

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

Unamuno y Nietzsche:
El hambre de inmortalidad como voluntad de poder

Autor: Borja Díez Cañamaque

Tutor: Rafael Herrera Guillén

Madrid, Septiembre de 2012

RESUMEN

Generalmente, los estudios comparativos entre Unamuno y Nietzsche suelen oscilar entre la toma de partido en favor de un antagonismo irreconciliable entre ellos y la puesta de manifiesto de una cierta afinidad o aire de familia entre ambos; sin embargo, tanto quienes sostienen lo uno como quienes sostienen lo otro, suelen hacerlo atendiendo, fundamentalmente, a cuestiones "de contenido" o ideológicas (religión, política...), obviando por completo los motivos formales.

Así, lo que aquí propongo no es sino un estudio comparativo entre Unamuno y Nietzsche desde un punto de vista formal, mediante el cual intentaré mostrar que, si en vez de tomar algunos de los conceptos fundamentales sobre los que se sustentan sus planteamientos de un modo aislado y estático, si nos situamos más allá del significado que tales conceptos tienen en y por sí mismos atendiendo al lugar que ocupan y al sentido que adquieren en el marco dinámico de su pensamiento, sería posible identificar el hambre de inmortalidad de Unamuno con una voluntad de poder en sentido nietzscheano.

ABSTRACT

Generally, the comparative studies between Unamuno and Nietzsche use to oscillate between the choice in favor of an irreconcilable antagonism between them and the revealed of a certain affinity or family resemblance between both; nevertheless, so much those who support one like who they support the different thing, they use to do it taking into account fundamentally, questions "of content" or ideological fields (religion, politics ...), obviating completely the formal questions. So, what I am proposing here is a comparative study among Unamuno and Nietzsche from a formal point of view, by means of which I will try to demonstrate that, if instead of taking some of the fundamental concepts on which it is sustained their approaches in an isolated and static way, and if we look beyond the meaning that such concepts have themselves by taking into account the place they occupy and the sense that they acquire in the dynamic frame of their thought, it would be possible to identify the Unamuno's desire of immortality with a will to power in Nietzsche's way.

ÍNDICE

- 1. Algunas consideraciones en torno a la relación entre Unamuno y Nietzsche: p.3**
- 2. Unamuno y Nietzsche frente a las insuficiencias de la razón: p.8**
 - 2.1. Un punto de partida común: p.8**
 - 2.2. El problema de la religión: p.13**
 - 2.2.1. El cristianismo como agonía: p.13**
 - 2.2.2. El cristianismo como *idea*: p.18**
 - 2.3. *La muerte de Dios* y el nihilismo: p.22**
 - 2.4. La voluntad de poder: p. 26**
- 3. Unamuno y Nietzsche: el *hambre de inmortalidad* como voluntad de poder: p.31**
- Bibliografía: p.38**

1. ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE UNAMUNO Y NIETZSCHE

Es cierto que cuando uno comienza a leer a Unamuno habiendo leído antes a

Nietzsche no es extraño percibir la presencia de una especie de eco de éste en aquel (y supongo que dicho eco será recíproco, es decir, similar para el lector de Unamuno que se adentra por primera vez en la lectura de Nietzsche), y es que, tal como señala Eulalia González Urbano, «*muchos de los temas unamunianos resuenan en los oídos de un lector de Nietzsche*»¹. Sin embargo, se trata de un eco desconcertante. Desconcertante porque uno no sabe de dónde proviene, ni mucho menos qué es exactamente lo que resuena, llegando a causarnos la sensación de estar sumidos en un delirio esquizoide en el que, como en el célebre poema de José Hierro, cuando leemos "todo", ese eco nos dice "nada" -y, pese a ello, siga siendo *algo* lo que resuena. Pero este desconcierto suele darse, primordialmente, porque la mirada con que nos dirigimos a ambos autores se halla impregnada de apriorismo, o porque partimos de la imagen arquetípica que de ellos *se* tiene sin distanciarnos de esa imagen en ningún momento. Éste suele ser el caso de los defensores de una perfecta irreconciliabilidad entre Unamuno y Nietzsche², a quienes suele bastar la activación de un determinado mecanismo lógico para fundamentar y sostener la validez de sus asertos; mecanismo que, sintética y superficialmente, suele consistir en lo siguiente: Nietzsche es un ateo que proclama la muerte de Dios, mientras que Unamuno exige la existencia de Éste como garante de su tan anhelada inmortalidad, de lo cual se colige que, mientras que Nietzsche otorga un valor supremo a la vida en y por sí misma, Unamuno recurre al cristianismo para dar sentido a una vida que, por ella misma, no lo tiene, es decir, cuyo sentido está *más allá* o *fuera* de ella, con lo que cabría concluir que ambos constituyen puntos de vista antitéticos y excluyentes.

Indudablemente, las palabras que Unamuno dedica a Nietzsche a lo largo de su obra tampoco resultan de gran ayuda a la hora de dar con un punto conciliador entre ambos, ya que, por lo general, suele dirigirse a él en términos poco amables, manifiestamente despectivos, o con el aire compasivo y de cierta condescendencia propio de quien mira al otro por encima del hombro. Así, dirá sobre él:

Ahí tenéis a ese ladrón de energías, como él llamaba torpemente al Cristo, que quiso casar el nihilismo con la lucha por la existencia, y os habla de valor. Su corazón le

¹ González Urbano, E., *Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche*, en *Anales del seminario de Metafísica*, nº 21, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1986, p.13.

² Gillis, C., *Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de*

pedía el todo eterno, mientras su cabeza le enseñaba la nada, y desesperado y loco para defenderse de sí mismo, maldijo de lo que más amaba. Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo. Hinchido de sí mismo, se quiso inacabable y soñó la vuelta eterna, mezquino remedio de inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí, abominó de toda lástima. ¡ Y hay quien dice que es la suya filosofía de hombres fuertes! No; no lo es. Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme. ¡Ésa es doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes, pero no de fuertes que lo son! Sólo los débiles se resignan a la muerte final y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte más allá de la muerte ³.

Sin embargo, conviene tener presente, tal como el propio Unamuno reconoce en diversas ocasiones, que su conocimiento de Nietzsche es considerablemente superfluo, fragmentario y obtenido, por lo general, a través de referencias de otros autores, llegando a afirmar que «*el tiempo que habría de emplear en leer a Nietzsche lo emplearía en leer a cualquier otro anticristiano más razonable, a Feuerbach, por ejemplo*»⁴. Y es que, «*el desconocimiento es confesado no sólo mediante el contenido de las expresiones que hacen referencia a ello, sino además en la forma lingüística que utiliza para citarlo en varias ocasiones: "Dicen que Nietzsche decía..."*. A veces las fórmulas son más vagas y difusas: "*Me parece haber leído que Nietzsche, el pobre loco, dijo que ...*". E incluso: "*He leído, no recuerdo bien dónde, que Nietzsche decía que ...*"»⁵.

Por motivos obvios, Nietzsche no tuvo ocasión de leer a Unamuno, pero bastaría con tener presentes algunas palabras que, a propósito de su crítica al cristianismo, dedicó a Pascal, quien junto a su "hermano" Kierkegaard es considerado como una de las principales fuentes de inspiración del autor bilbaíno, para hacerse una idea de los ataques que a éste hubiera dirigido:

El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual

Unamuno, nº 46, Ed. Univ. de Salamanca, 2-2008, pp. 45-57.

³ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza, 2008, p. 69.

⁴ Unamuno, M., *Obras Completas*, VIII, Barcelona, Vergara S.A., 1958, p.1101.

al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como tentaciones, los valores supremos de la espiritualidad. ¡ El ejemplo más deplorable - la corrupción de Pascal, el cual creía en la corrupción de su razón por el pecado original, siendo así que sólo estaba corrompida por su cristianismo! ⁶.

Como vemos, aquellos caracteres que hemos señalado como habituales en quienes sostienen la inviabilidad de un acercamiento entre los planteamientos de Unamuno y Nietzsche, son fielmente asumidos y encarnados en nuestros dos autores: aceptación de la imagen arquetípica que del otro *se* tiene en el caso del rector salmantino, y permanencia inviolable e incondicionada en los propios presupuestos a la hora de juzgar al otro tanto en don Miguel como en el hipotético caso de Nietzsche. Pero no nos es lícito detenernos aquí. En primer lugar, porque ello supondría etiquetar como "fracaso" un proyecto de investigación cuando apenas hemos comenzado a esbozarlo, y porque hacerlo implicaría habernos quedado en una lectura superflua y dogmática que nos impediría situarnos más allá de la consigna "Unamuno, el autor religioso, versus Nietzsche el anticristiano"; y, en segundo lugar, porque, afirmar que ambos realizan sus afirmaciones desde una permanencia acomodaticia e inamovible en sus propios presupuestos sería casi como una acusación de traición a uno mismo para dos autores que anteponen el sentimiento a la razón, la vida a la idea, la *cardíaca* a la lógica, al tiempo que sería faltar a la verdad, como así lo atestigua la siguiente cita de Unamuno sobre Nietzsche:

Pero todavía puede uno simpatizar con el alma de Nietzsche, aun abominando de sus enseñanzas y cobrar cariño y admiración - hijos de la piedad una y otro - a aquel espíritu de torturas que vivió en lucha perpetua con la Esfinge, hasta que la mirada de ésta le derritió el sentido arrebatándole la razón"⁷.

