

5-2022

La Mutación del Pensamiento: Las Repercusiones Filosóficas y Literarias de Friedrich Nietzsche en la Obra de Miguel de Unamuno.

Raúl E. Garriga
University of Arkansas, Fayetteville

Follow this and additional works at: <https://scholarworks.uark.edu/etd>



Part of the [Comparative Literature Commons](#), and the [Comparative Philosophy Commons](#)

Citation

Garriga, R. E. (2022). La Mutación del Pensamiento: Las Repercusiones Filosóficas y Literarias de Friedrich Nietzsche en la Obra de Miguel de Unamuno.. *Graduate Theses and Dissertations* Retrieved from <https://scholarworks.uark.edu/etd/4556>

This Dissertation is brought to you for free and open access by ScholarWorks@UARK. It has been accepted for inclusion in Graduate Theses and Dissertations by an authorized administrator of ScholarWorks@UARK. For more information, please contact uarepos@uark.edu.

La Mutación del Pensamiento: Las Repercusiones Filosóficas y Literarias de Friedrich Nietzsche
en la Obra de Miguel de Unamuno.

A dissertation submitted in partial fulfilment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy in Comparative Literature & Cultural Studies

by

Raúl E. Garriga
Universidad de Puerto Rico
Bachelor in Psychology, 2009
Universidad de Puerto Rico
Master in Comparative Literature, 2013

May 2022
University of Arkansas

This dissertation is approved for recommendation to the Graduate Council

Rachel TenHaaf, Ph.D
Dissertation Director

Luís Fernando Restrepo, Ph.D

Érika Almenara, Ph.D

Abstract

The first two chapters of the thesis contain a detailed study about the appropriations of two 19th century philosophical concepts that Miguel de Unamuno took from Nietzsche. The first chapter covers the idea of *expulsion interna* that the Basque philosopher attributes to Nietzsche and how that indication is systematized in a literary theory about writing that eventually will end up altering both of Unamuno's essays and novels during this period. The second chapter also starts in the final years of the 19th century but is focused entirely on the dynamic concept of the "sobre-hombre" that Unamuno has used since 1896. The multiple interpretative mutations that this famous Nietzschean concept goes through, in the hands of Unamuno (from utopic to pugnacious) and how they alter Unamuno's writing, are explored in this chapter.

After this epoch (that started in 1896 and ended in 1916) we initiate the third chapter, that concentrates in the poetic revalorization of Nietzsche in 1919. The reader will also observe a change in Unamuno's view of Nietzsche, who is no longer assumed to be a war criminal but as celebrated poet. This significant change in the interpretation of Nietzsche opened the door for the poetic reformulations of 1923 that concerned "el eterno retorno". This was a crucial philosophical notion of Nietzsche that had been previously discarded by Unamuno in his major philosophical work *El sentimiento tragico de la vida* in 1912.

The fourth chapter is dedicated to study Unamuno's second and final philosophical book *La agonía del cristianismo* (1924) in which Nietzsche is heavily quoted. The study of this philosophical and theological approach will lead us first to the last formulations of the "sobre-hombre", but will end in the study of a piercing psychological observation, that Unamuno took from Nietzsche, in which the sick finds more pleasure in their illness than the possibility of a

cure. This is a revealing truth about the human condition that Unamuno will later use to identify and diagnose the symptoms of Europe's future catastrophes.

The final chapter investigates the pastoral logic in the later stages of Unamuno's writing. Starting with the novel *San Manuel bueno, mártir* (1931) in which the protagonist is compared with Nietzsche's ascetic priest. Following this literary and philosophical precedent established between Unamuno's atheist priest and Nietzsche's religious leader, the chapter will continue to explore the life of Moisés Sánchez Barrado, Unamuno's intimate friend that was a priest but became an atheist after reading Nietzsche. Aside from investigating this Nietzschean priest and his particular relationship with the creation of the character Manuel Bueno, the chapter concludes with the final interpretation of Unamuno about Nietzsche in which the philosopher from Bilbao unifies his biblical conclusions with one of the German's most polemical concepts: "la moral de esclavos".

© 2022 by Raúl E. Garriga
All Rights Reserved

Acknowledgments /Agradecimientos

Primeramente, debo agradecer a todos mis maestros en la Universidad de Arkansas con los cuales tuve la oportunidad de tomar clases. Con especial énfasis en los tres que componen mi comité doctoral. Empezando por mi mentora Rachel TenHaaf y mis lectores Luís Fernando Restrepo y Érika Almenara, sin los cuales este trabajo académico no hubiese sido posible. Gracias por su ayuda, disponibilidad y paciencia.

Además de estas personas indispensables para mi crecimiento como estudiante doctorando en literatura, quisiera también agradecer a la persona que me insistió en terminar mis estudios y de la cual siempre he recibido el más sincero apoyo durante este proceso de relocalización fuera de la isla: mi amada novia, amiga, compañera y confidente incondicional Charlotte Dutoit. Sin ti no estuviera aquí. Te amo.

La otra persona que me parece pertinente destacar y reconocer como parte integral de este trabajo es mi hermano y maestro de Jiu Jitsu Brasileiro Matheus Magalhães. El cual además de transmitirme su amplio conocimiento técnico en la lucha, también me empleó como instructor en su gimnasio y compartió su comida conmigo innumerables veces. Pero sobre todo me ofreció una amistad incondicional otorgándome un sentido de seguridad inmensa. La certeza de su amistad nunca me hizo sentirme sólo. Foi Charlotte que me trouxe aqui, mas foi graças a você que eu pude ficar. GFTeam não para!

El que no quiere ser lo quiere siendo.

-Miguel de Unamuno

Primum vivere, deinde philosophare: primero vivir, filosofar después, dice un viejo adagio latino, al que hay que añadir que la vida, el *vivere*, es ya en sí y por sí un filosofar, el más profundo y grande.

-Miguel de Unamuno

Lo que sobre todo gusto es de la filosofía poética o la poesía filosófica, no de la mezcla de poesía y filosofía, no de versos conceptuales en que el esqueleto lógico asoma su apófisis y costillas entre la flaca carne poética, no, sino de aquellos otros en que poesía y filosofía se funden en uno como un compuesto químico. Yo no siento la filosofía sino poéticamente ni la poesía sino filosóficamente. Y ante todo y sobre todo religiosamente.

-Miguel de Unamuno

Tabla de Contenido

Introducción.....	1
Capítulo 1: Escritor Vivíparo: Los fundamentos nietzscheanos de una teoría de escritura y pensamiento (1899-1916)	35
Capítulo 2: La incompatibilidad sustancial del “sobre-hombre” (1896-1916)	59
Capítulo 3: Nietzsche poeta y la reinterpretación de la vuelta eterna (1919-1923)	94
Capítulo 4: La agonía cristiana y el deleitoso fin de la civilización occidental. Reflexiones desde el exilio de 1924.....	117
Capítulo 5: Un cura nietzscheano: Del inesperado precedente humano en la novela <i>San Manuel Bueno, mártir</i> (1931) a la reconciliadora conclusión en el ensayo la “Ciudad de Enoc” (1933). El último giro unamuniano en su interpretación de Nietzsche.....	145
Conclusiones:	174
Anexo:	185
Obras citadas:	187

Introducción

Biografía e importancia histórica

Miguel de Unamuno (1864-1936) Autor vasco-español que cultivó prolíficamente la escritura filosófica y literaria (en los cuales se destacó en los géneros de: la novela, la cuentística, la poesía, el ensayo y el teatro) y que generalmente es empataado con el movimiento modernista mejor conocido como la *Generación del 98* en España. Generación intelectual que engloba a diversos escritores y reformistas españoles (ante la derrota militar de la Guerra Hispano Americana en 1898) como Ramón Valle Inclán, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Ángel Ganivet y los hermanos Antonio y Manuel Machado. Este término generalizador que ha sido utilizado innumerables veces para demarcar esta plural pléyade de autores fue concebido originalmente por el novelista (y también noventayochista) José Martínez Ruiz, mejor conocido como <<Azorín>> el cual en 1913 escribe para el periódico (más antiguo de los todavía vigentes en Madrid) ABC un ensayo titulado “La generación del 1898”. Artículo que iniciará toda una rama de estudios peninsulares acerca de esta fecunda etapa creativa en España.

Alrededor de esta nutrida compañía de escritores se destaca la figura de Miguel de Unamuno el cual es también reconocido por sus obras de carácter universal en ambos campos de la filosofía y la literatura. Dentro de su faceta como filósofo sobresale primeramente su libro *El sentimiento trágico de la vida* (1912), quizás el libro filosófico más célebre y ensalzado de nuestra lengua y el mucho más breve *La agonía del cristianismo* (1924) el cual se escribe desde el exilio en Francia. Dos libros que forman los referentes textuales más reconocidos dentro de la escritura filosófica del español. Además de las publicaciones filosóficas, Unamuno también ha sido elogiado por la universalidad de sus novelas entre las cuales se destacan principalmente: La *novela experimental: Niebla* (1914), la breve novela *Abel Sánchez* (1917) que hace una

reinterpretación moderna del relato bíblico de la envidia consanguínea iniciado por Caín y Abel, y la más tardía reflexión de incredulidad teológica-sacerdotal llamada *San Manuel Bueno, mártir* (1931). También el autor, es poseedor de un extenso y renombrado poema titulado “El Cristo de Velázquez” (1920) así como los ensayos “En torno al casticismo” (1895), “Adentro” (1900), “El secreto de la vida” (1906) “Mi religión” (1912) y “La lujuria del dolor” (1921). La fama y renombre de estas obras más allá del campo peninsular y de la lengua castellana sitúan a Unamuno como uno de los pensadores más aclamados y conocidos de la literatura escrita en español en el siglo XX. Otorgándole al escritor de Bilbao un alto sitio no sólo como filósofo sino de literato.

Corpus y modo de citación

Las citas sobre Miguel de Unamuno están tomadas principalmente de sus *Obras Completas* (1958) edición a cargo de Manuel García Blanco. Debido a que esta obra contiene diecisiete tomos (todos de Unamuno) la manera de citación se diferencia del resto de los textos de Unamuno que utilizo. Ya que al final de cada cita sacada de las *Obras Completas* el lector encontrará en paréntesis primero el número de página y luego en números romanos el tomo específico del libro de donde proviene.¹

Además de las *Obras Completas*, trabajo y cito otros textos de Unamuno como su *Diario íntimo* escrito originalmente en 1897 pero publicado póstumamente por vez primera en 1970 y sus epistolarios. Los epistolarios de Unamuno que cito y comento en esta tesis son los

¹ Una cita/ejemplo que expone este proceder es el siguiente (sacado del tercer capítulo de la tesis):

Los grandes consoladores de la humanidad, los que nos dan el bálsamo de las dulzuras inagotables, son los grandes solitarios, son los que se retiraron al desierto a oír levantarse en sus corazones el plañido desgarrador de los pobres rebaños humanos perdidos, sin pastor ni perro, en los desolados yermos de la vida” (887, III)

siguientes: *Cartas Inéditas de Miguel de Unamuno* (1972) edición a cargo de Sergio Fernández Larraín, los tres epistolarios que dirige Laureano Robles: *Epistolario Inédito: I (1894-1914)*, *Epistolario Inédito: II (1915-1936)* ambos publicados en 1991 bajo Alianza Editorial y el *Epistolario Americano* (1890-1936) publicado en 1996. Por último, también cito el más reciente epistolario que publicaron los hispanistas franceses Jean-Claude y Colette Rabaté titulado *Miguel De Unamuno. Epistolario I (1881-1899)* en el año 2018. Todos los textos excepto las *Obras Completas* son libros individuales (de un solo tomo), debido a esto todos son citados bajo el formato MLA requerido (sólo el número de página).

Ya que la mayoría de las citas empleadas en la tesis provienen de los múltiples tomos de las *Obras Completas*, diseñé una tabla para mejor organización y ayuda al lector interesado en buscar las referencias. La tabla establece en orden cronológico los textos de Unamuno que utilizo en la tesis y en los cuales Nietzsche es citado. La tabla está diseñada para mostrar no todas las obras en que Unamuno cita a Nietzsche, sino las que yo usé en mi investigación.

Estado del arte

A pesar de que es muchísimo lo que se ha escrito acerca de la obra de Unamuno, si nos enfocamos en la relación Unamuno-Nietzsche la bibliografía, aunque extensa es muchísimo más cercenada y de una más accesible corroboración. Para poder iniciar este camino de manera cronológica hay que empezar exponiendo el texto fundante que dirige los estudios críticos nietzscheanos en España. La autoría de esta obra le pertenece al recién fenecido hispanista murciano Gonzalo Sobejano (1928-2019) y su capital libro *Nietzsche en España* (1967). Obra que contiene un extenso estudio de la influencia del filósofo alemán en los escritores españoles desde la *Generación del 98* hasta 1936 (año que inicia la Guerra Civil y muere Unamuno). Además de esto Sobejano le dedica un capítulo completo al estudio de la relación Unamuno y

Nietzsche, en el cual se comparan pasajes específicos de la obra de Unamuno con párrafos y aforismos nietzscheanos para precisar su parecido. Esta táctica que inicia Sobejano al concentrar parte de su investigación en destacar las similitudes textuales entre ambos filósofos es imprescindible para su estudio ya que éste busca establecer la continuidad, influencia y semejanzas de Nietzsche con Unamuno. A pesar de que más de medio siglo ha transcurrido desde que Sobejano publicó su obra canónica, esta forma de leer y emparentar a ambos autores fue y sigue siendo utilizada por otros críticos posteriores. Empezado con los más cercanos en temporalidad a Sobejano como Charles Auguste Lavoie en su ensayo “Unamuno et Nietzsche: ou l'amitié avortée” (1976), Jesús Mendoza Negrillo “Unamuno ante la voluntad de poder nietzscheana”(1986), Kevin Larsen “Unamuno, Nietzsche and *San Manuel Bueno, mártir*” (1990) y mucho más recientemente en el ensayo de Michael Gómez “Unamuno, Nietzsche and the Religious Modernism: Affinities and Complexities Concerning the View of Faith” (2010). En los cuales se comparan y contrastan pasajes específicos de la obra de ambos autores para determinar y aclarar su compatibilidad o diferencias.

Reconociendo este patrón similar en los mencionados ensayos posteriores al libro de Sobejano y sin buscar descartar la utilidad y las contribuciones que esta preferencia comparativa ha logrado, busco en esta tesis distanciarme de esta aproximación ya que la mayoría de mi trabajo no recae en comparar fragmentos ultra específicos de la obra de cada escritor para resaltar su influencia, ni tampoco me concentro en determinar a ciencia cierta de qué forma ciertas ideas de Unamuno ya se encontraban en Nietzsche. Proceder intelectual-investigativo que no condeno ni desacredito, pero del cual guardo cierta distancia ya que más que identificar, estudiar y comparar la obra de ambos escritores, preciso exponer el uso unamuniano de los conceptos de Nietzsche dentro de la obra de Unamuno y como estos van (por cinco décadas)

modificando su escritura. Es de suma importancia recalcar que mi investigación no está estrictamente basada en probar la lectura que hizo Unamuno de Nietzsche (cosa evidente a estas alturas) ni tampoco exponer si la forma en que Unamuno entendió a Nietzsche fue correcta, justa o equivocada. Lo que me interesa más que nada es destacar *como* lo entendió y qué hizo con este entendimiento. Mi tesis tampoco busca hacer una corrección conceptual a Unamuno sino exponer con la mayor justicia posible *su* particular y cambiante manera de interpretar a Nietzsche. Tampoco es de mi interés intentar encajar o descartar algún concepto del pensamiento de un pensador en la obra del otro para desde ahí sugerir alguna novedad filosófica de mi propia autoría. El verdadero propósito es presentar la constante y osada transformación interpretativa que hizo Unamuno con el pensamiento del alemán y como en este proceso se trastocó su obra. Reconociendo también la poca sistematización ordenada de su pensamiento filosófico-ensayístico, el cual no cancela que sus ideas se hayan ido hilando aquí y allá de forma saltigrada por años en más y más ensayos que se continúan temáticamente hasta formar y consolidar una estructura filosófica coherente pero disgregada .

El cumplimiento responsable de esta tarea me parece que aporta un nuevo recurso de comprensión para apreciar de manera más justa e informada la importancia de Nietzsche en el pensamiento y la obra unamuniana.² En otras palabras, mi proceder investigativo al estudiar la

² Un ejemplo que creo puede aclarar mi forma de abordar la relación de Nietzsche en la obra de Unamuno puede verse ejemplificada en mi lectura de la novela de Unamuno *Amor y Pedagogía* (1902). Texto que no forma parte de ningún capítulo de la tesis, pero decido incluir en la introducción a modo de ejemplo para mejor explicar el proceder crítico que me separa de los autores anteriormente citados. En mi aproximación a la novela no estuve concentrado en únicamente encontrar las ideas de Nietzsche en Unamuno sino su utilización (en este caso paródica). Mi interés investigativo se centró en la forma en que el novelista replantea cómicamente varios de los conceptos fundamentales de la obra de Nietzsche en dos de sus personajes. El primero de estos es el filósofo solterón Don Fulgencio el cual cataloga a la mujer como “el anti-sobre hombre” (405, II). Pero además de las elucubraciones femeninas del personaje/filósofo está la del poeta Hildebrando Menaguti. Figura risible de avanzada edad el

relación Unamuno-Nietzsche no recae exclusivamente en probar la similitud o la cercanía de ciertas ideas unamunianas con la obra de Nietzsche, sino señalar como Unamuno empleó lo que quiso y/o necesitó del pensamiento de Nietzsche para enriquecer tanto su obra filosófica como literaria. En base a esto, entiendo que para establecer el conocimiento y la afinidad de Unamuno hacia Nietzsche no sólo se debe aproximar desde la comparación de la obra de ambos sino en la observación cuidadosa del historial de apropiaciones nietzscheanas que hizo Unamuno y sus repercusiones a lo largo y ancho de la obra del vasco. Interacción que inicia primeramente en la tempranísima utilización de las ideas de Nietzsche en la ensayística del éuscaro, y sobre la cual se abundará más adelante.

El poder establecer en orden cronológico las apariciones de Nietzsche dentro de la vasta obra de Unamuno, fue el primer paso organizador de mi investigación (sin el cual armar un trabajo de semejante envergadura hubiera sido demasiado caótico por no decir imposible). El segundo paso que prosiguió a la organización cronológica fue el de la identificación temática. La revisión de los conceptos nietzscheanos que Unamuno utiliza repite, descarta y modifica a lo largo y ancho de todo su corpus creativo. El lograr conectar estos cabos aparentemente sueltos y disgregados me permitió expandir la conversación de Unamuno con Nietzsche ampliando considerablemente la visión global de Nietzsche dentro de todo lo escrito por el poeta español. El poder ver como

cual se abochorna de confesar su fe en Dios a pesar de que se le ha visto yendo a la iglesia a escondidas para luego despotricar en contra del cristianismo en público. A este hilarante personaje el autor terminará anexándolo con uno de los conceptos más famosos de la obra de Nietzsche: la muerte de Dios. En el epílogo de la novela leemos sobre el destino final de Menaguti:

Ahora se encuentra el pobre en el último periodo de la consunción, hecho un esqueleto y escupiendo los pulmones, y empeñado en matar a Dios, a ese mismo Dios a quien iba a pedir furtivamente fe y que le haga que crea en Él. Mientras ve venir la muerte a toda marcha está escribiendo un libro: *La muerte de Dios*. (472, II)

Unamuno reutiliza a Nietzsche desde tantos lugares diferentes de su obra escrita que me permitió delinear diversas transformaciones del pensamiento nietzscheano en la totalidad de la obra de Unamuno. La ampliación de lecturas en donde aparece Nietzsche que incluye más de 35 ensayos, dos libros de filosofía, varias novelas, su diario y cincuenta años de prolífica correspondencia epistolar (en la cual el filósofo alemán aparece en múltiples cartas tanto peninsulares como transatlánticas) fue sin duda el factor clave para poder acceder a una lectura más vasta y menos parcializada acerca del prolongado e insistente debate que sostuvo Unamuno con el filósofo dionisiaco.

Este trazo temático/conceptual fue crucial para establecer cuáles fueron las convicciones (tanto filosóficas, literarias, religiosas y personales) que Unamuno desarrolla en su largo forcejeo con Nietzsche y como estas fueron luego presentadas en diferentes instancias de la extensa obra del insigne catedrático. En otras palabras, el cabal entendimiento de como los problemas conceptuales de la filosofía de Nietzsche van evolucionando a lo largo de la obra de Unamuno fue lo que me permitió una comprensión no reducida o limitada a uno o dos aspectos específicos que comparten ambos pensadores. Esta estrategia de lector me abrió las puertas a un acercamiento más amplio en donde no sólo se reconocen los puntos de encuentro entre ambos autores, sino que se busca averiguar en que otros lugares (y bajo qué forma) estas ideas repercuten. Esta tarea organizadora me llevó a desglosar mi tesis en varios periodos cronológicos los cuales inician con los primeros ensayos en que Unamuno cita a Nietzsche a finales del siglo decimonónico y concluyen en las últimas publicaciones a mediados de los años treinta del siglo pasado. Periodo que va desde 1896 hasta 1936. El tramo histórico junto con las variadas transformaciones conceptuales que dicho proceso expone fueron los primeros e imprescindibles pasos que definen los capítulos que forman esta investigación.

Pero mucho más que un recorrido histórico/cronológico la tesis aquí presentada es un estudio de la mutación de un diálogo-pensamiento que inicia a finales del siglo XIX y que eventualmente desemboca en la creación de una teoría literaria que va a marcar tanto la manera de leer, escribir y pensar del propio Unamuno. Pero antes de explicar este proceso y desglosar el contenido de los capítulos de mi investigación, me es necesario aclarar que, mientras las referencias a Nietzsche en la obra de Unamuno abundan, no se puede decir lo mismo si observamos la obra del teutón el cual (al contrario del bilbaíno) nunca ni escribió, ni leyó, ni tan siquiera conoció la obra del español. Esto se debe primeramente a una cuestión cronológica/temporal ya que Nietzsche muere el 25 de agosto del año 1900 luego de una larga y paralizante enfermedad psíquica, la cual (junto con muchísimos otros factores) limitó cualquier posibilidad de acercamiento a la escritura de Unamuno el cual empieza a ser traducido al alemán en la segunda década del siglo pasado. Sin embargo, el conocimiento de Unamuno hacía Nietzsche es adelantadísimo ya que lo cita desde 1896 estando el filósofo alemán aún vivo.

Aclarado esto, es preciso detenernos nuevamente en la crítica, en esta ocasión en algunos de los trabajos producidos en los de los pasados veinte años y su imprescindible relación con mi investigación. Debido al desglose generacional de cada capítulo de la tesis y que la lectura y apropiación unamuniana de Nietzsche no es fija sino cambiante según la época, el núcleo que organiza y divide mi trabajo es primeramente cronológico (estudio y ordeno las apropiaciones unamunianas de Nietzsche en diferentes periodos de tiempo). Esto me lleva a entrar en un diálogo directo con la crítica que se ha detenido a estudiar ciertas etapas de esta relación. Esta confluencia comunicativa con esta parte de los estudios críticos tiene sus inicios obvios con las primeras citas que Unamuno hace de Nietzsche a finales del siglo XIX. Más específicamente en el año 1896 en un ensayo titulado “La regeneración del teatro español” (Tomo III), en el cual

Unamuno de forma adelantadísima hace suyo por vez primera el concepto nietzscheano del “sobre-hombre”. Dato que reconoce el crítico Esteban Ruíz Serrano en su ensayo “Nietzsche y el pensamiento político español (1898-1931)” (2008). Ahí el autor nos comenta no sólo de esta anticipadísima apropiación de Unamuno a Nietzsche, sino que además destaca su novedoso esfuerzo de integración con el pensamiento de Karl Marx al cual (según el autor) después arribarán muchos intelectuales en el siglo XX guiados por la lectura de Herbert Marcuse. El autor y también presidente de La Sociedad Cántabra de Filosofía, explica:

Lo más sorprendente del ensayo es que en una época tan temprana (Nietzsche aún no había muerto y era muy poco conocido en España) se propusiera una síntesis de Marx y Nietzsche que sólo pensadores e intérpretes muy posteriores llegaron a defender como planteamiento filosófico novedoso. El superhombre de Nietzsche era entendido en términos fundamentalmente estéticos, pero implícitamente era considerado además el resultado de una revolución social, la que acabaría con la situación de miseria de los trabajadores y sustituyese una humanidad fundada en el trabajo alienado por otra liberada en su proyección artística. No resultaría exagerado establecer paralelismos entre las ideas de este primer Unamuno y las de Marcuse, pero lo relevante de este ensayo tal vez sea más bien la medida en que revela un <<Unamuno posible>>, alternativo en muchos aspectos al Unamuno históricamente cumplido. Pues esa síntesis de Nietzsche-Marx quizá habría podido marcar el camino que liberase a los intelectuales modernistas de muchas tensiones ideológicas conservadoras. (76)

Este inicial y avanzadísimo acogimiento de Nietzsche por parte de Unamuno, que inicia en lo artístico y aspira a culminar en una reformación social, sienta según el autor las bases para un estilo filosófico en el cual se fusionan casi de manera religiosa el arte y los futuros cambios culturales que esta nueva comprensión hará posible. Esta idealista tendencia (que se explica en el segundo capítulo de la tesis) del temprano Unamuno es también reconocida y comentada por el profesor de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid el Dr. Sergio Antoranz López en el ensayo “Perspectivas estéticas frente a lo trágico en Nietzsche y Unamuno” (2019). Ahí leemos:

La expresión nietzscheana de solo el arte podrá salvarnos Unamuno la reformulará en solo la religión podrá salvar al arte. Considera que el auge del racionalismo y el alcance social de la ciencia son enemigos de la fe y de la creatividad humana. Una fe dogmática puede simplificar la vida humana bajo el imperativo de las instituciones eclesásticas, del mismo modo, el racionalismo científico condiciona los modos de vida bajo otros imperativos tales como la productibilidad, el cálculo, el sentido cuantitativo de la vida, el aislamiento tecnológico y la despreocupación por los afectos. La ciencia es hija de la racionalización producida a lo largo de la Historia de la Filosofía, por ello, Unamuno reivindica el papel de las creencias, pues estas nacen de la creatividad humana al pensar sobre nuestro origen y la finalidad de la vida. Reconocer que todo nuestro conocimiento se fundamenta en creencias y no en razones es el primer paso para crear nuevos sentidos que nos involucren humanamente, esto es, desde los afectos, las pasiones y las incertidumbres existenciales. (101)

Vemos como en la lectura de Antoranz, Unamuno se apropia a su manera de Nietzsche y crea una alternativa religiosa en contra del dogmatismo cristiano y el racionalismo cientificista (dos de las temáticas centrales que luego formaran el núcleo del *Sentimiento trágico de la vida* en 1912). Este estilo unamuniano de apropiación que destaca Antoranz, es el que busco desenmarañar en todos los periodos estudiados de la relación Unamuno-Nietzsche. Ya que mi interés principal recae en exponer la (re)utilización unamuniana de Nietzsche y sus consecuencias. Además de esto, creo que es también importante destacar que no son solamente los críticos Esteban Ruiz Serrano y Sergio Antoranz los que han reconocido la importancia de Nietzsche en este cambiante panorama de fin de siglo en España y las ansias de renovación (tanto estética como social) que su lectura produjo. También Robert Simons en su ensayo “El ser sin ser: la poética del existencialismo kierkegaardiano y nietzscheano en las obras de Miguel de Unamuno, Miguel Torga, Ramón Gómez de la Serna y Vergílio Ferreira.” (2016) hace hincapié en la atmosfera filosófica que rodeaba España y de la cual Nietzsche era una figura central. El músico y autor del libro *The Modern, the Postmodern, and the Fact of Transition: The Paradigm Shift through Peninsular Literatures* (2011) aclara:

Durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, las tendencias filosóficas y artísticas del momento impulsaban hacia un enfrentamiento entre una realidad propugnada por varias fuerzas socioculturales y otra realidad fenomenológica, lo cual ahondaba en lo que más tarde sería el pensamiento existencialista. A raíz de las obras de filósofos como Kierkegaard y Nietzsche, autores en España como Unamuno creaban una nueva realidad, llena de relativismos y epistemologías de crisis. Poco tiempo después, las composiciones

literarias de Ramón Gómez de la Serna, y su adhesión a ciertos acercamientos epistemológicos a raíz de los escritos de Nietzsche, revelan unos trazos semejantes en su concretismo latente, aunque de una vertiente de menos ímpetu religioso. (81)

Vemos como la presencia de Nietzsche en el pensamiento intelectual de España a finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX es un punto común de encuentro para la crítica de los pasados 15 años. A pesar de que exista un consenso en cuanto a la huella de Nietzsche durante esta época en el pensamiento español, es pertinente aclarar la forma en que Unamuno hizo suyas estas ideas ajenas a él. Aspecto sobre el cual la escritora Eulalia González Urbano ya se había expresado hace más de cuatro décadas en su aún vigente ensayo “Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche” (1986). Cuando deja escrito:

Unamuno no escribe recogiendo datos de varios filósofos para construir con estos materiales extraños un edificio propio. Esto hubiera dado lugar a una estructura arquitectónica insegura y desvalida ante cualquier conato de crítica. Por el contrario, este autor se siente <<vecino>> de otros hombres, y se acerca a ellos intentando encontrar un compañero de camino, un hermano en la creación. (14)

La inclusión de conceptos filosóficos ajenos a Unamuno junto con la idea de la creación artística de la expulsión (grandemente influenciada por Nietzsche) son el foco de estudio del primer capítulo de la tesis. Sin embargo, me parece importante reconocer como la crítica Eulalia González Urbano reconoce la apropiación unamuniana desde la paridad y hermandad del intelecto y no la mera apropiación superficial, sin una formación y profundidad intelectual desde donde recibirla y rehacerla. Esta reciprocidad apropiativa entre Unamuno y otros filósofos ha

sido estudiada mayormente no con la figura de Nietzsche sino con la de Georg Wilhelm Hegel. Esta más que probada influencia del filósofo de Stuttgart en la escritura de Don Miguel (influencia que el propio Unamuno confiesa en su obra y epistolario) es un punto de encuentro común de innumerables estudiosos y académicos. Reconociendo esto, resulta en extremo refrescante la genealogía filosófica (en este caso presocrática) que Eduardo Pascual Mezquita desarrolla en su ensayo “El principio de continuidad histórica en Unamuno” (2005). La cual pasa inevitablemente por Nietzsche. En el texto se lee:

Se suele comparar la dialéctica de Unamuno con la de Hegel-por lucha íntima de contrarios- y la de Proudhon – por *polémica*-, pero a menudo se olvida que Unamuno ganó la cátedra de griego en 1891, cátedra que ejerció y compaginó con su prolija producción escrita; también se olvida que, solo en cuanto docente, trabajó, citó en sus artículos y conferencias algunos de los fragmentos entonces poco conocidos del <<filósofo oscuro>>. No sin razón Laín Entralgo ha considerado a Unamuno un <<presocrático de su propia intimidad>>, un verdadero *presocrático* dada la indistinción -tan heraclítica y nietzscheana- entre el concepto y la metáfora, y dado al matrimonio de su filosofía trágica con la poesía y la religión antes que con el cientifismo y lo contemporáneo. (65)

Esta unión más helénica que hegeliana, remite a Unamuno a una lectura trágico-poética mucho más cercana a Nietzsche en la cual la metáfora y la creación artísticas asumen el estatuto primordial más allá de los progresos modernos de la ciencia o la dialéctica.³ Postura filosófica

³ En una carta fechada para noviembre 15 de 1899, dirigida a Pedro Emilio Coll y recobrada en el libro *Miguel De Unamuno Epistolario I (1881-1899)* publicado en 2018, vemos como Unamuno desde finales del siglo XIX sabía que Nietzsche al igual que él compartían la misma profesión de helenistas en la universidad. El descubrimiento de las preferencias académicas de Nietzsche, así

que concuerda con varios de los señalamientos futuros que haré en mi trabajo (véase el tercer capítulo). El escrutinio crítico sobre esta etapa no sólo nos ayuda a entender las concordancias y el lugar preminente de Nietzsche en el periodo finisecular en España, sino lo activo que fue Unamuno durante estos años en su esfuerzo de empatar a Nietzsche con acciones reformistas que inician en lo artístico y aspiran a concluir en cambios sociales. Esta plataforma crítica (que también destaca el lado más helenista trágico de la genealogía de Unamuno, así como su trato resuelto y próximo con las ideas de otros grandes filósofos que hará suyas) son algunos de los fundamentos críticos/teóricos desde donde inicio mi investigación, en base a las aportaciones de otros críticos y expertos en el campo que me anteceden.

Creo que varias de las pasadas afirmaciones críticas en cuanto a los primeros acercamientos de Unamuno con Nietzsche (y el clima intelectual español de la época) sitúan en una más justa perspectiva la interpretación unamuniana desde 1896 hasta 1914. Sirviendo también de esqueleto teórico para muchas de mis aproximaciones durante estos años de altísima producción intelectual. Pero luego de 1914 ocurren dos eventos que marcarán grandemente la escritura de Unamuno. El primero fue el estallido de la Primera Guerra Mundial y el segundo, la pérdida del rectorado en la Universidad de Salamanca. Estos dos grandes cambios son expuestos

como el conocimiento que poseía Unamuno acerca de la cultura clásica lleva al vasco a hacerle la siguiente declaración a su corresponsal:

Tal vez mi mayor labor íntima son mis ocho años de enseñanza de la lengua y literaturas helénicas siendo yo tan poco heleno. En esta obstinada labor, traduciendo mucho y en cada curso distintas cosas, he ido estudiando lo helénico y con el estudio más fructuoso, el que da una sosegada exégesis en clase, ante reducidos alumnos. Algún día publicaré el fruto de mi enseñanza del griego. Leyendo a Nietzsche he visto cuanto sacó de los griegos, de cuya literatura fue (como soy yo) profesor universitario. Casi toda doctrina en lo que no procede de Schopenhauer o (pasando por Feuerbach e Steiner) de Hegel, viene de los sofistas griegos. El sobre hombre es helénico y depurado se encuentra en san Pablo. (970)

por el crítico y profesor inglés Stephen G.H. Roberts en su ensayo “Miguel de Unamuno y La Gran Guerra” (2014):

La pérdida del rectorado supondrá el cambio del *modus operandi* del escritor, llevándole, no solamente a sentar cátedra en la prensa diaria, sino también a crear un nuevo género de artículo periodístico capaz de combinar sus inquietudes filosóficas y culturales con comentarios más directamente políticos. Para conseguir esto, Unamuno toma ahora el género del artículo y lo reforma según su propia imagen y sus propias necesidades, fusionando de un modo nuevo las funciones consistentes en producir información y crear opinión, al narrar y comentar de forma inmediata, por un lado, los acontecimientos del día, mientras que, por el otro, desvela su significado más profundo y extendido. A partir de los últimos meses de 1914, por lo tanto, Unamuno comienza a ofrecer crónicas de actualidad en un género capaz de atraer a más lectores que el ensayo filosófico o cultural, poniendo de relieve las raíces y el significado subyacente de los acontecimientos políticos que describe y enseñando a sus lectores, no sólo a que los vean y entiendan de un modo nuevo y diferente, sino también a que se sientan responsables de ellos. (138)

Como podemos observar en base al estudio de G.H. Roberts, la destitución forzada de esta labor académica/administrativa fue un evento el cual cambió drásticamente su estrategia de escritura. Durante esta época no sólo se acrecienta notablemente la producción ensayística de Unamuno, sino que empieza a tomar forma una narrativa bélica en cuanto a Nietzsche y el “sobrehombre” (muy distinta la establecida anteriormente por la crítica a finales del siglo XIX). La

popularidad de esta incomprensión en la interpretación de Nietzsche que lo asocia y juzga a base de ideales de supremacía racial germánicos es de conocimiento público y hace décadas esclarecida y superada. Sin embargo, dentro de los estudios unamunianos el primero y (todavía hoy) más completo estudio de esta confusión lo hallamos en el ensayo de Jesús Mendoza Negrillo titulado “Unamuno ante la voluntad de poder nietzscheana” (1983) texto clave si se quiere entender la visión radicalizada de Unamuno en cuanto a Nietzsche durante los años de La Gran Guerra. Una cita que da prueba de este mal entendido es la siguiente:

Es comprensible que, sobre todo al comienzo de la primera guerra mundial, Unamuno como tantos otros, prestase atención a los fragmentos de Nietzsche sobre la guerra e interpretase, por lo menos polémicamente, su voluntad de poder como voluntad de poder político incluso por la fuerza y la guerra. En esta coyuntura no me sorprende que considerase al pensador alemán como un precedente profético del comportamiento de los conductores del militarismo alemán. (82)

Sobre este asunto en particular se expondrá acuciosamente en el segundo capítulo, en el cual intento no sólo demostrar esta desaprobación con múltiples citas de este periodo, sino exponer como esta inclinación genocida (que inicia en contra de sus epígonos burgueses en España) de Nietzsche se aleja de la interpretación idealista y decimonónica anterior. Esta intensa etapa de producción ensayística relacionada a la Primera Guerra Mundial y que consecuentemente incluirá la criminalización y desaprobación de Nietzsche mientras dure la guerra será revertida en 1919 con el fin de la guerra y el acceso de Unamuno al *Epistolario inédito* del germano que traduce Luís López Ballesteros. Descubrimiento que lleva a Unamuno a descartar a Nietzsche como filósofo y revalorarlo como poeta. Cambio que considero y abordo como una transformación del lector que fue Unamuno.

