al libro* Die Geburt der Tragödie *(El nacimiento de la tragedia), proceden de este punto: el carácter pasional, más que científico, de la obra y el enfrentamiento de ciencia y cultura. Ritschl, su maestro de filología de Bonn y Leipzig «dudaba de que una doctrina que se gloriaba de despreciar la ciencia pudiese fundar la nueva educación. Temía el diletantismo desbordante y no creía que la ignorancia pudiese favorecer en una nación el gusto por las cosas del arte». Ch. Andler:* Nietzsche, sa vie et sa pensée, *París, Gallimard, 3 vols., 1958, vol. I, pág. 439. Más dura fue la crítica de parte del condiscípulo de Nietzsche en Pforta, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Véase Andler, ibid. Nietzsche cambiará de actitud respecto de la ciencia en años posteriores. Véase igualmente Curt Paul Janz,* Friedrich Nietzsche, *4 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1981-85, vol. 2, pp. 130-180.*

[23] *NHb, I, 160.*

[24] *NHb, I, 272.*

[25] *U III, p. 361.*

[26] *U VII, p. 492.*

[27] *G. Sobejano, op. cit., p. 283.*

trapo, que suelen acabar en un quietismo pseudo-místico o en el neoaristocratismo que, sobre las huellas de Max Stirner y Nietzsche mal entendido, predican algunos grupos, como el de Ermitage» [28]. Aquí Nietzsche queda desautorizado como anarquista y, si tenemos en cuenta que se trata de un artículo en pro del socialismo, es fácil concluir que Nietzsche es rechazado por aristocratizante.

El 1 de mayo de 1899 el catedrático de Salamanca escribe en *El Socialista* un artículo en favor de lo que llama la «individualidad» y en contra del individualismo. Tras fogosas parrafadas en favor del «espíritu social», escribe lo siguiente: «Reflexiones son éstas que deben repetirse hoy que muchos prestan oído a un apóstol de hipocresía y de mentira, Nietzsche, uno de los hombres más insinceros que han existido: un pobre desgraciado, débil, sin vigor, inteligencia poderosa y voluntad enferma, que se ha hecho el maestro de todos los pobres de voluntad» [29]. Unamuno no justifica en absoluto los epítetos «hipócrita» e «insincero» aplicados a Nietzsche. Es, probablemente, uno de aquellos desahogos de que habla a Ortega en 1906: «cada día, amigo Ortega, me siento más llevado a las afirmaciones gratuitas, a la arbitrariedad, que es el método de la pasión» [30]. Sin embargo, por el contenido global del artículo, puede decirse que el motivo general de rechazo sigue siendo el individualismo de Nietzsche, aunque tal individualismo no implique todo lo que le reprocha Unamuno.

A partir de 1900, el nombre de Nietzsche irá unido al problema religioso. Así, en 1902 habla de «este pensador de pura cepa teológica, cuya irreligiosidad es una forma aguda de religión; este pobre espíritu atormentado por la angustia metafísica y la religiosa, por el problema pavoroso del destino *individual* y de la inmortalidad —tormento que le llevó a lo de la "vuelta eterna"— de ese caso agudo de erostratismo» [31].

Unamuno no es el único en ver en la irreligiosidad de Nietzsche «una forma aguda de religión». Clarín escribía con ocasión de la muerte del filósofo alemán: «Muchos deístas que lo son por puro *psitacismo*, pueden aprender en este ateo a comprender y sentir a dios» [32]. También Maragall lo entendía así: «Y es que sin quererlo confesar a quién busca es a Dios, su gran tormento». Nietzsche es «una flecha del anhelo hacia la otra orilla» [33]. Esta interpretación es la que desarrolló Jaspers más tarde. «La realidad de la *hostilidad* de Nietzsche contra el cristianismo es inseparable de su afectivo lazo con él como exigencia» [34]. Jaspers cita unas palabras del teólogo Ernst Benz en este mismo sentido: «El Anticristo se convierte (...) en muestra de una *imitatio Christi* a la que la iglesia se ha sustraído por debilidad y comodidad. El enemigo de la iglesia se convierte en profeta de una nueva posibilidad del cristianismo, posibilidad que la iglesia ha preferido ocultar por miedo a sus inexorables e incómodas consecuencias; se convierte en

[28] *UE IX, p. 728.*

[29] *Ibid., p. 784.*

[30] Epistolario entre Unamuno y Ortega, Revista de Occidente, *oct. 1964, p. 3.*

[31] *U III, p. 513.*

[32] *Citado por Sobejano, op.cit., P. 84.*

[33] *Ibid.*

[34] *Jaspers,* Nietzsche und das Christentum, *en el libro* Aneignung und Polemik, *München, Piper Verlag, 1968, p. 335.*

anunciador de un futuro *ordo evangelicus,* que compone una nueva comunidad de semejantes para una nueva *imitatio Christi* y que, mediante la presentación de la vida de Jesús, arrebata de las manos de los cristianos de confesión su credo de puro papel» [35].

En 1906 habla Unamuno, en carta a su discípulo Federico de Onís, de la hostilidad con que la «intolerancia intelectualista» recibirá su *Tratado del amor de Dios,* que después se convertiría en *Del sentimiento trágico de la vida.* Los representantes de esa intolerancia intelectualista, los que no pueden oír hablar del anhelo de otra vida, «ni siquiera comprenden la íntima tragedia de Nietzsche, desesperado por no poder creer y arremetiendo a Cristo por no lograr hacerse al consuelo cristiano. Mayor enamorado de Cristo no le ha habido. Y todos esos badulaques de alma hueca, que no sienten el furioso anhelo de la eternidad personal, toman en labios a ese hombre que vivió loco bajo esa pasión de ánimo» [36]. Es revelador que en una carta íntima el tono de Unamuno respecto a Nietzsche sea bastante más suave que en los escritos destinados al público.

En *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno recuerda la preocupación de Nietzsche por la inmortalidad, problema que constituye el centro de este libro: «Y ahí tenemos otro racionalista, éste no ya resignado y triste, como Spinoza, sino rebelde, y fingiéndose hipócritamente alegre cuando era no menos desesperado que el otro; ahí tenéis a Nietzsche que inventó *matemáticamente* (!!!) aquel remedo de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna y que es la más formidable tragicomedia o comitragedia» [37]. Seguramente es aquí donde hay que buscar el fundamento de la acusación de Nietzsche en 1899 de insinceridad e hipocresía: Nietzsche se fingía alegre siendo un desesperado.

También es interesante observar que considera a Nietzsche racionalista, aunque de un racionalismo que atiende las dimensiones no meramente racionales del hombre: «...tanto Spinoza como Nietzsche eran sí racionalistas, cada uno de ellos a su modo; pero no eran eunucos espirituales; tenían corazón, sentimiento y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad» [38]. En una poesía dedicada a Nietzsche en 1910 Unamuno viene a decir lo mismo:

> Al no poder ser Cristo maldijiste
> de Cristo, el sobrehombre en arquetipo,
> hambre de eternidad fue todo el hipo
> de tu pobre alma, hasta la muerte triste». [39]

Algo más tarde, en 1915, Nietzsche es puesto en relación con el momento político europeo. A este respecto el catedrático de Salamanca escribe al francés Jacques Chevalier: «...a mi parecer lo que se está debatiendo es nada menos que el porvenir del derecho cristiano, el cristianismo amenazado en sus raíces por el paganismo de esa *Realpolitik* de la *Kultur.* Parece imposible cómo hubo en esa patria de usted, en esa Francia no pocas veces cándida y atolondrada, quienes exaltaran a ese terrible sofista que es Nietz-

[35] *Ibid., pp. 345-46.*
[36] *Archivo de Unamuno.*
[37] *U XVI, p. 227-28.*
[38] *Ibid., p. 228.*
[39] *U XIII, p. 6111.*

sche, el apóstol del nuevo paganismo de la barbarie organizada, y todo ello no es más que por haber blasfemado de Cristo sin querer conocerlo!» [40]. El reproche de «sofista» y «apóstol de nuevo paganismo» no parece compaginarse con algunas referencias anteriores, pero debe tenerse en cuenta que Unamuno escribía esta carta a Chevalier pensando en la opinión pública francesa, como lo confirma la contestación del pensador francés: «Suivant l'autorisation que vous me donniez, je l'ai traduite et j'en ai proposé la publication a M. Imbart de la Tour» [41]. En cualquier caso, el tema del cristianismo es lo decisivo para explicar los reproches de Unamuno a Nietzsche.

En 1925 se encuentran algunas referencias a Nietzsche en *La agonía del cristianismo.* También aquí aparece el pensador alemán relacionado con temas religiosos. «Y en cuanto a que Dios se encuentre "más allá del bien y el mal", no es eso, no. Más allá, *jenseits* es una fórmula germánica del progresista Nietzsche» [42].

En resumen, Unamuno confesó conocer poco el pensador alemán y las evocaciones que nos ofrece son de general antipatía hacia él. Esta antipatía está motivada, en la primera época, por el aristocratismo individual del germano y por el anticristianismo que el Unamuno posterior resalta en él. [43]

La huella de Nietzsche en Unamuno

Para cualquiera que conozca el pensamiento de Unamuno y el de Nietzsche resulta algo enigmática la postura del español frente al alemán. Que Unamuno rechazara el elitismo nietzscheano durante su etapa socialista resulta perfectamente coherente. Pero que lo desechara tras haber dejado el socialismo hace pensar que Unamuno conocía muy poco al autor de *Zaratustra,* ya que, de haberlo conocido mejor, habría descubierto el parentesco espiritual que les unía. Esta conclusión se encuentra, sin embargo, con el escollo de que cuando el vasco declaraba que para él el primer problema era el religioso, decía, al mismo tiempo, ver en la irreligiosidad de Nietzsche una forma aguda de religión. Si Unamuno creía que «mayor enamorado de Cristo no le ha habido» ¿cómo puede tacharlo de anticristiano? Esta pregunta será mucho más fácil de responder tras un análisis de algunos puntos fundamentales que separan a ambos autores. En es-

[40] *M.G. Blanco:* Unamuno y el profesor Jacques Chevalier, Revista de la Universidad de Madrid, *núms. 49-50 (1964), p. 48.*

[41] *Ibid., p. 46.*

[42] *El epíteto «progresista» hay que referirlo, probablemente, a Nietzsche como moralista o a Nietzsche como partidario del darwinismo social. Considerado como defensor de la idea decimonónica del progreso científico-tecnológico y social, sería un error, ya que Nietzsche despotricó duramente contra ella. Véase, por ejemplo, lo que dice en el* Nachlass *hablando de las repesentaciones que sobre el devenir se construye el hombre: «Lo común —escribe— de estas representaciones es que un algo ha de ser* alcanzado *mediante el proceso: — y ahora se comprende que con el devenir* nada *se obtiene,* nada *se consigue. De ahí la decepción sobre la supuesta* finalidad del devenir *como causa del nihilismo».* Aus dem Nachlass der achtziger Jahre, *NS, III, p. 677.*

[43] *La Biblioteca-Archivo de Unamuno conserva los dos títulos siguientes:* Ainsi parlait Zarathoustra, *trad. de Henri Albert, París, Mercure de France, 1921 y* Ecce homo, suivi des Poésies, *trad. de Henri Albert, París, Mercure de France, 1921. Los dos libros contienen anotaciones y, según Felisa Unamuno, hija del catedrático de Salamanca, los había leído en los últimos años de su vida. M.J. Valdés y M.E. de Valdés anotan estos dos títulos en su* An Unamuno Source Book, *Toronto, University of Toronto Press, 1973, p. 173.*

tos puntos podrá verse, al mismo tiempo, si no la huella de Nietzsche en Unamuno, al menos la aproximación de éste a aquel.