Y, si aceptamos la plausibilidad de establecer una cierta analogía entre las palabras que Nietzsche dedicó a Pascal con las que hubiera dedicado a Unamuno de haber tenido ocasión, las siguientes afirmaciones del alemán podrían ser de gran interés :

⁵ González Urbano, E., Loc. Cit., p.16.

⁶ Nietzsche, F., *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2001, p. 34.

⁷ Unamuno, M., *Obras completas*, IV, p.851.

Al cristianismo no se le debe perdonar jamás el que haya arruinado a hombres como Pascal. No se debe cesar nunca de combatir en el cristianismo precisamente eso, el haber tenido la voluntad de despedazar las almas más fuertes y aristocráticas ⁸.

O:

El que yo a Pascal no lo lea, sino que lo ame como a la más instructiva víctima del cristianismo, asesinado con lentitud, primero corporalmente, después psicológicamente, cual corresponde a la entera lógica de esa forma horrorosa entre todas de inhumana crueldad ... ⁹.

Tal vez Unamuno y Nietzsche no se encuentren muy próximos en el *decir*, pero sí en el *sentir* ¹⁰, al tiempo que, como hemos visto, ambos son poseedores de un agudo olfato que les permite reconocer a un "hermano de tragedia" en el *sentir* que subyace a todo *decir*, pese a que éste, en apariencia, sea plenamente contrario al propio. Y es que las similitudes entre ambos, ese eco o *aire de familia* del que hablábamos al comienzo, puede que se haga más manifiesto a medida que tomamos distancia respecto al significado que algunos de los conceptos fundamentales sobre los que se sustentan sus respectivos *corpus* filosóficos poseen en el lenguaje tradicional o cotidiano, de manera que, si en vez de tomar tales conceptos de un modo aislado y petrificado, lo hacemos ateniéndonos al sentido y lugar que ocupan en sus respectivos planteamientos, quizá podamos llegar a concluir que Unamuno y Nietzsche no se encuentran en polos tan opuestos en cuanto al *decir* como a priori podría parecer.

Pero lo que aquí pretendo no es reivindicar una perfecta analogía entre ambos, ni elevar a Nietzsche a la categoría de influencia ineludible para comprender a Unamuno, sino mostrar los puntos confluyentes entre ambos, a los que, tal vez, no se haya dado tanta importancia como a los momentos discordantes.

En este sentido, tal como señala Tamayo Ayestarán, ya desde un punto de vista

⁸ Nietzsche, F., Op. Cit., p. 129.

⁹ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2005, p.42.

¹⁰ Contradigo aquí la afirmación de Eulalia Gonzalez Urbano en la que señala que «Unamuno y Nietzsche son figuras próximas en el "sentir" y también en el "decir"» Cfr., González Urbano, E., Loc. Cit., p. 14, en la medida en que para ella "decir" tal vez haga referencia más bien a cuestiones formales o de estilo, mientras que yo cuando hablo de "decir" me refiero más bien al contenido o idea expresada.

estrictamente biográfico es posible establecer numerosos paralelismos entre ambos:

Los dos proceden de familias profundamente cristianas: Friedrich Nietzsche de pastores luteranos, Miguel de Unamuno de un hogar de catolicismo riguroso muy a la antigua. Ambos autores pierden pronto a su respectivo padre y crecen rodeados de mujeres. La adolescencia de los dos transcurre dentro de una atmósfera también en extremo religiosa: la de Friedrich Nietzsche en el colegio-internado de Schulpforta, la de Miguel de Unamuno en la congregación mariana de los jesuitas de Bilbao.

Para ambos el contacto con el medio universitario resultará funesto para su fe cristiana: para Friedrich Nietzsche la Universidad de Bonn, para Miguel de Unamuno la de Madrid. Llegada la etapa profesional de ambos tendrán por cátedra la Filología Clásica ¹¹.

Sin embargo, más allá de lo biográfico, es también posible encontrar notables afinidades entre ambos, tanto desde un punto de vista estilístico como desde el plano estrictamente filosófico. El gusto por la metáfora, el aforismo, lo fragmentario y heterogéneo, la percepción de la vida como tragedia, el carácter asistemático de su obra, todo ello puesto de manifiesto mediante un lenguaje preponderantemente poético, sagaz y de tono marcadamente vehemente, constituyen algunas de las notas esenciales que ambos comparten, pero, sin embargo, será en la crítica al idealismo y la razón como punto de partida de sus respectivos filosofares donde verdaderamente parezca converger el pensamiento de ambos autores.

2. UNAMUNO Y NIETZSCHE FRENTE A LAS INSUFICIENCIAS DE LA RAZÓN

Tanto Unamuno como Nietzsche son autores en cuya obra es posible distinguir una doble vertiente que oscila entre una actitud crítica y otra en la que propiamente elaboran un pensamiento original, lo que sería su propuesta filosófica como tal; así, no es extraño oír hablar de "el Nietzsche de la genealogía" en contraposición a "el Nietzsche del Zarathustra" por ejemplo. Sin embargo, conviene tener presente que esto no significa que nos encontremos ante una dualidad constituida por dos entidades

¹¹ Tamayo Ayestarán, A., *Federico Nietzsche en Miguel de Unamuno*, disponible en

perfectamente diferenciadas o contrapuestas, sino que ambas son complementarias y necesarias la una para con la otra hasta el punto de fundirse dando lugar a un todo. Esto quiere que decir que estamos ante dos autores de carácter eminentemente crítico que pretenden construir su propio edificio no al son de la tradición, sino mediante una ruptura respecto de ésta, de modo que dicha crítica no habría de entenderse como un paso previo e independiente a aquello que solemos llamar "el pensamiento" de un autor, sino que, en cuanto punto de partida para la elaboración y posterior comprensión de sus respectivas propuestas, aparecería ya como inserta en él de manera inalienable. Y esto es así hasta el punto que su propio discurso resultaría plenamente ininteligible sin la crítica que le subyace: nadie podría comprender la fe unamuniana omitiendo la crítica de la racionalidad sobre la que se sustenta, del mismo modo que pensar una *transvaloración de todos los valores* sin tener presente una crítica de la metafísica occidental sería un absurdo.

De tal manera, una vez aclarado esto, podemos adentrarnos ya en ese punto común del que ambos parten y del que emanarán propuestas notablemente heterogéneas entre sí, sin dar la impresión de estar llevando a cabo una fragmentación falaz e interesada del pensamiento de nuestros autores.

2.1. UN PUNTO DE PARTIDA COMÚN

Unamuno y Nietzsche son espíritus guerreros, espíritus de lucha, pero, sobre todo, espíritus trágicos que no siguen el camino que la tradición ha establecido como correcto o *verdadero*. No se adhieren a los presupuestos optimistas del racionalismo ni a los del idealismo triunfalista que inmediatamente les precede, sino que prefieren explorar las sendas marginales por las que algunos intempestivos como Kierkegaard o Schopenhauer transitaron antes que ellos; no pretenden, pues, filosofar desde la propia filosofía, es decir, desde de los supuestos que ésta ha elevado a la categoría de axiomas, no se trata ya de buscar una respuesta a la pregunta por el ser de lo real mediante la adhesión a conceptos ya fijados, o no, al menos, sin antes preguntarse acerca del fundamento que esa filosofía y los presupuestos que de ella se derivan tienen. Y en este sentido señala Unamuno:

<http://www.euskonews.com/0103zkb/gaia10304es.html>. Consultado el 27 de agosto de 2012.

Buscan los filósofos un punto de partida teórico o ideal a su trabajo humano, el de filosofar; pero suelen descuidar buscarle un punto de partida práctico y real, el propósito. ¿Cuál es el propósito al hacer filosofía, al pensarla y exponerla luego a los semejantes? ¿Qué busca en ello y con ello el filósofo? ¿La verdad por la verdad misma? ¿La verdad para sujetar a ella nuestra conducta y determinar conforme a ella nuestra actitud espiritual para con la vida y el universo?

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filósofa el hombre ¹².

Así, el punto de partida del filosofar lo constituye el hombre, pero no entendido desde una determinada prefiguración eidética que determine qué *es* o qué *deba ser* tal hombre, sino el hombre concreto existencialmente dado, que será, al mismo tiempo, sujeto y objeto, principio y fin de la filosofía:

Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere: el hombre a quien se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.

Porque hay otra cosa, que llaman también hombre [...] Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no-hombre.

El nuestro es el otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío: aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra. Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos ¹³.

Unamuno rechazará, pues, el idealismo, por considerar que no consiste sino una mera abstracción de la vida y, en cuanto tal, es contraposición y enemigo de ésta. Mientras que la razón opera mediante conceptos generales, inmóviles y necesarios, la vida constituye lo particular, lo cambiante y contingente, de modo que resulta ininteligible

¹² Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, p.48.

para la razón. De tal modo, frente al «*todo lo real es racional y todo lo racional es real*» hegeliano que encarna el punto álgido del idealismo, Unamuno señala que «*lo real, lo verdaderamente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades*»¹⁴.

En un sentido similar se opondrá al yo cartesiano, resultante de la fórmula "*cogito ergo sum*", por considerarlo un yo impostado, «*un yo irreal, o sea ideal, y su "sum", su existencia, algo irreal también [...] ese ser del soy, que se deriva del pienso, no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, más no vida*»¹⁵. Se trata de un yo abstracto, mera conciencia pensante carente de existencia; es decir, tenemos que, tanto en Descartes en particular, como en todo el idealismo en general, la *idea* precede a la existencia, la cual sólo cabría ser deducida partiendo de aquélla. Así, Unamuno, invertirá el *cogito* cartesiano dando lugar a la fórmula «*sum, ergo cogito, soy, luego pienso*»¹⁶, re-situando así la existencia en primer término y coincidiendo plenamente con Nietzsche, para quien uno de los errores idiosincráticos de los filósofos «*consiste en confundir lo último con lo primero. Poner al comienzo, como comienzo, lo que viene al final [...], los "conceptos supremos", es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora*»¹⁷. Sin embargo, no será ésta la única idiosincrasia de los filósofos:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia de los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, sub especie aeternitati (desde la perspectiva de lo eterno), -cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real [...] La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que no es deviene: lo que deviene no es ... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de

¹³ *Ibíd.*, pp. 21-22.