A pesar de que la apropiación que hace Unamuno del pensamiento de Nietzsche parece no evidenciar una lectura responsable o fidedigna del teutón y que el fracaso del “sobre-hombre” ocurra cuando este se aleje del destino utópico que le diseñó Unamuno, esto para nada contrarresta la original y atrevida manera en la cual el pensador vasco asume lo leído y lo va puliendo y transformando dentro de su obra. Su desconocimiento y su poca pasividad de lector lo llevaron a rearticular las ideas nietzscheanas y hacerlas suyas sin ningún tipo de responsabilidad y/o justificación. Exonerado de cualquier rigurosidad, la lectura unamuniana del “sobre-hombre” (tanto a finales del siglo XIX como en plena Guerra Mundial) no busca entender y luego reseñar lo que Nietzsche quiso decir (Unamuno no es un comentarista o seguidor académico de Nietzsche), si no, que, se ampara en la técnica vivípara de retomar y rehacer una idea particular en otro ámbito diferente para la cual originalmente fue hecha. Siempre y cuando esta apropiación intelectual (traslado) ayude a aclarar y mejor exponer aquello que Unamuno buscaba transmitir

Durante estos años de revaloración poética que van desde 1919 hasta 1923 (explicados en el capítulo tercero) vemos como Unamuno decide reutilizar bajo una nueva óptica el concepto del eterno retorno de Nietzsche. Revalorización poética que contradice su primer acercamiento filosófico en 1912 en *El sentimiento trágico de la vida*. La crítica unamuniana de los pasados 17 años se ha expresado de forma casi unísona acerca de esta primera y desaprobada interpretación del tiempo de Unamuno hacia Nietzsche en su primer libro filosófico. En el ya previamente citado artículo de Eduardo Pascual Mezquita titulado “El principio de continuidad histórica en Unamuno” (2005) también contiene información acerca de la primera intervención/apropiación de Unamuno en cuanto al eterno retorno de Nietzsche:

A diferencia de Nietzsche el <<eterno retorno>> de Unamuno está asentado, en primer término, en la continuidad intrahistórica; en segundo

lugar, tiene un significado mucho más cristiano, adecuando la concepción cíclica griega a la creación y dirección proveniente de Dios; más cerca, pues, de la teología de la historia agustiniana; y en tercer lugar mucho más cerca también del *Volksgeist* hegeliano. Desde tal perspectiva, la continuidad histórica es un eterno repetirse, día a día, donde vive o se desarrolla el espíritu del pueblo intrahistórico, un pueblo para el que no hay cambios fundamentales, pues la vieja palabra es nueva cada día y la vida pasa al quedarse o se renueva al repetirse. (86)

Vemos como para Mezquita, hay una temporalidad unamuniana basada en su concepto de lo intrahistórico (también explicado en el segundo capítulo) y el cristianismo. El cual parece repetirse y renovarse diariamente en las esferas pueblerinas donde se asienta la espiritualidad común española. Tres años después en el ensayo “Unamuno Nietzsche: Una oposición insuperable.” (2008) de Carolina Gillis, la autora agudiza más en esta disparidad y reconoce la distinción entre el cristianismo de Unamuno y su incompatibilidad con Nietzsche cuando cometa:

Si es verdad que la visión de la muerte de Unamuno es dinámica y que él no la concibe como un refugio sosegado -pues él anhela un <<eterno Purgatorio>> más que una <<gloria>>-el eterno retorno nietzscheano no es comparable con la concepción de la inmortalidad del salamantino. En efecto, para Nietzsche, afirmar la vida significa también afirmar la muerte; su concepción de la muerte está determinada por su filosofía sin trascendencia de la vida. La muerte pertenece a la vida en la medida en que es su destino, y la plenitud de vida no se juzga según el deseo de

perpetuarla indefinidamente. Además, la voluntad fuerte y activa hace de la muerte un acto de vida, uno se hace dueño de la muerte como de la vida. Idealmente, sería conveniente vivir de tal modo que se quiera morir a tiempo, es decir, cuando no somos ya capaces de una vida creadora. Karl Jaspers hace notar con razón que si por el eterno retorno la nada es superada -por poco que se tome el eterno retorno por otra cosa que una ficción susceptible de transformarnos, incluso en nuestra relación con la muerte- Nietzsche no consagra por eso la inmortalidad, en la medida en que el eterno retorno es sin recuerdos. (52)

A pesar de que Mezquita limita el desacuerdo del eterno retorno con la intra-histórico (concepto unamuniano creado en 1895), debo decir que los hallazgos en mi investigación se inclinan más por lo expresado por Gillis ya que ella ahonda en dos de las ideas que trabajo en el capítulo tercero cuando abordo la relación original de Unamuno con el concepto del eterno retorno y su desaprobación histórica (memoria individual) y metafísica (cristiana). Más recientemente el crítico y catedrático de la Universidad de Leiden (Países Bajos) Adam Buben en su ensayo “Unamuno on making oneself indispensable and having the strength to long for immortality” (2021) ofrece la siguiente interpretación de la inicial recepción de Unamuno ante la “vuelta eterna” de Nietzsche:

So, from Unamuno’s point of view, Nietzsche is the dreamer who invented an outlandish metaphysical scenario because he could not accept going entirely out of existence. In Nietzsche’s case (which differs from Unamuno’s dreaming of immortality), if he only had the strength to continue the inexhaustible project of self-development, he would not so

easily have given up hope for its continuation, and the invention of the eternal recurrence would not have felt so necessary. Despite Nietzsche's exuberant claims about affirmation and creative self-cultivation, Unamuno thinks he simply does not have the will to keep it up forever. There are, after all, several passages in Nietzsche's writings about the importance of coming to terms with, and even embracing, death when one's creative potency begins to fade. (141)

Resulta revelador que ninguno de los tres críticos anteriormente mencionados (Gillis, Pascual y Buben) que sí escribieron acerca de Unamuno y el eterno retorno, sólo aborden las interpretaciones unamunianas hechas en 1912 obviando completamente las futuras revalorizaciones poéticas del verano de 1923. O sea, fuera de su principal libro filosófico la crítica parece ignorar completamente la segunda revalorización de Unamuno. Omisión reveladora que obvia la segunda interpretación del eterno retorno, la cual no es filosófica sino poética y contiene repercusiones directas en la obra literaria de Unamuno. Es precisamente en este espacio no abordado por la crítica desde donde establezco las conclusiones y aportes finales en el capítulo tercero.

En el próximo capítulo (1924-1930) me dedico a estudiar la producción artística de Unamuno desde el exilio. Con énfasis en su segundo y último libro filosófico *La agonía del cristianismo* (1924). Texto del proscrito español que carece de una ordenada estructuración en donde la exposición de sus conceptos centrales están desplegados de manera abigarrada y poco concisa. Este desarrollo entrecortado de las ideas obliga al investigador crítico a recorrer el texto casi de manera policial en busca de respuestas que vayan atando los cabos sueltos dejados por

Unamuno. Tarea necesaria para entender las complicadas reflexiones filosóficas que Unamuno presenta en este periodo y poder expandir sobre ellas.

En este libro también se encuentra la última revalorización del “sobre-hombre” (ya no bélico sino mundano y progresista). Pero además de la reiterativa reflexión aplicada al “sobre-hombre” (que inicia en rectificaciones filosóficas en cuanto a lo poético de Nietzsche), el capítulo aborda la enigmática anécdota de Unamuno en los pasajes finales de la *La agonía del cristianismo* acerca de su encuentro con un adánico anciano de Las Hurdes que es asimilado en su clarividencia con Nietzsche y su visión de que el enfermo más que buscar su cura prefiere el tósigo. Lo cual se convierte en una metáfora de la civilización española y uno de los síntomas del posible fin de la civilización occidental, que ha llegado a encontrar deleite en su autoaniquilación y que Unamuno empata con el pecado original del *Génesis* bíblico. Creo que una de las partes más arduas de la investigación fue poder conectar los escritos en que Unamuno había citado (y utilizado sin citar) a Nietzsche en relación con esta necro-erótica. Lo cual me obligó a una relectura extensa y en muchos aspectos minuciosa que eventualmente me permitió exponer de manera fehaciente los pasajes específicos y dispersos (que van desde 1904 hasta 1936) de Unamuno que logran evidenciar este punto de vista y la variedad de sus utilizaciones. Esta recopilación consigue a mi entender establecer y encausar un enlace filosófico conceptual que yo no he encontrado en ningún estudio crítico previo acerca de *La agonía del cristiano*. Ni tan siquiera considerado o señalado ni mucho menos explicado con alguna evidencia textual. Entre los estudios críticos que trabajan tanto a Nietzsche como el texto de *La agonía del cristianismo* y está ausente la correlación que establezco, destaco: “Unamuno on making oneself indispensable and having the strenght to long for mortality” (2021) de Adam Buben, “Nietzsche and Unamuno on Conatus and the Agapeic Way of Life” (2020) de Alberto Oya, “Filosofía y

religión en Unamuno: el nadismo” (2010) de Armado Savignano, así como los libros *Las mascararas de lo trágico filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (1996) de Cerezo Galan, *Uncovering the mind, Unamuno the Unknow and the Vicissitudes of the Self* (2002) de Alison Sinclair y *Filosofía, política y literatura en Unamuno* (2017) de Pedros Ribas.

En el quinto y último capítulo intento demarcar los últimos cinco años de vida y producción intelectual de Unamuno. Entre los aspectos que busco destacar en este lustre final, están las comparaciones literarias entre el sacerdote ascético de Nietzsche y el cura ateo de Unamuno en la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931). Pero además de esta comparación filosófico-literaria el capítulo se dedica a estudiar la figura de Moisés Sánchez Barrado, cura ateo e íntimo amigo de Unamuno del cual sólo se conoce por medio de la correspondencia recobrada y publicada por el crítico Laureano Robles. El cual hace pública todas las cartas hasta ahora encontradas en donde se menciona a este cura nietzscheano. El trabajo crítico hecho por Robles en su ensayo “Otra lectura de San Manuel Bueno, mártir de Unamuno” (2002) nos ofrece valiosa información sobre el estilo de la novela y su proceso de publicación, pero sobre la vida del cura ateo es muy escueto, debido a la poca información que se tiene acerca de Barrado y la desaparición de las cartas que Unamuno le envió por más de 30 años. Sin embargo, Robles sí llega a asociarlo como un precedente a la creación del personaje de Manuel Bueno de Unamuno. A pesar de que comparto esta convicción de Robles, mi tesis se dedica a exponer la importancia de la influencia de Nietzsche en esta tardía creación literaria (asunto que Robles no parece tener interés en investigar).

Resumen de los capítulos

En el primer capítulo titulado “Escritor vivíparo: los fundamentos nietzscheanos de una teoría de escritura y pensamiento (1896-1916)” me dedico a inscribir las bases teóricas por las

cuales Unamuno no sólo interpreta a Nietzsche sino como estas conclusiones forjan una teoría acerca de la escritura y el pensamiento. Esta teoría es ideada por Unamuno en base a su interpretación de Nietzsche y los conceptos de expulsión interna, que, como verá el lector están íntimamente relacionados con lo que el prolífico autor español entiende que es la maternidad y paternidad literaria. La cual se convierte en la justificación teórica para la libre apropiación de conceptos ajenos y la fructífera implantación de ideas externas en un nuevo y fértil terreno conceptual regido, definido y defendido por Unamuno. Asunto que es explicado de manera acuciosa y ordenada desde las primeras páginas de la investigación.

Este capítulo inicial intenta exponer como a través de la lectura de Nietzsche y su concepto de la expulsión de ideas, Unamuno crea una teoría que no sólo describe, ejemplifica y desagrega la creación literaria, sino que en este proceso experimental el propio autor se ve obligado a una revisión radical de su propia obra lo cual lo lleva a cambiar tajantemente la forma en que escribió y pensó la literatura. Esta innovadora apropiación de Nietzsche posibilita no sólo una teoría literaria (llamada ovípara y vivípara) sino una fecunda experimentación artística por la cual atravesará la escritura del vizcaíno por dos décadas. La explicación de este fenómeno en el primer capítulo es determinante ya que es en esta acción de lector desde donde se sentarán las bases por las cuales Unamuno leerá y asumirá no sólo el pensamiento de Nietzsche sino su propia escritura.

Al establecer y dilucidar este peculiar proceso de escritura y pensamiento desde el inicio de la tesis, también erijo el punto de apoyo teórico por el cual Unamuno leyó e interpretó la obra de Nietzsche desde finales del siglo diecinueve hasta 1936. Esta explicación metodológica junto con la exposición y el gradual desarrollo de esta teoría acerca de la escritura son el esqueleto conceptual desde donde entiendo que mejor se puede comprender el acercamiento unamuniano a la obra del polémico germano. Ya que esta estrategia de escritura y pensamiento es lo que

(de)marcará el razonamiento y proceder de Unamuno con la tradición literaria que lo antecede y los futuros cambios en su estilo de escribir.

Me es pertinente advertir, que tanto el capítulo inicial como el segundo, titulado “La incompatibilidad sustancial del sobre-hombre” comparten una cronología casi idéntica iniciando ambos a finales del siglo del siglo XIX y culminando en 1916. La decisión de escoger un capítulo y no otro para iniciar el trabajo se debe a que en el primero se explica la manera en la cual Unamuno establece su forma de leer y asumir lo leído y el segundo es una consecuencia directa de ese pensar. Sin embargo, la concordancia en el tiempo de las publicaciones de los primeros dos capítulos no se traduce a similitud en contenido. En el primero encontramos una interpretación de Nietzsche ligada al parto, la procreación y la fecundidad. Mientras en el segundo vemos como la tempranísima lectura que hace Unamuno del sobre-hombre en 1896 inicia con un entusiasmo utópico-poético que aspira a un futuro ideal y culmina en una visión diametralmente opuesta al Unamuno hacerse eco de una lectura bélica, genocida y de ideales de supremacía (muy popular durante la Gran Guerra) en contra de Nietzsche y la mal entendida idea del sobre-hombre como aliado ideológico del imperio prusiano. El exterminio masivo junto a la capacidad ubérrima y regenerativa de la escritura son los dos reversos de una misma moneda por la cual Unamuno en este momento discernirá a Nietzsche. Esta reversibilidad sin compenetración permite que ambas visiones del filósofo alemán (el de la muerte y el de la procreación) coexistieran simultáneamente en un espacio cronológico común dentro de la ensayística unamuniana. Esta cercanía en el tiempo no repercute en compatibilidad temática ya que ambas versiones de Nietzsche ni chocan ni se entremezclan, más bien conviven sin interrumpirse mutuamente en un mismo periodo de tiempo.

Esta particular dualidad y coexistir paralelo revela más que nada la capacidad de Unamuno en leer a un mismo autor desde diferentes ópticas interpretativas en un mismo periodo de tiempo

sin inoculación mutua. Lo cual no sólo nos deja ver su abertura como lector sino su capacidad de reconocer y utilizar a Nietzsche para su mayor conveniencia intelectual. Este libre criterio de selección entre los dos Nietzsche (el de la preñez y el de la masacre) muestra como Unamuno logró servirse libremente de lo que necesitó del filósofo para mejor ejemplificar la idea que en ese momento deseaba transmitir. Sin importarle cuan disímiles e incompatibles ambas lecturas fueran entre sí. A pesar de esta inmensa disparidad interpretativa ambos capítulos contienen una apropiación singularísima y opuesta de lo que en ese periodo Unamuno entendió (o más bien quiso entender) acerca del pensador alemán. Sin importarle cuan disímiles y desacordes ambas lecturas fueran entre sí. Los primeros dos capítulos de la tesis buscan adentrarse en estas dos modalidades del germano que Unamuno desarrolló.

Luego de exponer tanto al Nietzsche del alumbramiento como el de la destrucción y muerte, pasamos al tercer capítulo titulado “Nietzsche poeta y la reinterpretación de la vuelta eterna (1919-1923)” en el cual Unamuno redime su pasada visión de Nietzsche como criminal de guerra, elevándolo ahora al estatuto de poeta. Este cambio tan significativo es posible al Unamuno tener acceso a los escritos póstumos de Nietzsche que traduce Luis López Ballesteros. Este novel acceso a Nietzsche hace que el vasco lo exonere de sus pasadas recriminaciones (y el lector verá que fueron muchísimas) y lo reconozca no como un errado filósofo, sino como un elevado y glorioso poeta solitario.⁴ Esta cualidad suprema será celebrada por Unamuno y empatada con la ya trabajada idea de la fecundidad vivípara.

⁴ En este capítulo también se hace un recorrido conceptual en el cual se exponen las distinciones previas que Unamuno había hecho en múltiples ensayos a principios de siglo acerca de las irreconciliables diferencias entre el poeta y el filósofo. Las incompatibilidades y similitudes entre el vate y el amante de la sabiduría son expuestas de manera ordenada al inicio del capítulo ya que las mismas son una muestra textual que nos enseñan el verdadero y elevado sitio que la figura del bardo posee dentro del pensamiento unamuniano.

Pero además de una continuación de su pensamiento, su nueva interpretación de Nietzsche abrirá el camino hacia la relectura de uno de los conceptos más poéticos y enigmáticos de la obra del teutón: el eterno retorno. En esta (re)exploración del tiempo y la eternidad que hace Unamuno se evidencia la presencia del pensamiento del filósofo de Danzig en las reflexiones intelectuales no sólo de Unamuno como autor, sino en uno de los protagonistas más famosos de la prosa del español: Augusto Pérez de *Niebla* (1914). El cual en sus monólogos expone y antecede la interpretación que hará Unamuno acerca del eterno retorno nueve años después. Interconectividad entre personaje y autor que Unamuno no sólo reconoce, sino que hace pública en su ensayo “La lanzadera del tiempo” (1923).

A esta sorpresiva confesión del vasco acerca de la presencia de Nietzsche en las ideas y monólogos de su personaje novelístico Augusto Pérez (grandemente ignorada por los estudiosos de la relación Nietzsche-Unamuno) le prosigue la aún más imprevista aportación de Unamuno al este crear e incorporar una sugerente imagen poética la cual llamó la lanzadera del tiempo que es utilizada para acompañar y de alguna forma explicar (con herramientas exclusivas de la creación unamuniana) el eterno retorno. Esta lanzadera enhebra la historia en un tejer y destejer tanto retroactivo como permanente, pero sin memoria. Explicación que se aleja notablemente de la vida de ultratumba que promete el cristianismo. Esta nueva imagen unamuniana agrega una sugestiva aportación a la idea del tiempo nietzscheano acrecentando la correlación simbólica del español con el muy empleado concepto de Nietzsche. Este llamativo desprendimiento creativo por parte del vasco ofrece un ejemplo en el cual Unamuno parece olvidarse brevemente de sus creencias religiosas al sumergirse apasionadamente en un juego de imágenes poéticas con Nietzsche acerca del tiempo y la inmortalidad.

Además de todas las recién señaladas referencias que el capítulo tercero expone se le suman también el esfuerzo y el entusiasmo que durante este periodo de abertura poética mostró Unamuno al intentar establecer en sus ensayos una correlación entre el eterno retorno y múltiples textos canónicos de la literatura universal. Interconectividad que no sólo contradice su primer acercamiento a dicho concepto en 1912 en *El sentimiento trágico de la vida*, sino que en su afán por conectar la idea de la vuelta eterna con las concepciones poéticas del tiempo y el espacio de autores como Ernesto Renan, Henry James, Federico Amiel y William Wordsworth, el pensador español logra expandir el alcance interpretativo de la vuelta eterna fuera del ámbito de la filosofía. Logro conceptual nada pequeño.

Resulta de fácil observación que el cambio que va del filósofo al poeta es más que nada un cambio en el lector. El acercamiento de Unamuno a Nietzsche como filósofo era desde Unamuno como filósofo. En ese plano Unamuno le discutía y lo encasillaba. Pero de poeta a poeta el entendimiento demostrará ser otro. El nuevo descubrimiento de un Nietzsche poeta le permite una distinta y mucho más fértil comprensión del teutón la cual a mi entender marca un hito en la relación literaria de Unamuno con Nietzsche. Abriendo el camino para las comparaciones más atrevidas y ricas en contenido simbólico entre ambos bardos del pensamiento.

En el cuarto capítulo titulado “La agonía cristiana y el deleitoso fin de la civilización occidental, reflexiones desde el exilio de 1924” se terminan los juegos poéticos con el tiempo al Unamuno regresar por última vez a la escritura filosófica con *La agonía del cristianismo* (1924) libro que contiene once capítulos de los cuales Nietzsche aparece en siete. El hecho de que en la mayoría de los capítulos de este libro filosófico se encuentre Nietzsche, es una indicación clara que nos confirma cuan notablemente su figura y pensamiento se encadenan con las ideas y preocupaciones que Unamuno plasma y va desarrollando a lo largo del texto. Este libro escrito

desde el destierro en París se dedica en su mayoría a retomar la figura del sobre-hombre nietzscheano esta vez no como criminal de guerra sino como máxima meta mundana y oposición a la cristiandad ascética glorificada por Unamuno. A pesar de que no estamos ante el sobre-hombre odiado y criminalizado de hace diez años, tampoco parece quedar algo del celebrado poeta de hace unos meses. Esto se debe a la definición de agonía-lucha que ofrece Unamuno y como la misma se erige en una obvia incompatibilidad conceptual con el eterno retorno. Contrariedad que me dedico a explicar detalladamente en el inicio del capítulo.

Pero además de la reiterativa reflexión aplicada al sobre-hombre (que inicia en rectificaciones filosóficas en cuanto a lo poético de Nietzsche), el capítulo aborda la enigmática anécdota de Unamuno en los pasajes finales de la *La agonía del cristianismo* acerca de su encuentro con un adánico anciano de Las Hurdes que es asimilado en su clarividencia con Nietzsche y su visión de que el enfermo más que buscar su cura prefiere el tósigo. Lo cual se convierte en una metáfora de la civilización española y uno de los síntomas del posible fin de la civilización occidental, que ha llegado a encontrar deleite en su auto aniquilación y que Unamuno empata con el pecado original del *Génesis* bíblico. Esta verdad psicológica que Unamuno atestigua con una desoladora y agónica perspectiva existencial lo lleva a expandir dicho sentimiento a un plano nacional y luego internacional (Europa). Postura que también antecede a muchas de las preocupaciones filosóficas del siglo XX (especialmente después del holocausto nazi y las bombas atómicas), así como los futuros debates que desde el psicoanálisis ligán a la sintomatología del placer con el malestar cultural (discusión irresuelta que inicia con Freud en *El Malestar en la Cultura* (1930) y es abordada por Lacan en el *Seminario 7* (1960) y luego en el *Seminario XXI* (1973) y luego por Julia Kristeva en *La revuelta íntima* (2001). A pesar de que no es parte de mi investigación ahondar en como Unamuno puede ser visto como un

precursor de otras corrientes de pensamiento o como muchas de sus inquietudes intelectuales luego fueron las de otros y otras que le prosiguieron, sí me parece importante declarar que no es solamente en este capítulo sino en varios de mi investigación donde señalo como las valiosas exploraciones de nuestra realidad psíquica que lleva a cabo el español demuestran como en nuestra lengua se estaba (desde la filosofía) afrontando de forma adelantadísima muchas de las preocupaciones y debates futuros de la intelectualidad del siglo XX. Sin renunciar, claro está, al cristianismo agónico y al posible consuelo de la inmortalidad metafísica (no racional) que nunca abandonó el pensamiento del vasco.

De este panorama a todas luces desolador, pasamos al capítulo final de la tesis que lleva como título: “Del inesperado precedente humano en la novela *San Manuel Bueno, mártir* a la reconciliadora conclusión cainita. El último giro unamuniano en su interpretación de Nietzsche (1931-1936)” el cual inicia indagando en la ulterior etapa creativa del autor luego de su celebrado retorno a suelo patrio una vez terminada la dictadura del general Miguel Primo de Rivera el 28 de enero de 1930. Regreso triunfal que trajo consigo reparaciones políticas al Unamuno ser restaurado en su puesto como rector en la Universidad de Salamanca a los sesenta y seis años. El vigoroso sexagenario entra de lleno a su última etapa creativa en los años treinta del siglo pasado e inicia publicando tres novelas breves -*La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez* (1930), *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida* (1930) y *San Manuel Bueno mártir* (1931)- triada que cierra su última etapa como escritor de ficción y lo lleva a dedicar sus últimas energías vitales y creativas a la producción ensayística hasta fallecer en su hogar (bajo arresto domiciliario) en la calle Bordadores en Salamanca el 31 de diciembre de 1936.

El capítulo final inicia trazando un paralelismo temático entre el conflicto del cura ateo en la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931) y la figura del sacerdote ascético nietzscheano de la

Genealogía de la Moral (1887). Pero además de sentar las bases literarias nietzscheanas que anteceden a la creación de Unamuno, el capítulo contiene la inclusión de la enigmática figura de Moisés Sánchez Barrado. Cura ateo que fue pupilo espiritual de Unamuno e íntimo amigo. El cual, según las cartas del vasco, perdió su fe al leer a Nietzsche. Un considerable segmento de la primera parte del capítulo se dedica a exponer la correspondencia recobrada de Unamuno en donde por más de una década el propio autor asemeja la incredulidad del prelado católico a su lectura de Nietzsche. Esta doble influencia de Nietzsche (tanto en el *personaje* del sacerdote ascético como en la *persona* de Moisés Sánchez Barrado) es uno de los puntos claves desde donde busco elucidar mejor el influjo directo (y muy poco resaltado) de Nietzsche en la concepción de uno de los descreídos más famosos de nuestra literatura en español: el cura, ateo y santo Manuel Bueno. Esta táctica de crear un personaje literario/religioso para ejemplificar de manera más acabada un argumento filosófico fue lo que Nietzsche hizo con su sacerdote ascético y lo que Unamuno hará luego con su mártir de provincia española. En ambos casos la creación literaria surge como el recurso por el cual tanto el español como el tudesco completan su propia visión filosófica a pesar de que las implicaciones filosóficas que se trasladan a al género de la novela no son patrimonio ni de Nietzsche y Unamuno.⁵

⁵ A pesar de que Michael A Gómez en su ensayo “The Broken Mirror: Reflections of Nietzsche in Unamunian views of Art and Imagination” (2010) no hace ninguna mención acerca de Moisés Sánchez Barrado y su relación con la eventual creación del personaje de Manuel Bueno, el autor sí logró señalar esta preferencia artística (¿similitud táctica?) que comparten ambos autores al emplear problemas filosóficos de forma literaria. Además de notificar a los lectores de esta repetición, el autor ofrece sus ejemplos para explicarla. El crítico y profesor del College of Charleston deja escrito:

...Indeed, what else is *Thus Spoke Zarathustra* but philosophy presented as story as art? Turning to Unamuno, we find that this is yet another area of kinship that he seems to ignore in his persistent criticisms of Nietzsche. That is, there can be little doubt that the author similarly uses his own fictional work (e.g. *Niebla*, *Amor y Pedagogía*, *Cómo se hace una novela*, *San Manuel Bueno, mártir*) as platforms for his many philosophical musings and investigations. Why do both Unamuno and Nietzsche choose to philosophize via stories?

La parte final de este capítulo está dedicada al último ensayo de Unamuno en donde se menciona a Nietzsche, titulado “La ciudad de Henoc” (1933). En este cargado artículo se presenta la reflexión final del vascongado en cuanto a la envidia (tema y preocupación recurrente en la obra de Unamuno) y se hace hincapié en la fundación de la primera ciudad en manos de Caín el padre de todos los asesinos según el Génesis bíblico. Luego de esta reflexión teológica, el helenista español pasará a comparar sus propias conclusiones con las de Nietzsche en especial con la controversial idea nietzscheana de la moral de esclavos y la lógica pastoral que de ella deriva. En esta aportación final vemos como Unamuno logra arribar a las mismas conclusiones de Nietzsche a través de otro camino interpretativo. Esta concluyente concordancia se logra al Unamuno hacerse consciente de que el desenlace interpretativo de su lectura bíblica es idéntico a las aseveraciones de la filosofía de Nietzsche. Revelación que el español no calla y hace pública en el mencionado ensayo.

Gracias a este inusual y sugestivo punto de encuentro en la tardía obra del español, podemos ver el último esfuerzo de Unamuno al intentar (de una manera muy propia) redimir a Nietzsche justamente en el mismo lugar temático desde donde anteriormente el español le lanzó sus más severas críticas. Esta recién descubierta compatibilidad hacia esta parte de la obra del autor denominado *Antichrist* es harto llamativa ya que es expresada desde el concepto de la “lógica de los débiles” o “la moral de esclavos” conceptos que representaron el mayor quiebre ideológico con el pensamiento del filósofo anticristiano (desaprobación que se expone detalladamente en el segundo capítulo de la tesis). La favorable inclinación de Unamuno en esta fase final de su vida y

Without a doubt, the explanation has everything to do with the view that both take of art, and consequently myth (*mythos* = story). Far from seeing such things as artifice or entertainment, both conceive them as powerful epistemic tools. (816)

obra hacia Nietzsche es estudiada a base de la reformulación que el pensador vasco hace del adagio latino: “Homo homini lupus” que el autor y ex-desterrado cambia por el más rebañero: “Homo homini agnus”. Inversión que utiliza Unamuno para yuxtaponer la percepción común de que son los deseos del tirano los que crean la servidumbre por una conclusión mucho más nietzscheana en la cual es el rebaño el que busca y hace al pastor o líder. Descubrimiento que lleva al filósofo de Bilbao a concluir que en lo más profundo de la naturaleza humana no habita un lobo sino un cordero. El descubrimiento de esta realidad psíquica lleva a Unamuno a la concepción del borrego humano que gregariamente busca doblegarse de manera tanto voluntaria como unánime a alguna figura autoritaria.

Con esta comparativa vemos como Unamuno vuelve a emparentar a la filosofía de Nietzsche con un aspecto de La Biblia (más específicamente del *Génesis*) de forma cooperativista para mejor aclarar una postura irresuelta del pensamiento del vasco. La vez anterior que Unamuno conectó un aspecto del capítulo fundante de todas las historias bíblicas con Nietzsche de forma constructiva para mejor resaltar su pensar y solidificar su argumento fue al final de *La agonía del cristianismo* al entrelazar el pecado original con la observación de Nietzsche sobre el enfermo que en vez de buscar la sanación a su padecer se deleita de forma erótico-destructiva en su malestar. Vemos entonces como nueve años más tarde y bajo otras condiciones de vida Unamuno, continúa emparentando otro aspecto del *Génesis* bíblico con Nietzsche. Repetición que nos alerta sobre la colaborativa abertura final que en este último periodo se logra observar al Unamuno incluir a Nietzsche en sus interpretaciones teológicas.

Pero además de estos datos reconciliadores, el ensayo continúa haciendo una analogía final entre la figura de Jesucristo y el Zarathustra nietzscheano como dos de las representaciones más fidedignas de la lucha ante la tiránica envidia cainita que se asienta en Henoc. Este exaltamiento

de las acciones ascetas de ambos personajes es el último gran tributo-alianza que Unamuno le concede al personaje más reconocido de toda la obra de Nietzsche, el cual es celebrado y en gran parte redimido junto a Jesús. Ofreciendo una visión muy disímil a la expresada anteriormente cuando el autor comparó a ambos personajes.⁶ Esta última abertura empática de Unamuno a

Nietzsche se lleva a cabo en el apaciguamiento total de su antigua disputa y en la aceptación de la parte más polémica de su pensamiento. Este cierre cronológico del último Unamuno además de mostrarnos la longeva presencia de Nietzsche en la obra del vasco nos abre otro sesgo

⁶ Además de los múltiples ejemplos citados en el segundo capítulo sobre las acusaciones que le hace Unamuno a Nietzsche en relación con Jesús, me parece de suma importancia exponer en la introducción el poema titulado “A Nietzsche” escrito en Salamanca en noviembre de 1910, pero publicado por vez primera en Chile para la *Revista Contemporánea* en enero de 1911. En el poema se expone claramente la percepción previa de Unamuno en cuanto la relación Nietzsche-Jesús la cual contrasta grandemente con lo expresado en al final se su vida. El poema en su totalidad es el siguiente:

A NIETZSCHE

Al no poder ser Cristo maldijiste
de Cristo, el sobre hombre en arquetipo,
hambre de eternidad fue todo hipo
de tu pobre alma, hasta la muerte triste.

A tu aquejado corazón le diste
la *vuelta eterna*, así queriendo el cipo
de ultratumba romper ¡oh, nuevo Edipo!
víctima de la esfinge a que creíste

vencer. Sintiéndote por dentro esclavo
dominación cantaste y fue lamento
lo que a risa sonó de león bravo;

luchaste con el hado en turbulento
querer durar, para morir al cabo
libre de razón, nuestro tormento.

(611, Tomo XIII)

interpretativo en el cual el bilbaíno radicaliza con nuevas comparaciones lo anteriormente establecido en su propia obra. Esta llamativa capacidad cambiante del pensamiento del filósofo cristiano es una muestra de cómo el escritor español persiguió hasta el final de su vida la constante reevaluación de sus doctrinas e ideas pasadas, radicalizando su siempre cambiante visión de mundo con sugerentes e inesperadas analogías entre textos tan disímiles como lo son el Viejo y Nuevo Testamento con la obra de Nietzsche. Ofreciendo una vivificante pluralidad de lecturas no fijadas a una interpretación o género de forma absoluta que inician a finales del siglo XIX y continúan ininterrumpidamente hasta sus últimas publicaciones meses antes de morir.

Con esta breve introducción espero no sólo despertar el interés de los lectores sino demarcar un camino investigativo. El breve esbozo (*outline*) de cada capítulo tiene como propósito situar e informar al lector acerca del contenido general de cada sección de la tesis, así como ofrecer un panorama introductorio desde donde se explique de manera sucinta el contenido de la investigación aquí presentada. Las temáticas que definen y caracterizan cada una de las cuatro épocas en las que divido la tesis son el eje desde el cual se desglosan y explican los puntos claves de la investigación. La identificación detallada de esta perenne mutación del pensamiento de Unamuno es el punto tangencial donde se entrecruzan los géneros y las ideas que van a formar parte de lo que hoy se conoce como el pensamiento unamuniano. El cual como verá prontamente el lector es nutrido considerablemente por la osada obra de Nietzsche.

Capítulo 1: Escritor Vivíparo: Los fundamentos nietzscheanos de una teoría de escritura y pensamiento (1899-1916)

El escritor fecundo que repite mucho una idea y le da muchas vueltas acaba por encontrar la forma perfecta, la mas ceñida, para esa idea.
-Miguel de Unamuno, 1903

El siguiente capítulo busca estudiar el nacimiento una teoría literaria propia de Unamuno y su íntima relación con la apropiación que hizo el filósofo español acerca del concepto nietzscheano de la expulsión interna, originalmente articulado en el ensayo “Un artículo más” en 1899. Se busca demostrar como este dinámico concepto se convierte en uno de los pilares teóricos fundamentales por el cual Unamuno no sólo desarrollará su particular teoría de escritura, sino que durante este proceso de exploración literaria su obra y manera de escribir quedarán grandemente trastocada. Involucrando una abierta y fecunda intertextualidad entre los géneros del ensayo, el cuento y la novela.

La relación tanto problemática como personal que sostiene Unamuno (como autor) con sus creaciones literarias y su particular proceso de escritura es de conocimiento popular, ya que su obra más leída y asignada: *Niebla* (1914) es reconocida por su novedosa experimentación con los límites narrativos de esta lucha interna. A pesar de que es en la versión novelada de este conflicto donde Unamuno nos presenta de manera más acabada sus inquietudes de autor, es en su ensayística y correspondencia personal de finales del Siglo XIX, donde observamos los primeros acercamientos a esta temática. El primer artículo que Unamuno le dedica a el autoestudio de su escritura se titula “Un artículo más” (1899). El breve escrito comienza con una confesión del autor a sus lectores, la cual detalla como éste inició la escritura de dicho ensayo. Los lectores somos notificados acerca de una sensación interna de incomodidad de la cual Unamuno tuvo la inexpugnable necesidad de liberarse. Esta reacción vital de liberación/expulsión fue lograda cuando el autor pudo trasladar su congoja interna al papel escrito. Esta particular sensación que

experimenta Unamuno y lo obliga a escribir, es empataada con el pensamiento nietzscheano. El vizcaíno explica:

Me siento ante las cuartillas, tomo la pluma y me digo: ¡Un artículo más!
 Y hay en esta exclamación algo de amargura. ¡Un artículo más! ¡Un artículo más con que ir ganándose la vida y con que mantener fresca la firma, renovándola en la memoria de los lectores! ¡Un artículo más! Y no hay más remedio, entre otras razones, por lo que decía Nietzsche, porque hay ideas que nos estorban y sólo echándolas al público nos libertamos de ellas.⁷ (77, III)

La imperiosa necesidad de expulsar aquello que “estorba” (77) al organismo por medio de la escritura es para Unamuno la razón causal que posibilita su expresión artística. La incomodidad interna busca ser sublimada al transformarse en un producto externo compuesto de palabras. A pesar de que luego de la pasada cita el ensayo tome otro rumbo temático, esta idea nietzscheana de no sólo liberar/expulsar aquello que habita dentro del cuerpo sino de

⁷ Unamuno nunca explicará de cual lugar específicamente de la obra de Nietzsche procede semejante afirmación. A pesar de esta reserva en cuanto al origen de la idea nietzscheana pude encontrar un texto crítico que sin mencionar este pasaje y posiblemente sin proponérselo me ofreció una posible pista de su procedencia. El texto del profesor valenciano Jaime Villaroig que lleva como título: “Unamuno y Nietzsche o el Quijote contra Zaratustra” (2017) contiene valiosa información acerca de la visita que el autor hizo a la Casa Museo de Unamuno en Salamanca donde pudo encontrar y ojear varios de los textos acerca de Nietzsche que el pensador vasco poseía y donde también se encuentran los apuntes y subrayados del rector. Villaroig nos dice de su descubrimiento:

También, en el ejemplar del *Ecce homo* que poseía en francés, Unamuno anota aquellos pasajes que le llaman la atención. En la parte quinta de “Por qué soy tan sabio”, aparece un largo párrafo subrayado, que en parte dice “A quienes callan les faltan casi siempre finura y gentileza de corazón; callar es una objeción, tragarse las cosas produce necesariamente un mal carácter, estropea incluso el estómago. Todos los que se callan son dispépticos.” (286)

transfigurarlos en palabras resonará en la venidera escritura unamuniana. Al año siguiente Unamuno volverá sobre esta idea en su correspondencia con el novelista Leopoldo Alas “Clarín” cuando en el 10 de mayo de 1900 le escribe desde Salamanca: “Digo lo de Nietzsche, suelto las ideas para desembarazarme de ellas y a parir otras, aunque sean contradictorias de aquellas, las que buenamente se me ocurran.”⁸ (103) Luego de esta declaración Unamuno volverá a abordar esta inquietante temática en un ensayo que lleva como título “De vuelta” (1902), escrito en el cual el pensador vasco continúa revelando su particular proceso de creación, no ya sólo con la escritura sino con el pensamiento.