No me voy a detener en las primeras referencias de Unamuno a Nietzsche, en las que el motivo del rechazo es el elitismo, porque ya hemos visto que la diferencia entre ambos autores se hallaba en la diversa manera de entender al sobrehombre. Me fijaré en cómo Unamuno interpreta la visión nietzscheana de la religión.

Como puntualiza I. Frenzel, Nietzsche no es el asesino de Dios. «Nietzsche constata esa muerte, pero sin afirmar haber sido el causante de ella» [44]. Es conveniente recordar este aspecto, ya que frecuentemente se toma el «Dios ha muerto» del autor de *Zaratustra* como la bandera que ha iniciado el ataque del ateísmo europeo a la religión. Ante todo ya había Hegel explicado la necesidad de la muerte de Dios para reconciliar al hombre con la tierra. Y, en segundo lugar, el ateísmo de Nietzsche corresponde al de un hombre que, como Unamuno, había sido educado en la piedad cristiana, pero para el que, a diferencia de Unamuno, el abandono de la fe cristiana fue definitivo y sin carácter de ruptura trágica, ya que se trató de un alejamiento paulatino y sin estridencias, como consecuencia de una postura progresivamente crítica frente a la confesión cristiana.

Sin embargo, la actitud de Nietzsche ante lo religioso tiene cierta ambigüedad, ya que, si bien rechaza la religión, el rechazo no se refiere a toda forma histórica de religión. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche aprecia la religión de los griegos. Pero se cuida bien de advertir cómo hay que ver esa faceta del alma griega: «Quien se acerque a estos Olímpicos llevando en su corazón una religión distinta y busque en ellos altura ética, más aún, santidad, espiritualización incorpórea, misericordiosas miradas de amor, pronto tendrá que volverles las espaldas disgustado y decepcionado. Aquí nada recuerda la ascética, la espiritualidad y el deber: aquí nos habla tan sólo una existencia exuberante, más aún, triunfal, en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo. Y así el espectador quedará sin duda atónito ante ese fantástico desbordamiento de vida y se preguntará qué bebedizo mágico tenían en su cuerpo esos hombres altaneros para gozar de la vida de tal modo, que a cualquier lugar a que mirasen tropezaban con la risa de Helena, imagen ideal de su existencia, "flotante en una dulce sensualidad"». [45] Nietzsche advierte que no hay que pararse ahí. Hay que escuchar, antes de volver la espalda decepcionado, la antigua leyenda de la sabiduría popular griega. Según esta leyenda, «el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno,* acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: "Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para tí sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser,* ser *nada.* Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto"». [46]

[44] *I. Frenzel:* Nietzsche, *Rowohlt Verlag, Hamburg, 1966, p. 108.*
[45] *NNt, pp. 51-52; I, 29.*
[46] *Ibid., p. 52; ibid., 29-30.*

En la interpretación nietzscheana de la cultura griega, la religión no es resultado del alma armoniosa de los helenos, sino que se considera tal visión como un prejuicio. «Ahora —continúa Nietzsche— la montaña mágica del Olimpo se abre a nosotros, por así decirlo, y nos muestra sus raíces. El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos». [47] La religión olímpica griega no es el producto del alma armoniosa, sino el asidero ideado por la necesidad de trascender «los horrores y espantos de la existencia». Como dice Nietzsche bellamente: los goces del Olimpo surgen «a la manera como las rosas brotan de un arbusto espinoso». Lo apolíneo tiene como trasfondo lo dionisíaco. De esta forma, la religión griega se convierte en un canto a la vida. Los dioses olímpicos son «un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana — ¡única teodicea satisfactoria!». [48]

Según la visión nietzscheana de la cultura helena, la religión de los griegos se salva precisamente en cuanto exaltación de la vida *terrestre,* presentada con la dignidad y belleza suficientes para hacerla apetecible. Y de ahí la aparente y seductora armonía de esa alma griega, cuyas aspiraciones no estaban dirigidas contra la vida y contra la naturaleza, sino que, mediante el arte, se reconciliaba con ambas cosas. De ahí también la significación metafísica del arte [49]: el mundo y la vida sólo son justificables como fenómenos estéticos.

Esta visión nietzscheana no cambiará nunca. Lo que había escrito sobre los griegos a sus 27 años será sostenido fundamentalmente por el Nietzsche maduro. Unicamente la proyección de lo dionisíaco sobre Wagner y la contraposición entre el arte y el espíritu científico variarán. Pero la religión merecerá la atención de Nietzsche como exaltación de la vida terrestre, nunca como promotora de una vida ultraterrestre.

Con esto creo que queda más claro lo que antes dije sobre la ambigüedad de Nietzsche en la consideración de la religión. La ambigüedad residía en que Nietzsche es antirreligioso, pero no siempre rechaza la religión. Ahora queda claro el por qué de esa ambigüedad en cuanto a la religión griega tal como él la ve. Dejo de lado las consideraciones de Nietzsche sobre el budismo, que también valora positivamente.

¿Qué ocurre con la religión cristiana? No me propongo analizar por extenso esta cuestión, ya que ello rebasa las pretensiones de este trabajo, pero con el propósito de resumir al máximo y falsear lo menos posible el pensamiento de Nietzsche creo que puede decirse lo siguiente:

Nietzsche recuerda alguna vez que a la religión cristiana se debe el que los bárbaros conocieran algo de la antigüedad, de la cultura clásica. «El cristianismo tuvo que ayudar, a su pesar, a inmortalizar el "mundo" antiguo» [50]. Sin embargo, este aspecto apenas es destacado por el filósofo alemán. Lo que él resalta es el aspecto contrario, que

[47] *NNt, p. 52.*

[48] *Ibid., p. 53.*

[49] *La huella de Schopenhauer en Nietzsche es especialmente perceptible en este punto: el arte no constituye una esfera extraña al conocimiento humano, sino que tiene el mismo rango que la ciencia. Véase sobre este punto Arthur C. Danto:* Nietzsche as a Philosopher, *London, MacMillan, 1970, p. 37.*

[50] *NHh I, 825.*

el cristianismo ha ensombrecido y hasta aniquilado los valores de la antigüedad clásica: «El cristianismo aplastaba y trituraba completamente al hombre y lo hundía como en profunda ciénaga». [51] Mientras que en la religión olímpica griega el hombre había creado ideales ejemplares, ante los cuales no se sentía humillado, la religión judaica no se atrevía ni a pronunciar el nombre de su dios. «El hombre —continúa Nietzsche— adquiere una alta idea de sí mismo cuando se da a sí mismo semejantes dioses», es decir, los homéricos.

El filósofo alemán expresa con incontenible emoción el dolor que le produce el hundimiento de la cultura griega y lo que ella representa bajo los pies de una religión de esclavos: «La labor entera del mundo antiguo, en vano. No tengo palabra que exprese lo que yo siento ante algo tan monstruoso». [52]

El método que utiliza Nietzsche para examinar la religión en general es el histórico-evolutivo de la moderna ciencia y, además, el análisis tomado de los moralistas franceses [53]. De acuerdo con este método, el autor del *Zaratustra* descubre que la genealogía de la religión es la misma que la de la ciencia; en ambas esferas se acude a las leyes de la naturaleza mediante las cuales se puede dominar esa misma naturaleza. En la antigüedad no era el movimiento de los remos el que movía la barca. La acción de remar no era más que la ceremonia mágica mediante la cual se conseguía de los espíritus que la movieran; la acción de la hierba medicional no cura la enfermedad, sino que es el medio por el que un demonio hace desaparecer la dolencia. Pero, aun desconociendo la causalidad y la regularidad natural, que nos es hoy familiar gracias a la ciencia, el hombre consigue mediante los ritos y las ceremonias religiosas establecer cierto orden, ya que obtiene de las potencias dominadoras de la naturaleza los resultados que implora mediante sacrificios y plegarias. «El sentido del culto religioso —escribe Nietzsche— es determinar y conjurar la naturaleza en provecho del hombre, por consiguiente, *imprimirle una legalidad que no tenía antes,* mientras que en la época actual lo que se quiere *conocer* es la legalidad de la naturaleza para someterse a ella». [54] Nietzsche coincide, pues, con Feuerbach en señalar que la religión ha nacido del desamparo y la necesidad de hombre. Pero ello mismo significa que en nuestra época, dominada por el método y la racionalidad que impone la ciencia, la religión ha perdido todo significado. De ahí que el filósofo alemán escriba en *Humano, demasiado humano:* «En realidad, entre la religión y la verdadera ciencia no existe ni parentesco, ni amistad, ni siquiera enemistad: viven en planetas diferentes. Toda filosofía que da acceso en la oscuridad de sus últimas visiones al brillo de una cola de cometa religioso hace sospechar de todo lo que ella propone como verdad: todo ello no es seguramente más que religión también, aunque bajo el adorno de la ciencia». [55]

En cuanto a la figura de Cristo, Nietzsche no oculta su simpatía por él. Le llama «el hombre más noble», «santo anarquista», «espíritu libre» y le aplica otros epítetos de pro-

[51] *Ibid., 526.*
[52] *NAnt, p. 104.*
[53] *Véase Andler, op. cit., t. III, p. 78.*
[54] *NHb, I, 111.*
[55] *NNb, I, 110.*

ximidad afectiva. Tampoco faltan referencias de clara antipatía, pero son menos abundantes. La simpatía de Nietzsche hacia el redentor judío se enmarca en la oposición que descubre entre la doctrina eclesiástica y el Evangelio. «Con una cierta tolerancia en la expresión se podría llamar a Jesús un «espíritu libre" —ninguna cosa fija le importa: la palabra *mata,* todo lo que está fijo *mata*». [56] Cristo no habría predicado una *fe,* sino una práctica, una conducta. «La vida del redentor —continúa Nietzsche— no fue otra coasa que *esa* práctica (...) El ya no necesitaba, para su trato con Dios, fórmulas ni ritos — ni siquiera la oración. Ha roto con la eterna doctrina judía de penitencia y reconciliación; sabe que únicamente con la *práctica* de la vida es como uno se siente "divino", "bienaventurado", "evangélico", "hijo de Dios" en todo tiempo». [57]

El redentor cristiano queda contrapuesto tanto al apóstol Pablo como al reformador Lutero. Pablo, el rabino judío, habría sido el que habría convertido el Evangelio en una *doctrina* de resurrección, en una denuncia del fondo pecaminoso del hombre, en una oposición a la sabiduría mundana: «Con Pablo, una vez más quiso el sacerdote alcanzar el poder, — el sólo podía usar conceptos, doctrinas, símbolos, con los que se tiraniza a las masas, con los que se forman rebaños». [58]

En cuanto a Lutero, es el responsable de que se apagara el impulso renacentista que pudo haber transmutado los valores cristianos. Lutero quiso reformar la iglesia corrompida, siendo así que la iglesia estaba a punto de reconciliarse con la vida. «La gran tarea del Renacimiento no pudo ser llevada a cabo; la protesta de lo alemán entonces atrasado (que en la Edad Media había tenido suficiente razón para pasar los Alpes, una y otra vez, en busca de su salvación) lo impidió». [59] Lutero es, a los ojos de Nietzsche, el que, de nuevo, siguiendo los pasos del rabino Pablo, quiere convencer a los hombres de su esencial corrupción, del pecado en que consiste ser criatura humana ante la omnipotencia de Dios.