¹⁴ *Ibíd.*, p.25.

¹⁵ *Ibíd.*, p.54.

¹⁶ *Ibíd.*, p.55.

¹⁷ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, Madrid, Alianza, 2004, p.53.

ello, buscan razones de por qué se les retiene ¹⁸.

De tal manera, Nietzsche, al igual que Unamuno, denuncia el error idealista de haber situado el concepto, eterno e inmutable, como lo verdaderamente real, en detrimento de una existencia (*vida*, dirá Nietzsche), que queda así depreciada y reducida a la categoría de *mundo aparente* con respecto al *mundo verdadero*, del cual sólo es reflejo o imitación. Lo particular, lo que está en devenir, la existencia misma, queda así subordinada a la *idea* que es elevada a la categoría de *verdad*. Y éste es precisamente el error, en esto consiste ese "*confundir lo último con lo primero*", ya que así, la más inmediata realidad, la única realidad, la vida, es negada, desvalorizada y suplantada por esa ficción que es la *idea* y que ha sido tomada por lo verdaderamente real.

«*Todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica. Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales*» ¹⁹. La razón, para Unamuno, se revela así como una herramienta estéril para aprehender la realidad, ya que la vida «*no acepta fórmulas*» ²⁰, no es reductible a meros conceptos; la vida es «*lo absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible*» ²¹, mientras que la razón, simplemente lleva a cabo una reducción -o traducción- de ese carácter múltiple y cambiante que las cosas tienen en el ámbito de la vida, al ámbito teórico de los conceptos, fijándolos, con el objetivo de apropiarse y servirse de ellas. De tal manera:

En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. Primum vivere, deinde philosophari, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir ²².

Así, la razón, tendrá un carácter manifiestamente instrumental en tanto en cuanto, frente a la apariencia de responder a la pregunta acerca de qué *son* las cosas, en

¹⁸ *Ibíd.*, p.51.

¹⁹ Unamuno, M., *Op. Cit.*, p.107.

²⁰ *Ibíd.*, p.124.

²¹ *Ibíd.*, p. 107.

²² *Ibíd.*, p.49.

realidad nos dice para qué sirven éstas, de tal modo que, tomándolas como entidades conceptuales, procederá a establecer categorías, cuantificaciones y jerarquizaciones con el objetivo de operar con ellas al modo de útiles para la satisfacción de nuestras necesidades. *«El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primordialmente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dándoles el alcance que tienen»*²³

Nietzsche, por su parte, también apuntará hacia una finalidad instrumental de la razón, ya que su principal pretensión es la de apresar y dominar la vida reduciéndola a las leyes del entendimiento, (aunque pondrá especial énfasis en la razón como instrumento de dominación en un sentido en que Unamuno no repara). Se trata, pues, de una voluntad eternizante, petrificadora; *voluntad-de-poder-superar-la-contingencia*, que tiene su origen en las representaciones que el hombre se hace acerca de aquello que tiene ante sus ojos, con lo que *«el origen de la teoría es, para Nietzsche, uno con el de esa ficción»*²⁴. Lo verdadero, pues, no lo es en sí ni por sí mismo, sino en cuanto fruto de la voluntad -de poder- que le otorga el valor de *verdad* a una representación determinada:

*¿Qué es, pues, la verdad? Una hueste cambiante de metáforas, metonimias, antropomorfismos. Dicho brevemente: una suma de relaciones humanas que fueron incrementadas, transmitidas, adornadas con la poesía y la retórica, y que tras un largo uso se le antojan al pueblo como fijas, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y ahora se toman en consideración sólo como metal, pero ya no como monedas*²⁵.

2.2. EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN

Llegados a este punto, la relación Unamuno-Nietzsche, a tenor de lo dicho hasta ahora, parece encontrarse en un punto de plena concordia. Ambos parten de una serie de consideraciones acerca del idealismo, la razón y la vida que, si no idénticas, sí

²³ Ibid., p.43.

²⁴ Ibid.

²⁵ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990, p.44.

guardan, al menos, notables afinidades entre sí. Sin embargo, a medida que nos alejamos de ese punto de partida común adentrándonos en sus respectivas concepciones filosóficas, sentimos cómo va produciéndose un profundo hiato (para muchos insalvable) entre ambos autores, especialmente en lo tocante a la religión.

2.2.1. EL CRISTIANISMO COMO AGONÍA

Por el momento, sólo hemos tenido en cuenta la crítica que Unamuno realiza del idealismo y la razón, sin embargo, rechazará igualmente el positivismo por reducir la realidad a su dimensión material, considerándola únicamente como un cómputo de datos fácticamente dados y obviando por completo la dimensión espiritual de la misma. El error en que incurren tanto el idealismo como el positivismo consiste, precisamente, en haber tomado una parte de lo real, bien lo material, bien lo ideal, como si fuera la totalidad de lo real, obviando sus respectivos contrarios. Contrarios que Unamuno sintentizará en el hombre concreto, de carne y hueso, que es «*a la vez, idea y realidad, espíritu y carne*»²⁶.

De esta contradicción que encarna el hombre surge en él un doble instinto, de conservación y de perpetuación. El instinto de conservación guardaría ciertas similitudes con el "*cuidado como ser del Dasein*" heideggeriano²⁷, es decir, consistiría en procurarse la satisfacción de todas las necesidades vitales fundamentales y mantenerse alerta ante los peligros para la conservación de la propia vida. El instinto de perpetuación, por su parte, haría referencia a la «*necesidad de dar una finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito*»²⁸; se trata pues de dar respuesta a la pregunta por el *ser-sentido*²⁹.

Así, para satisfacer los apetitos de estos dos instintos, surgen en el hombre dos facultades destinadas a mantener una lucha agónica y constante entre sí: la razón y la fe. La razón, como ya hemos apuntado más arriba, está al servicio del instinto de conservación y resulta necesaria para "traducir" esa multiplicidad ininteligible que constituyen las cosas tal como aparecen dadas en la realidad al ámbito de los conceptos, con la finalidad de poder manejarlas y ponerlas al servicio de nuestras

²⁶ Suances Marcos, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid, Síntesis, 2006, p.225.

²⁷ Cfr., Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.

²⁸ Unamuno, M., Op. Cit., p. 167.

necesidades. La fe, por su parte, frente a esa gran negadora de la vida que es la razón, resulta necesaria para penetrar «*la realidad de la vida y que revele ésta sin mediaciones ni falsificaciones*»³⁰, al tiempo que nos permite situarnos más allá de los límites que nos impone la razón a la hora de responder a la pregunta por el sentido de la existencia.

Razón y fe, filosofía y religión, protagonizan una lucha agónica entre dos caras de esa moneda que es el hombre -de carne y hueso-, quien ante el intento de conciliar la irreconciliable contradicción entre la certeza -racional- de la muerte y la querencia/creencia -irracional- en la inmortalidad se ve abocado a *sentir* la vida como tragedia:

*Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos [...] El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza*³¹.

El *sentimiento trágico de la vida* surge, pues, de esa imposibilidad de satisfacer racionalmente nuestra hambre de inmortalidad, de sabernos un *ser para la muerte* y, pese a ello, impulsarnos mediante la fe por encima de la certeza racional de la nada a la que estamos abocados hacia un *más allá* que nos permita conferirle un sentido a la existencia. En un sentido próximo a como para Heidegger el estar vuelto hacia la muerte del *Da-sein* (ser-ahí) como su posibilidad más propia constituye el sustrato esencial del que parte la pregunta por el *ser*, así, para Unamuno, será el sentimiento de congoja frente a la nada que la razón nos muestra como destino ineludible lo que nos haga necesitar de la fe. Porque la fe, el creer, es no resignarse a la *náusea*, al absurdo que haría del hombre *una pasión inútil*, es un rebelarse contra la razón; «*se cree contra la razón. La fe religiosa, habrá que decirlo una vez más, no es ya tan sólo irracional, es*

²⁹ Cfr., Ortiz-Osés, A., *Heidegger y el ser-sentido*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.

³⁰ Suances Marcos, Op. Cit., p.230.

³¹ Unamuno, M., Op. Cit., p.123.

*contra-racional»*³². Y la vida es tragedia porque no hay dialéctica ni conciliación posible entre razón y fe. Sin embargo:

*Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación*³³.

*Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisible -y ante todo transmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y conciente-, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital*³⁴.