Hay gentes que apenas piensan más que cuando hablan o cuando escriben y me cuento, en gran parte, entre tales gentes. Los esfuerzos que hago por dar expresión a conceptos oscuros acaban en que se me aclaren éstos; llevo nebulosas ideas que en su pugna por comunicarse expresivamente cuajan a las veces en sistemas planetarios, más o menos ordenados. La madre tampoco conoce a su hijo hasta que lo ha parido. (104, III)

Salta a la vista que en este periodo inicial de la obra del vascongado tanto la escritura como el pensamiento comparten la premisa nietzscheana de la expulsión, la cual ahora obtiene un estatuto maternal.⁹ El autor parece no saber aquello que siente o piensa hasta que lo expresa,

⁸ Véase el *Epistolario a Clarín* (1941) en donde se recoge parte de la correspondencia entre el jurista y autor de *La Regenta* (1885) con Méndez y Pelayo, Miguel de Unamuno y Palacio Valdez.

⁹ La asimilación del parto con la creación intelectual es uno de los componentes centrales de la historia de la filosofía occidental el cual inevitablemente nos remite al método fundacional legado por Sócrates en sus diálogos llamado la mayéutica (μαιευτικός), palabra que etimológicamente significa: perito en partos. Sobre este proceso socrático Unamuno se expresará en su ensayo “En confidencia” (1932, X) cuando aclara:

Y si Sócrates se llamaba así mismo partero- hijo de partera que fue-, es que con sus exámenes obligaba a sus oyentes a que parieran, es decir, a

comunica y finalmente concibe. En otras palabras: el resultado es palpable, el proceso un misterio. Este esfuerzo por revelar aquello que late, crece e inquieta desde las entrañas del cuerpo tiene como fin último el develamiento de lo desconocido que habita en el poeta. Al igual que la madre biológica que carga y nutre al retoño sin saber con certeza su composición final, el autor tampoco sabe como va a concluir aquello que en su interior crece. La ardua tarea de dar forma escrita a lo inconexo y azaroso que se cuaja dentro de cada escritor (y requiere ser expulsado) lleva a Unamuno a desarrollar una teoría sobre la escritura que divide a los escritores en dos especies: los vivíparos y los ovíparos. Los primeros son aquellos que gestan su obra

que expresaran sus propias ideas, las que de sus propias sensaciones se cuajaban. Fue partero y escultor que es lo mismo. (967)

Nietzsche se hará eco de esta larga tradición helénica, e intentará transformarla. En el caso del germano, este no busca asistir en el parto intelectual de su receptor a través del diálogo socrático sino convertirse en la propia parturienta (*Die Gebälerin*). Este devenir, será según Nietzsche el paso inevitable para toda creación, así como el vínculo que afirma su inclinación con Dionisio (eje central de todo su pensamiento). En el penúltimo capítulo de su *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, que lleva como título “Lo que yo debo a los antiguos” queda escrito:

Alles Einzelne im Akte der Zeugung, der Schwangerschaft, der Geburt erweckte die höchsten und feierlichsten Gefühle. In den Mysterien lehre ist der Gebälerin heiligen den Schmerz überhaupt,- alles Werden und Wachsen, alles Zukunft Verbürgende bedingt den Schmerz... Damit es die ewige Lust des Schaffens gibt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, muss es auch ewig die Qual der Gebälerin geben... Dies alles bedeutet das Wort Dionysos. (181)

Párrafo el cual el filósofo y traductor español Andrés Sánchez Pascual interpreta de la siguiente manera:

Cada uno de los detalles del acto de la procreación, del embarazo y del nacimiento suscitaba los más elevados y solemnes sentimientos. En la doctrina de los misterios lo que se santifica es el *dolor*: los «dolores de la parturienta» santifican el dolor en general; todo devenir y todo desarrollo, lo que garantiza el futuro, *implica* dolor... Para que se dé el placer de crear, para que la voluntad de vivir se afirme eternamente a sí misma, ha de darse eternamente también el «tormento de la parturienta» ... Todo esto significa la palabra Dionisio. (143)

internamente y luego la paren viva, mientras los segundos la expulsan para empollarla. El ensayo que prosigue cronológicamente al artículo previamente citado se titula: “Escritor ovíparo” (1902). En este escrito Unamuno se dedica a exponer el proceso por el cual ambas especies de escritores logran expulsar fuera de sí su obra. Siguiendo el hilo temático de la creación como alumbramiento, Unamuno iniciará definiendo al escritor vivíparo.

Escritores hay, en efecto, que producen un óvulo de idea, un germen y una vez que de un modo u otro se les fecunda, empiezan a darle vueltas y más vueltas en la mente, a desarrollarlo, ampliarlo, diversificarlo y a añadirle toda clase de desenvolvimientos. Es la gestación. Ocúrresele a uno el tema capital de una novela o de un suceso o carácter cualquiera novelable y se pasa un mes o dos o seis o un año o más resolviendo y desenvolviendo en su fantasía la futura novela. Y cuando ya lo tiene todo bien imaginado y compuesto se sienta, coge una cuartilla, la numera y empieza a escribir su novela empezando por la primera línea y así sigue hasta que la suelta toda entera. Este es un escritor vivíparo, que gestó su obra en su mente y la pare viva, es decir entera y verdadera y en su forma casi definitiva (106, III)

El escritor vivíparo mientras más piense más nutrirá a su futura concepción mental. Este desarrollo cerebral inicia cuando el autor logra imaginar “el óvulo de la idea” (106). Una vez se tenga la idea inicial se pasa a ampliar y repensar en todos los vericuetos y encrucijadas narrativas posibles. Siempre y cuando el escritor complete esta etapa preliminar (e indeterminada) de organización mental podrá entonces pasar a la escritura. El eventual momento en el cual el autor ya está preparado para finalmente sentarse a escribir es comparado con el día del parto. El

escritor sólo puede asentarse en la escritura cuando esté anatómicamente listo. Debe romper fuente “empezando por la primera línea” (106) y entregarse a su faena creadora hasta por fin dar a luz a su retoño literario. La analogía es simple: el traer al mundo un texto o un hijo es la culminación de un proceso de gestación interna que culmina en el alumbramiento.¹⁰

Además del método vivíparo Unamuno describe otro proceso creativo el cual denomina como ovíparo. Las obras producidas por oviparidad se enfocan mayormente en la recopilación histórica de datos, eventos y cronologías. Este proceso que tiende a producir tomos de erudición se nutre primordialmente de materiales y fuentes de información externas al escritor. El acto de ir progresivamente recopilando y almacenando datos hasta tener recogida la suficiente información para luego escribir es para Unamuno el patrón característico que distingue a este tipo de obras. El escritor ovíparo no gesta internamente sino más bien pone un huevo en un ambiente externo hasta que este cumpla su proceso embrionario y pueda eclosionar. En otras palabras, el escritor ovíparo no gesta sino clueca. A pesar de que la gran mayoría de estos escritores ovíparos no son escritores de ficción sino investigadores académicos, Unamuno concede una notable excepción

¹⁰ A pesar de que Unamuno equipare al parto con la escritura y el pensamiento, hay que recordar que esta comparación es sostenida por un hombre al cual le es biológicamente imposible haber pasado en carne propia por semejante experiencia. Debido a esto la idea del parto en el escritor vivíparo es la de un parto mental. De ahí la comparación con el nacimiento de la diosa romana Minerva. La cual según el mito helénico nace de la cabeza abierta de su padre Júpiter y no del vientre de Metis, la cual fue previamente devorada por el hijo de Saturno. Unamuno explica en “Escritor vivíparo”:

Más así como se concibe el escritor completamente vivíparo, que gesta sus obras por completo interiormente y que así se pone a redactarlas lo hace de un tirón y salen como Minerva de Júpiter, acabadas y perfectas, apenas se concibe el escritor completamente vivíparo, que incuba sus papeletas y cuartillas de apuntes y que ninguna labor lleva a cabo en su interior. Y, sin embrago, tal tipo de escritor existe. (109, III)

en el novelista francés Émile Zola el cual se nos muestra como un llamativo ejemplo de los límites del oviparismo literario.¹¹

A pesar del amplio favorecimiento que la ensayística unamuniana ha demostrado hacia la premisa de la expulsión por medio del parto, Unamuno revela que para la creación de su primera novela *Paz en la Guerra* (1897) se amparó en el método ovíparo, emulando la estructura de incubación fuera del cuerpo. Para crear su novela sobre la guerra carlista y el bombardeo de Bilbao que vivió en carne propia cuando niño, el vasco confiesa haberse dedicado por muchos meses a recopilar información documentada para luego poco a poco ir desarrollando su escrito mientras iba simultáneamente añadiendo detalles, personajes y testimonios. Lo que inició con la noticia de la muerte de un soldado se transformó en un cuento corto, que luego siguió creciendo hasta ascender a una novela que muy bien podríamos llamar histórica.¹²

¹¹ En su ensayo “A lo que salga” (1904, III) Unamuno nos dice del naturalista parisino:

El trabajo de empolladura tiene muy graves inconvenientes, y acaso el peor es el que cuesta mucho trabajo sacrificar notas, observaciones y detalles; cuesta ser sobrio. En una crítica que Wyzewa hizo de la novela *Lourdes*, de Zola- novela que no conozco, pero sí a Zola como novelista, y éste sí que era ovíparo y empollón-, hacía notar con gran tino que el célebre novelista no pudo resistir la comezón de vaciar en su novela cuantas notas tomó en *Lourdes*, sin seleccionarlas, llenándolas de detalles pueriles e insignificantes. Y, en efecto, las descripciones zolescas degeneran, con harta frecuencia, en descripciones de inventario, hechas por receta y de una monotonía fatigante raro es el libro suyo en que hay fluidez, en que se vea corriendo la pluma desembarazada y libre, y sin el obstáculo de los cuadernitos de notas o minuta previa. (793, III)

¹² Unamuno en “Escritor ovíparo” (1902) aclara la transición del cuento a novela:

Cuando los materiales acumulados en torno al cuento fueron muchos, y por ser tantos me estorbaban para la labor, los fui organizando y el cuento creció, asimilándole parte del material y segregando otra parte. De la misma manera crece un embrión con materiales que la sangre le trae de afuera. Sobre ese cuento así acrecentado continuó la labor de acumulación y vino otra de asimilación, y así, mediante una serie de acumulaciones y asimilaciones de material, con la excreción consiguiente, llegué a hacer mi novela *Paz en la Guerra*. Tal es el procedimiento ovíparo. (108, III)

Reconociendo las limitaciones de su antigua metodología, el euskalduna publicará el artículo “A lo que salga” (1904, III). En este ensayo se reanuda su elaboración teórica acerca de las dos especies de escritores con la salvedad de que ahora el catedrático español se auto categoriza como un escritor vivíparo. Esta aclaración que busca renunciar a su pasada técnica novelística, confirma lo que en su prosa ensayística desde finales del Siglo XIX se venía evidenciando. Y es que al Unamuno afirmarse como un escritor vivíparo, este no sólo rompe con su antigua práctica narrativa, sino que al hacerlo parece reafirmar la premisa nietzscheana de la cual esta concepción teórica surge. La necesidad de transfigurar su interioridad en palabras precisa de un proceso interno que al ser nutrido desde adentro crea las condiciones de posibilidad para una dinámica más espontánea y menos calculadora de lo anteriormente logrado con la técnica incubadora.

No conforme con meramente asumir el viviparismo literario, el español buscará experimentar con sus posibilidades. Unamuno, que sólo parece poder pensar cuando escribe (o sea cuando, expulsa y transforma) ya no desea esperar a que orgánicamente la mente vaya gestando poco a poco las ideas hasta que por fin se encuentre listo para parirlas. La nueva táctica de sentarse a escribir con tan sólo la “idea inicial” (la cual no tuvo ningún tipo de desarrollo interno previo) marca una novedad artística la cual intenta prescindir del tiempo indeterminado que hubiese tomado que esa abstracta “idea inicial” (embrión insustituible de toda creación) se desarrollara dentro del escritor. Unamuno altera el orden de la vida de sus ensayos ya que desea experimentar omitiendo el proceso de gestación interna. A pesar de que esta nueva predilección literaria arriesga el

nacimiento prematuro al prescindir del desarrollo prenatal, la misma apuesta a la libertad de lanzarse a la escritura y que sea ésta la que en su idiosincrasia creadora determine el destino final de lo que de ella surja.¹³

Unamuno explica:

Digo, pues, que aleccionado por lo que me ha ocurrido y por lo que a otros ocurre, y huyendo de la especial pesadez que llevan en sí las obras producidas por oviparación, me he lanzado a ejercitarme en el procedimiento vivíparo, y me pongo a escribir, como ahora he hecho, a lo que salga, aunque guiado, ¡claro está!, por una idea inicial, de la que habrán de irse desarrollando las sucesivas. (794)

La innovadora estrategia de empezar a escribir con tan sólo la idea primaria, descartando su desarrollo interno (como el vientre con el feto), convierte a la escritura no sólo en el

¹³ Esta propuesta de escribir “a lo que salga” pudiera hacer recordar a muchos lectores al concepto psicoanalítico de la asociación libre establecido por Sigmund Freud a finales del siglo XIX como premisa base de su clínica para el tratamiento de la histeria (enfermedad de la matriz). La cual consistía en darle la palabra a la paciente histérica y que esta libremente hablara de lo primero que le venga a la mente sin ningún escrúpulo o censura. Esta técnica psicoanalítica de abertura al inconsciente influyó en la más tardía “escritura automática” que popularizó el surrealismo y la cual obtuvo su más extrema expresión artística a manos de los también españoles Luis Buñuel y Salvador Dalí en su hoy icónico filme experimental *Un Chien Andalou* (1929). A pesar de las similitudes, tanto la estrategia psicoanalítica como el experimento surrealista funcionan sin la “idea materna” que fundamenta la escritura unamuniana. Unamuno al contrario de el poeta surrealista o la paciente en el diván no puede iniciar desde el vacío y tiene que primero hacer consciente su idea madre para de ahí arrancar. Por otra parte, Unamuno que no era ni freudiano ni vanguardista alinea su nueva estrategia narrativa con el inmortal hidalgo legado por Cervantes:

Yo casi siempre he producido ovíperamente; más, desde hace algún tiempo, he ensayado a producir vivíperamente, y así van los ensayos que durante este año vengo publicando en diferentes revistas. En ninguno de ellos sabía a punto fijo, al empezarlo, cómo habría de terminar, sino que he ido dejándome llevar de mi pensamiento como Don Quijote de *Rocinante*: al azar de los caminos y los pastos (793, III)

mecanismo por el cual se expulsa lo interno sino su nuevo lugar de gestación inmediata. Este nuevo y doble quehacer de gestar mientras se escribe, transforma el lugar (ahora externo) donde se traza y determina el destino final de la obra. La perspicacia de la inventiva unamuniana radicaliza la tendencia vivípara al sustituir el vientre por el papel y la pluma. El clímax de esta experimentación literaria se llevará a cabo un año más tarde en el ensayo titulado “Sarta de pensamientos sin cuerda lógica, pero con la inapelable liga de una cadena de agujas que cuelgan de un imán” (1905). El nombrado artículo resalta como quizás el escrito más experimental en toda la ensayística unamuniana, ya que persigue hasta sus últimas consecuencias las premisas de la escritura anteriormente explicadas. Dicho ensayo está dividido en varias secciones (algunas atadas lógicamente y otras no) en las cuales el rector salamantino nos presenta una amplia gama de expresiones simbólicas que se entremezclan en narraciones, diálogos, explicaciones de método, confesiones, soliloquios y referencias literarias. Rescato el siguiente párrafo en donde el autor nos habla sobre como atrapar las ideas embrionarias que aleatorias y dispersas llegan a la mente del escritor sin aparente explicación o ligazón lógica. El autor explica:

Es una de esas cosas que se nos ocurren de repente, sin enlace alguno con el curso de nuestros pensamientos, sin justificación ni aun para nosotros mismos. Mas por esto mismo debo agarrarla y fijarla en escrito; porque no es mía, sino que ha venido a mi, no sé de dónde ni para ir a dónde; porque es un meteorito, un aerolito ideal que cruza por la atmósfera de mi mente, surcándola desde no sé qué ignoto asteroide perdido en los abismos del firmamento de las ideas madres. (120)

A pesar de las múltiples modificaciones que en estos años atravesó la experiencia literaria de Unamuno, resulta evidente que hay ciertos elementos de rigor que permanecen inmutables.

Entre estos destaco que: la escritura para Unamuno no sólo parte de una idea matriz de la cual todo surge, sino que tanto el proceso de escribir (inseparable del de pensar) es asimilado a un parto (la expulsión nietzscheana), mientras la obra acabada es comparada a un retoño vivo del escritor. Con estas aseveraciones es bastante seguro asumir que la analogía de lo materno juega un papel crucial en la concepción creadora de Unamuno. Es tanta la pertinencia de lo materno que inclusive en el momento más emancipador y creativo al que se pueda llegar al escribir “a lo que salga” no sería posible sin el fundamento matriz del cual todo lo consecuente brota.

Luego de desarrollar estas ideas en diferentes ensayos, afirmarse como escritor vivíparo, y experimentar con los límites de la escritura espontanea que tal idea secunda, Unamuno proseguirá reforzando su propuesta teórica al añadir el componente paternal.¹⁴ Este secundario elemento masculino/paterno inicia donde termina el materno. En otras palabras, lo maternal para Unamuno culmina con el nacimiento de la obra, mientras lo paternal comienza con la crianza. Mientras la maternidad es comparada con la expulsión creativa y creadora, la paternidad es equiparada a la apropiación y al plagio. En su extenso ensayo “Sobre la erudición y la crítica” (1905), el bilbaíno interrumpe el orden lógico de sus ideas para añadir la siguiente reflexión:

Y esto me lleva, así como de pasada, a justificar el mal llamado plagio, que por lo común me parece más natural y más legitimo que no la cita. Por que así como no debe llamarse padre de un hombre al que se limitó a

¹⁴ En una carta dedicada y dirigida a sí mismo (que Unamuno firma bajo el nombre de Crisógino) fechada para 28 febrero de 1899, y recogida por vez primera en el libro publicado en el año 2017, por Colette y Jean Claude Rabaté: *Miguel de Unamuno, Epistolario I (1880-1899)*, podemos observar el enlace que hace el autor entre la paternidad literaria y Nietzsche:

Tuve, es cierto, en algún tiempo, y por culpa tuya, mis inquietudes íntimas por preocupaciones morales, pero desde que me puse a estudiar economía política de la sana, de la no tendenciosa, con malas tendencias se entiende, y desde que leí a Nietzsche, sobre todo, se me han disipado tan infantiles escrúpulos, y solo pienso en ser padre y no hijo de mis obras. (861)

engendrarle y hacerle venir al mundo, sino al que crió, educó, y puso las condiciones de que pudiera valerse por sí mismo, colocándole en el puesto que mejor le correspondía en el mundo, así no debe llamarse padre de una idea o de una imagen al que primero la concibió, sino al que ha sabido colocarla en el puesto que entre demás imágenes o ideas le corresponde, en el mundo imaginacional o ideal. A más de un sujeto se le ocurre una idea cuyo alcance y valor ignora, y otro que los comprende se la recoge, la prohija y les da lugar en un completo de ideas, en un poema si es una imagen. Y así hay personas que con ideas propias hacen una obra vulgar, y otras que con ideas ajenas la hacen originalísima y muy propia. (919)

Lejos de otorgarle al plagio una carga moralista o punitiva ante el robo y la apropiación inescrupulosa de la propiedad intelectual ajena, Unamuno lo reconoce, justifica y celebra como el padre que cría, educa y sostiene en el mundo a un hijo que no le es biológicamente propio.¹⁵ El argumento de que por medio del plagio se pueda lograr posicionar una idea en el sitio donde mejor corresponda para amplificar su fecundidad es asemejada al compromiso de una buena crianza adoptiva que beneficia y enriquece la vida del niño expósito. Tanto la idea como el niño tienen una procedencia particular, pero esta, pasa a un segundo plano ya que lo que parece ser

¹⁵ Diez años más tarde de la publicación del ensayo citado, Unamuno publicará un breve artículo para el periódico madrileño *El Imparcial* titulado: “Arabescos” (1915). En dicho escrito leemos:

Y he aquí por qué cabe decir que, así como un hombre es más hijo de quien lo crió, educó y le puso en su puesto en la vida que no de quien lo engendrara, tal vez al descuido, así una frase no es de quien la forjó en expresión aislada, sino de quien sabe ponerla en su puesto y darle el valor que más la avalore. Y, por el contrario, se cita como profundas sentencias frases que en el contexto en que primero aparecieron no pasaban de ser disparates de sentido propio, o, lo que es acaso peor, perogrulladas de sentido común. (750, X)

determinante para Unamuno en esta etapa no es su lugar de origen sino su posible potencialidad de desarrollo. A pesar de que el resultado final de la escritura no puede ser develado sin antes acabar la obra, su alcance y exposición futura no le pertenecen a aquel o aquella que la concibió. Dentro de esta lógica, la paternidad intelectual surge como continuidad del viviparismo placentario en el cual una vez expulsado la cría es indiferente quien la engendró. En otras palabras, lo más importante después del nacimiento no es de donde vino la idea sino quien logró llevarla a su más completa expresión. Aclaración clave que también nos ayuda a comprender el posicionamiento de Unamuno como escritor ante las ideas que le anteceden y de las cuales libremente se apropia y amolda dentro de su obra (en este caso particular las de Nietzsche).¹⁶

Seis años después del ensayo recién citado, Unamuno publicará un artículo que lleva como título: “Ganas de escribir” (1911), en donde no sólo vuelve a hablar de su particular relación con la escritura, sino que presenciamos como finalmente el pensador vasco unifica varios de los elementos conceptuales previamente trabajados dentro de una idea general que los recoge e integra. Entre estos se encuentra el ineludible elemento embrionario de la idea madre,

¹⁶ Ese mismo año Unamuno publica la novela “Vida de Don Quijote y Sancho Panza” (1905) texto donde vemos al autor experimentar de manera resuelta con la apropiación de los personajes cervantinos al intentar rescribir la novela de Cervantes en el siglo XX décadas antes que el ficcional personaje borgiano Pierre Menard. Experimentación paternalista que no pasa desapercibida en la lectura cauta de la Dra. Rachel Schmidt en su artículo “The poetics of Resuscitation: Unamuno’s Anti-Novelistic” (2011). La hispanista canadiense sostiene:

The metaphor of parentage is even more resistant to Unamuno’s claims to Don Quixote. Cervantes avoided taking full paternity for his novel, and in his prologue to the first book of *Don Quixote* claimed that the work is his stepson. Moreover, the phrase that one is the ‘son of his own works’ (*hijo de sus obras*) recurs frequently throughout the novel. Unamuno, aware of Cervantes’ hesitancy, insists upon exploring the possible permutations of Don Quixote’s parentage. The genius of *Don Quixote* arises from the Spanish people; indeed, Unamuno defines genius as the individualized people. The issue of paternity grows ever more complicated as Unamuno tends to figure Don Quixote as a Christ figure. (172)

su eventual expulsión nietzscheana, la equiparación descubierta bajo el método vivíparo de escribir para pensar y la más reciente inclusión del llamado plagio paterno. Todos integrados dentro de una sombrilla teórica en donde se concretan varias temáticas conceptuales bajo una lógica que las une. Unamuno inicia incorporando su propia doctrina de la escritura en el pensamiento de Schopenhauer, para desde ahí pasar a Nietzsche y ensamblar todas las piezas previamente sueltas en un orden preciso. El *bilbotar* y padre de ocho hijos nos dice:

Decía Schopenhauer, yo lo he repetido ya algunas veces, quedando así más aficionado a repetirlo, que hay quienes escriben sin pensar; otros piensan para escribir, y otros finalmente escriben porque han pensado. Y cabe, me parece, añadir que algunos escriben para pensar. Hay en efecto, quien apenas piensa, si no es con la pluma en la mano. El sentimiento de tener que expresar su pensamiento para hacerlo transmisible a otros es lo que le hace dar con la expresión de él; es decir, con el pensamiento mismo. Para hablar con otros hablamos antes con nosotros mismos. O ¿no es más bien que nuestro lenguaje interior pide comunicación?

El escribir llega a ser en no pocos escritores una verdadera necesidad. Necesidad de escribir y no escribir esto o lo otro determinadamente. La materia, en el fondo, surge de la forma. Y no necesidad económica, como la de aquel que con la pluma se gana la vida, sino necesidad psíquica. He leído, no recuerdo bien dónde que Nietzsche decía que escribía para liberarse de las ideas, para quitárselas de encima del espíritu. Lo comprendo; una idea no comunicada es un estorbo y hasta un peligro. La continencia intelectual tiene sus riesgos. ¿Qué uno debería dejar

madurarla? ¿Y por qué no en uno mismo? ¿Por qué no en otro? ¿Qué más da que mi idea embrión, mi idea larva, mi idea semilla, se desarrolle en mí vida o se desarrolle en otro? Una idea acabada, adulta, viva apta para reproducirse a su vez, rara, rarísima vez es hija de generación asexual o partenogenética. La virginidad intelectual es un contrasentido. (176)

Tenemos entonces la idea/afirmación de “escribir para pensar” (176) ya que la necesidad de identificar con palabras el pensamiento es lo que posibilita encontrarlo y expulsarlo. Esta imperiosa insistencia no es económica sino psicológica y vital.¹⁷ Ya no solamente se escribe para pensar, sino que se piensa lo escrito desde una postura donde la idea de autoría y originalidad se desvanece para darle paso a la pluralidad vivificadora del pensamiento. Unamuno piensa escribiendo y espera con su escritura dar de que pensar. O sea, servir de idea materna para que otros puedan expresarse y continuar lo dicho. La huerfanidad de las ideas se completa con la posible germinación en las manos de otros que la adopten y hagan suya. Que la idea salga de uno y sea en otro donde mejor prospere, es devolver lo recibido ya que es a otros debida.¹⁸

¹⁷ Aún reconociendo la inmensa vitalidad teórica de dicha propuesta esto no eclipsa la innegable realidad económica de aquel que vive de la pluma. Un claro ejemplo de esta necesidad monetaria es observable en una carta de 1912 que Unamuno le envía a Fernando su hijo mayor el cual es un recién egresado en la universidad. Esta misiva se encuentra en el más reciente libro biográfico de Unamuno, titulado *Miguel de Unamuno, Biografía* (2009) bajo los hispanistas franceses Colette y Jean -Claude Rabeté. La carta dice:

Lo mismo me ocurrió a mi el primer año de mi carrera; aunque tampoco luego me pude nunca habituar del todo a eso. Pero hay que pasar por esa educación y unos cursos fuera de casa enseñan a saber atemperarse y a saber privarse. [...] Y tienes que persuadirte que eres uno de los ocho hijos de un padre a quien nada le sobra, que no ahorra una peseta al fin del año y que muchos meses, si no fuera por vosotros arrinconaría la pluma liberándose de esta horrida tarea de *tener que* escribir y escribiría cuando quisiera de lo que quisiera y aunque no tuviese hoy por hoy un lector. (311) Las itálicas son del texto.

¹⁸ C. Alex Longhurst en su ensayo “Wordgames: Unamuno and the Primacy of Language (2016)” expande esta aseveración a un plano nacional y comenta:

Al no haber nada puro e intacto en el pensamiento resulta inútil y muy dudoso reclamar con seguridad la paternidad de una idea/retoño. Ya que el elemento paternal nada tiene que ver con la creación de la obra sino con su regeneración en la historia del pensamiento. La idea expulsada es huérfana y producto de la promiscuidad del intelecto, de ahí quizás el recato de Unamuno en condenar el plagio y su fino sentido de la ironía al equiparlo con la paternidad. Queda claro que para el autor vasco la experiencia erótica del pensar no es partidaria de la castidad intelectual o lo asexual, pero sí más proclive al erotismo y la experimentación procreadora.

Dos años después de la pasada publicación Unamuno dará a la luz pública un ensayo titulado “Aprender haciendo” (1913) en el mismo vuelve a abordar la temática de la expulsión nietzscheana a través del parto y la disputa entre los textos que producen los escritores ovíparos y los vivíparos, así como la ubicuidad del plagio en la historia de las ideas.¹⁹ La cita completa es la siguiente:

Language, then, is the only powerful tool at our disposal to reveal or project our intimate being; in Unamuno’s words, it drips with the life-blood of the poet’s existence. The role of a writer is to give back to his community what he took from it in the first place, language, but to give it back in a personalized, fresh and challenging way that will further the collective cultural enterprise of the nation. (127)

¹⁹ Para Unamuno la característica atemporal de la repetitiva reciprocidad del plagio literario atraviesa los siglos. El encuentro con ideas propias en textos antiguos atestigua la premisa de la repetición como ley y a la novedad como un autoengaño. En el ensayo anteriormente mencionado el autor comparte la siguiente anécdota:

¿No os a parecido alguna vez leyendo alguna página de algún escritor, acaso de muy pretéritos siglos, que habíais escrito vosotros, que os la había plagiado? ¿No os ha ocurrido en tal caso exclamar: “¡pero si esto lo escribí yo!”? Y no solo por las ideas sino por el tono y el acento. Y a tal punto esto es así, que más de una vez he sentido, a pesar de todo lo que la razón me dice en contrario, como si la transmigración y reencarnación de las almas fuese verdad y hubiésemos tenidos otras existencias humanas anteriores sobre la tierra. (747)

He leído, no sé dónde, que Nietzsche decía que si escribía era para quitarse la molestia de las ideas que le pedían ser expresadas. Conozco esa molestia y esa especie de secreción escritutitaria. Cuando nos empeñamos en retener una idea, un pensamiento, una imagen, para que vaya madurando dentro de nosotros, llega un momento en que nos desasosiega. Pide liberación y nosotros nos liberamos de ella dándola a la luz. ¿Y por qué ha de retenerla uno so pretexto de que no ha tomado todavía forma definitiva? Cuando llegan los dolores de parto, no hay sino que parir, y sería absurdo que uno se dijese: ¡no, aún no es tiempo!

Me fastidian los estilistas. Aparécenseme como una especie de aves o de reptiles literarios, animales ovíparos que ponen sus huevos y se están luego días y días empollándolos en vez de dar a luz crías que ya desde el nacer se tengan en sus pies, como hacen los escritores vivíparos. Y si el hijo es fuerte ¡que se las busque por sí! ¡Desgraciados de aquellos escritores que tienen que pasarse una buena parte de su vida defendiendo sus libros! El mejor modo de hacerlos es darles un hermano. Un hijo sólo difícilmente se defiende bien. Y así sucede con las obras literarias. (744, XI)

El consejo de otorgarle hermanos a las obras ya escritas para que estas se defiendan mutuamente es la nueva inclusión familiar que va consolidando la teoría de la escritura que Unamuno viene desarrollando en su ensayística desde finales del Siglo XIX. Imantado por la idea de continuamente procrear obras que entren en diálogo consigo mismas y con los otros que las asuman explica en parte lo prolífico que fue Unamuno. A esta copiosidad se le añade la

predilección individual del autor de escribir “a lo que salga” la cual de entrada descarta cualquier idea de control de calidad o recato ante el puerperio. El escribir y publicar bajo muy poca o ninguna censura y revisión (ni personal ni editorial) le otorga a la ensayística unamuniana un fuerte sentimiento de urgencia e inmediatez que va inevitablemente acompañado de muchísima disgregación e inconcreción. Este ritmo apresurado de producción junto con la amplia gama de temas tratados elimina cualquier noción de orden fijo, dificultando la sistematización ordenada de su pensamiento. Esta falta de orden no cancela que sus ideas se hayan ido hilando aquí y allá de forma saltígrada por años en más y más ensayos que se continúan temáticamente. Esta repetición de ideas lleva a Unamuno a sostener que: “El escritor fecundo que repite mucho una idea y le da muchas vueltas acaba por encontrar la forma perfecta, la mas ceñida, para esa idea.” (745).

Luego de consolidar su teoría, Unamuno pasará a utilizar sus conclusiones en otro ámbito literario donde obtuvo mayor alcance y experimentación. A un año de su ensayo “Aprender haciendo”, publica *Niebla* (1914), novela que el propio autor en su correspondencia privada con su amigo y traductor francés Jean Cassou la catalogada y describe como un: “Libro doloroso - ¡un parto distócico y con almorranas! - *Niebla* ha tenido que pasar la frontera para que empiece a ser sentida.” (199)²⁰ En esta novela “dolorosa” (199) Unamuno nos presenta al personaje y prologuista de nombre Víctor Goti, el cual al enterarse del embarazo no deseado de su esposa y su pronta (e inevitable) paternidad es llevado por fuerzas internas a escribir una novela. Es en esa tarea creativa que obsesiona al personaje literario en donde Unamuno filtra lo ya descubierto en

²⁰ Véase el *Epistolario Inédito II (1915-1936)*, publicado en 1991 bajo la editorial Austral, edición de Laureano Robles.

sus ensayos.²¹ Tanto la expulsión nietzscheana como la teoría vivípara y la táctica de escribir “a lo que salga” toman vida en la experimentación artística de la *nivola* que pretende escribir Goti. En el capítulo XVII, se establece una conversación entre Víctor y su mejor amigo (y protagonista) Augusto Pérez en la cual se explica en que consiste la *nivola* que el futuro padre está escribiendo. El diálogo entre ambos es el siguiente:

-Pero ¿te has metido a escribir una novela?

- ¿Y qué quieres que hiciese?

- ¿Y cual es su argumento, si se puede saber?

-Mi novela no tiene argumento, o, mejor dicho, será el que vaya saliendo. El argumento se hace él solo.

- ¿Y cómo es eso?

-Pues mira, un día de éstos que no sabía qué hacer, pero sentía ansia de hacer algo, una comezón muy íntima, un escarabajeo de la fantasía, me dije: <<Voy a escribir una novela, pero voy a escribirla como se vive, sin saber lo que vendrá.>> Me senté, cogí unas cuartillas y empecé lo primero que se me ocurrió, sin saber lo que seguiría, sin plan

²¹ Julia Biggane en su ensayo “Writing Vital Struggle: “Unamuno’s Narrative Fiction 1902-1923” (2016) localiza desde el prólogo de *Niebla* el viviparismo y explica:

The prologue gives us a clear understanding of the significance of Unamuno’s distinction between what he called oviparous *Paz en la Guerra* (a novel that was largely conventionally realist in its characterizations and its representation of place and time), and the viviparous *Niebla*, characterised by a heterogeneous structure, disparate elements and anecdotes, with plot and characters apparently written ‘without knowing in advance what will come to them’. The viviparous novel does not reflect a disregard for realism or a dislike of careful planning on Unamuno’s part; instead it attempts purposely to recreate the contingency, and the will/desire that was the very core of the human/fictional subject’s reality/realism for Unamuno. (47-48)

alguno. Mis personajes se irán haciendo según obren y hablen; su carácter se irá formando poco a poco. Y a las veces su carácter el de no tenerlo.

-Sí, como el mío.

-No sé. Ello irá saliendo. Yo me dejo llevar.

- ¿Y hay psicología, descripciones?