Afinidades y diferencias

La breve reseña que acabo de presentar sobre el modo cómo Nietzsche va la religión estaba encaminada a mostrar que hay una gran distancia entre ambas concepciones.

Ante todo, Unamuno no señala como origen de la religión la necesidad o el desamparo del hombre en su medio natural, sino el culto a los muertos como búsqueda de la perduración eterna. «Este culto —escribe el vasco—, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones». [60] El hambre de inmortalidad es lo que explica la religión.

Este punto de vista es importante, ya que viene a justificar por qué Nietzsche, en su madurez, considera incompatibles la religión y la ciencia y por qué Unamuno piensa

[56] *NAnt., p. 62.*
[57] *NAnt., p. 63.*
[58] *NAnt., p. 74.*
[59] *NHh I, 237.*
[60] *U XVI, p. 168.*

lo contrario. Nietzsche defiende que la única inmortalidad es la del movimiento: «si pensamos —escribe en *Humano, demasiado humano*— que toda acción humana, y no solamente un libro, se convierte de algún modo en ocasión de otras acciones, decisiones, pensamientos y que todo lo que se hace se enlaza indisolublemente con lo que sucederá, reconoceremos la verdadera *inmortalidad* que existe, la del movimiento». [61] Unamuno, por el contrario, no se satisface con esta inmortalidad: «...eso —escribe en 1909— de que viviremos en nuestras obras, en nuestros hijos y en la memoria de las gentes, y que todo se renueva y transforma y que contribuiremos a hacer una sociedad más perfecta, todo eso me parecen miserabilísimos subterfugios para escapar de la honda desesperación». [62] Por ello mismo la religión estará, para Unamuno, al lado de, o mejor, más allá de la ciencia, pero coexistiendo o combatiendo con ella; la religión no es anulada por la ciencia porque ésta no alcanza lo que persigue la primera. «Lo que el hombre busca en la religión —escribe el catedrático de Salamanca— (...) es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral». [63]

El filósofo alemán buscó, sin embargo, la inmortalidad. Pero la buscó donde la habían encontrado los griegos, en la idea del eterno retorno. Con esta idea, que Nietzsche pretende apoyar en la ciencia moderna, intenta, simultáneamente, atacar el teísmo y establecer un sustituto de la metafísica y de la religión. A la norma unamuniana de, desear tan vehementemente la inmortalidad, que esta sea engendrada por tal deseo, se opone la norma nietzscheana de: «Vive de modo que desees volver a vivir; ¡tú vivirás otra vez!» [64] Pero ¿se oponen realmente estas dos normas? Unamuno llama al «eterno retorno» de Nietzsche «mezquino remedo de inmortalidad» para indicar cuán lejos está esa idea nietzscheana de colmar el ansia de inmortalidad del español. Por tanto, a los ojos de ambos pensadores sus imperativos se oponen. Pero, a los ojos de un tercero, ambas normas cumplen el mismo fin: satisfacer la necesidad que ambos experimentan de agarrarse a un asidero firme, lo cual no deja de encerrar cierta contradicción con la inmortalidad como movimiento, apuntada por Nietzsche.

La coincidencia de ambos imperativos resulta más palpable si se tiene en cuenta cuál es la eternidad que uno y otro autor persiguen. Nietzsche afirma que se aspira a eternizar no *otra* vida, sino *ésta*, la que se vive: «Non alia, sed haec vita sempiterna». [65] Unamuno, por su parte, escribe en *Del sentimiento trágico de la vida:* «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 ni la muerte». [66]

Naturalmente, Unamuno rechaza el «mezquino remedo de inmortalidad» porque la falta lo primero que él exige: la continuidad de la conciencia. Admitamos el eterno

[61] *NHb, I, 208.*

[62] *U IV, p. 542.*

[63] *U XVI, p. 440.*

[64] *Este texto, cuyo original alemán no encuentro ni en la ed. de Schlechta ni en la de Colli y Montinari, se halla en la traducción española de Eduardo Ovejero Mauri: Nietzsche,* Obras completas, *5 vols., Madrid, 1962 (primera ed. 1932), vol. 5, p. 300.*

[65] *Ibid., p. 302.*

[66] *I XVI, p. 357.*

retorno; admitamos que yo he existido antes y existiré después infinitas veces, «pero se da —escribe el autor vasco— el triste caso de que yo no me acuerdo de ninguna de mis existencias anteriores (...). Una broma, como veis». [67] Nietzsche tiene, no obstante, una respuesta a esta crítica unamuniana. El filósofo alemán afirma que no habrá discontinuidad entre una existencia y otra: «¿Creéis que dispondréis de un largo descanso hasta vuestro renacimiento? Pues os equivocáis. Entre este último instante de vuestra conciencia y el primer reflejo de la nueva vida no mediará tiempo alguno; será como un relámpago aun cuando hubiese criaturas vivas que contasen por billones de años, y ni aún así podrían medirlo. Intemporalidad y sucesión se alían una a la otra en cuanto el intelecto desaparece». [68]

Por supuesto, la respuesta de Nietzsche no satisfaría a Unamuno, ya que no refuta su objeción sobre la continuidad en la memoria. Pero aquí importa sólo señalar, en primer lugar, que el «eterno retorno» salva, en opinión del autor alemán, al individuo de una desaparición en la nada absoluta; en segundo lugar, el problema de la inmortalidad personal no ocupa un puesto relevante en el pensamiento de Nietzsche, a diferencia de lo que ocurre con el de Unamuno. La idea nietzscheana del eterno retorno es, ciertamente, central en el filósofo alemán, pero tiene un sentido más cósmico que personal. Lo que sí hay que destacar es que Nietzsche pretende situarse claramente frente al cristianismo como crítico que habla a cierta distancia del mismo. Nietzsche quiere la eternidad, pero no la religión. Toda su vida es un testimonio de progresivo alejamiento del cristianismo. Toda su vida es un testimonio de progresivo alejamiento del cristianismo. Aunque reconoce ser «descendiente de generaciones enteras de sacerdotes cristianos» [69], el ateísmo es para él una experiencia que hay que consumar hasta sus últimas consecuencias.

Unamuno, por el contrario, se sitúa expresamente en terreno cristiano y rechaza cualquier forma de ateísmo [70]. Esto le aleja bastante del pensador alemán. Mientras el vasco piensa que el hombre puede y debe realizarse en la religión, Nietzsche defiende que ésta «ha rebajado el concepto hombre», ya que toda grandeza, toda dignidad es considerada por la religión don divino, no humano. El aristocratismo del autor del *Zaratustra* no consiente que la dignidad y la nobleza estén en manos extrañas al hombre; la religión es una «alteración de la personalidad» en la que lo grande, lo poderoso es puesto en manos de un ser sobrehumano, al tiempo que lo débil, lo más indigno, es reservado al hombre. «Yo quiero restituir —exclama Nietzsche— al hombre, como propiedad suya, como producción suya, toda la belleza y la sublimidad que ha proyectado sobre las cosas reales e imaginadas para hacer de este modo su más bella apología». [71]

[67] *Ibid., p. 228.*

[68] *Nietzsche, ibid., p. 301.*

[69] *Véase la carta a Peter Gast del 21.7.1881.*

[70] *El estudio del tema de la religión en Unamuno ha ocupado y sigue ocupando uno de los primeros puestos en las investigaciones sobre el catedrático de Salamanca. Este estudio ha sido, en general, poco interesante para conocer la religión de Unamuno (puesto que se ha tratado de si su fe era ortodoxa o heterodoxa, de si era beneficiosa para la juventud española, etc., etc.) pero, en cambio, es muy provechoso para conocer a la iglesia española, que se encontró sorprendida al ver a un hombre como Unamuno tomar el cristianismo con una seriedad y, sobre todo, con una orientación tan autonomista, que ponía en peligro una institución cuya influencia social va ligada, en gran parte, a la obediencia de las ovejas a sus pastores.*

[71] *Nietzsche,* Obras completas, *cit., vol. IV, p. 67.*

Tanto la figura de Cristo como la del apóstol Pablo son vistas por Unamuno de manera muy distinta. Cristo es para Nietzsche el maestro de una secta judía; alentado por una madre ambiciosa, habría llegado a considerarse hijo de Dios. Unamuno piensa, contrariamente, que Cristo es el hombre-dios que adoran los cristianos. Esta creencia es palpable en su *Diario,* pero está latente en toda la obra posterior a 1900 [72].

Sobre el apóstol Pablo la divergencia es diametral. Y es, a la vez, de las más instructivas para entender cómo ven uno y otro el cristianismo. Para Nietzsche el apóstol de Tarso es la antítesis de Cristo. Este había instituido una práctica, una religión liberada de la ley judaica, una religión que conciliaba al hombre con la naturaleza, puesto que la divinidad ya no estaba sólo en el templo. La buena nueva «se ha convertido a través de Pablo —escribe Nietzsche— en una pagana doctrina mistérica, la cual llega a compaginarse bien con toda la *organización estatal* (...) y emprende guerras, juzga, tortura, jura, odia».[73] Pablo busca y logra la continuidad de las religiones mistéricas mediante una víctima, la de la cruz, que al ser consumida procura la unión mística con ella. «Pablo —prosigue al filósofo alemán— intenta poner la persistencia (la bienaventurada y redimida persistencia del alma individual) como resurrección en conexión causal con aquella víctima (según el tipo de Dionisos, Mitra, Osiris). Le es necesario poner en primer plano el concepto de *culpa* y de *pecado, no* una nueva praxis (como Jesús mismo mostró y enseñó), sino un nuevo culto, una nueva fe, una fe en un maravillosa transformación (salvación por la fe)... Pablo *ha anulado,* ante todo, el cristianismo original» [74]. Aquí están los elementos que Nietzsche rechaza de plano en el cristianismo de Pablo: la idea de pecado, y por lo mismo, la necesidad de redención y resurrección. Con la idea de pecado se ha emponzoñado al hombre y la naturaleza entera. La inocencia, esa admirada inocencia del alma griega, ha sido sepultado por un rabino judío obsesionado por la ley.