De tal manera, ante esta lucha entre razón y fe no sólo no nos es posible dar con un punto conciliador entre ambas, sino que además resulta imposible tomar partido por una de ellas, situarla como victoriosa frente a la otra, porque la una requiere a la otra en una lucha sin fin. Así, a diferencia de Kierkegaard, para quien «*la angustia proviene de la antinomia constitutiva del hombre considerado como espíritu, síntesis de lo eterno y de lo temporal*»³⁵, siendo tal angustia superable si el hombre opta por dar el salto hacia la eternidad en vez de permanecer en lo temporal, en Unamuno "*la congoja adquiere un status ontológico como determinación del ser*"³⁶. Y es que razón y fe, no simplemente encarnan una lucha entre dos facultades contrapuestas, sino que son símbolo de la lucha interna e incesante que todo hombre lleva a cabo consigo -y contra sí mismo- al intentar conferirle un sentido, una finalidad, que haga perdurable una vida que la razón nos dice que terminará por disolverse en la nada eterna. La razón niega aquello que la fe afirma, y cuanto más escéptica es aquella, mayor es la esperanza de la que se alimenta ésta, y, así, ambas se retroalimentan y se reclaman la una a la otra porque la vida, en esencia, no es sino lucha, agonía y contradicción:

³² *Ibíd.*, p. 210.

³³ *Ibíd.*, p.128.

³⁴ *Ibíd.*, p.130.

³⁵ Lago, Bornstein, J. C., *Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI, Madrid, Universidad Complutense, 1986, p.63.

³⁶ *Ibíd.*

¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no! Contradicción, naturalmente. ¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio: "¡Señor, creo; ayuda a mi incredulidad!"? ¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperaza de ella; es contradicción ³⁷.

«El modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y vivir de la lucha, de la fe, es dudar» ³⁸. La duda es, pues, consustancial a la fe. «Fe que no duda es fe muerta» ³⁹, dirá Unamuno. Así, rechazará fervientemente tanto la *fe del carbonero*, paradigmáticamente representada por Blasillo en "*San Manuel Bueno, mártir*" y propia de quienes dicen creer y lo que hacen no es sino aceptar gregariamente una serie de dogmas sin que la duda haga mella en ellos, como las tradicionales pruebas de la existencia de Dios. A este respecto, Unamuno coincidirá plenamente con su admirado Pascal, ya que, para ambos, «*el Dios de los filósofos, la idea o concepto humano de Dios, es distinta del Dios personal, del Dios de las Escrituras, el único que consuela y salva*» ⁴⁰:

El Dios lógico, racional, el ens summum, el primum movens, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, viae negationis, eminentiae, causalitatis, no es más que una idea de Dios, algo muerto [...] Las supuestas pruebas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios ⁴¹.

Y es que Dios, además de resultar inaccesible para la razón en el sentido que hemos venido señalando, no constituye, para Unamuno, una entidad ideal u objetivamente dada, perfecta, eterna e inmutable, situada más allá del espacio y del tiempo, y a la

³⁷ Unamuno, M., Op. Cit., p.33.

³⁸ Unamuno, M., *La agonía del cristianismo*, Madrid, Espasa Calpe, 2009, p.82.

³⁹ Ibid., p.83.

⁴⁰ - Vilar Ezcurra, A., *Unamuno y su lectura de Pascal: Del Sentimiento Trágico de la Vida como principio de acción solidaria*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 47, Universidad de Salamanca, 2-2009, p.79.

⁴¹ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, pp-174-175.

cual únicamente pudiéramos acceder mediante el intelecto puro o el alma. Dios, pues, no es una realidad externa o situada más allá del hombre, sino que tiene su origen en y por éste como fruto de su voluntad:

La fe [...] no es en su esencia, sino cosa de la voluntad, no de razón, como creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya. Y así, creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pase sobre ella. Mas no sin represalia ⁴².

2.2.2. EL CRISTIANISMO COMO IDEA

En Nietzsche, por su parte, no tendría cabida una distinción entre razón y fe al modo unamuniano, ya que, para él, la segunda, especialmente en su forma cristiana, no es sino una transfiguración más de la *idea* en su acontecer histórico. De tal modo, para Nietzsche, el cristianismo constituye un segundo momento, tras el platonismo, en el modo de manifestarse históricamente de la *idea*. Momento que será plasmado en el célebre fragmento titulado "*Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*", perteneciente al "*Crepúsculo de los Ídolos*", mediante las siguientes palabras:

El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia").

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana ...) ⁴³.

El cristianismo será, pues, para Nietzsche, quintaesencia de platonismo o, más ruda y despectivamente, platonismo para el pueblo.

Sin embargo, antes de adentrarnos en la crítica nietzscheana de la religión, conviene

⁴² *Ibíd.*, p.131.

tener presentes algunos de los presupuestos de los que ella parte, y en tanto en cuanto es acusada por Nietzsche de negadora y depreciadora de la vida, habrá de aclararse en primer término qué es lo que Nietzsche entiende por vida. Así, si aceptamos la tesis de que Unamuno y Nietzsche comparten una visión o *sentimiento trágico de la vida*, tenemos que la vida es, en esencia, para Nietzsche, tragedia. Pero, ¿qué ha de entenderse por tragedia? ¿En qué sentido es trágica la vida para Nietzsche?

Siguiendo a Eulalia González Urbano ⁴⁴, para comprender el sentido que lo trágico adquiere en Nietzsche, es preciso detenerse en la interpretación que éste realiza de las representaciones teatrales de la Grecia presocrática que reciben el nombre de tragedias y que constituyen un hecho ante el que Nietzsche quedará fascinado y sorprendido a partes iguales en la medida en que resulta difícil de asimilar que un pueblo tan jovial y vigoroso como el griego tuviera necesidad de tragedias.

Nietzsche, en su estudio, señala la presencia en el hombre de dos instintos contrapuestos simbolizados por los dioses griegos Apolo y Dionisos. Así, lo apolíneo consiste en «*el instinto de belleza, de orden, de claridad, y transparencia, hijo del principio de individuación manifestado en la pluralidad real de la vida*» ⁴⁵, mientras que lo dionisiaco representa «*el instinto caótico, de embriaguez, en el cual nos perdemos a nosotros mismos, perdemos nuestra individualidad dolorosa y sufriente y nos confundimos en la unidad básica y primordial de la realidad*» ⁴⁶.

La contraposición entre ambos, lo apolíneo y lo dionisiaco, guardaría así cierta afinidad con la lucha unamuniana entre razón y fe en la medida en que ambos se apoderan del hombre y lo mantienen en perpetua zozobra como si dos fuerzas contrapuestas tiraran de él por cada extremo. Sin embargo, a diferencia del caso unamuniano, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, si no una perfecta síntesis, sí parece posible, al menos, establecer un cierto equilibrio entre ambos:

Esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar luz a frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra "arte": hasta que, finalmente, por

⁴³ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, p.57.

⁴⁴ González Urbano, E., Loc. Cit., pp. 19-26.

⁴⁵ *Ibíd.*, p.21.

un milagroso acto metafísico de la "voluntad" helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática ⁴⁷.

De tal manera, si «*el mito trágico sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos*» ⁴⁸, habrá de ser precisamente esa sabiduría, ese espíritu dionisiaco el que posibilite aceptar jovialmente la vida como dolor, sufrimiento y contradicción, esto es, en su más hondo tragicismo. Y habrá de ser este espíritu dionisiaco sobre el que repose toda voluntad afirmativa, todo "*decir sí*" a la vida:

Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que existir también eternamente el "tormento de la parturienta"... Todo esto significa la palabra Dionisio: yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica griega, la de las Dionisas. En ella el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente, - la vía misma hacia la vida, la procreación, es sentida como vía sagrada ⁴⁹.

Sócrates será señalado como aniquilador y asesino de ese instinto dionisiaco y, por ende, de la tragedia ática, ya que, en vez de aceptar la vida en su inmediatez caótica y contradictoria, se rebela contra ella por considerarla injusta. De tal modo, frente a aquel optimismo, aquel «*santo decir sí*» ⁵⁰ de los griegos que asumían la vida en su devenir trágico, Sócrates tratará de justificarla y tal justificación no consistirá sino en negarla, ya que «*cuando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el más allá -en la nada-, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad*» ⁵¹. Sócrates será, pues, ese gran negador de lo vital que, por resentimiento y por venganza, eleva una determinada representación/interpretación de la vida a la categoría de *verdadera*, de modo que la realidad ya no será aquello que ella *es*, sino

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Nietzsche, F., *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid, Alianza, 2004, p.42.

⁴⁸ *Ibíd.*, p.184.

⁴⁹ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, p. 143.

⁵⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2006, p.55.

⁵¹ Nietzsche, F., *El Anticristo*, p.82.

aquello que *debe ser* de acuerdo con ese *mundo verdadero*. Nace así el ideal ascético:

El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo quiere, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un sentido del mismo, un para-esto del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, -¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido! Fue hasta ahora el único sentido; algún sentido es mejor que ningún sentido; el ideal ascético ha sido, en todos los aspectos, el faute de mieux [mal menor] par excellence habido hasta el momento. En él el sufrimiento aparecía interpretado; el inmenso vacío parecía colmado; la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida. La interpretación -no cabe duda- traía consigo un nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida: situaba todo sufrimiento en la perspectiva de la culpa... Mas, a pesar de todo ello, - el hombre quedaba así salvado, tenía un sentido, en adelante no era ya como una hoja al viento, como una pelota del absurdo, del "sin-sentido", ahora podía querer algo, por el momento era indiferente lo que quisiera, para qué lo quisiera y con qué lo quisiera, la voluntad misma estaba salvada. No podemos ocultarnos a fin de cuentas de qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo -¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad!... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer...⁵².