- Lo que hay es diálogo; sobre todo, diálogo. La cosa es que los personajes hablen, que hablen mucho, aunque no digan nada.²²

A diferencia de Unamuno que utilizó la escritura espontánea para su ensayística, Víctor Goti intenta hacer lo propio en el género de la novela. Vemos como Unamuno aprovecha el recurso novelado de *Niebla* para incluir sus conclusiones de ensayista, así como luego usará diálogos literarios en sus ensayos para mejor ejemplificar sus ideas acerca de la escritura.²³ Este entrecruzamiento de géneros continuará un año más tarde con la publicación del ensayo “Sobre

²² Si por un lado Unamuno nos presenta al personaje de Víctor Goti, como el representante literario del viviparismo, el autor también expone su antípoda en la figura tanto ovípara como paródica de Antolín S. Paparrigópulus. El cual aparece como un opúsculo investigador/erudito de la feminidad (siendo este casto) e historiador destinado a revivir el más oscuro pasado español con datos de poca utilidad los cuales se dedica a recopilar. Unamuno nos explica:

Dedicaba Paparrigópulus las poderosas energías de su espíritu a investigar la íntima vida pasada de nuestro pueblo, y era su labor tan abnegada como sólida. Aspiraba nada menos que a resucitar a los ojos de sus compatriotas nuestro pasado -es decir el presente de sus bisabuelos-, y conector del engaño de cuantos lo intentaban a pura fantasía, buscaba y rebuscaba en todo género de viejas memorias para levantar sobre incommovibles sillares el edificio de su erudita ciencia histórica. No había sucedido pasado, por insignificante que pareciese, que no tuviera a sus ojos un precio inestimable. (808, II)

²³ Además de la unión de la novela con el ensayo, Unamuno llevó también al cuento la temática del parir al escribir en *Los hijos espirituales* (1916). En el cual se nos presenta a un joven escritor llamado Federico que no logra embarazar a su esposa Eulalia y darle el hijo que esta tanto desea, ya que está enfocado en crear hijos literarios o más bien espirituales (no físicos). Ante el desinterés de su marido, la frustrada esposa desarrollará una terrible compulsión psicológica. El cuento culmina con un final nefasto para ambos.

la necesidad de pensar” (1915) el cual inicia con una conversación entre dos hombres en la cual uno argumenta (a base de experiencia personal) a favor de la espontaneidad del pensamiento y la escritura y el otro la pone en duda. Tan pronto culmina la discusión entre ambos entes de ficción el autor irrumpe en el escrito y nos aclara acerca de lo hablado por sus personajes, Unamuno vuelve a utilizar las conclusiones filosóficas de tanto a Nietzsche como Schopenhauer:

Lo que le pasaba al hombre les pasa a muchos, ya hablando ya escribiendo. Pues hay gentes que sienten la necesidad de pensar, no de recibir el pensamiento ajeno, de formar con expresión y sentidos los tópicos generales y corrientes del sentido común, y no pueden pensar sino hablando o escribiendo, en una ideación social. Dicen que Nietzsche decía que escribía para librarse de las ideas -o formas de expresión de ideas: fórmulas, frases, metáforas, paradojas...-- que le persiguen a uno como pidiéndole que les dé vida. Y hay que echarlas fuera; si no, no se descansa. Si no expresara uno esas ideas, se le pudrirían dentro amargándole la conciencia. Idea que uno se guarda, idea que le corroe la mente.

Pero hay más y es que el que piensa de veras es el que expresa sus pensamientos. El que no sabe expresar una idea es que no la tiene. No es más que una pseudo-idea, un fantasma, una nube de la cual no cabe hacer estatua. Pensar es expresar; ¿y cómo puede mejor expresarse algo que transmitiéndolo a otros? De aquí que esa necesidad de liberarse de las ideas, de echarlas fuera, de expresarlas, no es sino la necesidad de apoderarse de ellas, de adentrárselas, de aprenderlas uno mismo.

Otro tudesco, Schopenhauer, habló tratando del amor sexual, genio de la especie, y enseñó que es el futuro ser que pide vida, la voluntad del posible hijo por engendrarse, lo que empuja a los amantes a unirse.

Doctrina bien clara y obvia. Y es del mismo modo el genio de la sociedad el que lo empuja a uno a pensar y para ella expresar su pensamiento. Y de ahí brota la necesidad de pensar, tan necesidad como la necesidad de engendrar. (849, XIV)

La necesidad de pensar al igual que la de escribir es expulsar lo interno, expresarlo en palabras ya sean habladas o escritas. De ahí la recién añadida importancia del diálogo que tanto Unamuno como sus personajes apoyan.²⁴ Pero en la pasada cita vemos como Unamuno va un paso más lejos y sugiere que aquel que no pueda expresar/expulsar su idea es que no la posee y si no la posee es inconveniente y hasta cruel pedirle que la expulse. A pesar de que el autor confiese que la expulsión de ideas es una necesidad suya que encuentra su antecedente en Nietzsche, esto no implica que otros compartan. Siguiendo muy de cerca su idea de la paternidad (plagio) y la fecundidad promiscua del pensamiento (así como la teoría de la especie de Schopenhauer que sostiene que es la óptima posibilidad de un futuro hijo lo que une a las parejas

²⁴ La estrategia literaria de posicionar al diálogo, como el elemento central en la creación de una novela ya había sido explorado en España por Benito Pérez Galdós llegando a su más lograda representación en la novela *El abuelo* (1897). Las primeras palabras de Galdós antes de iniciar la trama son las siguientes:

A los lectores que con tanta indulgencia como constancia me favorecen debo manifestarles que en la composición de *El abuelo* he querido alagar mi gusto y el de ellos, dando el mayor desarrollo posible, por esta vez, al procedimiento dialogal, y contrayendo a proporciones mínimas la forma descriptiva y narrativa. (7)

A pesar de que las razones unamunianas difieren y surgen bajo otras necesidades e inquietudes que las Galdós, me parece pertinente señalar dicha congruencia de estilo en ambos novelistas, ya que la misma permite posicionar la táctica unamuniana en una perspectiva más históricamente justa.

), Unamuno definirá a aquellos que no tienen la necesidad de pensar como castos e impotentes. La abulia intelectual y la restricción sexual son enemigos de la creación y el pensamiento. El autor sostiene:

Hay quien no siente esta necesidad, quien es irremediamente casto pero la abstención genésica, convertida en regla general, haría imposible la vida de la especie. Y lo mismo sucede con la necesidad de pensar. Hay gente que no sienten la necesidad de pensar, que padecen de una terrible continencia mental -mejor sería llamarla impotencia- y a quienes les basta que piensen otros. (850,

XVI)

El *cogito* y el coito resultan inseparables ya que el pensar/escribir no es aliado de la esterilidad sino de la fecundación. Solamente es posible el pensar procreador desde el campo fértil de la palabra que logra ser expulsada en el papel o en diálogo. La lealtad del escritor español hacia esta enseñanza de Nietzsche y su idea de la expulsión llega al paroxismo cuando al final del ensayo el autor haga su última comparación haciendo hincapié en la figura del eunuco (máximo representante de la esterilidad biológica) y los castrados de pensamientos que al ser inducidos (o más bien excitados) a pensar responden de forma adversa con graves efectos secundarios. Para Unamuno, aquellos que no son guiados por esta necesidad psíquica y vital, al verse forzados a pensar expulsarán fuera de sí no un retoño de idea sino un residuo fecal. Esa distinción (del parto a la defecación mental) será el componente final que irá cerrando la apropiación unamuniana de Nietzsche acerca de la expulsión interna. Unamuno concluye:

Ahora... ¡hay tal gente que no siente la necesidad de pensar! Y cuando a estos desgraciados se les quiere excitar a que piensen, se irritan. No sé a quien le he oído que,

si a un eunuco se le administra una droga afrodisiaca, no se consigue sino irritarle el organismo y acaso provocarle una violenta diarrea. Conozco diarreas mentales, de sentido común, que tienen un origen análogo. (851, XVI)

Finalizando este recorrido que inicia en 1899 y culmina en 1916, es posible cerciorar como la influencia de Nietzsche y su idea de la necesidad de expulsión interna que Unamuno asume no abandonará las reflexiones posteriores del autor y permanecerá como elemento fundamental para todas las futuras reflexiones que incluyen: lo vivíparo y ovíparo en la literatura, el cambio de Unamuno de escritor ovíparo a vivíparo, la fase creativa de escribir “a lo que salga”, la idea del paternal plagio una vez lograda la expulsión, la creación de la *nivola* y la incorporación del diálogo como uno de los eventuales componentes que redondearán la premisa nietzscheana. Ya que no es solamente en su forma escrita, sino también hablada como se logra echar fuera las ideas que lleva el artista o pensador.

Capítulo 2: La incompatibilidad sustancial del “sobre-hombre” (1896-1916)

“Modernismo no es modernidad; lo enteramente moderno es lo verdaderamente eterno”
-Miguel de Unamuno, “Entorno al casticismo” (1895)

“¿Qué persona de juicio que conozca aquí, en España, y esto lo extendiendo a Francia, a los nietzchenianos va a moverse a leer a Nietzsche?”
-Miguel de Unamuno, “Confidencias” (1910)

En junio de 1896, Miguel de Unamuno publica un extenso artículo titulado “La regeneración del teatro español” el cual se encuentra en el tercer tomo de sus obras completas. En este ensayo aparece por vez primera en una publicación (bajo la autoría del pensador vasco) la figura de Nietzsche junto con el concepto del *Übermensch* el cual Unamuno escribe: *Uebermensch* y traduce por “sobre-hombre”. Famosísimo concepto nietzscheano que se desarrolla como uno de los ejes de la enseñanza del personaje Zarathustra en el libro *Así habló Zarathustra* (1883). Este surge como posibilidad (sobre) humana ante la muerte del Dios cristiano y la pérdida de todo fundamento y apoyo metafísico que su muerte implica. Ante este desamparo (*hilflosigkeit*) abismal (*abgrund*) surge la necesidad del *Übermensch* el cual con su aparición parece señalar que ya se han dado las condiciones para que el humano llegue a la apoteosis de la modernidad donde ya no existe un principio juzgador del bien o el mal ni un referente único que sirva como guía o garante ante la indefensión de nuestra mortalidad como criaturas sin creador. En el siguiente capítulo se explorará cómo Unamuno hará suyo este concepto nietzscheano y como esta apropiación cambiará la forma de escritura ensayística del español.

Volviendo al escrito antes mencionado, en “La regeneración del teatro español” (1896) se resaltan los orígenes religiosos y la eventual inoculación del elemento profano en la historia del teatro de España. Unamuno le confiere a esta enriquecedora confluencia entre lo erudito/religioso y lo profano/vulgar la causa central de su grandeza, ya que: “El teatro es, en

efecto la expresión más genuina de la conciencia colectiva del pueblo.” (335).²⁵ El teatro que busque regenerarse no lo hará exclusivamente asimilando las tendencias modernas, sino que también necesitará reencontrarse con lo que Unamuno cree que fue, es y serán sus cualidades eternas. La disputa entre lo moderno y lo eterno, no inicia con el ensayo en cuestión, sino que viene fraguándose desde la publicación de su conocido escrito “En torno al casticismo” (1895), donde por primera vez en la obra del español hallamos el influyente concepto de: La tradición eterna. El significante: tradición, Unamuno lo aborda etimológicamente con lo trasladado, transmitido y traspasado. Pero esta entrega deja algo de sí en la acción que ejerce. Esto que queda luego del traspaso será su fundamento subyacente que posibilita el llamado presente histórico. El pensador vasco insiste:

Pero si hay un presente *histórico*, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la substancia de la historia. Es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intra-histórico, de lo inconsciente en la historia.

(185, III)

²⁵ El crítico italiano Armando Savignano en su ensayo “Filosofía y Religión en Unamuno: El Nadismo.” (2010) expone la predilección e importancia del arte escénico por parte del vasco, no sin antes mencionar una consonancia con Nietzsche. El autor deja escrito:

También Nietzsche habla del impulso a la *metamorfosis* como elemento que distingue al dramaturgo. Además de Don Quijote, Unamuno prefiere en la escena las máscaras que actúan en carne y hueso. De aquí el indudable valor autobiográfico del teatro que persigue la doble finalidad de la purificación y de la autognosis. Nada más eficaz, pues que el teatro para dar realidad a sus conflictos interiores y *exponerlos* en la escena de carne y figura. La teatralidad del lenguaje podía ser en perjuicio de la sinceridad, pero en cambio hacía más intenso el sentimiento dramático de la realidad, que para Unamuno constituía la esencia misma del teatro.

(108)

La pasada aseveración de que “la tradición es la sustancia de la historia” (185) es otra forma de decir que la tradición es aquello que no cambia (es invariable) y a la vez permite los cambios. El origen de la palabra sustancia (οὐσία) implica aquello que está *debajo* y Unamuno que al igual que Nietzsche fue catedrático en filología griega y además traductor de Aristóteles pudo fácilmente distinguir que aquello que permanece debajo de las apariencias, la superficie y las modas es lo substancial, lo universal, lo eterno.²⁶ Para Unamuno en el fondo del presente

²⁶ La importancia que Unamuno le otorgó a lo substancial dentro del teatro español es comentada en el artículo de María José Rodríguez Sánchez de León que lleva como título “El teatro de Unamuno: del realismo a la pasión trágica” (2016) cuando la autora señala acerca de como el teatro comercial del fin de siglo se encontraba alejado de las tradiciones del pueblo español:

Estas quejas y otras similares se repiten en las opiniones vertidas por diversidad de críticos y autores de los últimos años del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Sin ir más lejos, Clarín advertía ya en la recopilación de artículos de 1889, aparecidos bajo el título de Mezclilla, acerca del mayor de los peligros que entrañaba el éxito de las obras de espectáculo y diversión de su tiempo: la fugacidad. Y, en efecto, más que la existencia en sí de un teatro popular, se denuncia la falta de un teatro en esencia dramático, esto es, que contenga ideas y que represente y trascienda el momento en que se escribe. Las razones aludidas son, de hecho, dos caras de una misma circunstancia: que en España no se estaba produciendo una renovación teatral equivalente a la que estaba teniendo lugar en algunos países europeos y que los dramaturgos parecían haber renunciado a crear un teatro duradero por intelectual y reflexivo. En este sentido, la escasez en el teatro español del momento de autores comprometidos con la historia propia y la naturaleza de sus individuos constituye una cuestión que Unamuno combatió con su obra dramática y con sus comentarios. A su modo de ver, la salvación del teatro se encontraba en su regreso a la sustancia, a la vida. (181)

Luego de esta cita la autora adelantará la discusión hacia el plano trágico en la obra de Unamuno. Es ahí donde encontramos la siguiente aseveración:

En el caso de Unamuno, el influjo de Schopenhauer y de Nietzsche resulta evidente, además de tener reminiscencias de Maeterlinck o de Ibsen... En Unamuno es el hecho de que la existencia humana se halle marcada por la vivencia de conflictos reales no explicables de forma racional ni fácilmente resolubles. La tragedia se erige, por tanto, en el vehículo de expresión de esta realidad no ya propiamente humana sino ineludiblemente existencial. (191-192)

El rico concepto de la tragedia que tanto Nietzsche como Unamuno cultivaron en sus obras fue también un tema muy en boga en el panorama intelectual europeo de ambos pensadores. El

palpita y persiste lo eterno. La persistencia de esta profundidad se revela en la silenciosa vida común que para el autor es indiferente a la superficialidad transitoria del llamado presente momento histórico, de ahí la metáfora de la intrahistoria.²⁷

crítico John Anton en su ensayo “Santayana, Unamuno, and the concept of the tragic” (2009) ofrece la siguiente aclaración, según la cual la apropiación hecha por Nietzsche del teatro griego en su filosofía no sólo antecedió a la de Unamuno, sino que facilitó la extrapolación del vasco. El texto dice:

The idea of the tragic was taken out of the realm of literature. That is, how aspects of the episodes of human action are portrayed in a special literary form. It was the used in a more general way to characterize the total field of human life and telescoped through the lens of intense emotion and attendant rationalizations. Finally, the idea took on a great variety of meanings, each according to the slant of its user...Notable users of the concept of the tragic, beyond the domain of literature, in the nineteenth century were Hegel, Schopenhauer, Nietzsche and Kierkegaard, who in many ways set the stage for the discussion in the twentieth century by Max Scheler, Karl Jaspers, Miguel de Unamuno, and George Santayana. (701)

²⁷ Concuero con la lectura del hispanista Carlos Barriuso el cual en su ensayo “Unamuno y los dilemas de la nacionalidad” (2004) no solamente entiende el concepto de la intrahistoria como uno filosófico que Unamuno define de manera metafórica, sino que señala esta estrategia del autor español (y de muchos otros en el siglo XX) como una que sigue el camino trazado por Nietzsche. Barriuso pasará a dar una explicación derridiana de estas premisas:

La intrahistoria es, antes que nada, un modelo de organización social que se presenta a través de una metáfora, y ésta es un tropo que conlleva, por definición la marca de un desplazamiento. La metáfora -han señalado de Man y Derrida, siguiendo a Nietzsche- no ofrece sino una idea ficticia del lugar de la verdad. En efecto, el étimo *metaphorein* apunta a un proceso de traslación que no revela un mito eterno, sino que postula una autoritaria organización que encubre su origen discursivo, sus particulares intereses históricos la pululación de términos en Entorno al casticismo entre los campos de *tradición* y *modernidad* persigue un equilibrio que sólo se logra, temporalmente, a través del postulado hegemónico de la religión que demanda la abstracción de la sociedad para su dominación. Pero cuando Unamuno traza una red simbólica, su desarrollo no insiste en la unidad, sino en la catacresis del lenguaje, que, como elemento discontinuo y fracturado, no puede organizar una visión coherente de la sociedad, ni mucho menos, ofrecer una ley que la organice. Porque, en el fondo, la creación del archivo popular que fundamentaría la creación de la nacionalidad se sabe, desde le inicio, una ficción que parte de la nostalgia de retorno a un origen que se sabe perdido. (91)

La tradición en términos unamunianos puede ser definida como: el soporte subyacente de la historia. En este fundamento Unamuno cree también hallar las entrañas de un arte eterno el cual va más allá de los costumbrismos temporales y al cual (como veremos más adelante) se le atribuirá un componente religioso salvador. La exposición más contundente de este arte eterno la encontramos en los párrafos finales de la sección segunda del primer capítulo, cuando el políglota nos dice:

Hay un arte eterno y universal, un arte *clásico*, un arte sobrio en color local y temporal, un arte que sobrevivirá al olvido de los costumbristas todos. Es un arte que toma el *ahora* y el *aquí* como puntos de apoyo, cual Anteo la tierra para recobrar a su contacto fuerzas; es un arte que intensifica lo general con la sobriedad y vida de lo individual, que hace que el verbo se haga carne y habite entre nosotros. (183, III)

El poder retornar a esa experiencia supraindividual precisa de un contacto breve con lo temporal, y dicho contacto no sumersión ya que lo superficial no es profundo. Ese tacto ligero con la superficie lleva al rector salamantino a utilizar la figura mitológica del gigante Anteo, el cual cada vez que era derribado en la lucha y su cuerpo tocaba la tierra, la diosa cetónica Gaya lo regeneraba de fuerzas y vigor para seguir luchando hasta vencer. Esta analogía helénica de la regeneración instantánea por poderes subterráneos junto con la idea de un arte eterno y subyacente serán repetidas e incorporadas junto con la figura de Nietzsche un año más tarde en el ya mencionado artículo “La regeneración del teatro español” (1896). La cita reza:

Cuando el trabajo, en fuerza de diferenciación remita al ámbito y a los instrumentos útiles, llegue a hacerse llevadero y más fructuoso, cuando

trabajen las máquinas, ahorros de inteligencia, y quede al hombre, una vez cumplida su labor directora, fuerza y tiempo para integrarse y vivir vida humana sobre-humana más bien, entonces el arte será holocausto santo, espontanea expansión de un espíritu hondo y realmente culto, profundo *Te Deum* a la madre Naturaleza humanizada por el esfuerzo humano, por el trabajo santísimo sobrenaturalizador del hombre. Será la edad del sobre-hombre del *Uebermensch*, con que entre tanta escoria de egoístas sueños soñaba el pobre Nietzsche; la edad del triunfo, no de los más brutos ni de los más listos, sino de los más hombres; de los que lleven en su seno más humanidad, más sustancia común, de los más buenos. En esta edad el teatro, recogiendo su proceso histórico todo en un supremo momento crítico volverá a ser el de ayer, el de hoy y el de mañana, el eterno, recobrando vigor como Anteo al contacto con la tierra, al contacto del pueblo, entonces verdadero pueblo. Disiparanse los modernismos todos ante el eternismo triunfador.” (361)

La analogía del gigante griego es utilizada nuevamente por Unamuno, con la salvedad de que en esta ocasión el contacto no es con lo moderno y superficial sino con lo profundo y eterno. A pesar de que la analogía regenerativa es la misma, el punto de contacto es otro. Este nuevo encuentro tangencial es el enlace primario que vincula a Nietzsche con la obra de Unamuno, y procede de lo que podríamos denominar como su análisis de la sustancialidad eterna en el arte. El idilio religioso de esta conexión salvadora con la tradición deriva de una fundamentación sacra que se expresa en las frases “holocausto santo” (361) y “el trabajo santísimo y sobrenaturalizador del hombre” (361) las cuales acarrear un deseo de redención sobrehumana.

Esta nueva humanidad será el patrimonio de aquellos que posean dentro de sí “más humanidad” (361) y “más sustancia común” (361) o sea aquellos hombres que encajen dentro de la propuesta unamuniana de la sustancialidad de lo eterno.

Esta concepción intelectual acerca de Nietzsche y la naturalización de lo sobrehumano que Unamuno hizo pública en su ensayística, es continuada en las cartas privadas que envía el vasco a sus correspondientes más cercanos. Un ejemplo de esto lo encontramos en la epístola que aparece en el *Epistolario I, Miguel de Unamuno (1880-1899)* de Colette y Jean Claude Rabaté, cuando Unamuno le escribe desde Salamanca al Dr. Francisco Fernández Villegas el 12 de noviembre de 1896, en la cual no sólo se expresa una continuidad con lo previamente citado acerca de Nietzsche, sino que también nos expone una elucubración literaria que ansía reformular el arte novelístico:

He hecho también que el psicologismo ceda en favor del sociologismo; me interesa más la masa, el pueblo que el individuo, y creo que el campo del arte novelesco para el futuro será individualizar las masas, hacer personaje de un pueblo, dar interés a ello; escribir novelas sin protagonistas. Esto hasta que la novela y la historia se fusionen. Y se fusionarán un día. A medida que se naturaliza el arte, se *artistiza* (páseme la palabreja) la naturaleza. El hombre sobrenaturaliza a la naturaleza humanizándola, y a la vez naturalizándose se sobrehumaniza a sí mismo, va al Sobre-hombre de Nietzsche. ¿Cuál es el valor social y duradero de la pintura de paisaje? Enseñarnos a ver el paisaje real, educar la visión humana para que un día goce con todo paisaje, ponga su mirada belleza en el mundo. De esto

también he de escribir de largo en mi larga vida, porque yo voy a vivir mucho, mientras tenga que vivir.” (580)

Resulta llamativo como la concepción nietzscheana (tanto en la escritura privada como en la publicada) atraviesa una notable reformulación en las manos de Unamuno. Esta apropiación lejos de ser el resultado de un estudio fidedigno de la filosofía del alemán es más una muestra de cómo Unamuno empata a su conveniencia sus propios atisbos filosóficos y eventuales planes literarios con lo que entiende y le sirve de Nietzsche. Demostrando desde el inicio un posicionamiento de lector poco pasivo, ya que mucho más allá de ser un comentador o un seguidor del germano, Unamuno utiliza a Nietzsche como un colaborador intelectual el cual puede ayudar a adelantar las previas y futuras convicciones intelectuales del vasco (y no viceversa). Vemos como, por un lado, Unamuno (en su ensayística) acomoda el pensamiento de Nietzsche en una fantasía utópica común con el fin de ejemplificar mejor su propia postura filosófica-teatral, mientras que en su correspondencia juega con su noción particular del “sobre-hombre” y sus posibles ramificaciones en experimentaciones literarias que como fin práctico/reformista lograrán “educar la visión humana” (580). Estos proyectos sociales a los que Unamuno aspira lo llevan a no sólo alterar la obra de Nietzsche para mejor incorporarla a su pensamiento, sino que esta incorporación (de supuesta escasa lectura del alemán) es mutualista ya que también modifica la estructura de la obra unamuniana. Hasta este momento esta integración del “sobre-hombre” ha producido un resultado armonioso y hasta esperanzador.

A pesar de lo poco compatible, fantástica, e irrealizable que semejante equiparación pueda parecer, estos elementos no parecen afectar la afinidad que Unamuno encuentra entre su obra y el “sobre-hombre” en este particular periodo finisecular. En el ensayo de “Perspectivas estéticas frente a lo trágico en Nietzsche y Unamuno” (2019) del profesor de filosofía de la

Universidad Complutense de Madrid el Dr. Sergio Antoranz López, el autor cometa sobre el inicial acogimiento utópico de parte de Unamuno hacia Nietzsche:

La expresión nietzscheana de solo el arte podrá salvarnos Unamuno la reformulará en solo la religión podrá salvar al arte. Considera que el auge del racionalismo y el alcance social de la ciencia son enemigos de la fe y de la creatividad humana. Una fe dogmática puede simplificar la vida humana bajo el imperativo de las instituciones eclesiásticas, del mismo modo, el racionalismo científico condiciona los modos de vida bajo otros imperativos tales como la productibilidad, el cálculo, el sentido cuantitativo de la vida, el aislamiento tecnológico y la despreocupación por los afectos. La ciencia es hija de la racionalización producida a lo largo de la Historia de la Filosofía, por ello, Unamuno reivindica el papel de las creencias, pues estas nacen de la creatividad humana al pensar sobre nuestro origen y la finalidad de la vida. Reconocer que todo nuestro conocimiento se fundamenta en creencias y no en razones es el primer paso para crear nuevos sentidos que nos involucren humanamente, esto es, desde los afectos, las pasiones y las incertidumbres existenciales. (101)

La religiosidad que le añade Unamuno al concepto del “sobre-hombre” es destacada por Antoranz y evidenciada como un instrumento para combatir tanto lo dogmático de la fe y el auge científicista que busca alejarse de lo sustancial. Esta predilección lejos de ser un caso aislado, se evidencia más como un patrón estándar de incorporación y cambio idiosincrático que se verá repetido cuando Unamuno publique otro ensayo de alto contenido filosófico titulado “La dignidad humana” (1896, Tomo III), en el cual reaparecerá por segunda vez la figura de

Nietzsche en la obra publicada de Unamuno. En este artículo se retoman algunas de las inquietudes expresadas en “En torno al casticismo” (1895) y “La regeneración del teatro español” (1896) con especial ahínco en el conflicto entre la individualidad (deseo diferenciarse) y lo común integrador. Es pertinente mencionar que mientras la lectura del ensayo avanza se presiente que las ideas filosóficas que va plasmando Unamuno están siendo dirigidas a Nietzsche a pesar de que no se le nombra. Esta discusión directa con un receptor en el trasfondo (no nombrado y no visible pero presente) lleva al lector (de forma gradual pero continua) a presenciar el desinfe del entusiasmo previo en la incorporación del “sobre-hombre” con la substancia de la historia. Este primer desaire encuentra su punto de agotamiento al Unamuno identificar la incompatibilidad de su lectura de Nietzsche con su propia doctrina de un arte ecuménico.

Incompatibilidad conceptual que marca el primer desacierto con la concepción previamente hecha del “sobre-hombre”. A pesar de esta notable inexactitud, es preciso mencionar que en este momento Unamuno no está dirigiendo su crítica a Nietzsche exclusivamente, sino más bien a sus epígonos en España. Entre los cuales Unamuno incluirá al escritor noventayochista Ramiro de Maeztu. Como lo evidencia la carta enviada a su amigo de infancia y renombrado intelectual Pedro de Múgica el 8 de mayo de 1899, en la cual queda expresado:

Maeztu vale, en efecto, pero lo echa todo a perder con una pose insoportable. Ahora le ha dado por despreciarlo todo y por insultar a los que no piensan como él. Es una lástima que un muchacho de positivo talento como él sea víctima de la obsesión de originalidad y de Nietzsche *mal digerido*. Y mis censuras son tanto más desinteresadas cuanto que

apenas escribe artículo sin citarme, siendo hoy por hoy mi primer heraldo y a quien a todas horas está llamando la atención pública sobre mí. (290)²⁸
(itálicas son mías)

Este Nietzsche “mal digerido” (290) junto a las ansias de originalidad e individualismo que Unamuno destaca individualmente en el militarista y escritor Ramiro de Maeztu son reflejo de un movimiento cultural más amplio en el cual múltiples tendencias intelectuales modernas adquirieron popularidad en el *fin de siècle*. Entre estas modas (la palabra moderno deriva etimológicamente de moda) híper-individualistas, Unamuno incluirá al “sobre-hombre” nietzscheano. En su ensayo sobre “La dignidad humana” (1896, X) queda escrito:

En el mundo literario se desprecia la vida de la gran masa, no se quiere cantar en el gran coro temor a que en él se pierda la voz en armónico concierto, y para hacer notar se sueltan gallos, rompiendo la armonía, se sostiene estúpidas paradojas, se cae en toda clase de insinceridad. Y esta miseria moral se ha reducido a fórmulas, sacando a luz doctrinas profundamente inmorales. Los unos siguen los ensueños disparatados (en que hay, sin embrago, mucho que es oro puro y de ley) del pobre Nietzsche y su “sobre-hombre” ¡magnífico ensueño cuando se le comprende rectamente!; otros al *heroworship*, el cuto de los héroes de Carlyle, que si bien no era en éste del todo sano, por lo menos le llevaba a creer en los pueblos heroicos; otros dan en el diletantismo de Renan, otros en otras fantasías más insanas. (446, X)

²⁸ Véase *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno* (1972), Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larraín.

Al concepto del “sobre-hombre” Unamuno lo vuelve a relacionar con el sueño/la ensoñación tanto “disparatada” (446) como “magnífica” (446). Esta dualidad entre la genialidad y la incompreensión hace que el euskera ni lo descarte ni lo asuma, pero sí lo reconoce como un pensamiento donde muchísimo es “oro puro y de ley” (466) o sea legítimo y con todos los quilates que atestiguan su pureza. La analogía del oro acendrado y la ley de aleación seleccionada por Unamuno parece ser empleada para equiparar el valor de la obra de Nietzsche con la del metal precioso. Los nietzscheanos al no “comprender rectamente” (466) al “sobre-hombre” transforman la pureza de este elemento químico hasta degradarlo en joyería falsa. La conversión del oro puro en oropel expone la falsificación por la cual según Unamuno el “sobre-hombre” ha degenerado en las manos de sus prosélitos. Los cuales han desvalorizado la pureza eterna de lo común por una moderna e inauténtica individualidad. A estos difuminados seguidores del “sobre-hombre”, Unamuno los reconoce y ubica en una clase social determinada y cierra su ensayo diciendo:

La burguesía desesperada anda a la busca de un dios que encadene al pueblo trabajador a las máquinas mientras ella se lanza a alcanzar el “sobre-hombre”. Es muy posible que así vuelva al orangután, que no carece de distinción. (447)

El autor observa que la burguesía española en su desesperado e incauto anhelo de distinción hace con el concepto del “sobre-hombre” lo contrario de lo que él había propuesto en su primer acercamiento al mismo. En la cita que expuse acerca de la primera utilización de Nietzsche por parte de Unamuno, en el ensayo “La regeneración del teatro español” (1895) vimos como el intelectual vasco asimiló la idea del “sobre-hombre” a una edad utópica en la futura evolución humana la cual sumergida en lo substancial de la historia podría fundar un

nuevo estado idílico común como respuesta directa a la moderna y maquinizada esclavitud económica/laboral del “presente momento histórico” de los últimos años del siglo XIX. El enemigo declarado y confirmado de esta utopía unamuniana es la burguesía de su país la cual al carecer de substancia común se apega a la idea de turno que mejor justifique y exalte su individualidad. Acción que los lleva a apropiarse y utilizar a Nietzsche como uno de sus instrumentos predilectos para lograr dicho fin.

Esta acción lejos de un ascenso a un estrato superior o sobresaliente conlleva para Unamuno la invariable degradación de la especie a un estado de similitud más cercano al del primate. Esta cualidad de indiferenciación que Unamuno destaca (para el ojo humano al menos) se convierte en una consecuencia directa que expresa y advierte sobre la peligrosa tendencia moderna de reducir ideas filosóficas a formulas fáciles para el mejoramiento de la humanidad. El uso burgués del concepto nietzscheano tiene, para nuestro autor, la finalidad de extender la disparidad, acrecentando el trabajo maquinal/industrial y reduciendo cualquier abertura a la experiencia de lo solaz. El encadenamiento de la masa a la industria y a un estilo de vida uniforme tendrá como consecuencia la pérdida de contacto con el ocio divino de lo eterno que originalmente Unamuno empató con el “sobre-hombre”. El mal entendimiento burgués de Nietzsche parece obstaculizar la búsqueda y el eventual acceso a aquel estado regenerativo donde el tiempo de la vida de los pueblos no lo consume el trabajo, sino que el tiempo es consumido en la experiencia común (regresiva, instantánea, futura y siempre renovada) con la sustancial.²⁹

²⁹ Sería interesantísimo un estudio acerca de esta innovadora postura unamuniana con el eventual concepto del *Gelassenheit* que desarrolla Martin Heidegger a finales de los años cincuenta del siglo pasado, así como las reflexiones halladas en su *Holzwege* (1950) que tanto calaron e influenciaron la composición del libro *Claros del bosque* (1977) de la filósofa, afanada lectora y crítica de Unamuno: María Zambrano.

Antes de entrar en lo escrito por Unamuno en el Siglo XX, es pertinente revisar el último lugar donde aparece tanto Nietzsche como el “sobre-hombre” fuera de sus publicaciones y sus cartas. Me refiero a lo que dejó escrito Unamuno para sí en su diario. Texto que hoy se conoce como su *Diario íntimo* fechado para 1897 pero publicado póstumamente en el año 1970. Ahí podemos observar como el autor español continuó su discusión con el “sobre-hombre” en otro plano creativo en el cual él fue su único receptor. Queda plasmado en la privacidad de su diario como Unamuno llega hasta los extremos de asimilar el concepto nietzscheano del “sobre-hombre” con el cristianismo y luego con lo que el autor llamará “el intra-hombre” (287). Lo cual nos lleva a apreciar como a finales del siglo XIX, se observa la presencia del “sobre hombre” tanto en la intimidad de su diario, como en su obra publicada y en sus epístolas. La repetición temática de Nietzsche nos alerta no sólo de la expansiva presencia del filósofo en la escritura de Unamuno sino del gran interés del vasco en entender e insertar de alguna manera al “sobre-hombre” en una perspectiva tan propia y única que obvia por completo el anticristianismo en la cual se sustenta la de Nietzsche. La primera vez que Unamuno hace mención del “sobre-hombre” en su diario fue el viernes 21 de mayo de 1897. Es en este pasaje podemos observar el empeño obstinado del joven Unamuno en adjuntar sus creencias religiosas con el concepto de Nietzsche. El escritor deja escrito:

Hay justos fuera de la iglesia católica. Las oraciones y limosnas del hereje y el racionalista suben en la memoria a la presencia de Dios. ¡Cuidado no hay que juntarse con liberales! Dios no hace acepción de personas. Acude a todo el que de corazón y con recta intención lo busca. El *Ueber-mensch*, el sobre hombre es el cristiano, el nuevo Adán. Toda la doctrina del sobre-hombre se encuentra en San Pablo. (239)

Sin embargo, además de esta aseveración que declara el origen cristiano del concepto de Nietzsche, podemos también cerciorar otra cavilación de extrema importancia y compatibilidad con la reflexión que se viene trabajando acerca de la apropiación burguesa del filósofo alemán en España. Este fragmento se encuentra en el segmento de sus memorias en la cual el autor avanza en su análisis e integración del “sobre-hombre” con lo intrahistórico al crear y expandir su alcance con la creación del intra-hombre unamuniano el cual es equiparado al “sobre-hombre” de Nietzsche. El intelectual español deja escrito en su diario:

Uebermensch ‘Pero porque pocos trabajan en mirar perfectamente a sí mismos, y no salen enteramente de su propio amor, por eso se quedan envueltos en sus afectos, y no se pueden levantar sobre sí en espíritu’. No el sobrehombre, el intra-hombre hay que buscar, porque no sobre nosotros, sino dentro de nosotros habita Dios. (227)

El acceso al intra-hombre interior (o sobre-hombre unamuniano) no podrá ser logrado por la clase burguesa contemporánea a Unamuno, ya que ésta representa la antítesis de la particular doctrina del “sobre-hombre” que el pensador vasco favorece. La conclusión unamuniana de hacer examen de consciencia interior (crecer para adentro) para escapar el narcisismo parece una crítica directa a la vanidosa búsqueda de elevación y distinción por parte de la burguesía.³⁰ La cual no necesariamente equivale a una progresión hacia un estado sobre humano sino más bien luce como el efecto secundario de una receta fácil y adversa que degrada al hombre a un estado zoológico similar al del homínido. Este descenso de la especie que recién señalaba Unamuno no

³⁰ Esta mencionada idea/propuesta de crecer para adentro proviene de su celebrado ensayo “Adentro” (1900). Escrito de gran acogida crítica (incluido en innumerables antologías) donde esta concepción de la necesidad del desarrollo interno obtuvo su máxima elaboración intelectual. Seis años más tarde en el ensayo “El secreto de la vida” (1906) Unamuno afirma: “La libertad está en el misterio; la libertad está enterrada, y crece hacia adentro y no hacia afuera.” (643)

es un pensamiento suelto, azaroso ni discontinuo ya que en el próximo texto publicado en donde Unamuno vuelve a mencionar a Nietzsche y el “sobre-hombre” es en un ensayo de principios de siglo titulado: “Darwin” (1901, Tomo X).³¹

El escrito breve que Unamuno le dedica a Darwin es el primer ensayo donde Nietzsche es mencionado póstumamente y contiene un sin número de enaltecimientos hacia la labor de campo y la obra escrita del naturalista inglés. En el escrito se destaca no sólo la importancia de los descubrimientos darwinianos de entrada al siglo XX, sino que además se resalta su impacto (aún no entendido completamente) en el pensamiento del siglo XIX que recién culmina. Para Unamuno la grandeza de Darwin no reside en sus premisas ya que estas eran uso y costumbre de la tradición intelectual europea del siglo diecinueve. Siglo que (según Unamuno) encontró su apoteosis y mayor comprensión en la obra del “gigantesco Hegel” (95). La obra de Darwin resalta no por sus proposiciones sino por su trayectoria. La forma presencial y demostrativa (no

³¹ A cualquier lector interesado en la muy comentada relación entre Nietzsche y el pensamiento darwiniano lo remito al ensayo de la crítica y ensayista italiana María Cristina Fornari titulado “Nietzsche y el Darwinismo” (2008) en el cual se hace un recorrido conceptual alrededor de las diferentes posturas que el germano asumió acerca de las ideas del científico inglés y las de sus adeptos. Resalto esto ya que en la lectura de la profesora de la Universidad de Salento hay un momento en el cual su interpretación de Nietzsche sobre Darwin concuerda con lo pensado por Unamuno en relación al sobre-hombre. A pesar de que luego de este punto de encuentro los caminos divergen y cada autor reconozca otras intenciones en el filósofo, me parece pertinente establecer este lugar común que ambos reconocen en su interpretación de la relación de Nietzsche con Darwin. El texto expone:

También la propuesta de Nietzsche -una especie de <<eugenesia cultural>>, que el filósofo presenta en estrecha conexión con el superhombre- no expresa una voluntad de dominio o imposición de los propios puntos de vista renovados: más bien, como apertura de perspectiva, se opone a la óptica restringida de un <<tipo>> que se impone egoístamente, mediante una lectura unidireccional de sus afectos. El <<nuevo tipo humano>> del que Nietzsche va en busca- sintético, unificador- es justamente lo opuesto de toda fijación y codificación, y es en esta naturaleza plural y perspectivista donde reside su superioridad y su posibilidad de progreso. (102)

meditativa) en la que Darwin llegó a sus conclusiones. Unamuno argumenta que la obra de Darwin parte de un campo pequeño de una de las ramas de la ciencia y termina esparciéndose y transformándose hasta acaparar otros campos del saber humano. Para el español, su influjo y propagación en otros ámbitos comprueba la universalización de la obra, pero al ser tan inmensa su influencia existen muchísimas lagunas y puntos ciegos en donde la resonancia y el alcance de las premisas darwinianas aun no se han esclarecido. La obra decimonónica que Unamuno escoge para ejemplificar esta ignorancia histórica que se acarrea hasta el nuevo siglo es la de Nietzsche. El español nos dice:

Gran resonancia ha logrado en este fin de siglo Nietzsche, que ayer tarde estaba de moda y su famosa doctrina del *sobre-hombre*. Y ¿es tal doctrina más que un eco de las enseñanzas darwinistas? (97)

La preocupante confirmación de la fama y la puesta en boga del “sobre-hombre” nietzscheano continúa siendo una inquietud de Unamuno. El cual ahora nos sugiere la enseñanza de Darwin como un antecedente del *Übermensch*. Me parece que además del merecido reconocimiento a la magna influencia de Darwin en el pensamiento decimonónico, la pasada cita también carga con al menos dos señalamientos que van más allá del elogio al inmortal científico. La más obvia de estas intenciones indirectas es que el encomio de Unamuno hacia Darwin no es sin desacreditar la originalidad de Nietzsche. La segunda y más difícil de descifrar (si no se tiene el contexto bibliográfico recientemente explicado) contiene una muy fina burla hacia los nietzscheanos. Esta burla se cifra en una perspicaz ironía entre las intenciones y los resultados de la burguesía. Unamuno observa que la moderna clase burguesa que ha hecho suya al “sobre-hombre” (con el afán de auto-superarse y distinguirse) termina irremediabilmente descendiendo

hasta la no diferenciación en la escala de los mamíferos con pulgar. En otras palabras: Su ideal de superación individual produce la involución de la especie. El resultado final de la acción es totalmente opuesto a la lógica que la concibió. La ironía se extiende ya que, para Unamuno, Nietzsche crea el mito del “sobre-hombre” como una continuación de las ideas darwinianas, pero al contrario de Darwin que probó sus teorías, los nietzscheanos españoles (que son darwinianos de segunda mano y sin saberlo) representan el vivo ejemplo del fracaso de la evolución humana ya que ignoran que marchan en retroceso creyendo ascender.