Unamuno ve al apóstol Pablo de modo opuesto al de Nietzsche. Para el español este apóstol tiene un doble atractivo: por una parte es un judío converso. Cuando él habla de dejar al hombre viejo y revestirse del hombre nuevo, Unamuno sentiría el paralelo con su propia vida. En el *Diario,* Unamuno habla constantemente de *renacer,* de abandonar la imagen exterior que los demás habían forjado de él y que él mismo había fomentado. Este tema es obsesivo en los días de su crisis: «¡Quién me librará de este cuerpo de muerte!, exclama el Apóstol. ¡Quién me librará —puedo decir— de ese fantasma

[72] *Con ello no quiero decir que Unamuno considere a Cristo tal como lo presenta el dogma católico, ni siquiera la teología protestante. Véanse a este respecto los trabajos del jesuita González Caminero, del dominico belga Ch. Moeller, de Sánchez Barbudo y el más interesante, a mi modo de ver, de Aranguren acerca del «talante religioso de Miguel de Unamuno».*
No importa ahora el hecho de que Unamuno sea agnóstico. Zanjar la cuestión como hace Sánchez Barbudo, diciendo que «no creía» es favorecer la tesis simplista de un buen número de eclesiásticos que han tratado el tema. Lo interesante es que quería *creer, y la falta de fe le parecía eso, una falta. Esta falta es su sentimiento trágico. Pero, naturalmente, sólo puede ser trágico para el que, como Unamuno, rechace una perspectiva mundana, no para el que quiera instaurar una civilización donde el hombre vea en esa falta una liberación, como es el caso de Nietzsche. Sobre el tema religioso, habría que añadir algunos autores de obras más recientes, como Fernández Turienzo, Francisco,* Unamuno, ansia de Dios y creación y literatura, *Alcalá, 1966; Orringer, Nelson R.,* Unamuno y los protestantes liberales, *Madrid, Gredos, 1985.*

[73] *NS, III, p. 655.*

[74] *Ibid., p. 655.*

de muerte, de ese yo con que me ha cargado el mundo!» [75]; y en el mismo *Diario* exclama: ¡Qué lento y enojoso es despojarse del hombre viejo!» [76] Por otra parte, Pablo es el apóstol que con más vehemencia ha hablado de la novedad del cristianismo. La vehemencia, la pasión, ha sido su arma, no la lógica. Pablo es un espiritual, según la división, que Unamuno toma del apóstol, en hombres espirituales, intelectuales y carnales. El cristianismo «espiritual» de Pablo es lo que más atrae a Unamuno.

La interpretación que Nietzsche ofrece de la figura de Pablo como deformador de la buena nueva, como autor de la conversión de una conducta en una doctrina, es puesta del revés por Unamuno: Pablo ha hecho del cristianismo una esperanza (pistis), no una doctrina (gnosis), ya que él ha dicho que, si no hay resurrección, el cristianismo es completamente inútil. «La fe que definió San Pablo, la ríoris, pistis griega, se traduce mejor por confianza». [77] Según el español, la conversión de la *pistis* en *gnosis* no habría tenido lugar en San Pablo, ni siquiera entre los primeros padres de la iglesia: «No es raro —escribe Unamuno— encontrar en los llamados padres apostólicos distintas concepciones, poco definidas de ordinario, de un mismo objeto de la fe de esperanza; hasta gozaban no pocas veces, de la santa libertad de contradecirse». [78] Esta conversión habría ocurrido más tarde, al decaer esa fe-confianza.

Unamuno está tan lejos de ver en Pablo la figura que Nietzsche había visto en él, que busca en el judío converso los antecedentes del sobrehombre del que habla el alemán: «Se ha tomado mal su [de Nietzsche] doctrina del sobre-hombre, que aparece ya en San Pablo y aún antes». [79] Ya anteriormente, en los días de la crisis, había afirmado esta idea. En el *Diario* escribe: «El sobre-hombre, *Übermensch,* es el cristianismo. El pobre inventor de eso del sobre-hombre está idiota, nuevo Nabucodonosor». [80] Probablemente, al identificar al sobre-hombre con el cristiano, Unamuno se refiere al «hombre nuevo» del apóstol.

La distancia entre Unamuno y Nietzsche en su visión del apóstol no descansa, según lo dicho, en que los elementos que ambos pensadores consideran en Pablo sean contrarios, sino *valorados* de modo contrario. Unamuno y Nietzsche coinciden en ver en el centro de la predicación paulina el pecado y la resurrección. Pero estos dos elementos, que significaban para Nietzsche la degeneración del cristianismo, son para Unamuno lo que sitúa a éste por encima de cualquier ideal de vida puramente mundano. Lo que Nietzsche desprecia con toda el alma es lo que Unamuno busca en el cristianismo.

En los días de la crisis de 1897 Unamuno padece una obsesión por el pecado y siente una morbosa necesidad de humillarse: «Tengo que humillarme aún más —escribe— rezar y rezar sin descanso». [81] Como contrapunto de esa obsesión de pecado se halla la muerte, la propia nada. Si no hay otra vida, todo es vanidad. «Es inútil darle vueltas;

[75] *UD, p. 181.*
[76] *Ibid., p. 265.*
[77] *U XVI, p. 315.*
[78] *Ibid., p. 102.*
[79] *U III, p. 513.*
[80] *UD, p. 93.*
[81] *Ibid., p. 235.*

si creemos que volvemos a la nada y que los demás también vuelven a ella, ese pelear por la redención de los demás es una triste tarea, es una obra de muerte. ¡Hacer a los demás más felices, para que esa mayor felicidad ante la perspectiva del anonadamiento les haga más infelices! La cosa es clara; si la humanidad progresa en cultura, en facilidad y agradabilidad de vida, si se hacen los hombres más accesibles a los encantos del arte y de la ciencia y con ello refinada la cultura y sensibilizada la conciencia se hace más sensible y clara a la percepción de la nada, los hombres se harán más infelices con su propia infelicidad». [82] Naturalmente, en este texto no está *todo* Unamuno. Está el Unamuno de la crisis. Pero el obsesivo tema de la inmortalidad individual ocupará un lugar destacadísimo en el Unamuno posterior, incluso en su última novela *San Manuel Bueno Mártir* e irá igualmente enlazado con el tema de la nada y del pecado.

Si considero interesante el opuesto modo de juzgar al apóstol Pablo por parte de los dos pensadores, es porque revela una aspecto que ha quedado ya claro en lo dicho hasta aquí, pero que se manifiesta con especial nitidez en esta oposición. Este aspecto consiste en el sensualismo de Nietzsche y en el antisensualismo de Unamuno. Claro que este sensualismo es más predicado que vivido por el pensador alemán. Es la rebelión de un cuerpo enfermo contra la enfermedad. Cuando Zaratustra invita a sus amigos a una cena, le dice el adivino que necesitan vino. «No todos son, como Zaratustra, bebedores natos de agua». [83] Zaratustra, el sobrehombre Nietzsche, es un asceta. Pero, por ello mismo, según la caracterización que Nietzsche hace del asceta [84], conoce mejor el valor del goce. Es, por tanto, un asceta consciente de lo que el ascetismo significa. Por ello predica la doctrina del placer y la belleza, el sentido de la tierra. Zaratustra tiene las palabras más duras para los propagadores de la muerte. En contra de ellos, en contra de los que difunden el «vanidad de vanidades», Zaratustra ensalza la vida y la voluntad de dominio.

Unamuno, por el contrario, no ha exaltado la sensualidad ni el sentido de la tierra. Como Pascal, como Kierkegaard, ha acentuado la seriedad de la vida, y, a pesar de haber hablado mucho del hombre de «carne y hueso», Unamuno ha destacado mucho más los huesos descarnados o simplemente la carne y el hueso hechos de sustancia espiritual. [85]

Una cultura mundana hacia el goce y hacia la máxima expansión de las capacidades humanas para él es algo que a Unamuno le dejaba indiferente. Gran paisajista y enamorado de la naturaleza, el español prefirió, desde Salamanca, el color pardo de las encinas y las rocas desnudas de Gredos al verde sensual de los valles norteños. *La joie de vivre* o simplemente el ideal griego de vida tal como lo vieron los románticos alemanes no le satisface. Prefiere a los místicos castellanos. «Eso de la alegría de vivir es, digan

[82] *Ibid., p. 187-88.*

[83] *NZ, p. 380.*

[84] *«El hecho de que haya grandeza en la abnegación, y no sólo en la venganza, no ha sido inculcado a la humanidad sino después de una larga costumbre; una divinidad que se ofrece a sí misma en sacrificio fue el símbolo más fuerte, el más eficaz de esta clase de grandeza. Tal abnegación aparece como la victoria sobre el enemigo más difícil de vencer, como el repentino avasallamiento de una pasión». NHb, I, 138.*

[85] *«La idea en que insiste tanto Unamuno de que sus personajes son de carne y hueso es un puro mito. Corresponde más bien a su criterio de sacar de sí mismo ejemplos de los pecados y virtudes cardinales para envolverlos de carne y de pasión humanas — y conste que más pasión que carne tienen». Geoffrey Ribbans, «Estructura y significado de* Niebla», Revista de la Universidad de Madrid, *núms. 49-50 (1964), p. 238.*

lo que quieran, un galicismo. Esa no es una expresión castellana». [86] De ahí que sintiera poca simpatía por el aspecto «griego» de Goethe. [87] «Reconociendo toda su grandeza, y no es poca, nunca me fue simpático. Hay grandezas diabólicas». [88]

Otro aspecto que separa la visión unamuniana y la nietzscheana del cristianismo es la relación que ambos establecen entre éste y el socialismo. Nietzsche ve en el cristianismo una religión que, al predicar la igualdad de las almas ante Dios, obtiene el aplauso y la adhesión de todos los desheredados, de todos los esclavos, de todas las capas inferiores del imperio romano. «El gran número llegó a dominar; el democratismo de los instintos cristianos venció (...). El cristianismo tiene en su base *la rancune* [rencor] propia de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, *contra* la salud. Todo lo bien constituido, lo orgulloso, lo petulante, sobre todo la belleza, daña sus oídos y sus ojos». [89] El cristianismo obtiene adhesión en las mismas capas sociales y por las mismas razones que el socialismo: «La noticia de que hay para los inferiores y los pobres una puerta abierta hacia la dicha, de que no hay que hacer sino liberarse de la institución, de la tradición, de la tutela de las capas superiores: en eso no es el surgimiento del cristianismo otra cosa que la *típica doctrina de los socialistas*». [90]

En Unamuno hallamos igualmente un intento de conjugar religión y socialismo. Sin embargo, este intento no significa, a diferencia de la idea nietzscheana, considerar religión y socialismo como producto del rencor de los inferiores, sino conjugar dos movimientos cuya finalidad se complementa. Pero también es cierto que, más tarde, Unamuno separará ambas cosas. Al producirse esta separación, el catedrático de Salamanca aludirá, como Nietzsche, a las motivaciones rencorosas del socialismo. En los últimos años de Unamuno, el tema del divorcio entre lo social y lo religioso será constante. Un ejemplo lo tenemos en las palabras que el párroco don Manuel dice el converso Lázaro en las novelas *San Manuel Bueno, Mártir*: «No, Lázaro, no; la religión no es para revolver los conflictos económicos o políticos de este mundo». Y prosigue: «¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne». [91]

El cristianismo, pues, en relación con el socialismo, desempeña un papel muy distinto en uno y otro autor. Para Nietzsche el cristianismo coincide con el socialismo en despertar y unir los rencores de los desheredados. Para Unamuno el socialismo es, o bien el verdadero cristianismo (período socialista), o bien una corriente que estimula la envi-

[86] *U IV, p. 405.*

[87] *Véase el bello libro de Lukacs:* Goethe y su época, *Grijalbo, Barcelona, 1968, en que se señala cómo el humanismo del autor de* Fausto *consiste en el despliegue de todas las facultades humanas, despliegue que una determinada sociedad hace imposible.*

[88] *U VIII, p. 1120; La influencia de Goethe en Unamuno es, sin embargo, mucho más honda de lo que estas palabras hacen sospechar. Véase a este respecto el cap. V de la tesis inédita de D.A. Fasel. Escribe este autor: «Para resumir la posición de Goethe en la obra de Unamuno podemos decir que la afinidad interior o el parentesco que Unamuno sentía con Goethe estaban basados en el principio moral que animaba su idea de "arte eterno" durante los años 1890, y después en el principio religioso de asir el espíritu de Dios a través del esfuerzo humano para comprender el poder y la capacidad del individuo, el hombre de carne y hueso. Goethe, decía Unamuno, era un verdadero poeta, porque era un hombre verdadero».* Unamuno's Thought and German Philosophy, *Columbia University, 1957, texto xerocopiado, pp. 215-16.*

[89] *NAnt, p. 89.*

[90] *NS, III, p. 636.*

[91] *U XVI, pp. 612-13.*

dia (comienza el divorcio cristianismo-socialismo); o bien no tiene nada que ver con la religión (último período de Unamuno). En ninguno de los tres casos coincide totalmente con Nietzsche, ya que, si bien en el segundo señala, al igual que éste, que la envidia es un ingrediente a tener en cuenta en la fuerza del movimiento socialista, lo hace para resaltar el papel consolador de la religión, frente a la función del socialismo, el cual distrae los ánimos respecto del «único problema».