Sin embargo, este ideal ascético, ante la apariencia de buscar un sentido o conocimiento por él mismo, de manera desinteresada, es, en esencia, un instrumento de dominio resultante fruto de una determinada voluntad por la que es movido. Así, a través de la noción de *humanidad*, por ejemplo, se establece, por un lado, cómo *debe ser* el hombre en general, mientras que, por otro, implícitamente, se está determinado cómo *debe* comportarse cada hombre para ser considerado merecedor de tal apelativo,

⁵² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 204-205.

dando lugar así, al llamado por Nietzsche *ontologismo moral* ⁵³, mediante el cual, a través de la distinción entre *bueno y malo*, se ejerce una represión sobre aquello que efectivamente *es* en virtud de aquello que *debe ser* de acuerdo a una determinada representación.

De tal modo, el cristianismo, como paradigma y sublimación del ideal ascético, yendo un poco más lejos del sentido socrático/platónico que la *idea* tenía primigeniamente, no se detendrá en la imposición de un determinado concepto de lo *verdadero*, sino que, además, determinará aquello que ha de ser considerado como *bueno*, dando lugar a una identidad entre ambas.

El cristianismo, mediante el ideal ascético, ha conseguido dar al más desvalido y deficiente de los animales un valor absoluto en cuanto hombre y ha impedido que «*se despreciara en cuanto hombre, que tomara partido, en su impotencia inicial, contra la vida y desesperara del conocimiento*» ⁵⁴, pero lo ha hecho llevando a cabo una inversión del orden natural de las cosas a través de una moral que denomina *bueno* al enfermo, al desvalido, al paria:

Al cristianismo no se le debe adornar ni engalanar: él ha hecho una guerra a muerte a ese tipo superior de hombre, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, él ha extraído de esos instintos, por destilación, el mal, el hombre malvado, -el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reprobable, como "hombre réprobo" ⁵⁵.

Con el cristianismo, pues, «*pasan a primer plano los instintos de los sometidos y los oprimidos: los estamentos más bajos son los que buscan en él su salvación*» ⁵⁶; es la venganza de los esclavos, «*la rebelión de todo lo que se-arrastra-por-el-suelo contra lo que tiene altura*» ⁵⁷, contra los valores aristocráticos de los fuertes y vigorosos, fruto de una determinada voluntad de poder que los domina y somete mediante la culpa al interpretarlos moralmente como *malvados*.

⁵³ Muñoz, J., *Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche*, en Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 348-349.

⁵⁴ *Ibíd.*, p.349.

⁵⁵ Nietzsche, F., *El Anticristo*, p.34.

⁵⁶ *Ibíd.*, p.52.

2.3. LA MUERTE DE DIOS Y EL NIHILISMO

La *muerte de Dios* constituye, sin duda, uno de los momentos más controvertidos del pensamiento nietzscheano. Frecuentemente interpretada como si de una proclamación atea del propio Nietzsche se tratara, pocas veces ha sido pensada con la hondura que merece. Así, suele creerse que "*Dios ha muerto*" porque Nietzsche así lo ha querido, es decir, porque él lo ha matado, lo que supone una perversión y un falseamiento del sentido que verdaderamente tiene tal expresión. En primer lugar, se olvida el carácter de acontecimiento histórico que tiene⁵⁷ y del cual Nietzsche se limita a ser mero cronista y, en segundo, se prescinde del carácter dramático que Nietzsche le otorga a tal acontecimiento:

[...]¿Adónde se ha marchado Dios? [...] ¡os lo voy a decir! Lo hemos matado, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? ¿No notamos el hálito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche, y más y más noche? ¿No es necesario encender faroles por la mañana? ¿No oímos todavía nada del ruido de los enterradores que están enterrando a Dios? ¿No olemos todavía nada de la pudrición divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y lo más poderoso que el mundo poseía hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, ¿quién nos limpiará esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de esta hazaña demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de ella? No ha habido hazaña mayor, ¡y quienquiera que nazca después de nosotros formará parte, por causa de esta hazaña, de una historia superior a toda la transcurrida hasta

⁵⁷ *Ibíd.*, p.84.

⁵⁸ *Cfr.*, Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2002, p.333.

*ahora! [...]*⁵⁹

Como vemos, Nietzsche no se refiere, o no expresa y matizadamente, al Dios de la religión, al Dios cristiano. Y mucho menos emplea su muerte para proclamar entusiastamente un ateísmo que, necesariamente, llevaría implícito, como trasfondo, un optimismo racionalista que hiciera que tal muerte no supusiera drama alguno. Precisamente un racionalismo de tal índole, esa fe ciega en la razón, es quien ha matado a Dios situando al hombre en su lugar. Dios pasa así de *ser* en sí y para sí a no consistir más que en objeto para un sujeto, idea regulativa de la razón pura, mero postulado de la razón práctica. De tal modo, si prestamos atención a expresiones como "*beberse el mar*", "*borrar el horizonte*" o "*separar la tierra de su sol*", podemos dar con la clave para interpretar que el Dios del que nos está hablando Nietzsche es la *idea*, el *mundo verdadero*. Y así nos lo confirma Heidegger:

*Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá, un mundo cambiante y por lo tanto meramente aparente, irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud del más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible "mundo físico", en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico*⁶⁰.

Que "*Dios ha muerto*" significa pues, que en la medida en que la metafísica occidental tenía su origen y encontraba su fundamento en haber situado el sentido de la vida fuera de ésta, en un supuesto *mundo verdadero*, en una supuesta deidad que era causa eficiente y causa final de todo lo real, resulta que, al haber desaparecido tal *mundo verdadero*, la vida queda ahora despojada de todo horizonte de sentido:

La frase "Dios ha muerto" significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final [...] Si Dios, como

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 209-210.

fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse ⁶¹.

Sin embargo, el que haya sido suprimido el *mundo ideal* o *verdadero*, no significa que el sentido de la vida vuelva a estar ahora en ella misma, que el *mundo aparente* tenga su propio sentido por mor de sí mismo, sino que, en la medida en que toda la historia de la metafísica occidental ha consistido en una negación de la vida situando su fundamento más allá de ésta, al eliminar tal fundamento ella misma ha quedado despojada de sentido. El *mundo aparente* sólo era tal en virtud de su de su estar relacionado en cuanto "copia" o "imitación" respecto al *mundo verdadero*, de modo que la *verdad* de su *aparición*, su condición de *aparente*. era determinada por el *mundo verdadero*, con lo que al desaparecer éste, no queda *nada*:

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero, hemos eliminado también el aparente! ⁶².

Así, la *muerte de Dios* supone la llegada de el «*más inquietante de todos los huéspedes*» ⁶³, del nihilismo, o más bien, su consumación. Porque para Nietzsche el nihilismo no es un mal al que haya que atribuírsele tal o cual causa o motivo, sino que constituye, «*en su esencia, [...] el movimiento esencial de la historia de Occidente*» ⁶⁴. Pero, «*¿qué significa nihilismo?: Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al "por qué"*» ⁶⁵.

En este sentido parece que sería la propia *muerte de Dios* la causante, el origen del nihilismo, sin embargo, es más bien al contrario, ella sólo es el síntoma, el acontecimiento en que se manifiesta explícitamente la llegada de tal nihilismo al que nos hallamos abocados. Esto es así en la medida en que la metafísica surge de

⁶⁰ Heidegger, M., *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998, p.162.

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 162-163.

⁶² Nietzsche, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, p.58.

⁶³ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2011, p.33.

⁶⁴ Heidegger, M., *Op. Cit.*, p.163.

hipostasiar el sentido de la vida en un más allá que no existe, que es pura *nada*, fruto de una determinada voluntad de poder que es, en realidad, *voluntad de nada*. De tal modo, el nihilismo constituye la esencia de toda la metafísica occidental, y, por tanto, no emerge con su derrumbamiento sino que estaba ya a la base de ella, al tiempo que su consumación constituye un momento necesario:

*[...] entre las fuerzas que sustentaron la moral estaba la veracidad: esta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su teología, su consideración interesada; y ahora la comprensión de esa mentira, encarnada hace tiempo y de la cual no esperamos poder desembarazarnos, actúa precisamente como estimulante. Ahora constatamos en nosotros mismos, enraizadas a través de la larga interpretación moral, necesidades que nos parecen como exigencias de lo no verdadero; por otra parte, son estas necesidades a las cuales parece estar unido un valor, las que hacen que soportemos la vida. Este antagonismo -no estimar lo que reconocemos y no poder estimar ya aquello sobre cuya naturaleza nos gustaría engañarnos- trae como resultado un proceso de desintegración*⁶⁶.

Es decir, esta irrupción del nihilismo estaba ya inserta en la propia lógica interna sobre la que se articulaba la filosofía occidental en la medida en que otorgaba un determinado *valor* a la *verdad*: sólo era cuestión tiempo que en esa "*búsqueda desinteresada de la verdad*" se hiciera consciente, o fuera puesta de manifiesto, esa "gran mentira" que en esencia era *la verdad*. De tal modo, *muerte de Dios* y puesta de manifiesto del nihilismo no constituyen todavía un momento postmetafísico, sino que constituyen un último momento de esa *historia de un error* que es la metafísica y, por tanto, se hallan aún insertos en ella como su final: «*El "mundo verdadero" -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil, supreflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!*»⁶⁷.

2.4. LA VOLUNTAD DE PODER

Nos adentramos ahora en uno de los momentos clave para el desarrollo de nuestra

⁶⁵ Nietzsche, Op. Cit., p.35.

⁶⁶ *Ibíd.*, p.36.