A pesar de estas duras crítica a los seguidores de Nietzsche, la simpatía espiritual que todavía Unamuno posee por el germano se hace evidente en la carta que ese mismo año el novelista español le escribe al ensayista, poeta y diplomático venezolano Rufino Blanco Fombona el 2 de abril del 1901 y que se encuentra en *Epistolario Americano 1890- 1936* (1996). En donde le comenta al destacado modernista caraqueño acerca del decaimiento de los sentimientos religiosos en el pueblo español que se hacen patente en su incomprensión de Nietzsche:

El sentimiento religioso, motor de toda íntima vida social, está ahogado. No se comprende aquí (España) la fecunda conjunción a que caminan la ciencia de la religión de un lado y la religión de la ciencia del otro. De todo esto quiero tratar en unos ensayos acerca de ambos extremos. La ciencia va siendo una religión ya. Las hondas preocupaciones, los problemas que atormentaban el alma de un Pascal, parece que aquí no existen; casi nadie lo que San Pablo primero, Lutero después, Kant más tarde y Nietzsche últimamente significan. (115)

Al año siguiente en el ensayo/prólogo titulado: “La educación” (1902, Tomo III) el cual es un escrito dedicado al libro (del mismo título) del escritor argentino Octavio Mario Bunge se hace una aclaración que vuelve a tocar el tema de la religiosidad de Nietzsche, ya expuesto en la carta anteriormente citada. Además de este particular, el rector salamantino vuelve a comentar sobre su propagación y fama: “Que también en España ha hecho sus estragos, este pensador de pura cepa teológica, cuya irreligiosidad es una forma aguda de religión.” (513). Luego de esta sugestiva interpretación sobre la espiritualidad irreligiosa de Nietzsche (característica que lo diferencia de sus seguidores), Unamuno proseguirá retornado a su previa ilación entre Darwin y el filósofo helenista.³² Esta vez concediendo a los lectores su propia interpretación de los

³² Es importante aclarar que el desprecio que, en la primera década del siglo pasado, Unamuno sintió por los seguidores burgueses de Nietzsche, rebasaba cualquier antipatía que (durante esta época) el vasco haya podido tener con el filósofo alemán. En su ensayo “Rousseau, Voltaire y Nietzsche” (1907, Tomo IV) publicado primeramente en *La nación* en Buenos Aires, vemos como Unamuno sin dejar de atacar a Nietzsche lo separa de sus seguidores:

Pero todavía puede uno simpatizar con el alma de Nietzsche, aún abominando sus enseñanzas y cobrar cariño y admiración -hijos de 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. Pero con quien es muy difícil simpatizar es con los nietzscheanos; sobre todo con los nacidos y criados en nuestros países católicos, dónde la ignorancia en materias religiosas es la ley general. (852, IV)

También en marzo de ese mismo año, Unamuno publicará nuevamente en *La nación*, otro ensayo donde nombrará a Nietzsche, haciendo ahínco en su espiritualidad y ansias de infinitud. El artículo titulado: “El problema religioso en el Japón” (1907), contiene la siguiente aclaración:

Digamos lo que nos dijeren la ciencia y la razón el alma occidental no se resignará a su completa desaparición: tiene sed de eternidad concreta y consciente. Y las más grandes tragedias íntimas -la de un Pascal, la de un Senancour, la de un Kierkegaard, la de un Nietzsche- vienen de la lucha entre el corazón, que les pedía eternidad individual, y la cabeza que se la negaba. Y de aquí proviene toda la tristeza contemporánea. Sobre todos nosotros pesan aquellas palabras de Pablo de Tarso, el apóstol de los gentiles: <<Si Cristo no resucitó de entre los muertos, somos los más miserables de los hombres>> (239, Tomo V)

débiles y aptos en relación con el “sobre-hombre”. El acercamiento explicativo de Unamuno es el siguiente:

Se ha tomado mal su doctrina del sobre-hombre, que aparece ya en San Pablo y aun antes, como él tomó mal el principio darwiniano de la sobrevivencia de los más aptos. De los más aptos, digo, y no de los más fuertes. ¿Y quienes son los más aptos? ¿Quiénes son los más fuertes? Recuerdo hace años, siendo yo estudiante, me produjo honda impresión oír a un estudiante de Medicina decir que el Estado debía prohibir la vacunación de los niños, pues si desde el punto de vista del padre estaba esto bien, al Estado le convenían ciudadanos robustos y eliminar en su primera edad a los débiles, librándolos así de la infelicidad, y que la viruela se encargaría de eliminarlos.

Ya entonces di en pensar en ello, y me dije “pero ¿han de ser infelices los que llaman débiles? Y, sobre todo, la viruela mataría los organismos débiles para resistirla, para resistir la viruela; pero ¿hemos de declararlos por eso débiles en absoluto? ¿Quiénes son los débiles?” Y hoy en que oigo a menudo tachar a éstos o a los otros de débiles, de fracasados, de vencidos, de enfermos, me digo: “¿Quiénes son los débiles?” La resignación, la mansedumbre, la paciencia cristiana, tan mal entendida por unos y tan mal practicada por otros, ¿no son acaso poderosa arma en la lucha por la vida? Con frecuencia se rompe antes el martillo que el yunque, pues no sufre menos aquel con los golpes que da, que éste con los que recibe. La resignación, la resignación activa, no la pasiva, no consiste

en cruzarse de brazos, sino en no volver la vista atrás ni apesadumbrarse por lo irremediable, en comprender que el porvenir es el único reino de la salud. (513-514, III)

Unamuno inicia nombrando una cadena de mal entendidos. Los lectores de Nietzsche no entienden a Nietzsche y lo profesan y Nietzsche nunca comprendió a Darwin, pero lo usó de escalón teórico. Esta doble contradicción no equivale a un resultado positivo sino inverso. La concatenación de estas imprecisiones no produce humanos superiores, pero sí termina validando ideales de supremacía. De ahí la urgencia de responder a la pregunta de “¿Quiénes son los débiles?” (514) señalando a modo de advertencia la peligrosidad que la mala comprensión del “sobre-hombre” puede llegar a causar y justificar en las manos de los modernos. Es de notar que la respuesta que nos ofrece Unamuno no está fundamentada en una discusión responsable con los pasajes específicos de la obra de Nietzsche sino en una anécdota personal de sus años de estudiante. Esta rememoración sobre el exterminio sistemático de los infantes españoles por la viruela sugerido por el estudiante de medicina como un beneficio político para el Estado se parece más al *Modest Proposal* (1729) de Jonathan Swift (texto en el la cual se propone paródicamente que el estado de Inglaterra descuartice, cocine y venda la carne de niños irlandeses a la clase pudiente inglesa como reforma socio-económica) que a cualquier pasaje de la obra de Nietzsche. A pesar de que semejante ejemplo no guarda relación alguna con el filósofo alemán y es tanto injusto como muy poco filosófico; en el mismo se desenvuelve un nuevo ángulo por el cual Unamuno pensará tanto a Nietzsche como al “sobre-hombre”: el del genocidio.

Primera Guerra mundial y la otra concepción del “sobre-hombre”

Aunque la figura de Nietzsche siga circulando la obra ensayística y filosófica de Unamuno, el concepto del “sobre-hombre” y la lógica de los débiles no vuelven a ser mencionados hasta 1914. Año en que con notorio apoyo popular Alemania y el Imperio Austrohúngaro se alían militar e ideológicamente para combatir en lo que se conoce hoy como La Primera Guerra Mundial. Previo al estallido de la conflagración internacional tanto la vida como la obra de Unamuno habían pasado por varios cambios. El primero en orden cronológico fue la publicación de su primera (y más celebrada) obra filosófica *Del Sentimiento trágico de la vida* (1912), libro que no sólo marca un hito en la producción intelectual unamuniana, sino que expone y da el pie forzado a la reflexión y eventual exposición de una preocupación constante: el lugar de España ante el resto de Europa. Pero quizás el acontecimiento más notable en su vida profesional fue la pérdida del rectorado en la Universidad de Salamanca. Puesto que dirigió desde 1901 al sustituir al latinista Mamés Esperabé el cual había sido rector desde el año 1869. La destitución forzada de esta labor académica/administrativa fue un evento el cual cambió drásticamente su estrategia de escritura.

El primero de los artículos que Unamuno escribió en el año 1914 y en el cual se menciona a Nietzsche se publica en febrero en el periódico *La Nación* en Buenos Aires y se titula “La honda inquietud única”. En este escrito se continúa la discusión sobre los seguidores de tanto Darwin como Nietzsche y se abunda en la apropiación hecha por los contemporáneos de Unamuno a estas dos figuras del mundo decimonónico. Lo cual lleva al autor a preguntarse y señalar:

¿Quién ignora que las doctrinas transformistas, sentidas de muy distinto modo que las sintió el espíritu profundamente religioso de Darwin -que era, después de todo, un verdadero hombre de ciencia y no un científico-

ni un sectario- han servido para cohonestar las mayores atrocidades?
 ¿Quién ignora que las locuras, a las veces generosas,
 del desesperado de Nietzsche, han servido a innumerables tontos -cuyo
 número es, según Salomón, infinito- para declararse sobre-hombres, aoristo
 y seres de excepción, y se han colocado arrogantemente más allá del bien
 y el mal, cuando en rigor están mucho más acá de esa distinción, en el
 estadio de un buey o un borrego?

Y luego hay que oír hablar de paganismo y de Dionisos y de Apolo los
 que son incapaces de conocer un Aoristo o de entender el más sencillo
 texto griego, o pronunciar sentencias sobre el cristianismo a los que nunca
 han leído el Evangelio ni están capacitados para entenderlo. Ignorancia,
 ignorancia, ignorancia, ignorancia. (838, XVI)

A pesar de el fuerte tono y las duras críticas hacia la degeneración e ignorancia que el autor percibe en sus contemporáneos, se conserva una distancia entre ellos y Nietzsche. Esta distinción entre el filósofo y sus seguidores se verá suprimida drásticamente mientras más avance la guerra. Ante el alza del espíritu nacionalista tudesco en Europa, la neutralidad de España (y la división de los españoles entre francófilos y germanófilos) Unamuno escribe y publica '*Ueberschensch*' el 30 de octubre de 1914. Su primer artículo dedicado completamente a Nietzsche y el "sobre-hombre". Es pertinente señalar que, durante los primeros años de La Gran Guerra, la producción de ensayos que guardan estrecha relación con la *Kultur* alemana se intensifican obsesivamente. Como lo confiesa el propio Unamuno en una carta para su amigo Ramón Turró, fechada para el 22 de diciembre de 1914 en la cual queda escrito:

Ahora que la guerra nos ha trastornado todo. Me embarga tanto ella el animo, veo tan claro que en su fondo se debate la forma que ha de tomar la cultura, que apenas acierto a pensar en otra cosa, ni a escribir de otra cosa. Me aterra el exclusivismo de la *Kultur*, del puro tecnicismo, del mecanismo, de la impersonalidad. (354)³³

La incapacidad de “pensar en otra cosa” (354) y el ardor por penetrar e ilustrar el espíritu germano lleva a Unamuno a dividir el legado de Alemania en dos grupos. Por una parte, resalta sus grandes aportaciones culturales en la música clásica, la filosofía y las letras, mientras en el reverso de la moneda (y coexistiendo simultáneamente) está su historial militar y su cegada fascinación de superioridad racial.³⁴ La asimilación de Nietzsche con la guerra y el ideal de supremacía llega al paroxismo cuando Unamuno hace la división entre los dos bandos alemanes y no posiciona a Nietzsche con los poetas, músicos o filósofos sino en el grupo de los militares, políticos, armeros y emperadores. Las palabras del vasco son las siguientes:

³³ Véase la primera parte del doble: *Epistolario Inédito I (1895-1914)*, editado por Austral y publicado originalmente en 1991. Además de la mencionada cita es necesario tener en cuenta los enlaces conceptuales que existen con sus ensayos publicados mientras se extendía y definía la guerra. Estos son: “*Uebermensch*” (1914) “El Greco” (1914) “Algo sobre Nietzsche” (1915), “Sobre el paganismo de Goethe” (1915), “La pureza del idealismo” (1915) y “La victoria metafísica” (1916).

³⁴ En el ensayo del profesor de alemán Arno Gimber, titulado: “1916: La recepción española de Friedrich Nietzsche en el contexto de la Gran Guerra” (2018), se hace la siguiente aclaración: Para entender la verdadera magnitud de este conflicto hay que exponer de antemano que muchos de los intelectuales liberales del momento estaban interesados e influenciados por la cultura y en especial la filosofía alemana, pero su inclinación en los albores de la Gran Guerra no se dirigió hacia la nación germánica. Miguel de Unamuno, por ejemplo, se había declarado decididamente francófilo, pero no iba a renunciar a los, según él, logros que le aportó la cultura alemana. En España, ya a finales del siglo XIX, una gran parte de la burguesía liberal se había educado en el ambiente de apertura intelectual del krausismo y había experimentado una admiración por Alemania, a la que ahora, en tiempos de guerra, parcialmente tuvo que renunciar. (47-48)

Aun hoy todavía cuando se quiere distinguir entre las dos Alemanias – que en el fondo son una misma cosa- se habla de la Alemania de Leibniz, y Kant y Goethe y Beethoven, como opuesta a la del káiser, a la de Nietzsche y Treitschke y Bismark y Krupp (1111, XVI)

Es pertinente señalar que el resto de los integrantes del grupo de los militares donde se encuentra Nietzsche son hombres modernos, los cuales o son participantes activos de la guerra que recién inicia o son arquitectos de su ideal. No son artistas, filósofos ni héroes épicos extraídos del *Völsung* o de algún glorioso pasado pagano, sino bárbaros modernos que creyendo superarse involucionan. Ya para este momento la percepción de Nietzsche ha pasado por un cambio significativo. El filósofo pasó de ser un pensador falsificado (corifeo de la burguesía española) a un partícipe activo de los ideales militares del último imperio austro húngaro. Es en este preciso momento cuando la escritura unamuniana en cuanto a Nietzsche se hará eco de una lectura muy en boga durante la Gran Guerra acerca de Nietzsche la cual llevará a Unamuno a asumir una postura de abierto repudio y enemistad.

Esta animadversión hacia el alemán y su obra es llevada a cabo tan pronto Unamuno acusa y sentencia a Nietzsche como uno de los cómplices de mayor involucramiento en la ideología supremacista que impulsa el nacionalismo prusiano. Ante esta nueva apreciación, Nietzsche, pasa de ser un inicial colaborador ideológico de Unamuno a su némesis bélico. Ante los ojos y el juicio de Unamuno, el filósofo prusiano es tanto colaborador como protagonista de esta guerra, ya que su pensamiento es utilizado como confirmación profética. La obra de

Nietzsche y el mito del “sobre-hombre” son el lugar común hacia donde una nueva generación de alemanes se ha dirigido para reafirmar su identidad.³⁵

El encasillamiento de Nietzsche a tan prejuiciada conclusión conlleva una sobre simplificación que determinará decisivamente la forma en la que Unamuno durante este periodo (de alta producción ensayística) percibirá al teutón. Todos los señalamientos y conclusiones que prosigan por parte del español estarán de una forma u otra determinada por la nueva categorización militar de Nietzsche. Una consecuencia de esta mentalidad se expresa en la facilidad con la que Unamuno estigmatiza la filosofía de Nietzsche como la farsa de un hombre que se cree guerrero, pero en el fondo es un enfermo débil con irrealizables aspiraciones colosales. En el ensayo “Algo sobre Nietzsche” publicado el 12 de noviembre de 1915, Unamuno abunda sobre Nietzsche como persona:

Fue además Nietzsche un hombre débil que para defenderse y vengarse de su debilidad se puso a exaltar la fuerza y la implacabilidad contra el débil. Y lo que puedo asegurar es que hace una docena de años, cuando sopló también sobre España la manía nietzscheana, una porción de espíritus débiles se puso a predicar la violencia. (1102-3, VIII)

La glorificación de la guerra y vencimiento de los débiles como el logro máximo del hombre, es una de las más grandes acusaciones criminales que Unamuno le dirige al filósofo de Leipzig. Esta guerra que “profetizaba” Nietzsche no fue para el bilbaíno meramente una guerra

³⁵ Otro cambio importante ocurrido en los años de la guerra fue la reinterpretación y reposicionamiento que tuvieron los nietzscheanos. Los cuales pasan de ser aburguesados españoles en busca de individualidad a militares germanos al servicio del káiser. Esta mudanza y relocalización de los epígonos de Nietzsche implicará también un cambio en la apreciación de la figura de filósofo como persona. El cual como venimos observando pasó de ser un pensador malinterpretado a un criminal de guerra.

de palabras y conceptos sino una guerra de exterminio como hasta ese momento la humanidad no había visto. En el mismo ensayo anteriormente citado Unamuno toma las palabras del crítico francés M. Louis Bertrand y las hace suyas:

Bertrand se esfuerza por demostrar, y en mi opinión lo consigue, que al predicar Nietzsche la guerra no predicaba la guerra en general, una guerra cualquiera y menos una guerra incruenta, de ideas, sino la guerra actual, predicaba a sus compatriotas la guerra contra los demás pueblos, contra los franceses en especial. (1105, VIII)

No se puede pasar por alto que la invasión alemana a Francia ya había sido ejecutada hace más de un año en el momento en que este artículo se publica. Lo cual le otorga a Unamuno la confirmación fáctica que fundamenta y apoya sus ideas. La pasada cita es otra prueba que demuestra la feroz insistencia de Unamuno en querer equiparar y de alguna forma responsabilizar a Nietzsche de los conflictos armados iniciados por La Triple Alianza (Alemania, Italia, Imperio Austro Húngaro). Además de la incriminación del fenecido filósofo, Unamuno también acusa a toda la filosofía germánica de querer llevar los conceptos (propios y ajenos) hasta sistematizaciones extremas que no guardan relación con la realidad. Otra vez, el poeta vasco distinguirá la más viva ejemplificación de esta tendencia en la apropiación que Nietzsche hizo de Darwin.³⁶ Para Unamuno la sistematización extrema del darwinismo fue lo que posibilitó

³⁶ Unamuno en su ensayo “*Uebermensch*” (1914) nos dice sobre el Nietzsche y su apropiación del inglés:

Y toma las doctrinas darwinianas, o mejor dicho sus hipótesis y sus anticipaciones aquel pobre loco de debilidad que os decía, aquel anti teólogo- que es otro modo de ser teólogo- de Nietzsche, que al no poder ser Cristo blasfemaba de Cristo y que para encubrir su hambre de inmortalidad inventó la trágica bufonada de la “vuelta eterna”, y hace con aquellas doctrinas sus disparates del rubio hombre de presa y de la inmisericordia. (1097, VIII)

al “sobre-hombre” y la debatida concepción filosófica de los débiles y los superiores. El ahora (ex)catedrático salamantino aclara en *Uebermensch* (1914):

Filosofía-si es que lo es- de débiles que quieren hacerse fuertes y fingien serlo y se empeñan en hacer creer a los demás que lo son para ver si así se convencen a sí mismos de que lo sean, filosofía de pobre burgueses que hartos de oírse tratar de buenas gentes quieren aparecer bárbaros. (1097, VIII)

Esta cita ofrece un cambio notable de la pasada postura unamuniana acerca de los débiles. En el ensayo/prólogo “La educación” de 1902 los débiles que Unamuno describe eran otros: los neonatos amenazados por la viruela y los cristianos (que con su resiliencia demostraron ser a la larga los fuertes). De ahí su rotunda negación al plan de eugenesia propuesto por el estudiante de medicina y su apología final a la resignación activa como la verdadera fortaleza cristiana. Fortaleza que ejemplificó con la símil del tenaz yunque que resistiendo (no atacando) logra vencer al martillo que hiriendo se hace añicos. El despedazado martillo (que no es otra cosa que la descuartizada filosofía nietzscheana) parece delatar el destino futuro de semejante ideal.

Pero ya en los primeros años de la Gran Guerra (1914 y 1915) Unamuno no volverá a recurrir a estos ejemplos, sino que buscará exponer las raíces psicológicas que sustentan esta conducta. Para el autor español, tanto Nietzsche como su séquito de adeptos burgueses (y ahora cerriles militares) se ven condenados a pretender lo que no pueden llegar a ser, con el fin de intentar convencer a otros de aquello que carecen. La defensa psicológica de sobre compensar una debilidad ya sea creando una obra filosófica que glorifique lo guerreo o llevando acabo una invasión militar a otro país limítrofe son para el autor vasco dos síntomas de un mismo mal que comparten Nietzsche y el imperio. Además de este enlace psíquico, el filólogo clásico se percata

de que los “sobre-hombres” alemanes no son la última progresión evolutiva de este ideal. La culminación y expresión máxima del mismo, le pertenece a la creación de un “Sobre-Dios”. El cual favorecerá el futuro pangermánico diseñado por y para el “sobre-hombre”. En el ensayo *Uebersch* (1914) leemos:

Y el pobre Übermensch, el sobre-hombre, acaba por inventar un Übergott o Sobre-Dios, para él solito, un Dios que es un aliado. Pedantería también, pura pedantería. Y de ahí han nacido todas esas desatinadas doctrinas místicas respecto a las razas y a la superioridad o la inferioridad de éstas o de aquellas. Un pueblo que se pase los años mirándose al ombligo y queriendo persuadirse de que es un sobre-pueblo y fingiendo ignorar o menospreciar a los demás es un pueblo perdido. (1097)

Se constata por lo anteriormente expresado que ya Unamuno no está preocupado por la proliferación y la mala interpretación del pensamiento nietzscheano en España como lo estaba a finales del siglo XIX e inicios del XX. Una vez Unamuno decide enjuiciar a Nietzsche como cómplice de la guerra su preocupación pasa de los burgueses españoles al pueblo alemán que inflamados por la enseñanza de Nietzsche y el mito del “sobre-hombre”, terminan (por progresión lógica) inventando un “Sobre-Dios” propio. Este “Sobre-Dios” más que un guía espiritual es el coligado pugnaz de su tiránica empresa. Unamuno parece decirnos que el *crear* en la distinción delo “sobre- humano” y lo débil permite *crear* un Dios que se ajuste y refuerce esta creencia. Esta validación divina de superioridad conlleva una alteración del orden cósmico para adaptarlo a una ideología castrense.

Es de fácil observación como para Unamuno la ideología que es promovida y profesada no sólo por la clase política sino por las creaciones culturales de Alemania terminan justificando

el imperialismo y la conquista como la culminación heroica de su supuesto designio histórico. El “Sobre-Dios” es la coronación última de un proceso moderno que inicia en el ámbito biológico con supervivencia de los más aptos, pasa a la filosofía con el “sobre-hombre”, se encarna en la figura del autócrata imperial y culmina haciéndose de todos y sobre todos (*über alles*) en el Dios aliado del: *Gott mit uns!* La biología, la filosofía, la política y la teología parecen haber escogido y apostado al heroísmo y la victoria germánica. Ante este desconcertante panorama que presagia el triunfo absoluto de los más fuertes, Unamuno permanece implacable y logra escudriñar una abertura letal en la armadura del “sobre-hombre”.

El descubrimiento de este punto débil lo lleva a vaticinar (a modo de advertencia) un resultado que contradice los pronósticos anteriormente señalados. Unamuno entiende que la guerra es precisamente aquello que desenmascarará la verdadera naturaleza del “sobre-hombre”. El autor español explica que la supuesta valentía heroica del “sobre-hombre” no fue obtenida al este conquistar un miedo o en el arrobado demostrado ante un peligro inmenso. La valentía del “sobre-hombre”, lejos de ser un logro personal o un sentimiento propio de entrega ante la desgracia, es más bien una ideología impuesta como atributo innato. Ante esta comprometedoras imposición de valentía (por reducto ajeno y no por experiencia propia), se le ha protegido/amparado al “sobre-hombre” (ahora soldado) de conocer el miedo y el aprendizaje de la derrota. Las palabras del prolífico autor español son las siguientes:

Ahora el pobrecito *Uebermensch* no puede volverse atrás. Ha estado años soltando baladronadas y haciendo que su águila cacaree, que ahora tiene que hacer el héroe por fuerza. Y héroe nato *-der geborener Held-*, que es lo peor. Hacer de héroe nato debe de ser una de las cosas más comprometidas del mundo. Tan comprometido como hacer de profeta.

Demostrar ciencia adquirida es algo que está al alcance de mucha gente, pero demostrar ciencia infusa es ya otra cosa. Y el héroe nato ha de tener valor infuso y no adquirido. Para el modesto hombre sencillo, no más que hombre, el valor suele ser el arte de ocultar el miedo, pero el sobre-hombre, el héroe nato, no puede conocer el miedo. ¿Y si lo conoce? ¿Y si conoce el desfallecimiento? (1099)

Para Unamuno el “sobre-hombre” se encuentra en una encrucijada tanto personal como histórica. Luego de por años inflar su pecho y presumir de valentía por miedo a ser visto como un cobarde, le ha tocado una coyuntura histórica en la cual sí o sí va a tener que enfrentar los peligros y horrores de la guerra tan intensamente exaltada. Para este enfrentamiento el “sobre-hombre” se ha equipado tanto de “ciencia infusa” (1099) como de “valor infuso” (1099). Lo cual implica que ninguno de sus recursos le son propios. Al no poseer ninguna conquista personal, y carecer de convicciones propias el “sobre-hombre” se encuentra incapacitado para vivificarse heroicamente en una de sus futuras fatalidades. La grandeza heroica de enfrentar un peligro inconmensurable sin importar las consecuencias es propia de muchos héroes trágicos, pero el destino del “sobre-hombre” que Unamuno traza no es trágico, sino patético. Su falta de intimidad con el miedo y la derrota lo invalidan de cualquier encomienda heroica, develando su verdadera naturaleza débil que tanto se ha esforzado en ocultar.

La maniática y represiva tendencia de prohibir el miedo como un proceso clave en el mejoramiento de una raza limita el revelador conocimiento que esta experiencia ofrece. El descubrimiento del miedo y la eventual familiaridad que se logre con esta percepción psíquica es parte esencial e ineludible de la experiencia humana de vivir. Para Unamuno, es en este proceso de asumir nuestra debilidad donde reside la verdadera fortaleza, la que según el autor “se sabe

vencida” aquella no de Zaratustra sino de El Quijote. Unamuno culmina su ensayo “Uebersch” (1914) diciendo: “Lo más terrible que le puede pasar a un pueblo es que no se prepare también para la derrota. La grandeza de Don Quijote es que supo ser pobre y vencido” (1099).³⁷

Luego de estas reflexiones Unamuno publicará un último ensayo donde cita a Nietzsche en relación con La Gran Guerra y el Dios del káiser. Este artículo se titula “La victoria metafísica” (1916). Este ensayo es una reacción a un artículo publicado en el *Berliner Tageblatt* en el cual se explica y pronostica la victoria de Alemania como una necesidad espiritual. Ante este insalvable augurio el autor español no tarda en responder:

A primera vista parece que eso de la victoria metafísica ha de ser algo como aquello del triunfo moral, que nunca falta para consuelo de todo derrotero físico. Recordad lo de Nietzsche: “Debéis buscar a vuestro enemigo y hacer vuestra guerra, ¡una guerra por vuestros pensamientos! Y si vuestro pensamiento sucumbe, vuestra lealtad debe, sin embargo, cantar victoria”. Y esa victoria así cantada, es la victoria metafísica.

³⁷ En el ensayo del italiano Aberto Cucchia titulado “Dos cartas inéditas de Miguel de Unamuno” (2009) el también autor del libro *Miguel de Unamuno y el modernismo religioso italiano* (2012) nos ofrece la siguiente reflexión que pone en contexto histórico la inclinación del autor hacia el derrotado hidalgo cervantino:

Unamuno es visto como el hijo de una España decadente desde todas las perspectivas -moral, cultural, política y económica- e hijo de la derrota de Cuba ante la que trató de reaccionar agitando el espíritu amodorrado de su pueblo, oponiéndose a la mediocridad del sentido común y a estériles convencionalismos, y volviendo a interpretar la obra maestra de Cervantes para proponer una nueva semblanza del Caballero de la Mancha que no representa sencillamente al loco vencido, sino que fuera un mítico ejemplo de conducta para todos los españoles, ya que en la derrota, en la humillación y en el ponerse en ridículo para el propio ideal consiste el heroísmo más auténtico. (246)

¡Una necesidad alemana! ¡Hay que ver lo que es en Alemania una necesidad, una *Nötigung*! Ese pueblo del siervo albedrío --*servum arbitrium*—luterano lo justifica todo con la necesidad. ¡La necesidad hace ley!, tal es su divisa. Y esa necesidad alemana se parece mucho a nuestra real gana española. Por necesidad violaron la neutralidad belga; por necesidad, obligados y constreñidos, ¡pobrecillos!, por las leyes metafísicas de la guerra asolaron, quemaron, saquearon, devastaron la heroica Bélgica. ¡Siempre la necesidad! Y la necesidad terminará en eso: en la victoria metafísica. O sea, trascendente o del mundo ininteligible, no del sensible. (367, X)

Ya para esta final aportación vemos a un Unamuno arregosto en la idea militar de Nietzsche y más convencido aún de sus pasados augurios. La compatibilidad de estas dos certezas posibilita la elaboración conceptual que va trazando un cierre a su larga reflexión intelectual en cuanto al polémico germano y su concepto del “sobre-hombre” (desde 1896-1916). El canto de la victoria metafísica implica que no importa la circunstancia y/o el resultado al que se enfrente el ejército alemán su destino y encomienda sagrada lo valida y justifica. Su misión en la tierra es una necesidad de coerción (*Nötigung*) hacia todo aquello que se le oponga. Con esta mentalidad y el respaldo de su *Übergott* busca desvanecer el miedo de la derrota por medio de la recompensa ultraterrena. Esta idea de una victoria más allá de lo físico será el último consuelo del “sobre-hombre” el cual paradójicamente surge no como meta espiritual futura sino como finalidad mundana.³⁸

³⁸ Sobre esta insalvable discrepancia entre lo material/tangible y lo espiritual, ya Unamuno había enfatizado en su ensayo “El Greco” (1914), cuando el autor hace la distinción entre la espiritualidad española y el idealismo del “sobre-hombre”. En dicho ensayo leemos:

A pesar de que la apropiación que hace Unamuno del pensamiento de Nietzsche parece no evidenciar una lectura responsable o fidedigna del teutón y que el fracaso del “sobre-hombre” ocurra cuando este se aleje del destino utópico que le diseñó Unamuno, esto para nada contrarresta la original y atrevida manera en la cual el pensador vasco asume lo leído y lo va puliendo y transformando dentro de su obra. Su desconocimiento y su poca pasividad de lector lo llevo a transformar las ideas nietzscheanas y hacerlas suyas sin ningún tipo de reparo y/o justificación. Exonerado de cualquier rigurosidad, la lectura unamuniana del “sobre-hombre” (tanto a finales del siglo XIX como en plena Guerra Mundial) no busca entender y luego reseñar lo que Nietzsche quiso decir (Unamuno no es un comentarista o seguidor académico de Nietzsche), si no, que se ampara en la técnica vivípara de retomar y rehacer una idea particular en otro ámbito diferente para la cual originalmente fue hecha. Siempre y cuando esta apropiación intelectual (traslado) ayude a aclarar y mejor exponer aquello que Unamuno buscaba transmitir.

En 1896 en la primera publicación de Unamuno donde se menciona a Nietzsche, el pensador vasco ofreció su definición del “sobre-hombre” como aquel que lleva en su seno “más humanidad” y “más sustancia común” y un año después en su *Diario Íntimo* llega a empatar el concepto nietzscheano como uno de origen cristiano, lo cual desembocará en la invención conceptual del intra-hombre. Sin embargo, ya para la segunda década del siglo pasado el “sobre-

La idea es la forma y es social, colectiva y perfectamente comunicable, mientras que el espíritu es, en cierto sentido aristotélico, materia, y es individual y en su mayor parte incomunicable. El ideal humano se cumple en la vida terrena, es el arquetipo del hombre, algo así como el sobre-hombre, el *Uebermensch* de Nietzsche, es Cristo en la Tierra; mientras que la espiritualidad humana tiene su mira puesta en el cielo, en otra vida, en el Cristo muerto y resucitado. El idealismo es de este mundo, es pagano, es platónico, renacentista. Y nuestro espiritualismo castellano fue místico, de otro mundo y medieval. Hay un gran fondo de razón es eso que se dice ahora que España no entró en el Renacimiento, sino que pasó por él sin dejarse contaminar de su paganismo y su racionalismo. (588, XI)

hombre” se ha convertido en la expresión máxima de aquel que ha perdido contacto con su sustancialidad humana y erróneamente cree encontrar su destino no en la regeneración vital de lo común sino en la beligerancia y anatematización que posibilita la guerra (encerrona final del ideal).

La visión militarista de Unamuno hacia Nietzsche durará hasta el 1919. Año en el cual el Unamuno tendrá acceso al epistolario póstumo del filósofo. Esta tardía lectura y contacto de primera mano con la obra de Nietzsche llevará al español a una revaloración completa de su pasada comprensión bélica hacia el germano. Postura que tan notablemente ha marcado su obra ensayística desde el año 1914. El rápido y resuelto abandono de esta concepción guerrera de Nietzsche posibilitará el retorno de Unamuno a un ambiente no ya de confrontación sino de colaboración y revelación poética.