Unamuno y Nietzsche no podían estar de acuerdo en cuanto al cristianismo: el primero celebra que éste haya dejado atrás el paganismo griego; el segundo lamenta precisamente que el cristianismo quiera negar las virtudes griegas.

II. La moral de Unamuno y Nietzsche

Sobre la relación entre la moral de Unamuno y la de Nietzsche podría decirse aproximadamente lo mismo que sobre la religión: mientras Unamuno añora la religión de la infancia y no puede prescindir de ella, Nietzsche rechaza la religión de los primeros años de su vida, pero tampoco puede librarse totalmente de ella; será un enemigo de toda la vida. Del mismo modo Unamuno querrá que sea la moral cristiana la que presida la vida, mientras Nietzsche combatirá esa moral, pero con frecuencia tomará de ella las armas para hacerlo, es decir, será un fantasma imposible de superar.

Comparada con la de Nietzsche, la literatura moral de Unamuno es bastante pobre. El filósofo alemán ha dedicado muchas páginas, y algunas de ellas de una penetración extraordinaria, al problema moral. Unamuno sólo ha hecho indicaciones esporádicas, si bien, indirectamente, hay una predominancia de la moral en sus escritos. Veamos algunos puntos que pueden enriquecer la aproximación de Unamuno a Nietzsche.

Rechazo de la moral intelectualista

Ambos autores coinciden en oponerse a una moral de tipo kantiano o socrático. Para Nietzsche, una moral que obligue a todos a *lo mismo* es un contrasentido. Y ello es lo que hace precisamente la de Kant: «La antigua moral, especialmente la de Kant, reclama de cada individuo acciones que se desean de todos los demás. Linda ingenuidad; como si cada uno supiese, sin más, qué forma de actuar asegura al conjunto de la humanidad el bienestar, es decir, qué acciones son deseables». [92]

En este punto están de acuerdo el español y el alemán: el hombre considerado como individuo concreto, se halla sometido a situaciones diversas, cuya complejidad hace impracticable cualquier intento de universalizar una norma. La ética de Kant es más una aspiración que otra cosa. El subjetivismo del filósofo de Königsberg reside en no haber tenido en cuenta que la realidad es mucho más rica que la idea, que los conflictos morales no surgen sólo por el choque de los bajos instintos humanos con la norma, sino que los más dramáticos se producen por el choque entre los mejores instintos y la ley. Nietzsche ha caracterizado muy acertadamente la teoría moral de Kant: «Esta es una

[92] *NHb, I, 25.*

teoría como la del librecambio, que sienta en principio que la armonía general *debe* producirse por sí misma, según leyes innatas de perfeccionamiento». [93] La armonía que Kant creía posible procedía precisamente del hecho de prescindir de los matices innumerables que la realidad cotidiana presenta, matices a los que Nietzsche y Unamuno prestan mucha atención.

Pero no se trata sólo de que ambos autores pongan de relieve los conflictos que la vida del hombre encuentra frente a la ley. Se trata de que los dos rechazan la moral que enfrente al hombre sin más a los instintos. Tanto uno como otro, ponen la pasión por encima del elemento racional de la ética. A Unamuno la ética racionalista le parece una pedantería. En la *Vida de Don Quijote y Sancho* afirma que la cruzada que anuncia no se justifica con argumentos lógicos: hay que ponerse en marcha hacia el sepulcro de don Quijote «sin estudiar el paso que habrá de llevarse». Por su parte, Nietzsche ve en el imperativo kantiano una violencia a la naturaleza, un proyecto de hacer de la virtud una objeción a la vida. «¡Que la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant!... ¡El instinto propio de los teólogos lo tomó bajo su protección! — Una acción que el instinto de la vida nos compele a realizar tiene en el placer su prueba de ser una acción *correcta:* y aquel nihilista de vísceras dogmático-cristianas entendió el placer como una *objeción*». [94]

Los dos autores coinciden en plantear la moral sobre una base psicológica. Desde ella defienden que las virtudes son instintos disfrazados. Según el filósofo alemán, fue Sócrates el primero que, entre los griegos, pensó que podía superarse lo dionisíaco en favor de una educación más acorde con las facultades racionales del hombre, que la idea podía corregir la naturaleza; pensó que la virtud podría fundamentarse conceptualmente y ser enseñada con vistas a un humanismo en que la lógica impusiera un orden a los instintos. Esta línea la combate explícitamente Nietzsche y este combate lo extiende a Spinoza y a Kant.

Unamuno, sin ser tan explícito, la rechaza igualmente cuando afirma que ignoramos la razón de nuestra conducta, ya que la manera como la justificamos es una explicación *a posteriori.* Esta tesis unamuniana representa una clara oposición al apriorismo kantiano. [95]

Darwinismo moral

Aunque Unamuno y Nietzsche coinciden en plantear la moral en un terreno psicológico, no siguen el mismo camino cuando se trata de desarrollar las implicaciones de la teoría darwinista, que tanta influencia ejerció en las ciencias sociales durante la segunda mitad del siglo XIX.

Para Unamuno, la doctrina evolucionista tiene un trascendencia que se proyecta más allá de la biología: la doctrina de Darwin viene a confirmar la tan recalcada tesis spinoziana según la cual la esencia de un ser consiste en su esfuerzo por persistir en esa su

[93] *NHb, ibid.*

[94] *NAnt, pp. 35-36.*

[95] *En el apartado «Unamuno y Kant», de mi tesis doctoral, me extiendo sobre este particular.*

esencia. La lucha por la vida y la sobrevivencia del más apto no son más que la dimensión activa de ese esfuerzo del que habla la proposición séptima de la tercera parte de la ética spinoziana. Persistir no es sólo una conservación inerte del propio ser. Persistir, tal como lo entiende el pensador español, es afirmar la propia individualidad mediante la lucha por imponerse como tal individuo. Y esta fuerza con la que uno intenta imponerse es el motor del progreso. «El motor inicial de todo progreso humano se debe al hombre, al individuo». Pocas líneas después escribe: «es un individuo, es sobre todo un individuo enérgico y genial y que trata de imponerse y sellar a los demás con su sello, el factor inicial de todo progreso». [96]

La moral invasora es una reminiscencia darwiniana que Unamuno aplicará a todos los niveles de la vida humana, tanto individual como colectiva. Así, por ejemplo, España debe integrase a Europa, pero ello ha de ser intentando imponer los valores españoles; Vasconia y Cataluña deben tratar igualmente de integrarse a la España entera tratando de imponer su cultura propia; el individuo se sobrepondrá al *otro* convirtiéndolo en instrumento de los fines propios. Unamuno llega a citar a Gumplowicz para afirmar que la civilización empezó el día en que un hombre obligó a otro a trabajar para el primero, es decir, el día en que se instituyó la esclavitud, la cual hizo posible la división del trabajo. [97]

El filósofo alemán saca igualmente las consecuencias del darwinismo aplicado a la moral. Ya en la primera de las *Consideraciones intempestivas,* escrita a los 29 años de edad, Nietzsche arremete contra David Strauss cuando éste recuerda, frente a posibles derivaciones de la doctrina darwiniana, el imperativo de no olvidar que todos los hombres tienen las mismas necesidades y las mismas exigencias. «Pero ¿dónde resuena ese imperativo? ¿Cómo puede el hombre hallarlo en sí mismo cuando, según Darwin, es ni más ni menos que un ser natural, desarrollado, según leyes completamente distintas, hasta alcanzar la altura del hombre, gracias precisamente a que ha olvidado en todo momento que los seres de la misma especie poseían los mismos derechos, gracias precisamente a que se ha sentido el más fuerte y provocado la paulatina caída de los otros ejemplares, de índole más débil?» [98]

El concepto de fuerza es esencial para Nietzsche. La fuerza, tomada como concepto de la física y asumido en la psicología como voluntad, es lo que determina la fusión tanto de Schopenhauer con Darwin como la de éste con una determinada filosofía natural. [99] Por otra parte, Nietzsche encuentra la expresión de la moral darwinista en al cultura que él considera modelo de toda cultura: la griega. Entre los griegos, las grandes virtudes homéricas son precisamente una exaltación de los instintos de vida, una afirmación de la voluntad de dominio y una negación de todo lo que es mediocre. La moral aristocrática del autor alemán toma su ideal de ese modelo griego. Nietzsche habla de una moral de la evolución según la orientación de los instintos de la vida, es decir,

[96] *U VII, p. 799.*

[97] *Véase UE IX, p. 660.*

[98] *NCi, I, 7.*

[99] *Véase el artículo de Gerhard Hannemann:* Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Philosophia Naturalis, *Band 11, Heft 4, 1969.*

según una sobreabundancia de vida; ésta es apetencia de más vida. Toda moral que se erija en contra de ese instinto es expresión de una cultura decadente, sea veladamente, sea bajo una forma manifiesta.

En los rasgos que de ambos autores acabo de enumerar existe una fundamental coincidencia de orientación, ya que hallamos la instintividad desempeñando un papel de primer orden en la conformación de la conducta humana. Pero me parece muy instructivo el detenerse en algunos matices que separan considerablemente lo que podemos llamar el darwinismo moral de uno y otro. Ante todo ya hemos visto el mismo sentido en ambos. Pero hay que resaltar que cuando Unamuno habla de imponerse a los demás y Nietzsche de la voluntad de dominio, están aplicando a Darwin de forma muy distinta, como vamos a ver.

Para el catedrático de Salamanca el hecho de imponerse cada uno a los demás significa el reconocimiento de un instinto que iguala a unos humanos con otros, ya que no es privativo de uno solo, o de un grupo determinado este instinto de invasión. «Ha sido mi centinela de siempre. Quien defiende y exalta su propia personalidad, su yo, defiende y exalta las personalidades, los yos de los demás». [100]

Por otro lado, es después de la lucha cuando los combatientes se dan el abrazo más fraternal, puesto que han dado satisfacción a un instinto que, de otro modo, habría permanecido reprimido, envenenando la espontaneidad de los impulsos. Es, pues, un deseo de romper las máscaras sociales lo que late tras la voluntad unamuniana de imposición. Es la puesta en primer plano de la sinceridad como expresión transparente del alma humana.