⁶⁷ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, p.58.

investigación y que mayor dificultad entraña. En cuanto a la primera afirmación parece claro el motivo en la medida en que lo que aquí nos hemos propuesto es un estudio en torno al "*hambre de inmortalidad*" desde el punto de vista de la voluntad de poder nietzscheana. En cuanto a la segunda, porque "*voluntad de poder*" constituye uno de los más complejos pensamientos de Nietzsche por diversos motivos, como por ejemplo, la variedad de sentidos en que tal expresión es empleada a lo largo de la obra nietzscheana (algo habitual en él, por otra parte), así como el hecho de que ese de gran libro que Nietzsche preparaba y que supuestamente iba a llevar por título esta noción que aquí nos ocupa, sólo nos hayan llegado algunos fragmentos de manera póstuma y bajo la sospecha de que hubieran sido falsificados por su hermana Elisabeth y Peter Gast.

En estas condiciones, cualquier pretensión de elaborar una definición del término "*voluntad de poder*" de manera exhaustiva y rigurosa parece una osadía, cuando no una temeridad. Sin embargo, creo haber encontrado un buen punto del que partir en el fragmento perteneciente a "*Así habló Zaratustra*" titulado "*De la superación de sí mismo*". En él afirma Nietzsche: «*en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor*»⁶⁸. De tal modo, podemos colegir que la *voluntad de poder* constituye la esencia misma de la existencia en un sentido próximo a la noción de "*voluntad*" acuñada por Schopenhauer, sin embargo, en la medida en que éste habla de una *voluntad de vivir*⁶⁹, de modo que todo cuanto existe lo hace por mor de esa *voluntad de vivir*, Nietzsche se posicionará contra él:

No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la "voluntad de existir": ¡esa voluntad - no existe!

Pues: lo que no es, eso no puede querer; más lo que está en la existencia, ¡cómo podría querer seguir queriendo la existencia!

Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino -así te lo enseño yo - ¡voluntad de poder!

Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el

⁶⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, p.176.

⁶⁹ Cfr., Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2011.

apreciar mismo habla -¡la voluntad de poder! ⁷⁰.

Así entendida la voluntad, como *voluntad de vivir*, constiuiría, para Nietzsche, una pseudo-tautología en la medida en que si la voluntad es esencia de la existencia, el existir mismo sería ya fruto de un querer, al tiempo que sería un absurdo querer lo que ya se ha querido, lo que ya se tiene, puesto que, para Nietzsche, la *voluntad de poder* es, en esencia, sed de *ser* más, querer situarse por encima de sí - perpetuamente-: «*tener y querer tener más, crecimiento, en una palabra, esto es la vida misma*» ⁷¹.

Por otro lado, el término *poder* de la *voluntad de poder*, suele constituir un problema para entender tal término, ya que, por lo general, se le suelen atribuir implicaciones de carácter marcadamente político y tiende a interpretarse tal *poder* como si fuera un *objeto*, como si de un *en sí* situado fuera de la propia voluntad se tratara. En este sentido resultaría menos problemática la traducción *voluntad de potencia*, ya que:

"Voluntad de poder" es, inequívocamente, un tender a la posibilidad de ejercer la fuerza, un tender a la posesión de poder. La "voluntad de poder", expresa, además "un sentimiento de carencia". La voluntad "de" no es aún el poder mismo, pues no es aún propiamente tener el poder ⁷².

El *poder* de la voluntad, pues, no ha de entenderse como la querencia de algo externo a ella misma sino en relación a la fuerza o, más bien, como «*el ejercicio de la fuerza*» ⁷³ en cuanto posibilidad, como el *poder* ejercer esa fuerza que es la propia voluntad frente a otras:

La "voluntad", naturalmente, no puede obrar más que sobre una "voluntad" y no sobre una "materia" (sobre los nervios, por ejemplo); en una palabra, hay que llegar a plantear que siempre que se constatan "efectos", es que una voluntad actúa sobre otra voluntad ⁷⁴.

⁷⁰ Nietzsche, F., Op. Cit., p.177.

⁷¹ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, p.113.

⁷² Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, disponible en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/metafisica_nietzsche.htm, consultado el 6 de septiembre de 2012.

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Edicomunicaciones S.A., 1999, p.60.

Así, pues, «*la voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza*»⁷⁵ que posibilita y determina la distinción entre fuerzas superiores e inferiores, dominantes y dominadas, activas y reactivas⁷⁶. Pero, ¿cómo es posible que las fuerzas reactivas hayan sometido a las fuerzas activas?, ¿cómo la metafísica pudo acabar con el espíritu dionisíaco?:

*La fuerza reactiva, incluso cuando obedece, limita la fuerza activa, le impone limitaciones y restricciones parciales, está ya poseída por el espíritu de lo negativo. Por eso el origen comporta en cierto modo una imagen invertida de sí mismo: visto del lado de las fuerzas reactivas, el elemento diferencial genealógico aparece al revés, la diferencia se ha convertido en negación, la afirmación se ha convertido en contradicción. Una imagen invertida del origen acompaña al origen; lo que es "sí" desde un punto de vista de las fuerzas activas se convierte en "no" desde el punto de vista de las fuerzas reactivas, lo que es afirmación de sí mismo se convierte en negación del otro*⁷⁷.

De tal modo, fue precisamente su condición de fuerza reactiva lo que posibilitó el triunfo de la metafísica. En tanto que reacción contra lo activo supone una negación de todo lo afirmado por éste, una inversión del orden natural de las cosas. Así, mediante una serie determinada de *valoraciones*, se erige contra lo activo negándolo. Y otorgando la condición de no-contradictorio a lo *verdadero*, que es lo *verdaderamente valioso*, las fuerzas activas, que afirmaban el carácter contradictorio de la realidad, aparecen ahora ellas mismas imputadas por su propia afirmación deviniendo *no-verdaderas*. De tal modo, lo que en apariencia no es más que una voluntad de verdad -desinteresada-, se rebela así, en su esencia, como voluntad de poder:

¿"Voluntad de verdad" llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos?

Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡asi llamo yo a vuestra voluntad!

Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable.

⁷⁵ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p.15

⁷⁶ *Ibíd.*, pp.59-104.

⁷⁷ *Ibíd.*, pp-81-82.

¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones ⁷⁸.

En este contexto resulta sencillo adivinar el carácter ambivalente que la *muerte de Dios* tiene para Nietzsche. En el anterior apartado nos habíamos centrado en el sentido trágico que Nietzsche le otorga a tal acontecimiento a fin de mostrar la amenaza nihilista y sus implicaciones. Sin embargo, no cabe duda de que tal acontecimiento despierta también un cierto optimismo en Nietzsche. Calificarlo como "*hazaña*" al tiempo que se pregunta si no deberemos convertirnos en dioses para hacernos dignos de ella ⁷⁹, así parecen indicarlo.

Y no es para menos, pues esa consumación de la metafísica que supone tal acontecimiento, ese nihilismo que nos acucia *«tiene un doble sentido:*

A) El nihilismo como signo del creciente poder del espíritu: nihilismo activo.

B) El nihilismo como decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo» ⁸⁰.

La *muerte de Dios* aparece, pues, a la par que en su sentido dramático, como la gran oportunidad para recuperar el espíritu dionisiaco, como posibilidad de reactivar las fuerzas activas creadoras para superar el nihilismo, como la gran oportunidad de volver a decir "*sí*": *«el espíritu quiere ahora "su" voluntad, el retirado del mundo conquista ahora "su" mundo»* ⁸¹. Así, al hilo de esta recuperación de la jovialidad dionisiaca, propondrá Nietzsche una *transvaloración de todos los valores* que posibilite la creación de nuevos valores y una restitución de la *diferencia* al origen en cuanto origen. Para ello será necesaria una superación del hombre, la aparición de un nuevo modo de *ser* hombre, el superhombre: *«muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre.» ¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!-»* ⁸²

Finalmente, para que la consumación del nihilismo sea total, para que su superación

⁷⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, p.174.

⁷⁹ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, p.210.

⁸⁰ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, p.45.

⁸¹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, p. 55.

⁸² *Ibíd.*, p.127.

pueda ser plena, introduce «*el más abismal de sus pensamientos*»⁸³, el eterno retorno, que, según Deleuze, tiene una doble significación⁸⁴. Así pues, el *eterno retorno de lo igual*, cabría ser interpretado tanto desde un punto de vista ético como cosmológico. Desde un punto de vista ético podría ser entendido como un imperativo que hiciera las veces de guía práctica: «*lo que quieres, quíérela de tal manera que quieras también el eterno retorno*»⁸⁵; quiere este instante como si fuera a retornar eternamente.

Por otro lado, en un sentido cosmológico, podría ser interpretado como restitución integral al ámbito del puro devenir en un sentido heraclíteo: "*todo fluye, nada permanece*". En este sentido, la doctrina del eterno retorno haría referencia al modo de darse del ente en cuanto tal, de modo que, si bien «"*voluntad de poder*" dice qué es el ente en cuanto tal, es decir, en su constitución. "*Eterno retorno de lo mismo*" dice cómo es el ente de esa constitución en su totalidad»⁸⁶. Haría referencia, pues, al modo de darse una de *voluntad de poder* puramente afirmativa, esto es, al modo en que es afirmada la existencia una vez que han sido eliminadas las nociones de causalidad y la finalidad: «*La existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar a un final en nada: "El eterno retorno"*»⁸⁷.