Capítulo 3: Nietzsche poeta y la reinterpretación de la “vuelta eterna” (1919-1923)

El siguiente capítulo busca estudiar la revaloración que hizo Unamuno de Nietzsche en 1919 luego de leer su *Epistolario Inédito*. Intento demostrar como esta nueva lectura del filósofo germano como poeta además de ser un rechazo a su antigua lectura bélica, es un cambio en el lector que fue Unamuno. La nueva relación de poeta a poeta (no ya de filósofo a filósofo) con Nietzsche llevará a Unamuno a retomar en 1923 el concepto del eterno retorno, que ya había sido grandemente objetado desde la filosofía en *El sentimiento trágico de la vida* en 1912.

Ocho meses después de la consolidación victoriosa de las fuerzas aliadas frente Alemania, aparece un significativo y revelador ensayo del vizcaíno titulado “¿Para qué escribir? (Comentarios al *Epistolario Inédito, de Nietzsche*)” (1919). Este texto íntimo de Nietzsche fue recibido por Unamuno con gran afición y desde el inicio de su comentario escrito se nos presenta un inusual tono reconciliador. La primera opinión favorable que Unamuno destaca de su reciente lectura de las cartas de Nietzsche son las fuertes críticas que el germano hizo hacia Alemania y su legado cultural. Esta (o)posición intelectual frente a sus compatriotas y su *Kultur* será el primero de dos elementos claves que le restauraran a Nietzsche aquello que tanto él como el “sobre-hombre” (burgués y/o militar) habían perdido: su sustancialidad eterna. El texto lee:

La “Biblioteca Nueva” acaba de publicar el *Epistolario Inédito*, de Federico Nietzsche, traducción directa --y por cierto muy esmerada y correcta- del alemán por Luís López Ballesteros y de Torres. Hay en estas cartas del pobre Nietzsche juicios sobre los alemanes, sus paisanos y sobre su *Kultur*, que parecerían ahora de gran actualidad. Pero no la actualidad, sino la sempiternidad, hemos de buscar en este *Epistolario*, y lo

sempiterno es siempre lo que se refiere al individuo, o sea a lo universal, y no a un pueblo, es el individuo lo eterno. (1133,VIII)

Estas palabras que inician el ensayo empiezan reevaluando el posicionamiento previo de Nietzsche con los recién derrotados alemanes. La lectura epistolar le ha otorgado al español el entendimiento y la capacidad de diferenciación entre el filósofo y sus epígonos bélicos. La nueva comprensión de Nietzsche tendrá por consecuencia lógica la desestimación de las previas acusaciones de supremacía racial que pesaban sobre la obra y la figura del teutón. A esta redimida perspectiva de Nietzsche se le añadirá, otro componente crucial el cual cambiará radicalmente la forma de entenderlo, valorarlo y asumirlo. Esta novel revelación del germano ocurre una vez Unamuno ya no lo considere como un filósofo sino como un poeta. El narrador español nos dice:

En esa misma carta a Rohde se confiesa Nietzsche poeta. Es lo que creemos que, ante todo, sobre todo y después de todo y para siempre fue: ¡un poeta! Y verdadero poeta, no coplero, no orador en verso. Y por eso se ha tardado tanto en entenderle y se le entiende tan mal, sobre todo por sus compatriotas. Porque a nadie se tarda más en entenderle y a nadie se le entiende peor que al poeta. Y, además, cabe decir que no hay poeta en su patria. Los que logran distraer pronto a sus convecinos con sus trovas no suelen ser poetas. ¡Libro de poesías de suceso rápido y ruidoso, de diez veces, las nueve y media malo! Pero Nietzsche, hasta como creador -que esto es poeta- de lenguaje alemán dicen que era un portento. Y hasta esto le perjudicaría, por que un pueblo no quiere que le creen su lenguaje. Sus copleros favoritos son los que en el lenguaje hecho -y deshecho—revisten

—y no encarnan—los tradicionales lugares comunes, los que le suscitan reminiscencias de estribillos de rutina. Y para esto ¿para qué escribir?
(1136, VIII)

Salta rápidamente a relucir la simpatía que Unamuno demuestra en este ensayo hacia el descubrimiento de Nietzsche como poeta (y no como filósofo). Con esta buena nueva, se continúa un proceso de revalorización en el cual no sólo quedarán atrás las discusiones contra el filósofo y sus conceptos, sino que esta sustitución abrirá una nueva forma de leer y comprender a Nietzsche con todo el alcance visionario y universal que su puesto de “verdadero poeta” (1136) ahora le confiere. Resulta de fácil observación que el cambio que va del filósofo al poeta es más que nada un cambio en el lector que fue Unamuno. El previo acercamiento de Unamuno a Nietzsche como filósofo era desde Unamuno como filósofo. En ese plano Unamuno le discutía y lo encasillaba. Pero de poeta a poeta el entendimiento demostrará ser otro. Pero antes de indagar en esta nueva interpretación de Nietzsche, es necesario entender la importancia de lo que esta distinción entre poeta y filósofo implica dentro de la obra de Unamuno. Para lograr esto es necesario remitirnos al ensayo “Plenitud de plenitudes” (1904, Tomo III) en donde encontramos la valiosa distinción que hace el bilbaíno entre el vate y el amante de la sabiduría:

El poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo; el filósofo sólo nos da algo de esto en cuanto tenga de poeta, pues fuera de ello no discurre él, sino que discurren en él sus razones, o, mejor, sus palabras. Un sistema filosófico, si se le quita lo que tiene de poema, no es más que un desarrollo puramente verbal; lo más de la metafísica no es sino metalógica, tomado lógica en el sentido que se deriva de *logos*, palabra. Y hasta tal punto es

esto así, que cabe sostener que hay tantas variantes de éstas como dialectos, incluso lo que podemos llamar el dialecto individual. Si hay una filosofía alemana, no es más que la filosofía del idioma alemán, y así con las demás. La lengua francesa es la que explica a Descartes. (764, III)

La importante aclaración de las facultades creativas del poeta y las limitaciones del filósofo y sus sistemas lógicos (que sin *poiesis* derivan en verborrea individual y despersonalizada), abre una brecha infranqueable entre ambos. Unamuno divisa lo grandioso del filósofo en su capacidad poética la cual habla por él y por todos. La carencia de ésta implica un alejamiento de lo universal que el poeta les entrega a sus lectores por un “dialecto individual” (764) que encierra las pequeñas razones personales.³⁹ Pero quizás la más grande distinción que Unamuno expone entre el poeta y el filósofo tendrá que ver con la capacidad de acceder a lo sustancial con la palabra. Este acceso a lo sustancial marcará la máxima diferencia entre el alcance del poeta y la limitación del filósofo. En el mismo ensayo Unamuno deja escrito:

³⁹ En el artículo de José Miguel de Azaola que lleva como título “Acercamiento al ideario estético de Miguel de Unamuno” (2002) encontramos la siguiente y muy válida aclaración acerca del núcleo estructural del pensamiento del escritor bilbaíno:

Posición, pues-pan-poética la de Unamuno, poeta ante todo y sobre todo. Pues, aunque los temas fundamentales de su inquietud, de su pensamiento y de su sentimiento, sean temas religiosos y metafísicos, su forma de sentirlos, de abordarlos y exponerlos es una forma poética. Movido y conmovido por angustias religiosas, inquietudes filosóficas, deformado quizás por un equivocado concepto de las matemáticas y de su relación con la filosofía, en su alma sólo resuenan, más fuertemente que ningunas otras, voces poéticas; y las cosas, los problemas y los misterios (sobre todo los misterios) al hacer vibrar el espíritu del poeta, se expresan en poesía, encuentran un tono poético singularísimo. Unamuno escribió de todo: de filosofía, novelas, artículos, libros, sin dejar de ser un poeta un solo momento. Tenerlo en cuenta es vital para llegar a las claves últimas de su pensamiento. (68)

Pero el filósofo no da el grito con que se pronunciaron las palabras, ni el gesto que las acompañó; el filósofo no puede dar la *sustancia* de la palabra ¡tierra! Cual la rindieron desde lo hondo del pecho los compañeros de Colón al columbrar el Nuevo Mundo.... Pero viene el poeta, es decir, el vidente y no el coplero, y en prosa o verso exhala en palabras su espíritu, y dice como Calderón, que la vida es sueño, o, como Shakespeare, que estamos hechos de la madera de los sueños y rodeada de nuestra pequeña vida por la muerte, y en estas palabras tenemos revelaciones *sustanciales*.
(765-6, III)

Esta incapacidad de “dar con la sustancia de la palabra” (756) que Unamuno les otorga a los filósofos, fue (como vimos en el capítulo anterior) también utilizada por el español para definir a los seguidores de Nietzsche y sus erradas interpretaciones del “sobre-hombre”. Pero una vez Nietzsche es visto y leído como un poeta se le concede el don de las “revelaciones sustanciales” (765) que caracterizan al poeta/vidente y no al coplero o (como se le diría en Bilbao) al *versolari*. El Nietzsche poeta ahora comparte el estatuto de Calderón y Shakespeare, autores que Unamuno entiende son capaces de no limitar su obra y sentir al restringido plano de su subjetividad, sino que han logrado llegar al tuétano de los sentimientos universales que una vez expresados hablan en todos y por todos. Esta privilegiada labor creadora del poeta será explicada por Unamuno un año más tarde en su ensayo “Soledad” (1905, Tomo III) donde se expone el verdadero sitio que ocupa el poeta dentro de la concepción del español. Este estrato superior queda evidenciado cuando el bilbaíno le otorga al poeta no el lenguaje individual y sistemático del filósofo sino el universal y acaparador de los sentimientos comunes. Unamuno explica:

Lo más grande que hay entre los hombres es un poeta, un poeta lírico, es decir, un verdadero poeta. Un poeta es un hombre que no guarda en su corazón secretos para Dios, y que, al cantar sus cuitas, sus temores, sus esperanzas y sus recuerdos, los monda y limpia de toda mentira. Sus cantos son tus cantos; son los míos. (886-7)

El poeta es entonces “lo más grande que hay entre los hombres” (886) y su grandeza está compuesta en la manera transparente y explícita con la que le entrega (libre de secreto alguno) su corazón a Dios y luego lo vierte en palabra escrita para los lectores, los cuales pueden llegar a ser transformados por la experiencia poética al asimilar lo dicho por el vate. Con las pasadas citas podemos observar la ínclita y afamada valorización que siempre tuvo la figura del poeta dentro de la obra de Unamuno. Al revisar estos ensayos de principio de siglo, no sólo cercioramos la primacía jerarquita del bardo, sino que se afirma la preponderancia de lo sustancial en el vate y su carencia en el filósofo. Esta comprensión no sólo nos aclara aun más la antigua concepción filosófica que el vasco tuvo de Nietzsche, sino que también nos hace entender el inmenso cambio que conlleva su recién adquirido nombramiento poético/visionario.⁴⁰

Pasamos entonces de la desestimación estrictamente filosófica del “sobre-hombre” hacia la consagración poética del pensamiento creador. Este giro hacia lo poético de Nietzsche marca un hito fundamental en el discernimiento y la revaloración que hace Unamuno de la obra del

⁴⁰ La comprensión unamuniana del poeta como vidente se verá reafirmada casi dos décadas después de las pasadas publicaciones en el ensayo “Yo, individuo, poeta, profeta y mito” (1922) en el cual el letrado español incluye este diálogo:

El- ¿Pero usted cree en los profetas?

Yo- Como entiendo por profeta otra cosa que usted, creo en ellos. Porque profeta, en rigor originario de su significación, no quiso decir el que predice lo que ocurrirá, sino el que dice lo que los otros callan o no quieren ver, el que revela la verdad de hoy, el que dice las verdades del barquero, el que revela lo oculto en las honduras presentes, el poeta, en fin, el que con la palabra crea. (511, Tomo X)

germano. Una vez asumido y posicionado en el insigne estatuto de poeta, Nietzsche deja de ser un criminal de guerra y pasa a encarnar la cúspide más elevada de las aspiraciones humanas. Esta cualidad excelsa del poeta (la cual no sólo lo distingue sino lo aísla) es junto con la propuesta creadora del viviparismo literario, los elementos que con mayor énfasis y ánimo resaltarán Unamuno en su nueva comprensión nietzscheana. El español nos dice al revisar sus cartas:

El pobre Nietzsche, el gran aislado, sentíase solo, solo en la cima ¿o en la sima? irrespirable. Su herida consistía, según le dijo a Mawilda, “en no percibir respuesta alguna, ni un solo sonido y tener que llevar solo, sobre sus hombros, la espantosa carga que uno quisiera compartir o traspasar; pues si no fuera por esto, ¿para qué escribir?” *¿Para qué escribir?*, nos preguntamos, como Nietzsche, los que no nos conformamos a ser forzados de la pluma. ¡Para librarnos de las ideas!, decimos con él. “Creo que la preñez intelectual es el único estado que, cuando la vida nos cansa vuelve siempre a ligarnos de ella”, escríbele a Hans von Bülow desde Génova, en diciembre de 1882. ¡La preñez, sí; el parto, no! El parto intelectual nos despega de la vida. Una vez dada a luz una idea, nos es extraña; y hasta tememos que un día ella, nuestra idea, nos devore (1135, VIII)

El tema de la liberación interna por medio de la escritura vuelve a ser el foco central que une al español con el filósofo anticristiano. La reafirmación de la gestación como proceso fundamental para la escritura y su ya tan sonada distinción entre el embarazo y el eventual impersonal retoño intelectual que de ahí brota vuelven a ser el elemento unificador más persistente y enfatizado. Sin embargo, la nueva característica que Unamuno destaca sobre Nietzsche es la de su reclusión. Nietzsche es nombrado como “el gran aislado” (1135) y las citas

usadas por Unamuno para validar este epíteto son convincentes por sí mismas.⁴¹ Aún así, esta equiparación entre el poeta como un ser aislado y el retiro voluntario como acción fundamental para la producción poética que Unamuno describe no inicia con Nietzsche, aunque en él ahora se ejemplifique.⁴²

Una vez reestablecida la concordancia poética/ideológica con Nietzsche en 1919, Unamuno no escribirá nada relacionado a la creación poética en relación con el filósofo hasta la primavera de 1923. Período en el cual produjo cuatro ensayos de alto contenido literario que entran en un diálogo comparatista con las creaciones artísticas de Ernest Renan, Federico Amiel y Henry James. El primero de estos escritos fue publicado el 11 de marzo para el periódico *El Imparcial* en Madrid bajo el título: “La fe de Renan” (1923). En este ensayo acerca de la espiritualidad del controversial escritor francés (y notorio enemigo de Nietzsche), podemos observar como Unamuno, cataloga a Joseph Ernest Renan, como un “¡Pobre soñador!” (1003, VIII), al este (igual que Nietzsche) buscar sortear con su pensamiento una salida airoso para la perseverancia de la conciencia una vez haya fenecido el cuerpo:

La congoja de la inmortalidad, que era una cosa con la añoranza de su fe de niño, de criatura del Dios de Jesús, le hacía ir a buscar en el estudio, en la rebusca constante, el olvido a su pesar más hondo. Y escarbaba en la conciencia. Y en darse conciencia de todo, en hacerlo todo conciencia,

⁴¹ La crucial e inseparable asimilación del poeta con el solitario que se ejemplifica ahora en Nietzsche ya había sido empleada por Unamuno en su previamente citado ensayo “Soledad” (1905) donde se lee:

“Los grandes consoladores de la humanidad, los que nos dan el bálsamo de las dulzuras inagotables, son los grandes solitarios, son los que se retiraron al desierto a oír levantarse en sus corazones el plañido desgarrador de los pobres rebaños humanos perdidos, sin pastor ni perro, en los desolados yermos de la vida” (887-888, Tomo III)

⁴² Véase el ensayo “Fecundidad del aislamiento” (1918, Tomo IX) en el cual se ilustra esta teoría del poeta/solitario con el gran vate estadounidense Walt Whitman.

buscó el remedio a la inmortalidad soñada. Y su vida era su pensamiento, era la conciencia de la acción de todo, que es una acción. El Teoctiste de sus *Ensueños (Diálogos)* sueña que “al termino de evoluciones sucesivas, si el Universo se reduce a un solo ser absoluto, este ser será la vida completa de todos; renovará en sí la vida de los seres desaparecidos, o si se prefiere en su seno revivirán cuantos han sido”. Es el ensueño pauliniano de la reconstitución, de la apocatástasis, de la recaudación de la conciencia universal humana que leemos en la Epístola a los Efesios. Ensueño que, en el pobre Nietzsche, el león loco que soltaba dolorosas carcajadas de desesperación se convirtió en lo de la *vuelta eterna*. Y a Nietzsche presidió Renan también en aquello otro del trashombre -- *Uebersch--*, y soñando con una serena claridad de lengua francesa -el ensueño es lenguaje-, de esa lengua que se hizo, decía, para dudar. Y dudar es soñar. (1002, VIII)

Las ensoñaciones (término reincidente para describir las ideas de Nietzsche) que Unamuno señala en ambos escritores para soslayar con astucia intelectual el irresoluble problema de la inmortalidad, son entendidas como los subterfugios creativos a los cuales se aferraron tanto el francés como el germano. Siendo en este caso Renan el primero en idear con su personaje Teoctiste los fundamentos literarios desde donde (según Unamuno) Nietzsche más tarde erigirá sus constructos intelectuales. A pesar de que el ensayo no aclare más estas premisas ni continúe en otros escritos lo aseverado en a la pasada cita, podemos sí cerciorar la presencia inicial que tuvo esta idea de Nietzsche en la primavera del 1923. Establecer este dato histórico/cronológico es importante ya que para el verano de este mismo año se escribirán otros tres ensayos que

abordan el mismo concepto nietzscheano. Pero a diferencia del ensayo anteriormente citado, sí se continúan tanto temática como cronológicamente. Estos son “La lanzadera del tiempo” (1923, Tomo X), “Una vida sin historia: Amiel” (1923, Tomo X) y el inédito “Nuestros yos ex-futuros” (1923, Tomo X) todos escritos entre junio y julio del mismo año. En estos ensayos Unamuno se dedicará a incluir en sus elucubraciones y discusiones literarias el concepto más poético y problemático que llegó a conocer de Nietzsche, me refiero al *Die Ewige Wiederkehr des Gleichen*, el cual Unamuno traduce por “la vuelta eterna” y otras veces (aunque mucho menos) como el “retorno eterno”.

Importantísimo concepto nietzscheano que forma parte de la tardía enseñanza de Zaratustra en el libro *Así habló Zaratustra* (1883). Este concepto engloba la idea de un horizonte infinito y cíclico que se abre a partir de la muerte de Dios. En esta experiencia radical de nuestra temporalidad se ponen a prueba los límites de la condición humana en la cual el aprovechamiento del instante inescapable del ahora (nueva eternidad nietzscheana) se hace posible con el reconociendo de que no hay ningún futuro o pasado capaz de redimirnos. Esta visión repetitiva del tiempo, además de exaltar el instante, también busca recuperar la jovialidad del vivir sin necesidad de culpa ni esperanza. No como un mero concepto filosófico, objeto de estudio académico o definición enciclopédica, sino como una experiencia radical de la vida que pondrá a prueba los límites de la condición humana al afirmar la vida en la mortalidad que nadie controla ni escapa.

El concepto nietzscheano de “el eterno retorno” ya era conocido por Unamuno el cual en 1902 lo menciona en su ensayo “La educación” (Tomo, III) y luego con mucho más ahínco y detalle en su libro filosófico *Del sentimiento trágico de la vida* (1912, Tomo XVI). Me parece pertinente detenernos en un pasaje de este libro, ya que nos evidencia, la comprensión inicial que

tuvo el bilbaíno de la idea nietzscheana, junto con la explicación (el por qué) no puede aceptarla del todo. En el capítulo V, titulado “La disolución racional” leemos:

Y ahí tenemos otro racionalista, este 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 remedio de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna, y que es la más formidable tragicomedia o comitragedia. Siendo el número de átomos o primeros elementos irreductibles finitos, en el universo eterno tiene que volver alguna vez a darse una combinación como la actual, y por lo tanto, tiene que repetirse un número eterno de veces lo que ahora pasa. Claro está, y así como volveré a vivir la vida que estoy viviendo, la he vivido ya infinitas veces, porque hay una eternidad hacia el pasado, *a parte ante*, como la habrá en el porvenir, *a parte post*. Pero se da el triste caso de que yo no me acuerdo de ninguna de mis existencias anteriores, ni es posible que me acuerde de ellas, pues dos cosas absoluta y totalmente idénticas no son sino una sola. En vez de suponer que vivimos en un universo finito, de un número finito de primeros elementos componentes irreductibles, suponer que vivamos en un universo infinito, sin límite en el espacio -la cual infinitud concreta no es menos inconcebible que la eternidad concreta, en el tiempo-, y entonces resultará que este nuestro sistema, el de la Vía Láctea, se repite infinitas veces en el infinito del espacio, y que estoy yo viviendo infinitas vidas, todas exactamente idénticas. Una broma, como veis, pero no menos

cómica, es decir, no menos trágica que la de Nietzsche, la del león que se ríe. ¿Y de qué se ríe el león?

Yo creo que de rabia, porque no acaba de consolarle eso de que ha sido ya el mismo león antes y que volverá a serlo. Pero es que 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. El eunuco corporal no siente la necesidad de reproducirse carnalmente, en cuerpo, y el eunuco espiritual tampoco siente el hambre de perpetuarse. (227-228 Tomo XVI)

La cancelación metafísica de la vida en el más allá, así como el olvido de lo vivido en el más acá, resaltan como las dos cualidades que en ese momento hicieron inconciliable la idea nietzscheana con las aspiraciones espirituales del traductor bilbaíno. Asunto que ya la crítica Carolina Gillis en su ensayo “Unamuno Nietzsche: Una oposición insuperable.” (2008) reconoce esta y comenta:

Si es verdad que la visión de la muerte de Unamuno es dinámica y que él no la concibe como un refugio sosegado -pues él anhela un <<eterno Purgatorio>> más que una <<gloria>>-el eterno retorno nietzscheano no es comparable con la concepción de la inmortalidad del salamantino. En efecto, para Nietzsche, afirmar la vida significa también afirmar la muerte; su concepción de la muerte está determinada por su filosofía sin trascendencia de la vida. La muerte pertenece a la vida en la medida en que es su destino, y la plenitud de vida no se juzga según el deseo de perpetuarla indefinidamente. Además, la voluntad fuerte y activa hace de

la muerte un acto de vida, uno se hace dueño de la muerte como de la vida. Idealmente, sería conveniente vivir de tal modo que se quiera morir a tiempo, es decir, cuando no somos ya capaces de una vida creadora. Karl Jaspers hace notar con razón que si por el eterno retorno la nada es superada -por poco que se tome el eterno retorno por otra cosa que una ficción susceptible de transformarnos, incluso en nuestra relación con la muerte- Nietzsche no consagra por eso la inmortalidad, en la medida en que el eterno retorno es sin recuerdos. (52)

A pesar de que en 1912 Unamuno en su primer y más celebrado libro filosófico ya había escrito, publicado y rechazado el concepto de la “vuelta eterna” debido a su incompatibilidad con sus posturas metafísicas (como señala Gillis) es luego de su nueva interpretación poética de Nietzsche en el 1919, cuando con más fecundidad y significación la (re)incorporación y persistencia de esta idea se hará notar. Logrando que la audaz propuesta de nuestra temporalidad que arguyó Nietzsche asuma un rol central en los ensayos escritos durante el estío del 1923.

En el primero de los escritos mencionados “La lanzadera del tiempo” (1923), Unamuno prosigue las ideas que había primero desarrollado en su previa lectura y comentario del epistolario de Nietzsche. El académico retomará su idea de la ubérrima (y compulsoria) necesidad de aislamiento individual a la cual voluntariamente se someten los poetas (entre los cuales ahora reside Nietzsche). Unamuno reconocerá al germano como uno de los grandes espíritus retirados (y en constante batalla personal) que con su obra pudieron arrojar algo de luz ante los indescifrables misterios del Universo. El primer párrafo del ensayo sentencia:

Eso de que las más hondas elucubraciones sobre el final destino humano y el misterio del sentido del Universo se lleven mejor a cabo lejos del tumulto de la historia del día, en el recogimiento de un claustro cualquiera, religioso o no, eso es algo que nos parece evidente. Es acaso más bien en los breves huelgos de la batalla, en momentos de ansiosa tregua, cuando hieren el espíritu, como a luz de relámpago, visiones de otro mundo. Y ni hace falta rumiarlas mucho. Hay instantáneas de la más alta especulación, o si queréis de la más profunda imaginación. No fue al margen de la batalla donde se le ocurrió al pobre espíritu torturado de Nietzsche aquella trágica ocurrencia del eterno retorno. (536, X)

El proceso necesario para que al poeta/visionario le llegan las ideas reveladoras no es sin una previa y prolongada lucha agónica consigo mismo. Ese acceso privilegiado que invade como “luz de relámpago” (536) y trae las “visiones de otro mundo” (536), es el resultado de una vida en incesante conflicto interno. Ese momento fugaz de la revelación que irrumpe en el poeta parece no necesitar mucha explicación ni análisis (no es filosofía). Y el “torturado” (536) de Nietzsche que nunca huyó o renegó de su agonía, pudo recibir desde el éter varios chispazos de descarga eléctrica en medio de sus oscuras batallas personales. Entre estas iluminaciones que alcanzaron a Nietzsche en pleno combate, Unamuno destaca la del “eterno retorno”.⁴³

⁴³ Para Unamuno tanto él como Nietzsche comparten una concepción propia del tiempo que desemboca en la inmortalidad. Sería un error incauto creer que este reconocimiento teórico, junto con la abertura poética hacia Nietzsche y la favorable (y experimental) reapropiación de la “vuelta eterna” implican un apocamiento poético de la inmortalidad tan anhelada por Unamuno. Esto lo entendió muy bien Miguel A. Cordero del Campo, el cual en su ensayo: “¿Tragedia o tortura? en el <<sentimiento trágico de la vida>> de Miguel de Unamuno” (2003) ofrece una de las mejores definiciones del tiempo unamuniano:

El tiempo vital de Unamuno no es el pasado teológico ni el presente hedonista sino el futuro como vector de la esperanza. El ahora no es, en

Luego de esta primera aclaración que abre el ensayo, el autor continuará exponiendo algunas variantes acerca de la inversión del tiempo, en la cual el pasado y el futuro se trastocan hasta alterar el curso de la vida al perturbar nuestra tradicional concepción cronológica. En este plano de alteradas (y alternadas) opciones que la premisa nietzscheana permite pensar, no solamente se entrecruza a Nietzsche con otras lecturas literarias, sino que al hacerlo acrecentará el componente poético que los unifica.⁴⁴ Además de esta unión con otras obras literarias, en la idea del “retorno eterno” que Unamuno asume, se tocan las fibras más íntimas del “final destino humano y el misterio del sentido del Universo” (539). Frente a esta insuperable incógnita, Unamuno ofrece el siguiente análisis:

Bien, ¿y si al llegar eso que llaman el fin del mundo empezara la lanzadera del tiempo a tejer en sentido inverso -o a destejer-, si se invirtiese la película de la historia natural y universal y volviera todo a vivir en sentido

rigor otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después, por hacerse porvenir. Y el amor se nutre de esperanza, pues su fruto es el de la perpetuación. Se nutre de futuro, frustrado de presentes. Consiste en lo que aún no es, ni podrá ser nunca. Ansia futurizada. Desespero afán. Amor platónico creador de belleza, esto es, de eternidad. (25)

Y luego añadirá:

Y si en Nietzsche sólo lo efímero merece ser eterno, en Unamuno sólo lo efímero es en sí ya malo, si no aspira a ser para siempre. Esa es la tarea moral. Se merece porque se espera, no se espera porque se merezca. (27)

⁴⁴ La primera de estas comparaciones es con el poeta inglés William Wordsworth. Unamuno nos dice después de haber especulado con la idea de Nietzsche:

Y se nos vino a la memoria -a la previsión- aquello del poeta Wordsworth cuando al decir que su corazón le saltaba cuando era niño, añadía: “El niño es el padre del hombre y desearía que mis días se ligaran uno a otro por natural piedad.” *The child is the father of the man*; el niño es el padre del hombre. No conozco sentencia poética más profundamente poética. (537, Tomo X)

La ligazón de la “vuelta eterna” con lo que Unamuno considera “la sentencia más profundamente poética” (537), marca un evidente favorecimiento en apreciación, acrecentando aún más el valor transcendental de la imagen poética de Nietzsche.

inverso hasta llegar al que llamamos el principio del mundo y vuelta a empezar? Es una imaginación tan trágica como la del retorno eterno de Nietzsche y no menos plausible ni menos probable. Al progreso seguiríase el retroceso, a la llamada evolución la involución. Para empezar de nuevo. (540, Tomo X)

La poética imagen unamuniana de una lanzadera del tiempo, la cual al final del mundo puede empezar a destejar la historia ya bordada y establecida, acarrea la posibilidad del revivir lo ya vivido en retroceso.⁴⁵ La lanzadera moderna que Unamuno escoge como aparato explicativo parece sustituir a la parca romana ya que al final no hay un corte del hilo sino un deshilar involutivo que permitiría empezar de nuevo. Esta influyente idea cíclica del destino es categorizada como trágica ya que cancela toda posibilidad de existencia metafísica enredando a la humanidad al asir y desasir del tiempo que se repetirá (ya que también el presente ya se ha repetido) en innumerables ocasiones. Posibilidad que en el 1912 aterraba a Unamuno y contra la cual despotricó extensamente en *El sentimiento trágico de la vida*. Sin embargo, ya en 1923 y después de su reformulación poética de Nietzsche, vemos como el intelectual español está mucho menos apegado a su antigua antipatía y no descarta la invención de Nietzsche, sino que termina aportando su propia imagen poética de una lanzadera del tiempo al ideario nietzscheano previamente rechazado. Logrando con esto extender el alcance poético del “eterno retorno” más allá de la filosofía de Nietzsche.

⁴⁵ Una idea similar ya existía en el panorama literario angloparlante con el fantástico (y hoy inmortal) cuento de F. Scott Fitzgerald titulado *The Curious Case of Benjamin Button* (1922). Ficción en la cual el protagonista nace anciano y mientras pasa el tiempo va juveneciendo hasta llegar a ser un neonato. A pesar de esta similitud, en el cuento del autor estadounidense lo que le ocurre al personaje es algo individual, extraordinario, pero sobretodo irrepitible. Por lo tanto, carece de la posibilidad de vivir lo ya vivido en un sin número de ocasiones.

Llama la atención como la imagen/instrumento de la lanzadera del tiempo que desarrolla Unamuno surja como un nuevo enlace que continua lo ya cavilado por Nietzsche. La lanzadera unamuniana pone en marcha al tiempo, ya que este es asimilado a los hilos entramados (y multidireccionales) que la lanzadera logra tejer y destejer según sea el caso. Una vez la idea del tiempo queda enhebrada en la lanzadera la repetición se hace ley. Bajo esta premisa, el tiempo se convierte en algo sin cierre, pero a la vez iterativo que sólo culmina para reiniciar. La imagen de tal aparato le aporta un inesperado y nuevo componente poético interpretativo (original de Unamuno) al tan enigmático concepto filosófico nietzscheano.

A pesar de toda la importancia que esta aportación conceptual pueda contribuir para el estudio de su relación con Nietzsche, el propio autor en el próximo párrafo nos confiesa de manera sorpresiva que mucho antes de él haber llegado a su particular concepción del tiempo que ahora nos presenta, uno de sus más reconocidos y reincidentes personajes literarios Augusto Pérez de su novela (nivola) *Niebla* (1914, Tomo II) ya se le había adelantado. Habiendo éste, desarrollado una similar concepción del tiempo a la que ahora casi una década más tarde nos presenta Unamuno en respuesta a Nietzsche. El letrado español nos confiesa:

Ya Augusto Pérez, el héroe de nuestra novela *Niebla* -que es héroe y es personaje histórico- pensaba así: “Por debajo de esta corriente de nuestra existencia, por dentro de ella, hay otra corriente en sentido contrario; aquí vamos del ayer al mañana; allí se va del mañana al ayer. Se teje y se desteje a un tiempo. Y de vez en cuando nos llegan hálitos, vahos y hasta rumores misteriosos de este otro mundo. Las entrañas de la historia son una contra historia, es un proceso inverso al que ella sigue. El río subterráneo va del mar a la fuente.” Y perdóneseme la auto-cita. (540, X)

Esta “auto-cita” de la cual Unamuno se excusa, es quizás la evidencia/confesión más contundente de como las ideas de filosóficas de Nietzsche se encontraban ya hilvanadas y expuestas dentro de las creaciones literarias de Unamuno. Tanto lo que piensa Nietzsche es utilizado por Augusto Pérez, y esto que dice Augusto en 1914 acerca del tiempo que “se teje y se desteje” (540), así como la fortuita posibilidad de la llegada de “rumores misteriosos del otro mundo” (540) son como vimos, los elementos que Unamuno reutiliza para describir tanto la idea nietzscheana del tiempo, como su recién adquirida noción de Nietzsche como visionario/torturado con breves y azarosos accesos (como relámpagos) a otro plano de nuestra realidad. Al Unamuno reciclar lo dicho por su personaje en su ensayística nos demuestra cuan interconectada está su obra con el pensamiento de Nietzsche el cual forma parte de tanto las reflexiones del autor español como la de sus personajes. Afirmación que reitera la lectura/premisa vivípara en la cual los diálogos e ideas que se inician en un género artístico no necesariamente culminan en su lugar de origen y pueden saltar a otro espacio creativo donde puedan tener un mejor desarrollo.

Además de este entrecruzamiento, es pertinente destacar lo prevalente de esta preocupación acerca del tiempo. Inquietud que como acabamos de ver, ha llevado al autor a una constante y sorpresiva reelaboración intelectual en la cual se destaca su abierta desestimación de los límites entre novela, ensayo y filosofía. Convicción que permitió que la enseñanza de Nietzsche renazca en Augusto Pérez al este hacerse eco de Nietzsche en el fluir consciente de su monologo interior anteriormente citado que lleva a cabo el personaje de Augusto Pérez. Inversamente lo dicho por el protagonista en su arranque poético será luego utilizado por el autor once años más tarde para mejor redefinir a Nietzsche.

Es de suma importancia recalcar que en el primer capítulo de esta investigación se expuso como otro de los protagonistas de la misma novela el personaje/prologuista Víctor Goti, ya había adoptado y puesto en prácticas las ideas del viviparismo literario que Unamuno hizo suyas al leer a Nietzsche. A pesar de esto, la pasada cita es algo diferente ya que no es mi investigación la que ata los cabos sueltos y prueba algo, sino el propio autor el que confiesa cuan influyente ha sido la idea de Nietzsche y como esta noción ya se encontraba expuesta y desarrollada por su héroe Augusto Pérez dentro la obra literaria más leída y traducida de la autoría del bilbaíno. Lo cual también nos evidencia que a pesar de que en 1912 Unamuno desaprueba filosóficamente la idea del tiempo nietzscheana, a pesar de que como vimos anteriormente luego en su ensayo “La lanzadera del tiempo” la cita como una de las preocupaciones que caracterizan a Augusto Pérez.

La inclusión del pensamiento nietzscheano en las meditaciones intelectuales de Augusto Pérez no sólo expone (sin lugar a dudas) la importante presencia del germano en la literatura de Unamuno, sino que nos posibilita comprender cuan verdaderamente profundo la obra de Nietzsche ha llegado a calar al expandirse por diferentes géneros. Rebasando los confines de la obra ensayística o filosófica, y apareciendo también en su producción literaria. Este reconocimiento tardío de la presencia de la idea nietzscheana en la psiquis de su recurrente personaje no fue aclarado en la novela sino en un ensayo posterior escrito en 1923. Ya que al contrario de sus ensayos y sus libros de filosofía en los cuales se menciona tanto al autor como a su idea, en la novela no hay mención alguna del autor, pero sí una notable (y ahora confesa) presencia de sus ideas.

Lo cual nos alerta como lectores hacia otros posibles textos literarios de Unamuno donde también esto haya podido haber ocurrido. Amerita recalcar que no es un sólo personaje, sino dos, los que Unamuno utiliza como portavoces para llevar las ideas de Nietzsche a otro plano

artístico. Posibilitando un ensanchamiento literario de las ideas del filósofo. Esta significativa acción inclusiva de parte del español demuestra no sólo la manifiesta expansión de las ideas de Nietzsche dentro de la obra de Unamuno sino, el lugar prioritario que llegan a ocupar en la idiosincrasia de sus pensamientos. Tema del cual retomaremos más adelante en la tesis.

Luego de haber divulgado esta noticia, Unamuno continuará desarrollando la idea de la “vuelta eterna” en dos artículos de gran similitud temática. El primero de estos se titula “Una vida sin historia: Amiel” (1923) el cual fue publicado en periódico *La Nación*, de Buenos Aires y el segundo lleva como título “Nuestros yos ex-futuros” (1923), el cual nunca fue publicado hasta la creación de sus obras completas en 1958 editadas por Manuel García Blanco. El primero de estos dos ensayos es una reacción comentada a la publicación póstuma del diario del filósofo ginebrino Enrique Federico Amiel, el cual lleva como título *Fragments d'un journal intime* (1923). En este escrito Unamuno discute la doctrina del filósofo acerca de la “reimplicación psicológica” y luego de una larga cita de Amiel en la cual explica dicho concepto, Unamuno inserta la idea de la “vuelta eterna” de Nietzsche. Con notable favorecimiento a la más íntima e intensa postura del suizo.