Las dos morales

Para el filósofo alemán, la moral tiene, originariamente, la función de proporcionar cohesión al grupo. En el momento de constituirse éste, instintos como la temeridad, la venganza, la ambición, la rapacidad, son considerados como virtudes elogiables por lo que suponen de defensa del grupo. Pero, una vez asentado éste, los mismos instintos empiezan a teñirse de una valoración opuesta, ya que tienden a disolver el «rebaño». De ahí que Nietzsche hable de *dos* morales, la rebañesca o plebeya y la aristocrática o de los fuertes. Esta última es la de Zaratustra, el solitario, el amigo de los animales y de las alturas de la montaña, el anunciador del sobrehombre y del «sentido de la tierra», el instaurador de nuevas tablas morales.

La moral aristocrática es la de las pasiones aristocráticas. Por ello es intolerable, exige la dureza consigo mismo y con los demás y acepta sin escrúpulos su egoísmo. Su superioridad no consiste en atribuirse cualidades que coloquen a uno por encima de la mayoría, sino en seguir una naturaleza que establece por sí misma una jerarquía de castas. «Dominan -escribe Nietzsche— no porque quieran, sino porque *son;* no tienen libertad para ser los segundos». [101] Reconocerse igual a los demás es para el hombre superior una falta de fidelidad a sí mismo.

[100] *U VIII, p. 1146.*
[101] *NAnt, p. 100.*

La moral plebeya o de los esclavos es la de las bajas y medianas pasiones: resentimiento, envidia, instinto de obediencia. La moral plebeya tiene como tabla de valores la misma de la casta aristocrática, pero invertida: lo malo es lo bueno de la moral aristocrática, y al revés. He aquí el código plebeyo: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos. Y bueno es todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros, los pacientes, los humildes, los justos». [102]

Aquí es donde Nietzsche encuentra dificultades para aplicar la teoría darwiniana. En efecto, si las especies biológicas caminan hacia un mayor perfección gracias a la selección natural, ¿cómo es posible que en la especie hombre el número de los «inferiores» sea la mayoría, hasta el punto de amenazar peligrosamente a la clase superior? Decididamente Darwin, que era un científico, no le sirve a Nietzsche para defender lo que él pretende. Darwin había escrito que «...como la selección natural obra sólo mediante el bien y para el bien de cada ser, todos los dones intelectuales y corporales tenderán a progresar hacia la perfección». [103] Si la selección natural determina la extinción de las formas menos perfeccionadas, ¿cómo se explica que vaya extendiéndose de día en día el número de plebeyos, de los mediocres, el ejército de las pasiones bajas? Nietzsche se aleja decepcionado de Darwin. La biología de éste es incapaz de percibir dónde están o quiénes son los tipos perfectos. En Darwin, dirá el filósofo alemán, se nota el tufillo plebeyo típico de todo lo inglés. Nietzsche no acepta que la famosa *lucha por la vida* se basa en la menesterosidad, la situación de hambre. «Ese aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, — donde se lucha, se lucha por el *poder*». [104]

En lo dicho se percibe con suficiente diafanidad cómo el pensador alemán rehusa establecer la lucha en el terreno concreto, real, material. Pero, al mismo tiempo, se ve la inconsecuencia de su crítica moral. Efectivamente, si Nietzsche afirma que la moral es el lenguaje de las pasiones, ¿por qué ha mezclado con tanta insistencia el análisis de éstas y la dependencia de una clase social? [105] Si las pasiones surgen de la naturaleza, y no de una educación, ¿por qué tienen un valor en la aristocracia y otro distinto en la clase esclavizada? Nietzsche, que tanto ha abogado por la autenticidad, por el abandono, o, al menos, por el reconocimiento de las máscaras, no ha podido prescindir de la suya propia. La suya consiste en ver lo bajo o lo alto en lo que él, arbitrariamente, califica de tal, en contradicción con sus propios supuestos.

[102] *NGm, p. 52.*

[103] El origen de las especies, *Barcelona, Bruguera, 1967, p. 668.*

[104] *NCri, p. 95.*

[105] *No se diga que las categorías «aristócrata» o «plebeyo» no tienen en Nietzsche sentido socio-económico, sino metafísico. Esta es una escapatoria que pretende negar la diafanidad del autor alemán. Cuando éste afirma que «solamente puede haber una más elevada cultura donde hay dos castas diferentes: la de los trabajadores y la de los ociosos» (NHh, I, 439) o cuando escribe que el hombre noble decide, sin necesidad de ratificación, que el valor (lo bueno) es lo que él juzga tal y lo no valioso lo que le es perjudicial (Ver NMabm, aforismo 260); cuando Nietzsche escribe esto, es difícil no ligar tales valoraciones a supuestos económicos y sociales.*

La diferencia respecto de Unamuno es aquí bastante grande. Por lo que se refiere a Darwin, el español es un gran admirador suyo. No tiene en cuenta sólo el efecto de *El origen de las especies* en la biología, sino, especialmente, en las ciencias humanas. «En todas las ciencias ha dejado el darwinismo profunda huella; en las históricas y políticas y morales, en la misma teología». [106]

En cuanto a la *lucha por la vida,* Unamuno acepta plenamente esta idea. Pero es aquí fácil interpretar falsamente al autor español, cuya complejidad se olvida con demasiada frecuencia. La lucha de la que habla Unamuno tiene muy diversos sentidos, acentuándose unos u otros según las épocas y según los contextos. Creo que podrían resumirse así los principales sentido en que se refiere a la lucha:

1. La lucha equivale a la guerra militar. En este caso Unamuno se opone generalmente a ella. Aunque suele dejar en la sombra su aspecto devastador para fijarse en el hecho de ser inhumana por tener lugar entre individuos que se desconocen [107], queda claro su rechazo rotundo de la guerra en el período socialista, período en el que destaca la motivación económica de la misma. [108]

2. La lucha es equivalente a un conflicto consigo mismo. Creo que es, sobre todo, en este sentido como Unamuno ensalza la guerra y todo combate en su madurez. Este combate es una exigencia ética, porque cada uno de nosotros somos al mismo tiempo Caín y Abel. «Y es que todo hombre humano —escribe en el prólogo de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*— lleva dentro de sí las siete virtudes y sus siete opuestos vicios capitales». [109] En esta perspectiva ha insistido el Unamuno agónico en la *agonía,* tomada en su sentido etimológico.

3. Equivale a un constante esfuerzo del hombre por adaptarse a la naturaleza. «Toda la historia humana —escribe— no es otra cosa que una larga y triste lucha de adaptación entre la *Humanidad* y la Naturaleza, como la historia de cada hombre se reduce a las vicisitudes del combate que en su cuerpo, sanguinoso campo de batalla, riñen su espíritu y el mundo que le rodea». [110]

4. La lucha equivale, otras veces, a la explosión de energía que hace saltar los límites que una determinada ideología o una determinada tradición imponen tenazmente a un cultura. Este es el sentido de la lucha quijotesca cuando el catedrático de Salamanca exclama: «Sí, es lo que necesitamos: Una guerra civil. Es menester afirmar que deben ser y son yelmos las bacías y que se arme sobre ello pendencia como la que se armó en la venta... ¿No oís a los que repiten que hay discusiones que deben evitarse?» [111]

Pues bien, cuando Unamuno se refiere a la darwiniana *lucha por la vida* considera

[106] *U VII, p. 797.*

[107] *Unamuno recuerda, mediante su personaje Ignacio, de* Paz en la guerra, *la «mentira» de un enemigo al que no se ve: «De muchacho, en las pedreas, viendo al que le lanzaba el canto, y a éste mismo su trayectoria, el coraje contra el adversario conocido sustentaba el ardimiento; ahora el enemigo estaba lejos, apenas indicaba más que la masa confusa en la verdura, no cabía odio concreto, era una cosa fría, mecánica, algo como de oficio y fórmula, una mentira, una verdadera mentira». U II, p. 209.*

[108] *Véase el artículo del 26 de octubre de 1895 en* La Lucha de Clases, *titulado «La guerra es un negocio», UE IX, p. 541.*

[109] *U IX, p. 421.*

[110] *U III, p. 379.*

[111] *U IV, p. 206.*

gloriosa «la carrera que ha traído al hombre a partir de sus formas inferiores, esa dolorosa y a la vez gloriosísima carrera de la que Darwin señaló el proceso». [112] Pero, al mismo tiempo, resalta un aspecto que había recalcado mucho en su época socialista y que, sin llegar a borrarse nunca de su pensamiento, será poco destacado en su último período. Este aspecto consiste en la limitación o ilimitación del progreso individual en relación con el problema del perfeccionamiento social. «Discútese (...) si el europeo culto de hoy, si el hombre moderno de las razas que llamamos superiores nace con una superioridad mental sobre el griego de tiempo de Pericles, pero en lo que no cabe duda es en el proceso social, en que el hombre de hoy se encuentra al nacer en posesión de medios de conocer y de obrar de que los contemporáneos de Pericles carecían. Entre otros medios, los que ellos, con su esfuerzo crearon. Y así resulta que aún suponiendo un límite al perfeccionamiento orgánico individual sigue perfeccionándose el organismo social, que acaso está en su infancia». [113]

Esta perspectiva le aleja enormemente de Nietzsche. Aunque Unamuno había dicho, en consonancia con el alemán, que la civilización había empezado el día en que un hombre había sometido a otro como esclavo, la afirmación era sólo una constatación histórica. «Sería una torpeza —escribió Unamuno en *La Lucha de Clases*— el negar, llevado de un sentimentalismo engañoso, el que la base histórica y cronológica de la civilización, haya sido la esclavitud». [114] La afirmación pretendía ser una comprobación histórica, no una aspiración para el presente, ni una previsión para el futuro: «Sí, es verdad, la esclavitud es la base histórica de civilización. Pero de lo que se trata no es de lo que fue su origen (...). Lo mismo que da origen a un ser puede llegar a ser su muerte». [115] Lo que fue arranque de civilización es hoy su obstáculo.