3. UNAMUNO Y NIETZSCHE: EL HAMBRE DE INMORTALIDAD COMO VOLUNTAD DE PODER

Llegados a este punto y una vez hemos dado cuenta del entramado teórico y conceptual que nos posibilita pensar de manera apropiada tanto la fe resultante de ese apetito insaciable de inmortalidad que siente Unamuno, como la voluntad de poder en sentido nietzscheano, ha llegado el momento de comprobar si es factible aquello que nos proponíamos al comienzo y que constituye el propósito central de este ensayo, es decir, llevar a cabo una aproximación entre ambos autores de modo que resultara plausible identificar, desde un punto de vista formal (sin dejar totalmente de lado el fondo), el *hambre de inmortalidad* de Unamuno con una voluntad de poder afirmadora tal como la entiende Nietzsche.

⁸³ *Ibíd.*, p.303.

⁸⁴ Deleuze, G., *Op. Cit.*, pp.70-73 y 98-103.

⁸⁵ *Ibíd.*, p.99.

⁸⁶ Heidegger, M., *Op. Cit.*

⁸⁷ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, p.68.

Indudablemente, será la religión el principal caballo de batalla con el que hayamos de lidiar. Para Unamuno, su adhesión al cristianismo es tan radical e innegociable como devastadora es la crítica del mismo elaborada por Nietzsche. Sin embargo, ello no habría de suponer, necesariamente, un hiato insalvable entre ambos autores, ya que como hemos visto, el carácter y lugar que la religión ocupa en ellos guarda notables diferencias entre sí. Así, mientras que para Unamuno la religión, la fe, tiene su origen en el ámbito del sentimiento, de una voluntad subjetiva que así la quiere, Nietzsche la identifica como platonismo, situándola en el ámbito filosófico-racional.

Nietzsche concibe, pues, la religión, el cristianismo, como un modo más, como una etapa más, en el manifestarse histórico de la *idea*. Él se refiere, primordialmente, al Dios de los filósofos, al "Dios-Razón" que niega el devenir, la multiplicidad y la contradicción que, en esencia, es la vida, sometiéndola a las leyes del entendimiento, de la causalidad y de la lógica. Dios que, para Unamuno, no es que haya muerto o que ya no procure vida, sino que siempre lo ha estado y nunca la procuró, porque no era más que una idea, un intento de aprehender racionalmente a Dios, y, como ya hemos visto, para él, «*la ciencia es un cementerio de ideas muertas*»⁸⁸.

En este sentido, puede que sea el haber pasado por alto algo tan sencillo y fundamental al mismo tiempo como elaborar una distinción entre religión y fe lo que nos ha producido sistemáticamente la sensación de imposibilidad ante cualquier intento de llevar a cabo un diálogo satisfactorio entre Unamuno y Nietzsche. Y es que, mientras que la fe hace referencia al sentimiento o impulso irracional de creer desde un ámbito subjetivo y particular, la religión constituye una racionalización de esa fe, transformándola en un *objeto* para sí. De tal modo, llegaríamos a una paradójica situación en la que nuestra insistente tendencia a ver un antagonismo irresoluble entre Unamuno y Nietzsche, sólo sería tal en virtud de haber alzado nuestra mirada desde un punto de vista estrictamente racional, tomando la fe como *objeto* de la religión, olvidando su carácter subjetivo y pulsional. Una lectura desde una óptica así aplicada a Nietzsche puede no resultar problemática en la medida en que lo que él se propone y lleva efectivamente a cabo es una crítica de la religión, entendida en el sentido que aquí le estamos dando, es decir, como racionalización de la fe o en la que la fe aparece ya implícita como objeto o presupuesto básico de tal religión. Sin

⁸⁸ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, p.107.

embargo, dirigirse a Unamuno con esta mirada y, más aún, mantenerla una vez lo hemos leído, no es ya una perversión, sino, directamente, una negación de todo lo afirmado por él al respecto.

Sin embargo, si tomamos una distinción tal entre religión y fe como punto de partida necesario a la hora de llevar a cabo cualquier intento de aproximación entre Unamuno y Nietzsche, comprobaremos no sólo que el diálogo entre ambos adquiere una mayor fluidez que a la que estamos acostumbrados, sino que podría llegar a resultar plausible, incluso, una interpretación en la que el *hambre de inmortalidad* en cuanto motor o impulsora de esa fe pudiera identificarse con la voluntad de poder de Nietzsche.

Y es que Unamuno nos habla de la fe, pero no de la religión. Para él, la religión tal como aquí la hemos considerado, sería análoga a la razón, o mejor, una racionalización de la fe, es decir, una abstracción, una petrificación de todo lo vivo, a la cual sólo podría llegarse bien por intelección teórica, o bien adscribiéndonos a ella sin haber entendido nada al modo del *carbonero*.

Así entendida la religión, podría considerarse que Unamuno, somera y parcialmente, comparte la crítica llevada a cabo por Nietzsche de la misma, ya que al ser aquí concebida como análoga al *platonismo* y, por tanto, como negadora de la vida, tal crítica nietzscheana de la religión se hallaría estrechamente vinculada a la crítica de la razón efectuada por Unamuno. Sin embargo, en lo tocante a la moralidad, no habría punto de acuerdo posible, ya que se da en Unamuno una plena filiación a esos valores que son señalados por Nietzsche como propios de una moral de esclavos.

Y es que, conviene tener presente que esa distinción que hemos establecido entre religión y fe para una comprensión adecuada del -y al- pensamiento unamuniano, no significa que se dé en él un rechazo de la religión en cuanto tal en beneficio de la fe. De este modo, no conviene olvidar ni pasar por alto que, del mismo modo que, para Unamuno, pese a otorgar un primado ontológico a la fe sobre la razón, teníamos que la primera necesitaba de la segunda y viceversa, de manera idéntica, la fe necesitará de la religión, el mensaje vivo del Evangelio necesitará de la letra pétrea de la Biblia y al revés:

Y ésta fue la agonía del cristianismo en San Pablo y en el paulinismo que nació de él. O, mejor, que le engendró. Ésta fue la tragedia de la paulinidad. La lucha entre la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma, entre el verbo y la letra, entre el

Evangelio y la Biblia ⁸⁹.

Llegados a este punto podría espetársenos que por supuesto que el *hambre de inmortalidad* puede ser entendido como voluntad de poder, ya que en tanto en cuanto "*voluntad de poder*" constituye para Nietzsche el modo de designar la esencia de la propia existencia, todo cuanto existe podría ser interpretado en relación a ella, pero dado el carácter profundamente religioso, y, más concretamente, cristiano, de don Miguel, tal voluntad de poder no lo sería sino en su sentido reactivo, como *voluntad de nada*. Pese a esto, no vamos a detenernos en nuestro intento por mostrar lo contrario. Es cierto que Unamuno nunca habló de una *muerte de Dios* y, probablemente, nunca llegara a pensarla explícitamente como tal, incluso me atrevo a creer y a ponerlo aquí de manifiesto, que hubiera sido uno de aquellos que al leer el texto de Nietzsche la hubiera estimado como muestra inequívoca de ateísmo. Sin embargo, pese a no llegar a explicitarlo como tal, sí es posible encontrar ecos de tal acontecimiento en su obra y, qué duda cabe, en su vida, como así lo atestigua la conocida crisis espiritual que padeció en 1897. Crisis que, si la tomamos debidamente contextualizada, puede servirnos, si bien no para aclararnos la *idea* de la *muerte de Dios*, sí para hacernos una idea de los efectos que produce en quien se siente «*errando como a través de una nada infinita*» ⁹⁰ en carne propia:

Fui de chico devoto en el más alto grado, con devoción que picaba en lo que suelen llamar (mal llamado) misticismo [...]. Cuando llegué a Madrid a estudiar [...] proseguí con mi empeño de racionalizar mi fe, y es claro, el dogma se deshizo en mi conciencia. Quiero decir con esto que mi conversión religiosa (tal es su nombre) fue evolutiva y lenta, que habiendo sido un católico practicante y fervoroso, deje de serlo poco a poco, en fuerza de intimar y racionalizar mi fe, en puro buscar bajo la letra católica el espíritu cristiano. Y un día dejé de pronto de oír misa [...]. Hará cosa de cuatro años, atravesé una crisis íntima [...]. Fue un periodo de terribles angustias. Bajo aquel golpe interior volví o quise volver a mi antigua fe de niño. ¡Imposible! A lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal ⁹¹.

⁸⁹ Unamuno, M., *La Agonía del Cristianismo*, p.102.

⁹⁰ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, p.210.

⁹¹ Padilla Novoa, M., *Unamuno*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994, pp. 47-48.

De tal modo, mediante el texto unamuniano, podemos comprobar cómo, en un principio, durante su infancia y en sus vanos intentos posteriores, su religiosidad sí puede ser entendida como una voluntad de poder en sentido reactivo o como *voluntad de nada*, puesto que se trata de una fe que, al estar constituida al modo tradicional católico, sitúa el sentido de la vida en un más allá que es, en verdad, nada. Al mismo tiempo, la pérdida de esa fe, en tanto que supone la caída de todo horizonte de sentido quedando abocada a mirar cara a cara a *la Esfinge*, puede ser interpretada, a efectos vitales, en el sentido que la *muerte de Dios* tiene para Nietzsche.

Así, Unamuno, ante el derrumbamiento de ese *mundo verdadero* que para él constituía esa fe católica perdida, sentirá *la náusea* en lo más profundo de su ser, la futilidad de una vida carente de todo fundamento que se halla irrevocablemente destinada a ser nada. Y, sin embargo, al tiempo que apunta hacia la inminente tormenta nihilista que se cierne sobre nosotros, de un modo realmente parejo a la actitud mostrada por Nietzsche al anunciarnos la *muerte de Dios*, mantendrá una actitud ambivalente que oscilará entre el dramatismo y la esperanza:

*Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos casos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumergen en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo. Por donde quiera síntomas de descomposición espiritual y ruinas de ideas, ya muertas, ya abortadas. Pero de las entrañas mismas de este desencanto brotan esperanzas, y a fijarnos bien, aparécesenos el tal ocaso cual si fuese una aurora*⁹².