En el texto “Nuestros yos ex-futuros” (1923), el prolífico escritor español volverá a utilizar la misma cita del diario de Amiel antes de citar a Nietzsche. Pero a diferencia del artículo previo que le dedica exclusivamente a Amiel, en este ensayo se iniciará analizando el celebrado *ghost story* de Henry James llamado *The Jolly Corner* (1908). En el cual el protagonista Spencer Brydon llega de Europa a su antigua residencia en la ciudad de Nueva York, luego de tres décadas de ausencia. Allí en uno de los recovecos de la casa descifra una figura de un hombre que aparenta ser la versión del propio Spencer Brydon si éste se hubiera quedado todos esos años en los Estados Unidos. El fantástico y ominoso cuento prosigue con la persecución por parte de

Brydon al fantasma de su pasado (hecho presente), hasta el abrupto y fatídico encuentro entre ambos. Estagenial idea literaria de narrar sobre la existencia de aquel que uno hubiese sido, de no haber vivido lo que le tocó o decidió vivir, lleva a Unamuno a embarcarse en una reflexión intelectual en la cual nombra a esos otros yos posibles como “nuestros yos ex futuros”.⁴⁶

Inmediatamente después Unamuno exponer acerca de la grandeza poética Henry James e indagar más en su concepción de los yos ex futuros, el autor volverá a citar el mismo pasaje de Amiel, que utilizó en el ensayo anteriormente mencionado. Al igual que en la pasada ocasión, a esta cita del suizo proseguirá la utilización de Nietzsche por parte del español, con la salvedad de que la siguiente reflexión también incluirá los aportes recién tomados de la prosa de Henry James, la idea de la lanzadera del tiempo, así como una poderosa imagen poética sobre el suicidio de Dios y la conciencia humana. Unamuno deja escrito:

Meditando este pasaje de Amiel tan próximo a mis ensueños de los yos ex-futuros y recordando la fantasía de la *vuelta eterna* del pobre Nietzsche, se me volvió a despertar una ficción trágica en que he solido caer cuando he tratado de evitar que Dios se suicidara en mi conciencia. Y es figurarme que al llegar a una hora en la procesión de los siglos empezara el Universo a remontar su curso, a revertir su marcha, como la melodía de un disco de fonógrafo que se tocara al revés, y la historia con

⁴⁶ Unamuno nos habla de la grandeza y el talante literario/poético de Henry James que queda plasmado en su inmortal cuento:

Esos yos ex-futuros, esos yos abortados, los llevamos dentro como gérmenes, y el poeta, el creador, el novelista, el Henry James, los incuba en su fantasía, los desarrolla idealmente y expresándolos les da a conocer a los demás sus yos íntimos y sus yos ex – futuros, les revela a sus hermanos no tanto lo que son cuanto lo que soñaron y quisieron ser. Y el que queremos ser y no el que somos es nuestro yo íntimo. (531, X)

ello, y volviéramos a vivir nuestras vidas, pero desde la muerte al nacimiento, y se llegase así al *fiat lux* y al principio en que era la Palabra, para volver a recomenzar el movimiento de lanzadera. ¡Locura como la de Nietzsche y casi la misma! (533, Tomo X)

El diálogo entre la imagen de la vuelta eterna, la confesión íntima del diario de Amiel y la prosa fantástica de Henry James llevan a Unamuno a revivir “una ficción trágica” (533) muy personal. Esta tragedia de la cual el autor se confiesa reincidente busca “evitar que Dios se suicide en mi consciencia” (533) imagen de difícil asimilación lógica pero vivificada de expresión poética. Curiosamente lo que “evita” el suicidio de Dios es nada menos que la asimilación unamuniana de la idea “locura” (533) de Nietzsche. Además del recurso artístico nietzscheano que logra sortear el auto aniquilamiento de Dios, también se reutiliza la imagen de la lanzadera que revierte para iniciar eternamente. A pesar de que esta eternidad reversible no es la profesada por el evangelio que Unamuno favorece, vemos como la misma logra ofrecer un temporal consuelo poético ante las ansias de inmortalidad humana que tanto ha descrito Unamuno a lo largo de toda su obra. El tardío favorecimiento a la eternidad nietzscheana por parte de Unamuno resalta no sólo por contradecir su pasada postura filosófica (cosa común en cualquier pensador de envergadura) sino por todo los otros vínculos poético-literarios que esta reinterpretación ofrece y nos ayuda a conectar dentro de la propia obra unamuniana.

El periodo de abertura poética hacia Nietzsche se inicia en 1919 con la lectura de su epistolario y se expande en su ensayística en la primavera y el atareado verano del año 1923 al reevaluarse poéticamente el concepto del eterno retorno. El cual había sido categóricamente rechazado (desde la filosofía) en *El sentimiento trágico de la vida*. Al haber estudiado este periodo podemos cotejar que la nueva lectura poética de Nietzsche cambia el entendimiento de

Unamuno hacia el germano al no categorizarlo ya como un filósofo. Cambio de lector que impulsa a una nueva y colaborativa relación poética. En la cual el poeta vasco llega a crear la imagen poética de la lanzadera del tiempo para mejor explicar la idea de Nietzsche. Aportación al ideario nietzscheano que luego es acompañada con la confesión sobre la presencia del concepto del eterno retorno no sólo en las reflexiones intelectuales de Unamuno sino en el protagonista de su *nivola*. Esta novedosa y fecunda lectura poética de Nietzsche no abandonará a Unamuno, pero será grandemente rectificada al año siguiente con la publicación de su último libro filosófico: *La agonía del cristianismo* en 1924.

Capítulo 4: La agonía cristiana y el deleitoso fin de la civilización occidental. Reflexiones desde el exilio de 1924.

Luego de estos escritos de alta interconexión literaria culmina el periodo de revalorización poética que Unamuno hizo de Nietzsche, el cual inicia con la lectura del epistolario inédito en el 1919 y perdura hasta mediados del 1923 cuando en su ensayística retoma y rehace el concepto/imagen poética de la “vuelta eterna”. Después de estas fechas tanto la vida personal del escritor como la de su pueblo serán trastocadas por los eventos políticos que sacudirán a España en los próximos años. Siendo el primero de estos la consolidación gubernamental de la dictadura militar del general Miguel Primo de Rivera en septiembre 13 de 1923. El cual a finales de febrero de 1924 no sólo destituye a Don Miguel de su trabajo como vicerrector en Salamanca y del decanato de la facultad de Filosofía y Letras, sino que lo fuerza al exilio en la isla de Fuerteventura en Canarias, residiendo por cuatro meses antes de relocalizarse en Francia.

En el siguiente capítulo busco estudiar este reverso de lo poético a lo filosófico y la nueva interpretación de Nietzsche que dicho cambio conlleva. En este periodo del exilio estudiaremos como la Unamuno al retomar su escritura filosófica volverá a trabar el concepto del “sobre-hombre” (intacto desde la guerra) como opositor a la cristiandad y líder de los progresos mundanos. Pero además de este nuevo encasillamiento de Nietzsche, el capítulo se adentrará en una la otra visión del germano que Unamuno asume al visitar Las Hurdes, la cual sorpresivamente empata con su lectura del Génesis bíblico y una profunda observación psicológica de Nietzsche acerca del enfermo y su placentera disposición hacia el malestar.

Ya en París a finales de 1924, Unamuno escribirá y publicará su último libro de filosofía: *La agonía del cristianismo* el cual originalmente fue escrito para ser traducido directamente al francés (ya que la censura dictatorial impedía su publicación en España) y fue luego publicado

en castellano una década más tarde en 1934. Este libro, escrito desde la crisis espiritual del destierro, contiene once capítulos en los cuales Nietzsche aparece en seis. El hecho de que en la mayoría de los capítulos de este libro filosófico se encuentre Nietzsche, nos indica de entrada cuan presente su figura y pensamiento se encadena con las ideas y preocupaciones que Unamuno plasma y va desarrollando a lo largo del texto.

Este retorno a la escritura filosófica después de la publicación de *El sentimiento trágico de la vida* en 1912 continúa, transforma y agudiza muchas de las aseveraciones expresadas en su primer libro estrictamente filosófico. La más significativa idea (que incumbe a esta investigación) de las varias que Unamuno continuará reelaborando es la de la “vuelta eterna” de Nietzsche. La cual fue desaprobada originalmente por ser incompatible con la convicción de la eternidad cristiana que Unamuno siempre ha favorecido. Desestimación que como veremos en detalle a lo largo de este capítulo se acrecienta considerablemente en su destierro. Además de retomar sus previas consideraciones filosóficas, Unamuno continuará en *La agonía del cristianismo* expandiendo varias ideas que venían desarrollándose en los ensayos previamente citados acerca de Nietzsche y el “eterno retorno” que escribió en el verano de 1923. Entre las preocupaciones temáticas que se trasladan al libro, destaco: La historia bíblica de Abisag, la inmortalidad literaria, “la vuelta eterna”, la preocupación por el fin del mundo civilizado (en este caso Europa) y la libertad individual de decidir.

Sobre la defensa de esta libertad individual unamuniana, la crítica inglesa, profesora de la Universidad de Cambridge y autora del libro *Uncovering The Mind: Unamuno, the Unknown and the Vicissitudes of the Self* (2001): Alison Sinclair, hizo la siguiente aclaración antes de iniciar su investigación e involucra a Nietzsche:

Unamuno's concern with the individual as free-standing, responsible for taking his or her own decisions in life, follows in a broad European existentialist tradition. Most specially we might contextualize his framing of the burden of individual choice within the work of two writers: Nietzsche and Kierkegaard. In the case of Nietzsche, an inevitable cornerstone of the intellectual *formación* of Unamuno and his contemporaries in Europe (not just in Spain), we find emphasis on those beliefs formerly held as absolute as being no more than human constructs. This forms part of the intellectual basis for Unamuno's philosophical approach with its focus upon the requirement that we all think for ourselves. (137-138)

La lectura de Sinclair que posiciona a Nietzsche como un autor ineludible en la formación intelectual de Unamuno (y una de las bases de su pensamiento filosófico), está basada en la importancia ética y filosófica que Unamuno le otorgó a la libertad individual de pensar y elegir. Esta preponderancia nietzscheana en una de las preocupaciones centrales de Unamuno (que se intensificará durante el destierro forzado y por consecuencia en las páginas de *La agonía del cristianismo*) que señala Sinclair, van de la mano con la responsabilidad de asumir lo elegido o descartado en la existencia de cada cual. Una postura crítica similar a la de Sinclair (publicada dieciséis años después de la pasada cita) en relación con Unamuno y la importancia de la libertad individual que profesó el filósofo vasco durante este periodo la encontramos en el ensayo de Adam Jeska "Dios y la libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno" (2017) en el cual se hace la siguiente reflexión que también se incluye a Nietzsche. La cita es la siguiente:

Según Unamuno el hombre se realiza a sí mismo eligiendo entre varias posibilidades de ser. Su alma es un cementerio de yoes rechazados. El hombre para ser libre tiene que referir su existencia hacia lo trascendente. Por eso, el catedrático de Salamanca no es capaz de rechazar radicalmente, como lo hizo por ejemplo Nietzsche, la existencia de Dios. (88)

Vemos como en los pasados dos críticos la individualidad del pensamiento unamuniano (tan crucial para su filosofía) está relacionada con la elección o el rechazo (que también es una elección) y fundada o contrastada con Nietzsche. Esta aclaración crítica es importante ya que desde esta elección se sentarán las bases para la concepción agónica de la existencia. Cosa que vemos desde el capítulo introductorio cuando Unamuno (ducho catedrático de lengua griega) inicia definiendo etimológicamente la palabra agonía (ἀγωνία) como lucha, la cual no es sin sufrimiento.⁴⁷ Y luego nos advierte del carácter personal e íntimo del texto: “Lo que voy a exponer aquí, lector, es mi agonía, mi lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en mi,

⁴⁷ La elección y el voluntario enfrentamiento con el sufrimiento que Unamuno destaca en su filosofía va en contra de muchas de las escuelas filosóficas de la antigüedad (escepticismo, estoicismo, epicureísmo y el pirronismo) pero nos remite inevitablemente al *Amor Fati* que exalta Nietzsche. En el ensayo de Brian Cope titulado “The Hellenic origins of Unamuno’s skepticism” (2009) el autor y profesor argumenta que esta postura filosófica de Unamuno tiene un correlato directo con Nietzsche.

Unamuno’s rejection to *ataraxia* correlates to Nietzsche’s critiques of it in several works, including *The Will to Power*, *Genealogy of Morals*, and *Beyond Good and Evil*. However, Nietzsche’s *The Anti-Christ* advances nearly the same position against the hegemony of beliefs as the “Apology” and like Montaigne, shows deference toward the figure of the skeptic. As an academic, Nietzsche published scholarly works on Diogenes that drew favorable attention in Victor Brochard’s pioneering study on Greek Skepticism *Les Sceptiques grecs*. Notwithstanding, as a philosopher, Nietzsche negotiated and struggle with skepticism ontological implication and ultimately, like Unamuno argued for the utility, of pain over *ataraxia*. Unamuno, for as much as he equates *ataraxia* to complacency and extols the virtues of suffering, could very well been following Nietzsche’s lead. (447)

su muerte y su resurrección en cada momento de mi vida” (463, Tomo XVI). Llama la atención que luego de esta declaración Unamuno escoja y modifique la sentencia bíblica del *ecce homo* que pronuncia el prefecto romano Poncio Pilato al entregar a Cristo. Esta frase fue también predilecta de Nietzsche y hasta aparece como título de su última y más autobiográfica obra. Libro que Unamuno sí poseía en su biblioteca y hoy se encuentra (con todos los subrayados) en la casa/museo en Salamanca. La adaptación unamuniana es la siguiente:

Todo cristiano, para mostrar su cristianismo, su agonía por el cristianismo, debe decir de sí mismo *ecce christianus*, como Pilato dijo: “¡He aquí el hombre!” Debe mostrar su alma de cristiano, la que en su lucha, en su agonía de cristiano se ha hecho. Y el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda. ¿Y la vida, qué es la vida? Más trágico aún, ¿Qué es la verdad? Porque si la verdad no se define porque es ella la que define, la definidora, tampoco se define la vida. (464, XVI)

Unamuno pasará a definir la verdad como “la verdad de la muerte” (464), o sea la muerte biológica e inevitable del organismo vivo. La lucha y la vida son la misma cosa, ya que se vive luchando y se lucha para vivir en constante y contradictoria complementación interna. La finalidad de la existencia cristiana es hacerse un “alma inmortal” (464), la cual sólo puede llegar a ser a través del esfuerzo activo para merecer la eternidad por medio del crisol de la agonía individual en este mundo. Unamuno acentuará que después de la muerte el factor común que más

nos une como género humano son nuestras discordias/contradicciones ya que esta misma cualidad es la que íntimamente ata a cada cual consigo mismo. Esta aseveración no es meramente un juego de palabras o una ligera observación sino una postura filosófica central para entender el pensamiento de Unamuno. En el ensayo del profesor estadounidense Benjamin Fraser que lleva como título “Miguel de Unamuno: Against Abstract Philosophy” (2010) el autor nos ofrece la siguiente aclaración:

The contradictory nature of Unamuno’s philosophy, of course, has long been well established in critical studies, if it is not self-evident. His work is undoubtedly a constant production of crisis and conflict. Any reader who may have glanced at his biography will be familiar with the “crisis of 1897” and what is described as a struggle between reason and faith which was to envelop his writing and thought for the rest of his life—a struggle that takes on a life of its own in the short narrative *San Manuel Bueno, mártir* (1931). Not surprisingly, contradiction has been not only a pervasive thematic concern of his works but has also appeared in the plot elements of his narrative works themselves. (133)

Además de la anteriormente mencionada preocupación por la elección y la libertad individual vemos también destacado el problema de la contradicción interna de nuestra naturaleza. La cual como muy bien señala Fraser traspasa en ámbito filosófico de la obra de Unamuno y se vuelca en lo literario. Vemos entonces, que luego de Unamuno describir su conflicto ético, aportar su propia versión del *ecce homo* y confesarse hermanado en la discordia con sus semejantes, el pensador vasco redondeará su reflexión al añadir el componente

psíquico/espiritual. Este será definido en los dos últimos párrafos de la introducción donde incorporará a Nietzsche. La aclaración es la siguiente:

La vida es lucha y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha. No me cansaré de repetir que lo que más nos une a los hombres unos con los otros son nuestras discordias. Y lo que más le une a cada uno consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de nuestra vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores de nuestras discordias. Sólo se pone uno en paz consigo mismo, como Don Quijote, para morir. Y si esto es la vida física o corporal, la vida psíquica o espiritual es, a su vez, una lucha contra el eterno olvido. Y contra la historia. Porque la historia, que es el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres, carece de última finalidad humana, camina al olvido, a la inconsciencia. Y todo el esfuerzo del hombre es dar finalidad humana a la historia, finalidad sobrehumana, que diría Nietzsche, que fue el gran soñador de lo absurdo: el cristianismo social. (466, XVI)

La vida espiritual según Don Miguel lucha contra dos cosas: “el eterno olvido” (466) y “la historia” (466). Ambas oposiciones anticristianas están íntimamente relacionadas con Nietzsche. Este “eterno olvido” fue precisamente la primera incompatibilidad conceptual que Unamuno en 1912 destacó del concepto de “la vuelta eterna” en el *Sentimiento trágico de la vida*, (desaprobación que fue explicada en el capítulo anterior) ya que si por un lado la espiritualidad cristiana busca la vida inmortal en la otra vida, la eternidad nietzscheana según parece entenderla Unamuno ofrece la opción opositora de la repetición de esta vida de manera incontable, pero sin memoria de lo que se fue y certeza alguna de las eventualidades que

posibilitaran lo que será. Idea que tiende por consecuencia lógica a priorizar e intensificar la vida terrenal, optimizando el ahora que busca ser repetido infinitamente. En otras palabras: “el eterno olvido” que generará “la vuelta eterna” es una de las razones de mayor peso que lleva a Unamuno a distanciarse personalmente de este concepto/imagen poética que tanto ha recorrido su obra. Ruptura que como ya vimos merma en su obra literaria y ensayística, pero se acentúa considerablemente en su obra filosófica.

La segunda aporía contra la vida espiritual cristiana que destaca el exiliado es “la historia” (466) la cual define como: “el pensamiento de Dios en la vida de los hombres” y a la cual también empata con Nietzsche al precisar la búsqueda de su “finalidad sobrehumana”. Pero antes de poder abordar el cristianismo social y su relación con Nietzsche, me parece sensato detenerme en la idea de que: la historia es el pensamiento de Dios en la tierra, ya que aclarar el significado de esta premisa permite entender un punto clave sin el cual no se puede avanzar en la discusión y el cual se anuda con lo expresado en el capítulo anterior sobre la interconectividad temática entre varios géneros de escritura que cultivó Unamuno. La idea de un Dios que piensa la historia no es una reflexión exclusiva de *La agonía del cristianismo* (1924) y ya había sido empleada por Unamuno en su novela *Niebla* (1914) así como en su previamente mencionado ensayo acerca de Henry James “Nuestros yos ex-futuros” (1923), donde también se cita a Nietzsche. No nos encontramos entonces ante una novedad en el pensamiento de Unamuno sino con una reelaboración que desde la filosofía confirma, continúa y rehace una línea de pensamiento que ya había sido expuesta y desarrollada en sus novelas y ensayos. Tanto en su ensayo inédito sobre Henry James como en su *novela*, Unamuno utilizó al creador literario (en este caso el novelista) para mejor ejemplificar su idea de la historia humana como la consecuencia del pensamiento de Dios. La analogía es la siguiente: al igual que Dios, el novelista

es un creador de mundos e historias en la cual la vida de los personajes transcurre. La invención literaria de una historia en la cual convivan se desarrolle y hasta mueran los personajes que el autor logra concebir requiere como premisa básica que el autor los pueda pensar y luego compartir. Mientras el novelista piensa la historia en donde se manifiestan sus protagonistas, Dios hace lo mismo no con personajes sino con las personas. Esta idea se *personaliza* hasta el paroxismo en *Niebla* al Unamuno asemejar a Dios con el creador literario (en este caso el propio Unamuno) que inventa un mundo con su pensamiento en el cual viven y obran sus creaciones. El más obvio y axiomático ejemplo de esto, lo encontramos justo después de finalizar el capítulo XXV y antes de empezar el XXVI de la novela cuando el autor crea un espacio, (al que podríamos llamar una acotación) en donde interrumpe la narración y entre líneas se autodenomina como el Dios de sus personajes:

Mientras Augusto y Víctor sostenían esta conversación nivolesca, yo el autor de esta nivola, que tienes, lector, en las manos y que estás leyendo, me sonreía enigmáticamente al ver que mis nivolescos personajes estaban abogando por mi y justificando mis procedimientos, y me decía a mi mismo: <<!Cuan lejos estarán estos infelices de pensar que no están haciendo otra cosa que tratar de justificar lo que yo estoy haciendo con ellos! Así, cuando uno busca razones para justificarse no hace en rigor otra cosa que justificar a Dios. Y yo soy el Dios de estos dos pobres diablos nivolescos.>> (825, II)

Este pasaje nos permite identificar dos cosas, y reforzar una idea ya expuesta en el capítulo anterior. La primera es la compatibilidad intercambiable entre el creador literario y su obra, con el pensamiento de Dios como la posibilidad de la historia humana. El Dios/autor ve en

las acciones inconscientes de sus creaciones la prueba máxima que justifica su existencia como creador. La transposición de esta idea con el destino humano es de fácil asimilación ya que tan sólo se necesita intercambiar a dos creadores de historias (el de la novelada y el de la historia humana). Reconociendo esta compatibilidad, me parece pertinente destacar que en el personaje literario de Augusto Pérez (el cual Unamuno insiste en llamar un personaje histórico), se exhibe el esfuerzo de un ente de ficción que luchó en contra de la historia de su Dios/autor por medio de argucias intelectuales nacidas del calor de sus grandes luchas existenciales. Es pertinente recordar que una de las más vivas expresiones de este pugilato se encuentra en la confesión hecha por Unamuno (y también explicada en el capítulo anterior) sobre Augusto Pérez en su ensayo “La lanzadera del tiempo” (1923). En donde se aclara la verdadera naturaleza de uno de sus intensos soliloquios donde éste rehízo en sus propios términos la “vuelta eterna” de Nietzsche. Lo cual le permite contemplar (no acceder) otra opción del tiempo y la historia a la cual ha sido sometido, y en la cual eventualmente perecerá. La premisa de un “eterno retorno” desafía el orden cósmico e histórico con una reinvención del tiempo, que revaloriza tanto los esquemas metafísicos como las inclinaciones religiosas establecidas y profesados por Unamuno. Reconociendo esto, es fácil entender al autor español cuando no se inmuta al escuchar las suplicas existenciales de su retoño literario y hace caso omiso a sus ardidés y reclamos tanto intelectuales como espirituales. Como seguramente pensó que el propio Dios hizo con los de Nietzsche.

Aclarado esta idea de la historia (como pensamiento de Dios), pasamos de nuevo al “cristianismo social” que Unamuno empata con Nietzsche en *La agonía del cristianismo*. Es pertinente señalar que los esbozos temáticos acerca del llamado “cristianismo social” no son patrimonio exclusivo de *La agonía del cristianismo* ya que muchas de sus características

conceptuales se encuentran previamente bosquejadas en un texto inédito iniciado en 1898 llamado “El reinado social de Jesús”. En este artículo inacabado y fragmentado (que no aparece en sus Obras Completas) se encuentran ya mencionados varios de los temas centrales que casi tres décadas después llegaron a formar parte de su segundo y último libro filosófico. La relación de tanto Nietzsche con el “sobre-hombre” será uno de los pilares que propulsaran ambos textos (tanto el de finales del siglo diecinueve como el de 1924). A pesar de que la concepción del “sobre-hombre” cambia diametralmente en ambos escritos, su pertenecía, participación y repetición en la discusión es central. Prueba de esto es la carta fechada para el 25 de marzo del 1898 que se encuentra en el *Epistolario Americano (1895-1936)* para su amigo Pedro Jiménez Iludain, en la cual Unamuno deja escrito.

El reinado social de Jesús quiero hacerlo con calma, con razón y con vida. Es su tesis central la de que hay que aplicar a las relaciones entre los pueblos, la misma moral que se preconiza para las relaciones entre los individuos. Es una condena de la guerra y el militarismo y de todos los bárbaros sentimientos que engendra el exclusivismo nacional. Aún, no tenemos el cristianismo en la médula, y mientras no se haga espíritu de nuestro espíritu y sustancia de nuestra alma la verdad evangélica, no habrá verdadera paz. El “sobre-hombre” que soñaba Nietzsche, el hombre nuevo, no es más que el cristiano, que no está hecho, sino que se está haciendo. Toda la labor de la civilización es proteger la evolución del alma cristiana, ayudarla a que se vaya desprendiendo de su impura liga pagana, y si no sirve para esto, para nada humano sirve. Los sentimientos de lucha, el heroísmo militar, el patriotismo estrecho, el apego a la tierra,

todo ello tiene que desvanecerse en el alma cristiana. El heroísmo cederá a la santidad, a la caridad fraternal el patriotismo.” (47)

Aclarado la procedencia de dicho concepto y su íntima relación con Nietzsche, retomo el hilo conductor de lo que de entrada parece una extraña y a todas luces inexplicable comparación, que el (ex)catedrático ni ordena ni explica. Al igual que toda la propuesta filosófica unamuniana anterior, en *La agonía del cristianismo* el lector no encontrará un sistema ordenado de ideas las cuales son expuestas y luego elaboradas en un orden lógico y coherente por el cual logran su mayor claridad expositiva. El texto filosófico del proscrito español carece de semejante estructuración y la exposición de sus conceptos centrales está desplegada de manera abigarrada y poco concisa. Este desarrollo entrecortado de las ideas obliga al lector a recorrer el texto casi de manera policial en busca de las respuestas que vayan atando los cabos sueltos dejados por el autor. Esta notable caracterización asistemática de la filosofía de Unamuno ha sido empatada como correlato directo de la filosofía de Nietzsche, en libro *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit* (2006) de Joshua F. Dienstag. Más específicamente cuando en el capítulo cuarto titulado “Existential pessimism in Camus, Unamuno, and Cioran” el catedrático de derecho en UCLA dice:

Unlike the metaphysical pessimists, however, Camus, Unamuno, and Cioran all avoided the grand structural approach that characterizes the philosophies of Schopenhauer and Freud. This reflects, in large part, the common influence of Nietzsche, who discredited that style of thinking for many in the last decades of the nineteenth century. Instead, the “existential pessimists,” as I am calling them, reconstitute the issues that preoccupied earlier pessimists (the burden of temporality, the dearth of happiness, the

futility of striving, boredom, and many others) by focusing on the life-conditions of the modern individual (119)

Esta disgregación nocional que Dienstag le atribuye a Nietzsche y de la cual el crítico ve a Unamuno como un heredero directo, toma mayor relevancia en el hecho de que no sea hasta la llegada del séptimo capítulo titulado: “El supuesto cristianismo social” en donde se empiece a abordar la aseveración hecha en la introducción acerca de Nietzsche. Este capítulo, de alto repudio al sistema jesuita de enseñanza, inicia con la historia bíblica de Jesús y la encrucijada del pago del César. En la capacidad que tuvo Cristo de sortear la disyuntiva y dar al César aquello que le pertenece y a Dios lo propio, se ejemplifica para Unamuno la diferencia irreconciliable entre lo mundano y lo espiritual. El antagonismo inconciliable entre lo civil y lo hierático es explicado cuando el refugiado político señala:

Pero como el cristianismo es hombre en sociedad, es hombre civil, es ciudadano, ¿Puede desinteresarse de la vida social y civil? ¡Ah!, es que la cristiandad pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja a padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre. Lo cual, si ha de persistir el linaje humano, si ha de persistir la cristiandad en el sentido de comunidad social y civil de cristianos, si ha persistir la Iglesia, es imposible. Y esto es lo más terrible de la agonía del cristianismo. (511, XVI)

El verdadero cristiano, aquel que cumple con todos sus requisitos y más se acerca a la vida y la enseñanza de Jesús es para Unamuno el asceta. Pero la práctica del anacoreta, de ser masificada y ejercida por todos equivaldría a la cancelación de la procreación y al irremediable fin de la especie. Acción que destruiría la civilización en la cual se asienta la cristiandad. Ante

esta irreconciliable imposibilidad y necesidad mutua, se consolida lo que Unamuno llama “el cristianismo social” o sea el cristianismo desacertado que no toma la vida de Cristo como único ejemplo a emular haciendo familia y vida civil. Inquietud no sólo filosófica sino personalísima del propio Unamuno como lo atestiguan sus cartas a Pedro Múgica a principios de siglo y a su pupilo Federico de Onís durante su estadía en el monasterio salamantino de Santo Domingo de Silos en 1914.⁴⁸

Mientras la civilización busca el progreso y la procreación, el perfil del cristiano que desarrolla Unamuno vive desinteresado y aparte de todo lo mundano ya que nada de este mundo y su historia lo ayudan a acceder a su apolítica inmortalidad. La idea del progreso civil y su imposibilidad de homologación al ámbito de la religiosidad se tornará en el ejemplo que con mayor énfasis distinguirá las aspiraciones histórico/mundanas y las espirituales/eternas. Esta brecha inquebrantable entre ambas es también el punto clave desde donde se retomará y explicará la previa equiparación entre Nietzsche y el “cristianismo social”. En el capítulo VII titulado “El individualismo absoluto” leemos:

Bien que el progreso es un valor civil, pero no religioso. ¿Y qué es eso del progreso? ¿Es que la historia tiene una finalidad humana o mejor, divina?

⁴⁸ En el libro *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno* (1972) se encuentra la carta confesional que Unamuno le hace a Pedro Múgica el 2 de diciembre de 1903 cuando le revela:

Siendo yo un chicuelo (no tendría arriba de doce años), me ocurrió cierto suceso íntimo que ha dejado profundísima impresión en mí. Fue ello -no se si lo he contado antes- que al volver de comulgar me encerré en mi cuarto, recé y abrí un Evangelio y puse el dedo donde decía: “id y predicad el Evangelio por todas las naciones”. Me dejó esto pensativo, entendí que era decirme me hiciera cura o fraile, y como empezaban ya mis relaciones con la que hoy es mi mujer, me resistí a ello y decidí pedir aclaración. Al mes después de haber comulgado volví a abrir el libro y cayó mi dedo donde dice: “ya os lo dije y no me oísteis, “¿Por qué queréis saberlo otra vez?” Figúrese el efecto que eso me causaría, quedé como anonadado. (27)

¿Es que no se acaba en cada momento? Para el Cristo y para los que con él creían en el próximo fin del mundo, eso del progreso carecía de sentido. No se progresa en santidad. No se puede ser hoy en el siglo XX, más santo que se pudo ser en el siglo II o en el IV o en el XI. Un cristiano no cree que el progreso ayude a la salvación del alma. El progreso civil, histórico, no es un itinerario del alma de Dios. Y de aquí otra agonía para el cristianismo. La otra doctrina del progreso es la del sobrehombre de Nietzsche; pero el cristianismo debe creer que lo que hay que hacerse no es sobrehombre, sino hombre inmortal, o sea cristiano. (524, XVI)

Para Unamuno, sin progreso no hay civilización, pero sin civilización no hay cristianismo a pesar de que el cristianismo puro rechace lo civil. El camino hacia el progreso que pone en marcha la civilización encuentra su antípoda en el retroceso del santo cartujo que lo reniega al desvincularse completamente de ella (a pesar de que sin una civilización para contrariar no habría cristiandad). Mientras el ideal del progreso parece llegar a su mayor nivel de sofisticación en la figura del “sobre-hombre” mortal (aquel que se vivifica en la “vuelta eterna”), la santidad por otro lado (camino más seguro para la salvación del alma) surge como el desafío espiritual más radical ante el embate irrefrenable del progreso. Vemos como las conquistas terrenales del progreso y sus avances históricos son definidos como lo opuesto a la inmortalidad cristiana del ermitaño y empatados nuevamente con Nietzsche. Contradiendo grandemente lo expresado previamente por Unamuno en los ensayos del verano del año anterior cuando equiparó a Nietzsche no como el líder emblemático de los adelantos civiles sino con el poeta aislado que logra asomarse a las revelaciones comunes que hablan por todos. En esta nueva versión filosófica de Nietzsche, el filósofo bilbaíno lo vuelve a categorizar como el portavoz máximo de

las aspiraciones terrenales con el “sobre-hombre” (ápice de los logros históricos) y como aparente cabecilla del “cristianismo social”. Ideología mundana donde se prioriza el mundo civil y sobresale el “sobre-hombre” histórico.

Lugo de estas aclaraciones, toma mayor relevancia lo expresado a finales del capítulo tercero titulado: “Qué es el cristianismo”, cuando Unamuno compara al icónico historiador griego Tucides con los apóstoles bíblicos y dice: “Y la historia es progreso, es el cambio, y la revelación no puede progresar” (478, Tomo XVI). Este desfase entre el progreso histórico y la revelación divina nos permite diferenciar con mayor claridad los ideales cristianos que Unamuno no solo expresa y profesa sino encarna en *La agonía del cristianismo*. Esta cristiandad unamuniana nada tiene que ver con el estado, la patria, la política ni siquiera con la guerra o la paz. Todas estas vistas como meras y pasajeras consecuencias del progreso y las vicisitudes de este mundo. Para reforzar más sus definiciones y demarcar aun más la raya que lo separa de Nietzsche, Unamuno dejará escrito en el capítulo VII titulado “El individualismo absoluto”:

La guerra entristece y entenebrece el alma. Y la paz también. En el *Syllabus* podrá no haber artículo positivo contra la guerra; pero en el Evangelio los hay contra la guerra y contra la paz, por la guerra y por la paz. Y es que paz y guerra son cosas de este mundo, que no es el reino de Cristo. Abisag, la sunamita, nada tenía que ver ni con las obras de la paz salomónica ni con la guerra entre Salomón y Adonías. La lucha del cristiano, su agonía, no es ni de paz ni de guerras mundanas. Y es inútil preguntar si el misticismo es acción o es contemplación, porque es contemplación activa y acción contemplativa. Nietzsche hablaba de lo que

está más allá del bien y del mal. El cristianismo está más allá de la guerra y de la paz. O mejor, más acá que la paz y la guerra. (517, XVI)

El desinterés por las eventualidades mundanas que caracteriza al místico, al santo y a el anacoreta (triada unamuniana que ejemplifica su ideal) lo lleva a plasmar de manera más rotunda y categórica las inquebrantables diferencias que existen de forma permanente entre aquellos pocos que viven exclusivamente para Dios y la gran mayoría (que aún creyendo) prioriza la vida del mundo. Resulta en extremo llamativo que después de cada definición que el expatriado español ofrece entre lo eterno y lo mundano, le prosiga indefectiblemente la mención de Nietzsche. La imagen del germano es el referente continuo y predilecto que ilustra y ejemplifica la diferencia entre ambos ideales. Distinción que no cesa de sobresalir a lo largo y ancho de toda la reflexión filosófica/teológica que hace Unamuno en *La agonía del cristianismo*.

A pesar de que las pasadas referencias se caracterizan por su detectable continuidad temática, este consecuente encadenamiento de ideas que se viene ejemplificando en el texto, recibe un giro inesperado en el capítulo final del libro. En el capítulo XI, titulado “Conclusión” hallamos una última reflexión de parte de Unamuno, que, aunque no contradice sus pasadas aseveraciones, sí matiza una abertura hacía otro entendimiento posible de Nietzsche y los estragos de la civilización moderna sobre las antiguas y originarias costumbres de la humanidad. Antes de llegar a ese pasaje específico es importante recordar que, en este concluyente capítulo, nos encontramos con un Unamuno afectado por la incertidumbre de su destierro y consciente de la fragilidad política de Europa. La cual, según el exiliado vasco, tiene como líderes ministeriales y jefes de estado a “preparalíticos progresivos” (555, XVI). Esta decrepitud del cuerpo político que parece caracterizar el panorama contemporáneo de Unamuno es definida como: “El suicidio

de la carne”. (555, XVI). Sentencia de alta valorización política y social que el helenista busca explicar de manera teológica:

El huracán de locura que está barriendo la civilización en gran parte de Europa parece que es una locura de origen que los médicos llamarían específico. Muchos de los agitadores, de los dictadores, de los que arrastran a los pueblos son preparalíticos progresivos. Es el suicidio de la carne. Hay quien cree ya que es el misterio de iniquidad. Volvamos otra vez la mirada a esa arraigada tradición que identifica el bíblico pecado de nuestros primeros padres, el haber probado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, con el pecado de la carne que quiere resucitar. No se movió por hambre y sed de paternidad, sino por puro goce, por mera lujuria. La fuente de la vida se envenenó, y con la fuente de la vida se envenenó la fuente del conocimiento. (555, XVI)

A base de lo previamente expresado por Unamuno, podemos derivar que la carne mortal que nace del pecado original, lejos de buscar su resurrección espiritual o la supervivencia de la especie, se encaminó por el sendero del placer carnal que desemboca en los excesos de la lujuria. Esta tendencia humana hacia el placer y la satisfacción poco o nada tienen que ver con las necesidades básicas para la supervivencia del organismo ni con las más elevadas aspiraciones religiosas. Este “puro goce” (555) no es ni partidario de Dios (fuente de la vida) ni del conocimiento (consecuencia del pecado original). Siervo de ningún amo (que no sea su propia proclividad), la tendencia humana hacia la satisfacción libidinal ha corroído el cuerpo a tal punto que ante los ojos de Unamuno esta desgracia se ha convertido en el gran mal del mundo moderno (Europa) que tan inseguro e inestable se le presenta. Lo cual nos muestra como el análisis

unamuniano del posible fin cercano de la civilización no puede ser desvinculado del inicio de la vida en el *Génesis* bíblico y la invención del pecado original. El exiliado erudito continuará esta reflexión cristiana acerca del mundo civil no con una respuesta filosófica/teológica sino con una anécdota personal sobre una conversación que tuvo con un anciano campesino en una remota región incivil de España. Lo aprendido luego de este diálogo con el longevo lugareño lo llevará a cerrar su reflexión y volver a mencionar a Nietzsche, poco antes de terminar el libro. La cita es la siguiente:

En cierta ocasión hablaba yo con un anciano campesino, un pobre serrano, cerca de las Hurdes, región del centro de España que pasa por salvaje. Le preguntaba si es que por allí vivían en promiscuidad. Me preguntó qué era eso, y al explicárselo, contestó: “¡Ah, no! ¡Ahora ya no! Era otra cosa en mi juventud. Cuando todos tiene la boca limpia se puede beber de un mismo vaso. Entonces no había celos. Los celos han nacido desde que vinieron esas enfermedades que envenenan la sangre y hacen locos e imbéciles. Porque eso que le hagan a uno un hijo loco o imbécil, que no le sirva para nada luego, eso no puede pasar”. Hablaba como un sabio. Y acaso como un cristiano. Y en todo caso, no como un marido de un drama de Calderón de la Barca, un marido atormentado por el sentido del honor, que no es un sentimiento cristiano, sino pagano.