Este ejemplo de dialéctica hegeliana muestra el dinamismo progresista del primer Unamuno y revela, por ello mismo, la distancia que le separa de Nietzsche. Este pensó simpre que la abolición de la esclavitud había sido un error de la civilización moderna. «Y si fuera verdad —escribió el filósofo alemán en 1871— que los griegos perecieron por la esclavitud, es mucho más cierto que nosotros pereceremos por falta de esclavitud». [116]

Con respecto a su relación con Darwin, puede decirse, por tanto, que las razones que llevan al pensador alemán a rechazarlo (el perfeccionamiento universal), son las que llenan de entusiasmo a Unamuno [117]. Mientras éste es un liberal convencido de que lu-

[112] *U VII, p. 803.*

[113] *Ibid.*

[114] *UE IX, p. 661.*

[115] *Ibid., pp. 661-662.*

[116] *«Der griechische Staat», en* Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, *(1872), NS, III, p. 279. La ignorancia en materia de historia y economía es sorprendente en Nietzsche, no sólo en el primer período, sino a lo largo de toda su vida. Nunca llegó a percibir que las estructuras económicas no son trasponibles a cualquier época histórica. Muchos menos entendió por qué el capitalismo significa la abolición de formas de división social como la esclavitud griega. Unamuno exhibe una formación histórica y económica bastante más sólida.*

[117] *No importa ahora el fundamento o la falta de fundamento científico de la postura de ambos autores en relación con Darwin. Véase a este respecto «El Darwinismo y las ciencias sociales», de Donald G. Macrae, en el libro* Un siglo después de Darwin, *Alianza Edit., Marid, 1966. Lo que importa aquí es la comparación del pensamiento de Unamuno y Nietzsche.*

char por el propio bien es luchar por el bien de la humanidad, Nietzsche es un filósofo estancado en la cultura griega, pero incapaz de entenderla por carecer de una mirada histórica. De ahí que Nietzsche, siguiendo la pauta iniciada por Schopenhauer, cargue las tintas sobre el carácter decadente de la cultura europea moderna. Y el motivo principal de esta decadencia es que el hombre ha puesto sus miras en los más bajos valores, en los de su propia degeneración: «Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, — que son valores de decadencia». [118] Esta degeneración del hombre ha ocurrido por el hecho de llamar virtud a lo que es debilidad, por haber sofocado los instintos más valiosos. «Yo llamo pervertido a un animal —continúa el filósofo alemán—, a una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando prefiere lo que le es perjudicial. Una historia de los "sentimientos superiores", de los "ideales de la humanidad" —y es posible que tenga que contarla—, sería casi también la aclaración de *por qué* el hombre está tan corrompido. La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*, donde falta la voluntad de poder hay decadencia». [119]

Pero ya hemos dicho que esa voluntad de poder tiene sus paradojas: si se manifiesta en la clase superior, ésta da testimonio de su superioridad; si se manifiesta en la clase inferior, ésta demuestra su perversión. Lo que ocurre, por consiguiente, no es que haya dos morales, sino que Nietzsche ha inventado dos morales. La finalidad de tal invención no es un azar. Lukacs, aunque ha simplificado excesivamente al filósofo alemán, ha señalado la órbita irracionalista en la que se mueve la moral nietzscheana. [120]

El peligro democrático

En su maniqueísmo, Nietzsche deja establecidos como valiosos los instintos de una casta para despreciar los de otra y llama decadencia o nihilismo a los movimientos igualaristas, de promoción de los derechos humanos, que pululan por Europa a partir de la Revolución Francesa. Por ello me parece muy justa la puntualidad de Lukacs al sostener contra Kaufmann, que Nietzsche no es un continuador de la Ilustración francesa, sino que representa precisamente una reacción contra ella. «La lucha de la Ilustración en contra del cristianismo —escribe Lukacs— iba dirigida, sobre todo —incluso en Voltaire, que no era ateo— contra el puntal efectivo del absolutismo feudal; de ahí que su contenido se extienda a todos los campos de la vida y del pensamiento humano, desde los problemas más generales de la concepción del mundo y la teoría del conocimiento hasta la ética y la estética. La polémica nietzscheana, en cambio, vuelca sus furias exclusivamente en los supuestos precursores ideológicos de la democracia y el socialismo, sobre los sostenedores de la moral de los esclavos». [121]

Nietzsche mira más a Esparta que a las aspiraciones de los ilustrados. Por ello no acepta el liberalismo democrático. Dice Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* sobre la de-

[118] *NAnt, p. 30.*
[119] *Ibid.*
[120] *Véase Lukacs,* El asalto a la razón, *Barcelona, Grijalbo, 1968, pp. 278 y ss.*
[121] *Op. cit., p. 296.*

mocracia: «Nosotros, los que somos de otra creencia, nosotros los que consideramos el movimiento democrático no meramente como una forma de decadencia de la organización política, sino como una forma de decadencia, esto es, de empequeñecimiento del hombre, como su mediocrización y su rebajamiento de valor, ¿a dónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas?» Y continúa más adelante: «*La degeneración global del hombre,* rebajarse a aquello que hoy les parece a los cretinos y majaderos socialistas su *hombre del futuro* —¡su ideal!—, esa degeneración (...), esa animalización del hombre hasta convertirse en animal enano dotado de igualdad de derechos y exigencias son *posibles,* ¡no hay duda!» [122].

Unamuno se opuso también a la democracia y ello le acerca a la posición de Nietzsche. El autor español, especialmente a partir de 1900, se declaró liberal no democrático. La democracia, entendida como gobierno de la mayoría, engendra la envidia. «Las democracias —escribe Unamuno— son envidiosas, y por envidiosas han decretado alguna vez la abolición de los títulos honoríficos, de las distinciones, de las condecoraciones». [123] Lo que Unamuno defiende es un liberalismo decimonónico, opuesto a la democracia. La sumisión a la mayoría le parece una forma de tiranía tan detestable como la peor. En una España de población rural y analfabeta en su mayoría, el autor español confía más en una «revolución desde arriba» que en una transformación por la base: el pueblo tiene que ser educado y, por ello mismo, dirigido. El liberalismo de Unamuno viene expresado en su moral invasora, que, al tiempo que pone en primer plano al individuo y obliga a los combatientes a una tensión constante, permite conjugar la orientación liberal con un elitismo que se expresa, especialmente, en el utopismo educativo iniciado por los krausistas en la España contemporánea. [124]

La moral invasora del español contiene otro elemento importante que le acerca a Nietzsche. Consiste en la necesidd de que se conserve aquello que se combate. En la dialéctica unamuniana los enemigos no se destruyen; se necesitan mutuamente. Según Unamuno, Caín necesita a Abel y al revés. Esta idea tiene mucho que ver con la expresada por Nietzsche cuando se enfrenta a la iglesia diciendo que ésta «quiere en todos los tiempos el aniquilamiento de sus enemigos; nosotros, nosotros los moralistas y anticristianos, vemos nuestro provecho en el hecho de que la Iglesia existe». La iglesia (junto con el socialismo) es el peor enemigo de la moral de Nietzsche, pero éste no pudo prescindir de ella, porque uno de los resultados de la transformación nietzscheana de todos los valores *(Umwertung aller Werte)* consiste en «comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos» [125]. Este rasgo muestra en ambos pensadores un aspecto conservador de su moral: no se trata de destruir nada; se trata de *conservar* lo existente, pero con la agresividad necesaria para que la tensión, principio de vida, no decrezca.

Sin embargo, este aspecto no dialéctico que une a los dos autores, debe ser matizado. Ciertamente, me parece innegable el fondo conservador de la actitud de ambos: la lu-

[122] *NMabm, pp. 135-36.*

[123] *U IV, p. 223.*

[124] *«Hace falta proclamar el Kulturkampf y domeñar a las Kabilas los pocos europeos que aquí vivimos», le escribe a Múgica el 14.1.1902.* Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, *op. cit., p. 311.*

[125] *NCri, p. 55.*

cha que proponen exalta más el combate como tensión vital que como fuerza superadora de los males reconocidos. Pero tanto el español como el alemán han señalado tan genialmente las tensiones que se daban en la sociedad dentro de la cual han vivido, que su testimonio es un desenmascaramiento de las contradicciones de esa misma sociedad. Ese desenmascaramiento tiene un valor que trasciende las actitudes ético-políticas de ambos autores y, por ello mismo, es aprovechable por las tendencias conservadoras, pero también por las corrientes opuestas. Lukacs no ha tenido en cuenta esta perspectiva y por ello, ha simplificado unilateralmente al pensador alemán, convirtiéndolo en un mediocre apologista del capitalismo y del movimiento irracionalista. [126]

Dentro de la general coincidencia en una actitud conservadora, no comparten los mismos criterios de valoración sobre idénticas cuestiones. Así su actitud frente a Bismarck y su política es bastante diferente. Unamuno le escribe en 1898 (año de la muerte del canciller) a su amigo Múgica: «No comprendo bien su entusiasmo por Bismark. Y he de confesarle que sentía repugnancia hacia ese prusiano, en quien los zancos son mucho mayores que su estatura real. Su afirmación de usted de que haya sido la mejor figura de este siglo, junto a Napoleón, me parece atroz!» [127] ¿Por qué no le es simpático Bismark al autor español? Lo explica en la misma carta: «Odio las glorias militares. Kant, Hegel, Darwin, Balzac, etc. etc. son más que Napoleón. Y cuando comparo con Bismark a Gladstone, ese espíritu generoso, noble, elevado, me parece aquél despreciable... Alemania tiene que purgarse de la obra de Bismark». [128]

Lo que Unamuno desprecia en Bismark es el militarismo prusiano. «Mientras los franceses —escribe a Múgica en diciembre de 1898— no vayan a escupir sobre la tumba de Napoleón, la de Federico II los prusianos, la del Duque de Alba nosotros, no habrá civilización posible. Es la redención que más espero del socialismo, que mate eso. No comprendo que se quiera hacer héroes de espíritus tan anticristianos como Bismark y el repugnante Moltke, en cuyo libro acerca de la guerra francoprusiana se ve la frialdad del criminal inmundo». [129]

Nietzsche, por el contrario, afirma en carta a Carl von Gersdorf en 1868 (6 años después de haber sido nombrado Bismarck canciller de Guillermo I): «Bismarck me proporciona inmenso placer. Leo sus discursos como si bebiera vino fuerte: retengo la lengua

[126] *La voluntad de poder nietzscheana no tiene por qué significar sólo una exaltación del irracionalismo. Heidegger hace ver que el superhombre nietzscheano implica el abandono de la postura cristiana consistente en afirmar que el valor del ser lo da el supremo ser, el* summun ens *creador. Lo voluntad de poder significa, en contra de Hegel y completando a éste, la prioridad del sujeto hombre como valorador. Escribe Heidegger: «Jetzt muB der Mensch, weil er allein als vorstellender, wertsetzender Wille inmitten des Seienden als eines solchen im Gamzan ist, der vollendeten Subjektivität die Stäte ihres reinen Wesens bieten».* (Nietzsche, *Pfullingen, Neske Verlag, 1961, vol. II, p. 303. Trad.: El hombre tiene que ofrecer ahora a la completa subjetividad la morada del ser puro, ya que en cuanto voluntad representadora, valoradora, sólo él es dentro del ser como tal en su totalidad). Pero Heidegger oculta también lo que es difícil ocultar, las resonancias racistas de la voluntad de poder. Escribe a este respecto: «So wenig der Wille zur Macht biologisch vielmehr ontologisch gedacht ist, so sehr hat Nietzsches Rassengedanke nicht einen biologischen, sondern einen metaphysischen Sinn». (Ibid., p. 309. Trad.: La voluntad de poder no está pensada biológicamente, sino más bien metafísicamente, como tampoco la idea de raza tiene un sentido biológico, sino metafísico).*

[127] Cartas inéditas..., *op. cit., pp. 272-73.*

[128] *Ibid., p. 273. En esta misma carta, escribe Unamuno «En Inglaterra no se podría dar un Nietzsche».*

[129] *Ibid., p. 280.*

para no beber demasiado deprisa y conservar el gusto largo tiempo. Lo que me dices de maquinaciones de sus enemigos, te lo creo gustosamente, pues es una necesidad que todo lo pequeño, mezquino, parcial, limitado, se rebele contra tales naturalezas y se arme en una guerra inconciliable». [130]

Los tentáculos que Bismark había introducido en todos los frenes de la política alemana —los coqueteos con los socialistas mediante Lassalle fueron un éxito para el canciller y una ruina para la socialdemocracia — no dejaron de percibir la ayuda que podría prestar Nietzsche a la causa prusiana. El pensador alemán lo confiesa alborozado en carta a Peter Gast en 1883: «Incluso un miembro del Reichstag y partidario de Bismarck (Delbruck) parece haber expresado su disguso de que yo viva en Santa Margherita, y no en Berlín!!» [131] A pesar de haber tenido que asistir a la concesión de una constitución y a la creación de un parlamento, Bismarck supo manipular éste con la astucia suficiente par convertirlo en instrumento de la vieja nobleza prusiana. Nietzsche lo celebra igualmente y le dispensa que haya accedido a lo que el filósofo alemán más aborrece: el parlamentarismo. «Bismarck quiso crear con el parlamento una pararrayos, una fuerza contra la corona y, en ciertos momentos, una palanca para hacer presión en el extranjero; hizo de él también su cabeza de turco». Y continúa: «Así como Federico el Grande se reía continuamente del feminismo en la regencia de sus estados vecinos, Bismarck se reía del parlamentarismo: es un nuevo medio, decía, de hacer lo que se quiere». [132]

La diferencia de estas apreciaciones es la que separa la actitud liberal de Unamuno de la actitud totalitaria de Nietzsche. El alemán no tolera ni siquiera el liberalismo burgués decimonónico: quiere el absolutismo anterior a la Revolución Francesa, a la vez que sitúa el ideal y el sentimiento en un terreno que él considera libre de todo interés material, sin advertir que ese ideal y ese sentimiento pueden muy bien compaginarse con los de una determinada clase social.