Así, ante esa nada que nos acucia y de la que no podemos escapar, en vez de resignarnos a ella, surge en nosotros la esperanza. De este modo, tal como en Nietzsche la consumación de la metafísica y la llegada del nihilismo posibilitaban llevar a cabo una *transvaloración de todos los valores*, para Unamuno, el sentirse cara a cara frente a la nada infinita supone la oportunidad de dar rienda suelta a esa voluntad creadora que es fruto de nuestro *hambre de inmortalidad*:

No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios.

⁹² Robles, L., *El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de

Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo ⁹³.

Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. Y está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer ⁹⁴.

De tal manera, ese *hambre de inmortalidad* es, en esencia, voluntad creadora que, al igual que la voluntad de poder de Nietzsche crea para sí sus propios valores, de modo que Dios, para Unamuno, no consiste en un ente externo al propio hombre, sino que nace de él, como fruto de su propia voluntad; y, al igual que para Nietzsche la voluntad de poder es un querer situarse siempre por encima de sí, el *hambre de inmortalidad* es querer «[...]ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!»⁹⁵.

Finalmente, a modo de conclusión, cabe señalar que, pese a su carácter cristiano, este *hambre de inmortalidad* no constituiría una voluntad de poder de tipo reactivo, una *voluntad de nada*, sino una voluntad de poder en sentido activo tal como Nietzsche la concibe. Y afirmo esto porque lo que late de fondo en ella no es un cristianismo que afirme un *Dios-idea*, cuya afirmación llevaría implícita, necesariamente, una negación de la vida, sino que versa acerca de un *Dios-hombre*, de un Dios agónico: «*la cristiandad fue el culto a un Dios hombre, que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para transmitir la agonía a sus creyentes*»⁹⁶. Unamuno, pues, no anhela la inmortalidad del alma, sino la resurrección de la carne, al igual que no *quiere* otra vida, sino ésta inacabable. De tal modo, se trata de una afirmación de la vida que, si bien tiene unas connotaciones más dramáticas de lo que a Nietzsche le gustaría, constituye un "*decir sí*" a la vida como devenir, en su inmediatez cambiante y contradictoria; un "*santo decir sí*" a la vida que, pese a ser ésta agónica e irreconciliable lucha, se la quiere eterna:

Unamuno, nº 34, Universidad de Salamanca, 1999, p.123.

⁹³ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, p.197.

⁹⁴ *Ibíd.*, p.191

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 59.

⁹⁶ Unamuno, M., *La agonía del cristianismo*, p.91.

Mira, lector, aunque no te conozco, te quiero tanto que si pudiese tenerte en mis manos, te abriría el pecho y en el cogollo del corazón te rasgaría una llaga y te pondría allí vinagre y sal para que no pudieses descansar nunca y vivieras en perpetua zozobra y en anhelo inacabable ⁹⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávila Crespo, R., *¿Quién es el Zaratustra de Heidegger? La interpretación heideggeriana del Zaratustra de Nietzsche*, en *Revista interdisciplinar de Filosofía*, vol. V, Universidad de Málaga, pp. 181-208.
- Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia de Miguel de*

Unamuno, Trotta, Madrid, 1996.

- Constante, A., *A propósito del Nietzsche de Heidegger*, Signos filosóficos, nº 6, Universidad Nacional Autónoma de México, julio-diciembre 2001, pp. 85-112.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- Evans, J. E., *La metáfora de la llaga en Soren Kierkegaard y Miguel de Unamuno: la importancia del sufrimiento en la existencia auténtica*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 46, Universidad de Salamanca, 2-2008, pp. 13-25.
- Gillis, C., *Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 46, Ed. Univ. de Salamanca, 2-2008, pp. 45-57.
- González Urbano, E., *Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche*, en Anales del seminario de Metafísica, nº 21, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1986, pp.13-39.
- Heidegger, M., *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, disponible en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/metafisica_nietzsche.htm, consultado el 6 de septiembre de 2012.
- Heidegger, M., *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, disponible en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/eterno-retorno_voluntad-poder.htm, consultado el 6 de septiembre de 2012.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.
- Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza, 2010.
- Lago, Bornstein, J. C., *Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos*, en Anales del Seminario de Metafísica, XXI, Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp.59-71.
- Morón Arroyo, C., *Hacia el sistema de Unamuno*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 32, Univ. de Salamanca, 1997, pp. 169-187.
- Muñoz, J., *Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche*, en Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 345-367.
- Negrillo Mendoza, J., *Influencia de Schopenhauer en el voluntarismo de Unamuno*, en Pensamiento: revista de investigación e información filosófica, vol. 37, nº146, 1981, pp. 171-190.
- Negrillo Mendoza, J., *Unamuno ante la voluntad de poder nietzscheana*, en Cuadernos

⁹⁷ Unamuno, M., *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 2011, p.504.

- de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 27/28, Universidad de Salamanca, 1983, pp.59-83.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.
 - Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Edicomunicaciones S.A., 1999.
 - Nietzsche, F., *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2001.
 - Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2002.
 - Nietzsche, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, Madrid, Alianza, 2004.
 - Nietzsche, F., *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid, Alianza, 2004.
 - Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2005
 - Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2006.
 - Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006.
 - Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2011.
 - Ortiz-Osés, A., *Heidegger y el ser-sentido*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.
 - Padilla Novoa, M., *Unamuno*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994
 - Paredes Martín, M. del Carmen, *Saber y creer en Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, Ed. Univ. de Salamanca, 1995, pp. 91-105.
 - Paredes Martín, M. del Carmen, *Conocimiento y realidad en Del Sentimiento Trágico de la Vida*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº35, Ed. Univ. de Salamanca, 2000, pp.77-94.
 - Posada, J. M., *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana*, en Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 173, Universidad de Navarra, 2004.
 - Pulgar Castro, R., *Unamuno y el lugar de la fe en una filosofía de sino trágico*, en Veritas, nº23, Chile, Universidad de Concepción, septiembre 2010, pp. 95-110.
 - R. Franz, T., *La tía Tula y el cristianismo agónico*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 29, Univ. de Salamanca, 1994, pp.43-54.
 - Rábade Obradó, A. I., *Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno*, en Anales del Seminario de Metafísica, XXI, Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp.41-57.
 - Ribas, P., *Unamuno y Nietzsche*, en Cuadernos Hispanoamericanos, nº440-441, Madrid, 1987, pp.251-282.
 - Ribas, P., *Unamuno lector de Hegel*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno,

- nº 29, Univ. de Salamanca, 1994, pp., 111-122.
- Ribas, P., *Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico*, en Anales de Literatura Española, nº 12, Universidd de Alicante, 1996, pp. 101-114.
 - Robles, L., *El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 34, Universidad de Salamanca, 1999, pp. 99-131.
 - Rodríguez, A. y M. Farren, K., *Sobre el lago y la montaña en San Manuel Bueno, Mártir*, en Cuaderons de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 31, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 115-119.
 - Savignano, A., *Filosofía y religión en Unamuno*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 48, Ed., Univ, de Salamanca, 1-2010, pp. 107-116.
 - Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2011.
 - Secchi, M., *La filosofía de Unamuno: implicaciones y derivaciones místicas*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 33, Ed. Univ. de Salamanca, 1998, pp.81-94.
 - Silveira Laguna, S., *Dolor del mundo y valoración estética de la realidad en el pesimismo trágico de Schopenhauer*, en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, nº 16, Madrid, Universidad Complutense, 1999, pp. 119-148.
 - Stenstrom, M., *Acercamiento al pensamiento de Unamuno: La Tía Tula y la lucha entre fe y razón*, Revista de Filosofía, nº 55, Universidad de Carabobo, Valencia, 2007-1, pp. 35-54.
 - Suances Marcos, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid, Síntesis, 2006.
 - Tamayo Ayestarán, A., *Federico Nietzsche en Miguel de Unamuno*, disponible en <http://www.euskonews.com/0103zbk/gaia10304es.html>. Consultado el 27 de agosto de 2012.
 - Tellechea Idígoras, J., I., *La crisis espiritual de Unamuno de 1897: fragmento inédito de una carta unamuniana a Leopoldo Gutiérrez Zubiaurre*, en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 32, Univ., de Salamanca, 1997, pp. 379-396.
 - Unamuno, M., *Obras Completas*, Barcelona, Vergara S.A., 1958.
 - Unamuno, M., *Poesías*, en Suárez Miramón, A. (ed.), *Poesía completa Vol. I*, Madrid, Alianza, 1987.
 - Unamuno, M., *La agonía del cristianismo*, Madrid, Espasa Calpe, 2009.

- Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Alianza, 2004.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza, 2008.
- Unamuno, M., *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid, Trotta, 2011.
- Unamuno, M., *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 2011.
- Verdú de Gregorio, J., *Huellas de Schopenhauer en la nivola de Unamuno (San Manuel Bueno, Mártir)*, en *Anales de Literatura Española*, nº 12, Universidad de Alicante, 1996, pp. 115-128.
- Vilar Ezcurra, A., *Unamuno y su lectura de Pascal: Del Sentimiento Trágico de la Vida como principio de acción solidaria*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº 47, Universidad de Salamanca, 2-2009, pp. 69-98.
- Zambrano, M., *Unamuno*, Barcelona, Debolsillo, 2004.