En cuanto a los enemigos que uno y otro autor descubren para la conducta moral, no son idénticos tampoco. Para Unamuno es la hipocresía. Y, por cierto, Unamuno tiende a ver hipocresía en todo aquel que no se manifieste religioso. Sin embargo, la cuestión religiosa les separa y les une, a la vez. Les separa porque Nietzsche quiere fundar una tabla de valores que invierta los del cristianismo, mientras que Unamuno cree que la salvación de la cultura moderna se halla en el cultivo del cristianismo; [133] les une porque, como escribe G. Sobejano [134], el cristianismo de Unamuno está muy cerca del anticristianismo de Nietzsche. Ambos sugieren alguna vez el carácter alienante de la religión, pero nunca acentúan esta tesis feuerbachiana. El ataque de Nietzsche al cristianis-

[130] *NS, III, p. 992.*

[131] *Ibis., p. 1201. Sobre el pensamiento político de Nietzsche y sus interpretaciones, véase Franco Livorsi, «Friedrich Nietzsche», en G.M. Bravo y E.S. Roda Ghibaudi,* Il pensiero político contemporaneo, *3 vols., Milano, 1985-86, vol. I, pp. 625-687.*

[132] *Nietzsche,* Obras completas, *op. cit., vol. II, p. 567.*

[133] *Escribe el español con ocasión de la primera Guerra Mundial: «...a mi parecer lo que se está debatiendo es nada menos que el porvenir del derecho cristiano, el cristianismo amenazado en sus raíces por el paganismo de esa Realpolitik de la* Kultur», *en el citado artículo de García Blanco, «Unamuno y el profesor francés, Jacques Chevalier», P. 43.*

[134] *Op. cit., p. 303.*

mo tiene como base una exaltación de los instintos, de lo irracional, de los «grandes ideales», frente al frío utilitarismo inglés. Pero esta misma exaltación de las pasiones, del sentimiento, de la fe contra la razón, es lo que caracteriza el cristianismo de Unamuno. El *Don Quijote* unamuniano se entendería muy bien con el *Zaratustra* nietzscheano, mucho mejor que con el optimismo de Bergson. Este último es considerado por Unamuno como maś afín al cristianismo, pero la falta de sentido trágico del francés le aleja considerablemente del español.

Hay, además, una serie de rasgos biográficos que aproximan Unamuno a Nietzsche: la pérdida del padre siendo muy niños, educación entre la piedad de mujeres muy religiosas, gusto por la soledad (más acentuado en Nietzsche), ruptura con el cristianismo oficial, dedicación profesional al griego clásico (más intensa, por supuesto, en Nietzsche), interés por la literatura y —lo que es más importante— por los mismos autores, si se exceptúan los ingleses. En resumen, resulta sorprendente que, dadas las coincidencias, sobre todo de fondo general, entre los dos pensadores, Unamuno se mostrara tan reacio hacia el alemán. La explicación de este hecho puede ser doble:

o bien Unamuno conoció muy deficientemente a Nietzsche y sólo vio en él un anticristiano y un defensor de la política belicista prusiana;

o bien se trata de una lucha entre «hermanos», lucha, por otra parte, tan unamuniana.

Parece más plausible la primera hipótesis, ya que esta lucha entre hermanos tiene un carácter completamente distinto con respecto a Kierkegaard. Siendo éste último un hombre cuyo pensamienoto es, en gran parte, una polémica contra el racionalismo hegeliano, es decir, siendo Kierkegaard el defensor de una filosofía que, como Nietzsche, pone en primer plano el sentimiento, la pasión, le fe [135], fue acogido, sin embargo, con un estusiasmo muy distinto de los recelos que expresó hacia el segundo. Y la razón es que Unamuno vio en Kierkegaard un restaurador del cristianismo vivo, mientras vio en Nietzsche el pagano anticristo. Pero en ninguno de los dos casos, ni en el de Kierkegaard ni en el del alemán, se trata de influencia sobre Unamuno; se trata de coincidencia. J.A. Collado ha mostrado que la hermandad de Unamuno y Kierkagaard no se puede explicar como influjo del danés sobre el español [136], sino como una coincidencia cuyo descubrimiento produjo entusiasmo en Unamuno. Las coincidencias entre el catedrático de Salamanca y el filósofo alemán tampoco pueden explicarse en términos de influencia de éste sobre el primero, sino quizá como producto de un clima cultural europeo que provocó en ambos planteamientos a veces convergentes. Aunque tampoco puede olvidarse que la evolución del pensamiento de Nietzsche es opuesta a la de Unamuno. Este fue alejándose paulatinamente del racionalismo para acercarse a un irraciona-

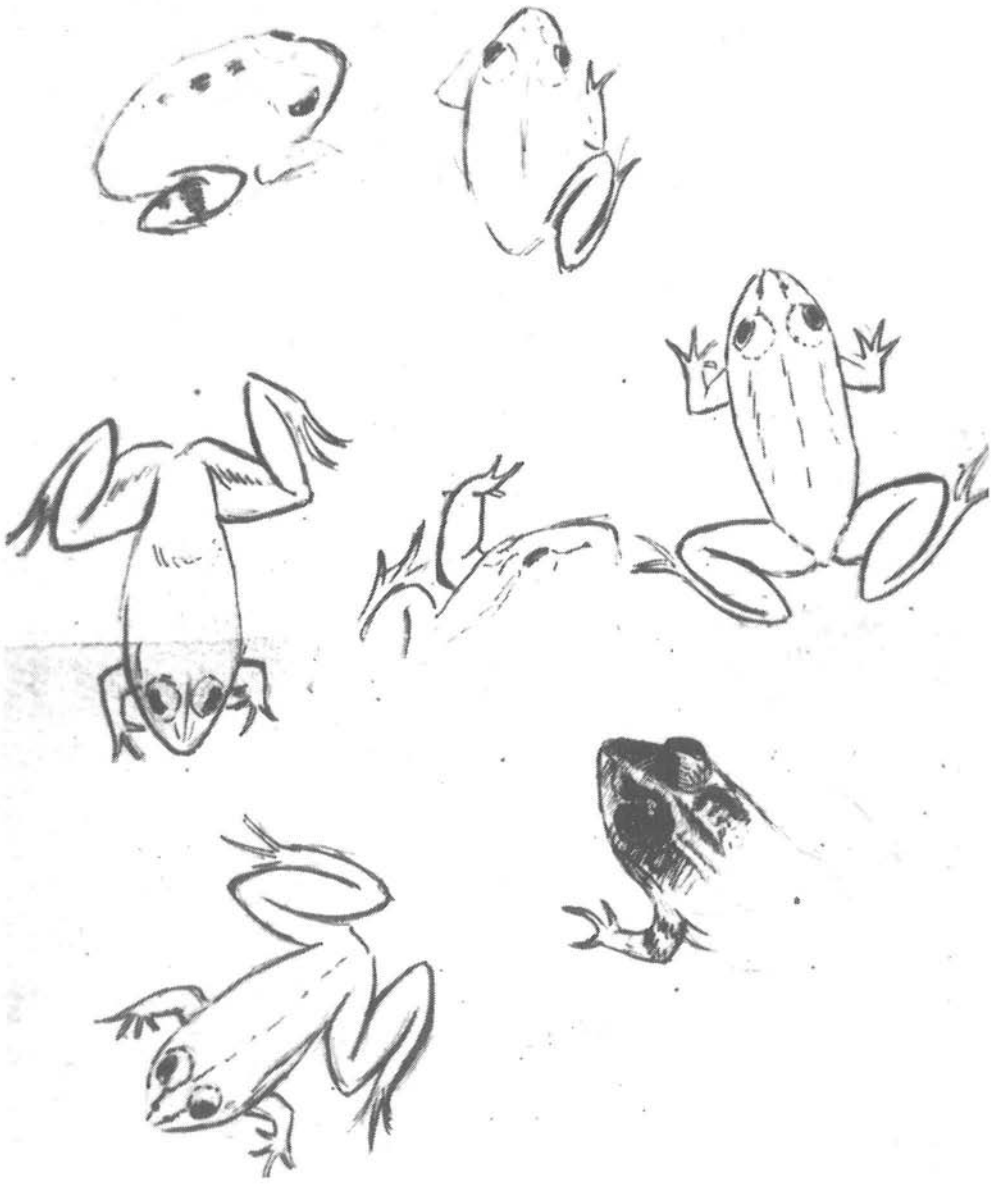
[135] *Dice Nietzsche, hablando del alma noble: «No son las obras, es la* fe *la que aquí decide, la que aquí establece la jerarquía, para volver a tomar una vieja fórmula religiosa en un sentido nuevo y más profundo». NMabm, p. 248.*

[136] Kierkegaard y Unamuno, *Madrid, Gredos, 1962, pp. 388-89.*

lismo próximo al de Schopenhauer. Nietzsche, en cambio, empezó siendo un schopenhaueriano convencido para alejarse progresivamente de él y llegar a una actividad que comparte muchos puntos de vista con el racionalismo [137].

Pedro Ribas

[137] *La tesis de Deleuze* (Nietzsche y la filosofía, *Barcelona, Anagrama 1971) hace de Nietzsche un pensador más cercano a Schopenhauer de lo que, en mi opinión, fue en realidad. Tal vez por ello mismo, paradójicamente, Deleuze, pretendiendo hacer de la filosofía del pensador alemán una tesis primoridalmente antidialéctica, no puede evitar presentar tal tesis sino en un esquema dialéctico: «fuerzas reactivas» contra «fuerzas activas» transmutándose en afirmación de lo positivo. Deleuze olvida que a medida que se aleja de Schopenhauer, Nietzsche acorta la distancia que le separaba de Hegel. Y así lo reconoce, por ejemplo, E. Fink: «El mismo [Nietzsche] se coloca en la vecindad de Hegel».* La filosofía de Nietzsche, *Madrid, Alianza editorial, 1966, p. 231. Pero es, según creo, una tendencia de intérpretes contemporáneos franceses, como Klossowski, hacer de Nietzsche un filósofo mucho más irracionalista de lo que era.*



Apuntes de ranas para ilustrar la traducción de la ***Batrakomiomakia*** de que habló Unamuno con Ganivet en la primavera de 1891