En las palabras del viejo y sentencioso serrano comprendí toda la tragedia del cristianismo y todo lo que significa el dogma de la Inmaculada Concepción de María Santísima. A la madre de Dios que resucita de los muertos hay que eximirla del pecado original. Y en las palabras del viejo y

sentencioso serrano comprendí también lo que es la agonía de nuestra civilización. Y me acordé de Nietzsche. (556, XVI)

Esta referencia narrativa nos denota primeramente la curiosidad de Unamuno al cuestionar al anciano extremeño acerca de las costumbres eróticas y las regulaciones sexuales de su comarca en Las Hurdes.⁴⁹ Es de notar que el anciano desconocía del significado de la palabra promiscuidad y sólo luego de ser informado por Unamuno de la definición de ésta procede a responder. Luego de ser instruido por el catedrático, el viejo de la sierra responde que, en otro tiempo pasado, previo a las enfermedades venéreas (hijas de la lujuria y la promiscuidad) se podía disfrutar de una intimidad plural “beber del mismo vaso” (556) entre los residentes de antaño sin contagio ni celos. Cosa que hoy es ya imposible debido a el sobre uso de este placer/privilegio y la inoculación por vía externa de enfermedades. A el alto riesgo de contagio de una enfermedad de transmisión sexual y los celos que de ella brotan se le añadirá el factor de

⁴⁹ Comunidad rural que Unamuno sí visitó en 1913 y a la cual luego le dedicará un ensayo titulado “Las Hurdes”, el cual apare en su libro *Andanzas y visiones españolas* (1914, Tomo 1). Texto en el cual no se hace mención alguna sobre la conversación citada en 1924 en *La agonía del cristianismo*. Localizada a cien kilómetros de Salamanca, Las Hurdes o Las Jurdes permaneció hasta mediados del siglo pasado, alejada de la civilización moderna (por falta de carreteras) y de sus avances tecnológicos (como la electricidad y las tuberías de agua). La curiosidad por esta particular comarca de difícil acceso y su anticuado estilo de vida llamó también la atención del joven cinematógrafo Luis Buñuel. El cual en 1933 publica un controversial documental (en francés) acerca de este poblado bajo el título: *Las Hurdes, tierra sin pan*. Obra que a pesar de sus inexactitudes y excesivo tono dramático permanece hasta el sol de hoy como la referencia más famosa y recordada acerca de esta localidad. En el ensayo de Ramón F. Llorens García titulado “Landscapes of the Soul: Unamuno’s Travel Writting” (2016) se hace la siguiente aclaración sobre ese viaje de Unamuno a Las Hurdes.

He was accompanied by the distinguished French Hispanist Maurice Legendre, who would go on to study Las Hurdes in depth and advocate for greater state aid to alleviate its natural and infrastructural problems. Unamuno’s article is concerned to praise the heroism and dignity of the inhabitants of the region; in contrast to some commentators who had described Las Hurdes as shaming Spain, Unamuno argues that the stoicism and dogged persistence of the inhabitants to make a living from its inhospitable lands *honoured* the country (224)

la malformación genética que dicha promiscuidad posibilita en la descendencia de los que allí residen. Esta última preocupación fue sin duda una razón de mayor peso para Unamuno que fue padre de un hijo con hidrocefalia llamado Raimundo Jenaro (apodado cariñosamente como “Raimundín”) al cual el propio Don Miguel en su correspondencia, lo reconoce destinado a la idiotez e imbecilidad y le desea una pronta muerte liberadora.⁵⁰

No resulta extraño que justo después de Unamuno hablar del pecado original, nos presente una historia parecida a la pérdida del paraíso bíblico con la previa existencia de un estado idílico que luego fue corroído y perdido para siempre. Esta desgracia que vocaliza el adánico anciano agreste de la sierra le brindó al bilbaíno un testimonio de primera mano (y en su propio país), que parece certificar sus personalísimas convicciones religiosas. Además de estas afirmaciones, lo dicho por el serrano logra también exponer como un lugar tan inhóspito, apartado de la civilización y con extremo arraigo a sus costumbres (como lo fueron las antiguas prácticas sexuales en Las Hurdes) es víctima de los excesos exteriores que la invaden e infectan. Alterando su funcionamiento tradicional de forma irreversible. En otras palabras: lo remoto del poblado y su complicada geografía no fueron suficientes para detener el asedio de los males enfermizos de la civilización que provienen del pecado original. La larga y tradicional vida de la

⁵⁰ Unamuno le hace esta confesión su amigo de infancia Pedro Múgica en una carta fechada para el 3 de mayo de 1896 y recogida en *Cartas Inéditas de Miguel de Unamuno* (1972). La misiva lee:

A mi tercer hijo, el que nació a primeros de enero, se le ha declarado una hidrocefalia. Hasta hoy es pequeño el aumento de la cabeza y parece que la enfermedad se ha detenido; no se le cierra, sin embargo, la fontanela ni se le encajan y sueldan las suturas de los frontales y parietales, y está muy atontado y sin muestras de atención. V. sabe cuán escasas son las posibilidades de cura y como no es el peor resultado la muerte, sino que ésta se dilata años que son años de imbecilidad e idiotismo para el pobre niño. Con esta desgracia hemos estado mi mujer y yo sin ganas para cosa alguna. (72)

comarca queda alterada posibilitando un cambio en las costumbres y exponiendo la amplitud de la premisa unamuniana acerca de la irrefrenable disposición lujuriosa de lo humano para la cual parece no haber límites geográficos.

Pero además de una aseveración ejemplificadora de su propia doctrina, Unamuno encuentra en las palabras del sabio anciano el más vivo ejemplo de uno de los síntomas que marca el pronto quiebre de la civilización europea. Ante este cada vez más presente cataclismo, Unamuno se aferra a sus creencias religiosas y encuentra en lo dicho por el sapiente comarcal una revelación que ilustra no sólo el entendimiento de su fe personal sino la común “agonía de nuestra civilización” (556) que parece dirigirse a su autodestrucción. Comprensión que lo lleva irremediabilmente a acordarse de Nietzsche, el cual también parece hablar en las palabras clarividentes del sabio hurdano. Una vez Unamuno nos alerta de su recuerdo de Nietzsche al escuchar las palabras develadas oralmente por el anciano extremeño, se establece una afinidad con el filósofo ante la “agonía de la civilización” (556) que parece encaminarse cada vez más (y de manera lujuriosa) a su exterminio.

Pero ¿Cómo saber cual fue el recuerdo exacto de Nietzsche que le vino a la memoria a Unamuno luego de escuchar lo dicho por el viejo hurdano? Me parece que la pista para descifrar esta incógnita recae en poder precisar cual es la premisa de Nietzsche que ayuda a entender la tendencia ególatra del humano hacia su propia destrucción y donde esta aparece empleada en la obra de Unamuno. El lugar cronológicamente más próximo a *La agonía del cristianismo* en donde Unamuno emplea la idea nietzscheana de que existe una tendencia en lo humano que busca satisfacerse lascivamente en su fatalidad junto con el cercano fin de la civilización occidental se encuentra en un revelador artículo publicado en Buenos Aires para la revista *Caras y Caretas* apropiadamente titulado “Lujuria del dolor” (1921). Escrito en el cual el bilbaíno

derrama sus preocupaciones inmediatas y distingue la voluptuosidad en lo trágico que le ha tocado vivir. El texto inicia:

Escribimos estas líneas en días de trágica congoja para nuestra patria, cuando los rencores sociales desatados están ensangrentando las plazas y las calles de ella. Arrecian el vendaval y el terremoto y va formándose en las gentes una especie de morbosa fantasía catastrófica que se complace en las truculencias. “¿Qué ocurrirá mañana de terrible?”, se pregunta uno al acostarse, y al salir a la calle al día siguiente pregunta: “¿A quien le ha tocado hoy?”. ¿Pesimismo? Llámenlo como quieran. Nosotros lo llamaríamos más bien disposición trágica del espíritu. Y hasta ganas de tragedia. Que llega a la voluptuosidad de la tragedia y la del dolor. Y hasta la vanidad de él. (441, Tomo XI)

Luego de esta introducción que expone la violenta situación presente que vivió Unamuno, el autor también notará que en medio de tanta destrucción se destaca un fuerte componente narcisista tanto en los actos violentos como en los perpetradores que los ejecutan. Esta “morbosa fantasía catastrófica que se complace en las truculencias” (441) será considerada por Unamuno como uno de los referentes más marcados del pronto colapso de la civilización europea. Una vez el autor logra hacer el enlace entre la violencia trágica y la vana voluptuosidad que en ella se recrea, pasará a incluir una muy aguda observación de Nietzsche. El texto lee:

Y ahora y aquí, ante lo que pasa en este que Spengler llama el ocaso de la civilización occidental, recordamos esa terrible disposición de espíritu. Acaso la enfermedad apetece, como decía Nietzsche lo que le agrava. Y

no es sólo la fatídica apetencia de sufrir, sino que es la de hacer sufrir. Una trágica sed de sangre. Hay ya los *virtuosos* del homicidio. (443, XI)

Este peligroso (y demasiado humano) gusto en la destrucción de la vida que Unamuno observó en su panorama contemporáneo lo lleva a recordar la penetrante indicación del germano acerca del carácter y las apetencias enfermizas de nuestra civilización. Sin embargo, esta idea nietzscheana de que el enfermo busca de manera incontinente aquello que lo empeora no inicia en 1921 ya que la misma era parte del ideario del vasco desde al menos 1904. A pesar de que comienza a ser enlazada y atribuida a Nietzsche a partir del 1913, año en que aparece citada en el ensayo titulado “De vuelta al teatro” para luego volver a ser utilizada en su correspondencia privada en 1931 y finalmente en una publicación ensayística en el 1936 (año que Unamuno muere) llamada “Mañana será otro día”. Repetición que nos alerta de la gran resonancia conceptual que dicha idea posee al permanecer por más de tres décadas circulando y reapareciendo en la escritura de Unamuno. La primera vez que Unamuno utiliza la idea de la apetencia a la enfermedad fue en su ensayo “Plenitud de plenitudes” publicado en 1904 en el cual podemos observar como las inquietudes espirituales unamunianas que se expresan y exhiben a flor de piel en *La agonía del cristianismo* ya habitaban de manera evidente en su obra de principios de siglo:

El perfecto equilibrio entre el espíritu y el mundo es imposible; siempre sobra mundo para nuestro espíritu, o nos sobra espíritu para el mundo; siempre sobrepuja nuestra vitalidad espiritual a la necesaria para mantenernos o queda por debajo de ella. Y así, o la tenemos para verterla o vamos languideciendo; o tiramos al todo, o tiramos a la nada. Cuando alguien desea pasar sin ruido y sin ser notado, y no predominar en nada, y

hasta le es gravoso ocupar hueco espiritual que ocupa y quisiera acaso disolverse, es que su vitalidad espiritual es menguante, es que la desasimilación de su espíritu excede a la nutrición de este, es que declina, es que tiende a la nada. Tiende a la nada y se enamora de su propia dolencia, como aquellos enfermos crónicos que acaban por encariñarse de la propia enfermedad y gustar la voluptuosidad de la disolución. (761, III)

Ese gusto voluptuoso a la disolución (muerte) del organismo, en aquellos que “tienden a la nada” (761) que Unamuno destaca de forma precisa en ciertos seres carentes de vitalidad espiritual, será reutilizado y expandido en el ensayo de “De vuelta al teatro” (1913). Escrito en el cual sí se nombrará a Nietzsche en asociación directa con esta necro-erótica. El ensayo publicado en marzo en el periódico madrileño *El Imparcial* recoge la siguiente reflexión:

Dad al público pornografía y querrá más pornografía cada vez; dadles chistes hueros y los querrá cada vez más hueros, hasta reír precisamente su vaciedad, y cuando un público ríe algo exclamado “¡Qué malo es!”, no merece ya respeto alguno, pues llegó a los linderos de la estupidez; dadle sentimentalidad falsa y querrá más sentimentalidad y más falsa cada vez; dadle pantomima y buscará cada vez más pantomímica. Es como quien se aficiona a cualquier sensación patológica. *Abyssus abyssus invocat*, el abismo llama al abismo, se ha dicho. Y la enfermedad llama a la enfermedad. Hay enfermedades -no digamos todas, como parecía suponer el pobre Nietzsche- que piden al enfermo no su remedio, sino su tósigo. Es un modo de que acaben. Lo bueno tiende al todo, lo malo a la nada. ¿Pero y entretanto? (516, XI)

Al Unamuno explicar el mecanismo por el cual el teatro promueve la banalidad y los bajos gustos del público en busca entretenimiento termina diagnosticando una realidad psíquica que “se aficiona de cualquier sensación patológica” (516). Esta inclinación afectiva hacia el abismo, la enfermedad y la muerte que Unamuno evidencia primero en los faltos de vitalidad espiritual y luego en los gustos taquilleros del público español, será (como ya vimos) pluralizada más aun al ser asociada con los violentos conflictos civiles que desembocan en lo que más tardíamente detalló en su ensayo del 1921 como la “lujuria del dolor”. La realización de que “la enfermedad llama a la enfermedad” (536) (verdad psicológica que Unamuno aprende de Nietzsche) volverá a ser utilizada por el español meses antes de morir, en el ensayo “Mañana será otro día” (1936) publicado en Madrid en la revista *Ahora*. En este escrito también se percibe una atmosfera cargada de violencia y de alta tensión social como la vivida en 1921 y en el destierro del 1924. Lo que irremediamente lleva nuevamente al pensador vasco a enfrascarse en una representación de estos males civiles y a reutilizar la analogía legada por Nietzsche:

Hay días y lugares, horas y sitios, en que el ambiente de la calle lo es de una insolencia salvaje. Las gentes sin conocerse, y por lo mismo, se miran como en desafío. Y hasta a los pobres niños - ¡a los pobre niños! - los están criando en mala crianza. Mal criados acaso por mal nacidos, a descontento de sus padres. Esa insolencia salvaje es hija de enfermedad colectiva, de locura comunal. Decía el pobre Nietzsche, el torturado soñador de la “vuelta eterna”, que el enfermo apetece lo que le agrava y exagera su enfermedad. Así, en los pueblos, que cuando se empobrecen les entran locas ganas de destruir su riqueza. Y de ir repartiendo, y con el reparto acrecentado su pobreza. (492, XI)

Las “locas ganas de destruir su riqueza” (492) que Unamuno observa en su testimonio personal ante sus compueblanos, certifica una vez más la reincidente prevalencia de la observación nietzscheana que no cesa de ser empleada para explicar dicha particularidad psicológica (ahora fenómeno social). Pero esta conducta enfermiza y paradójica que Unamuno viene señalado desde principios de siglo y que perdura en su obra hasta meses antes de morir no es solamente un componente psicológico de los españoles, que el cuentista distingue y juzga como algo externo y ajeno a él. A pesar de que en sus publicaciones se exprese una directa crítica a esta preocupante conducta, en su correspondencia privada podemos ver como Unamuno se auto-diagnostica con esta tendencia enfermiza que divisó Nietzsche. En una carta fechada para el 9 de enero de 1931 y dirigida a su amigo portugués Victorino Nemesio confiesa:

Las cosas de mi pobre España de hoy me tienen embargado de ánimo. Y como aquí no puedo publicar nada- no me someto a censura gubernativa y menos militar- voy perdiendo el gusto y hasta el hábito de escribir. Se me pasan días sin tomar la pluma. Coincidiendo, además, con intentona republicana caí en cama con algo de dolencia física y más preocupación. Me han hecho una pequeña operación quirúrgica y aunque me ha resuelto una molestia no me ha curado de lo que llaman aprensiones. Empiezo a sentir los achaques de la edad. Y eso que vuelvo a hacer mi vida ordinaria y a pasear a hacer ejercicio al aire libre. Lo que no se me cura, sino que se me acentúa es la antropofobia. Cada vez vuelvo con más morbosa voluptuosidad a mis poetas desilusionados ¡¿tendrá razón Nietzsche al

decir que cada enfermedad apetece no su remedio, sino lo que lo agrava?!⁵¹ (285)

Con esta evidencia recopilada podemos afirmar con mayor seguridad que lo que Unamuno llamó en *La agonía del cristianismo*, luego de escuchar al anciano de Las Hurdes como la “agonía de la civilización” (y la cual le hizo recordar a Nietzsche) está emparentada con la observación que previamente el filósofo vasco había hecho del genio teutón acerca de la insalubre conducta humana que busca en la destrucción, enfermedad o abismo su placer envanecido. A esta fecunda y repetitiva observación nietzscheana, Unamuno la complementará con sus propias aportaciones cristianas al ver en la raíz de estos síntomas la lujuria que desciende directamente del pecado original. Al completar *La agonía del cristianismo* podemos sin mucha dificultad observar dos versiones de Nietzsche, la primera y más repetida es la personificación de germánico como la antítesis mayor de la doctrina cristiana que Unamuno expone, al Nietzsche junto con el “sobre-hombre” ser esgrimidos en múltiples ocasiones como los representantes ideológicos que personifican la cúspide de los progresos históricos. Ya en este terreno el pensador prusiano no será celebrado por su *poiesis*, imaginación o ingenio creativo sino encasillado nuevamente con el “sobre-hombre” bajo la consigna del “cristianismo social”. A pesar de lo incongruente que pueda sonar dicho emblema para definir a Nietzsche, es importante notar como el significante del “sobre-hombre” no está ya cargado del ideal militarista que dominó la prosa de Unamuno durante La Gran Guerra, ni tampoco es una vuelta a la idealización religiosa hecha en sus primeros escritos a finales del siglo diecinueve. Ya desde el destierro político del 1924 el estatuto del “sobre-hombre” no será bélico sino histórico y anticristiano.

⁵¹ Véase el *Epistolario Inédito II (1915-1936)*. Publicado bajo Colección Austral en 1991, edición a cargo de Laureano Robles.

Dejando otra vez evidenciado el gran recorrido tanto temático como cronológico que dicho concepto ha tenido dentro de la obra de Unamuno (desde 1895 hasta 1916 y luego en 1924), además del dinamismo conceptual y los variados cambios en apreciación por los cuales fue renovado por el pensador español en sus múltiples apropiaciones.

A pesar de que esta versión de Nietzsche es la más dominante y frecuente, el final del texto nos ofrece una interpretación más concorde a las inclinaciones mundanas de Unamuno que el sabio de Las Hurdes logra vocalizar. Ya que una crucial característica que comparte la agonía cristiana con la agonía civil es que ambas libran su batalla en el siempre presente aquí y ahora, del cual Unamuno también (y muy intensamente) fue parte. A pesar de que en *La agonía del cristianismo* se encuentra la última versión del “sobre-hombre”, es necesario señalar que al finalizar el texto hallamos una reflexión más amplia ya que en el mismo libro también se intuyen y hasta señalan los síntomas que presagian las venideras preocupaciones de Freud sobre la pulsión de muerte y el malestar cultural en 1930, así como las futuras catástrofes de la Segunda Guerra Mundial que Unamuno al igual que Nietzsche no vivió, pero sí presintió y advirtió. El diagnóstico nietzscheano es reutilizado por el español al éste poder también identificar públicamente en sus compatriotas y privadamente en sí mismo la misma tendencia enfermiza de encontrar placer y voluptuosidad en la destrucción/enfermedad. Este repetitivo patrón de conducta que visualmente Unamuno atestigua en sus compueblanos será definido por el autor bajo el término: “La lujuria del dolor” (1921), reflexión a la cual se le añadirá el adagio: “El suicidio de la carne” (1924), las cuales como pudimos apreciar tienen una íntima conexión de origen bíblico con el pecado original y la pérdida del paraíso de las cuales han degenerado. Poderosa suposición que se convierte en analogía de lo irreversible e irrecuperable al vasco relatar lo que ocurrió en Las Hurdes según las palabras del sabio anciano en los párrafos finales

su segundo libro filosófico. Conclusiones que el español confiesa lo llevaron a entender la agonizante situación del mundo civil, así como a Nietzsche. El cual logró expresar otra gran dualidad que Unamuno también llegó a sentir, vaticinar y sobre todo ver: la del irrefrenable poder erótico/destructivo de nuestra civilización.

Capítulo 5: Un cura nietzscheano: Del inesperado precedente humano en la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931) a la reconciliadora conclusión en el ensayo la “Ciudad de Enoc” (1933). El último giro unamuniano en su interpretación de Nietzsche.

Luego de la publicación de *La agonía del cristianismo* (1924), el exilio de Unamuno continuará hasta 1930. Año que inicia con la dimisión del general Miguel Primo de Rivera el 28 de enero y su eventual muerte en marzo del mismo año. Evento que posibilita el retorno triunfal a España de Don Miguel luego de seis años de ausencia. El celebrado regreso al suelo patrio, así como la eventual restauración de su puesto como rector en la universidad son dos reparaciones políticas que reintegran presencialmente a Unamuno en la palestra pública de su país a la edad de sesenta y seis años. El vigoroso sexagenario entra de lleno a su última etapa creativa en los años treinta del siglo pasado e inicia publicando tres novelas breves -*La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez* (1930), *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida* (1930) y *San Manuel Bueno mártir* (1931)- triada que cierra su última etapa como escritor de ficción y lo lleva a dedicar sus ulteriores energías vitales y creativas a la producción ensayística hasta fallecer en su hogar (bajo arresto domiciliario) en la calle Bordadores en Salamanca el 31 de diciembre de 1936.⁵²

⁵² En el muy esclarecedor ensayo de Pedros Ribas titulado “Return from exile: Politics and Poetics 1930-1936” (2016) el teórico marxista nos ofrece la siguiente aclaración histórica/personal del vasco durante los primeros años de este periodo:

During the years of his exile in France (1924–1930), Unamuno suffered greatly as a victim of the Primo de Rivera military dictatorship, but he took on the struggle against the regime as a moral and political duty. This period was painful, then, but at the same time, exile became the best platform for the international dissemination and resonance of his work: he received many offers to translate his writings from a variety of countries. Unamuno was sixty-six years old when he returned to Spain, and the remaining years of his life were not tranquil or easy: he took on a formal political role as a member of parliament in the new Republic; his beloved wife, Concepción Lizárraga died in 1934; he became increasingly alienated from the Republic, and lent initial support to the military coup against it in 1936—a coup that triggered the Spanish Civil War. He

La innegable y ya previamente confirmada presencia de Nietzsche desde al menos 1896 en más de tres docenas de ensayos, múltiples cartas de su correspondencia recobrada, su diario, un poema, dos libros filosóficos y su novela más traducida ha sido expuesta y explicada en los pasados capítulos de esta investigación. En este capítulo final se busca no sólo dar un cierre cronológico, sino exponer como la resonancia del pensamiento de Nietzsche y sus repetitivas apariciones no cesarán de presentarse y extenderse en los últimos cinco años de vida y producción intelectual de Unamuno. Lustre que va desde el 1931 hasta 1936. Años en los cuales se hará patente la repetición y constante reconfiguración de la lógica pastoral o de las masas por parte del vascongado.

El primer texto de esta época que abre el conflicto pastoral y también nos lleva a Nietzsche es la breve novela *San Manuel Bueno, mártir*, la cual se publica en 1931. Obra de la etapa final y más madura de Unamuno, donde se condensan a grandes rasgos muchísimas preocupaciones que se venían desarrollando a lo largo y ancho del corpus creativo del escritor bilbaíno. A pesar de las múltiples temáticas que se pudieran señalar dentro de esta tardía creación unamuniana, la más obvia y central es la que aqueja al protagonista Manuel Bueno al este ser un cura ateo que carga con la responsabilidad de mantener la ardua tarea de la sana convivencia entre sus adeptos al no delatar lo que sabe y siente. En otras palabras: Manuel Bueno carga la cruz de la incredulidad para mantener la unión alegre de la pequeña aldea de Valverde de Lucerna. El cura y santo no vive, más bien se desvive por el amor que siente hacia sus prójimos. Los sabe engañados y felices mientras él se hace mártir al mantener el secreto de su verdad. Este

continued to produce literary work only in the last part of this period; after 1931, his output was mostly journalistic, and social or political in content.
(75)

no sólo cree, sino que comprueba empíricamente que al no delatar lo que sabe (Dios no existe) mantiene la armonía común de su rebaño.⁵³

La idea de que un funcionario eclesiástico sea una persona no creyente en la doctrina que profesa a sus seguidores, no es un tema literario nuevo ni original que Unamuno inventa. Existen al menos dos previas elaboraciones literarias modernas conocidas por Unamuno que ya habían explorado magistralmente con este tópico. La primera en orden cronológico es la del nonagenario cardenal sevillano legado por Dostoievski en el inmortal capítulo del “Gran Inquisidor” en su última novela *Los hermanos Karamazov* (1879). Obra que Unamuno leyó, citó y apreció muchísimo llegando en el capítulo final de *La agonía del cristianismo* (1924) a compararla con un evangelio.⁵⁴ A la genial creación artística de Dostoievski le prosigue la de

⁵³ Doctrina de amor que es explicada por el propio penitente cuando le expresa a Lázaro su amigo, confidente y único sucesor:

“Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerlos felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarlos. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerlos vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que la profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir... ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío.” (1215, II)

⁵⁴ En el capítulo que va cerrando la reflexión agónica del desterrado se lee:

“Y muchos creen que nace una nueva religión, una religión de origen judaico y a la vez tártaro: el bolchevismo. Una religión cuyos dos profetas son Carlos Marx y Dostoievski. Pero el de Dostoievski ¿no es cristiano? *Los hermanos Karamazov*, ¿no es un evangelio? (553, XVI).

La fascinación de Unamuno por Dostoievski y la cultura de Rusia (país que nunca visitó ni tampoco conoció su lengua) es explicada de manera detallada en el ilustrativo ensayo de Kirill Korkonosenko titulado “Miguel de Unamuno, << Un extraño rusófilo >>” (2000), en cual se nos ofrece a los lectores hasta la edición específica de *Los hermanos Karamazov* que poseía Unamuno, así como su innegable curiosidad por este continente ni europeo ni asiático. Korkonosenko va cerrando su análisis de Unamuno con las siguientes palabras:

Se puede decir en general que para Unamuno Rusia siempre tuvo rasgos de un espacio ideal donde son posibles penetración mutua, síntesis y lucha de realidades de distinto origen, que proceden del mundo de las ideas y del

Nietzsche el cual en el capítulo final de *La genealogía de la moral* (1887) crea a el conocidísimo personaje del *asketische Priester* (sacerdote ascético). El cual es responsable de administrar la libertad de los débiles (creyentes) bajo la lógica del resentimiento interno y la auto culpabilidad. La característica que une a estas tres creaciones artísticas no es solamente su incredulidad metafísica sino su rol en ser tanto líder como administrador de la vida terrenal de aquellos que sufren y mueren con ansias de una recompensa divina. Esta capacidad de adueñarse del sufrimiento del rebaño toma en el personaje de Unamuno no un matiz tiránico como lo vemos en Dostoievski y Nietzsche sino compasivo y en extremo caritativo con el prójimo.⁵⁵ Logrando así la breve novela española ahondar en otro aspecto de esta lógica ya presentada y elaborada tanto en la novela rusa como en la filosofía alemana del siglo XIX.

El cura de provincia legado por Unamuno adelanta un paso más en la temática del sacerdote ateo al autor adentrarse en la desgarradora psicología íntima del pastor del rebaño y no sólo su función. Sin dejar de exponer la endebles humana y el consuelo que para muchos es la fe colectivizada, en el personaje de Manuel Bueno se profundiza sobre el dolor de su contradicción.

mundo de las cosas. Al mismo tiempo, Rusia sirvió para el escritor español como un campo de experimentos sobre ideas e imágenes que le interesaban más que la realidad rusa: el problema de España, el problema de la humanidad, el problema de la inmortalidad del alma. (28)

⁵⁵ El joven filósofo español Alberto Oya en su ensayo: “Nietzsche and Unamuno on *conatus* and the agapeic way of life” (2020) se inclina en ver el extremismo caritativo del personaje Manuel Bueno como una respuesta directa de Unamuno a Nietzsche y sus doctrinas. Luego de citar un pasaje de la novela que ejemplifica la bondad caritativa del cura ateo leemos:

Unamuno was, of course, well aware that his defense of religious faith amounted to a response to Nietzsche’s denial of a Christian, agapeic way of life as something life-denying, something inconsistent with our most basic and natural inclination to increase our own power. In fact, it seems reasonable to say that when defending his conception of charity Unamuno was directly arguing against Nietzsche. (313)

No cree en Dios, pero lo necesita para su objetivo. Su ateísmo es unísono con la iglesia, pero dicho ateísmo no es uno alegre y libre sino más bien un abismo de graves secretos inconfesables. Al contrario de los personajes de Dostoievski y Nietzsche que tampoco creen en Dios, pero aman los logros de su propia autoridad, Manuel Bueno lucha por mantener una actuación. Un drama sostenido magistral y sinceramente por muchos años que ahora ya cansado, envejecido y cada día más cercano a la muerte empieza a mostrar sus grietas.⁵⁶

Vemos como después de su último libro filosófico *La agonía del cristianismo*, Unamuno no continuó su discusión con Nietzsche desde la filosofía, sino que recurrió a la creación literaria novelada y a la elaboración del cura ateo para extender y continuar la exposición de sus ideas en un plano artístico diferente. El recurso literario le permite al español presentar desde otro ángulo y con otras herramientas sus previas preocupaciones filosóficas. No resulta ni asombroso ni extraño para cualquier lector medianamente familiarizado con la obra de Unamuno aseverar que

⁵⁶ El problema constante de la inevitabilidad de la muerte por el cual atravesamos todos los humanos, así como las ansias de infinitud que esta fatalidad común en muchos despierta es quizás el tema unamuniano por excelencia. Conflicto que llega a su máxima expresión literaria en *San Manuel Bueno, mártir* pero que recorre de rabo a cabo toda la obra de Unamuno. Es meritorio destacar que la cita bíblica que Unamuno selecciona como epígrafe para *San Manuel Bueno, mártir* ya había sido utilizada por el novelista en su ensayo “El problema religioso del Japón” (1907) en relación con Nietzsche. Las palabras de San Pablo en *Corintos* (I. XV,19) que Unamuno originalmente empató con el filósofo alemán antes de que encabezaran y dieran paso a la novela, son las siguientes:

Díganos lo que nos dijeren la ciencia y la razón, el alma del occidental no se resignará a su completa desaparición; tiene sed de eternidad concreta y consciente. Y las más grandes tragedias intimas – la de un Pascal, la de un Senancour, la de un Kierkegaard, la de un Nietzsche- vienen de la lucha entre el corazón, que les pedía eternidad individual, y la cabeza se la negaba. Y de aquí proviene toda la tristeza contemporánea. Sobre todos nosotros pesan aquellas trágicas palabras de Pablo de Tarso, el apóstol de los gentiles: <<Si Cristo no resucitó entre los muertos, somos los más miserables de los hombres>>. (238-9, V)

varias de las novelas del helenista acarrear un notable peso filosófico y que en ellas se presentan temáticas donde se discuten y exhiben los límites prácticos de ciertas doctrinas filosóficas. Como lo fue el ya comentado caso de *Niebla* (1914) y la concepción nietzscheana del tiempo que el propio Unamuno le atribuye a Augusto Pérez.⁵⁷

La pasada aseveración acerca de la tendencia filosófica en las novelas de Unamuno queda plasmada en una carta fechada para el 24 de febrero de 1927, que el literato vasco le escribe a su traductor anglosajón, profesor de la universidad de Princeton y autor del texto *Moral philosophy, the critical review of life* (1925): Warner Fite. En la misiva, podemos constatar la importancia del contenido filosófico que debe llevar una novela según lo entiende Unamuno. En esta carta, el erudito español luego de citar textualmente (y en alemán) las palabras de Nietzsche del prefacio de *La genealogía de la moral* (1887): “*Jeder ist sich selber der Fernste*” (505), le comenta a su receptor americano:

⁵⁷ Además de *Niebla* (1914) está su novela *Amor y Pedagogía* (1902), texto en el cual se exponen de manera paródica varios de los conceptos fundamentales de la obra de Nietzsche en dos personajes diferentes. El primero de estos es el filósofo Don Fulgencio el cual cataloga a la mujer como “el anti-sobre hombre” (405) y el cual sostiene su pensamiento en una idea similar a la del eterno retorno nietzscheano cuando expresa: “Si yo tuviese la desgracia de tener que apoyar en datos mis doctrinas, los inventaría, seguro como estoy de que todo cuanto pueda el hombre imaginarse, o ha sucedido o está sucediendo o sucederá algún día.” (411). Pero además de las elucubraciones filosóficas del personaje/filósofo está la del poeta Hildebrando Menaguti. Figura risible de avanzada edad el cual se abochorna de confesar su fe en Dios a pesar de que se le ha visto yendo a la iglesia a escondidas para luego despotricar en contra del cristianismo en público. A este hilarante personaje el autor terminará anexándolo con uno de los conceptos más famosos de la obra de Nietzsche: la muerte de Dios. En el epílogo de la novela leemos sobre el destino final de Menaguti:

Ahora se encuentra el pobre en el último periodo de la consunción, hecho un esqueleto y escupiendo los pulmones, y empeñado en matar a Dios, a ese mismo Dios a quien iba a pedir furtivamente fe y que le haga que crea en Él. Mientras ve venir la muerte a toda marcha está escribiendo un libro: *La muerte de Dios*. (472, Tomo II)

<<Hamlet is certainly more real than Shakespeare>>. ¡Esa es la mía! Y no sabe usted bien lo que sugiere ahora en Alemania a ese respecto la traducción de mi novela *Niebla* (en alemán *Nebel*) que se ha publicado allí. Y lo expuse en una novela porque no lo habría podido hacer en un tratado didáctico de filosofía, donde la argumentación, a falta de fantasía, pierde toda su fuerza: Y ello aun a riesgo de que digan de mi como de Royce que he escrito libros de filosofía y... ¡novelas! Pero yo sé que la más honda filosofía acaso del siglo XIX europeo hay que buscarla en novelas. ¡Pobres filósofos sin novelería!⁵⁸ (Pág. 505)

⁵⁸ Esta convicción lejos de ser una novedad tardía en el pensar unamuniano, es un componente integral de su estrategia como novelista. Que ya se encontraba presente desde los comienzos literarios del vasco a finales del siglo XIX. Prueba de esto lo encontramos en una carta publicada en el tomo primero del libro *Epistolario inédito (1894-1914)* editado por Austral en 1991. En la epístola dedicada al jurista e historiador español Rafael Altamira que está fechada para el 21 de octubre de 1897, vemos como Unamuno plasma las bases filosóficas de su pensamiento desde su primera novela:

Tal vez más tarde haga algo de filosofía pura, cuando concrete, pues hasta hoy ha sido mi filosofía (fuera del brutal fenomenismo teórico en que razonaba) tan proteica, o tan orgánica, tan poco esquemática, que sólo cabía diluida en formas como la de mi novela. Guardadas distancias, lo mismo le sucedió a Goethe que tuvo que encerrar su filosofía en obras de arte, porque se le salía de moldes científicos y lógicos o era incapaz de hacerlos bastante amplios. (53)

El más reciente de los estudios críticos que aborda esta peculiaridad novelística/filosófica de Unamuno le pertenece a la crítica y profesora alemana de la Universidad de Heidelberg: Ingrid Vendrell Ferran. La cual en su ensayo “Jealousy and the Sense of Self: Unamuno and the Contemporary Philosophy of Emotion” (2021) expone:

Aware as he was of the limitations of rational argument to investigate central aspects of human existence, he commonly explored and presented his philosophical insights in fictional form. In particular his philosophical fictions mediate between two dimensions of existence presented as opposite in his thought. In Unamuno’s thinking is a dialectic dynamic between life (*praxis*) and theory (*theoria*). While in our lives we are practically and affectively involved with others, in theory our attitude is one of contemplation, where we approach things by reflecting objectively upon them. Unamuno was very much aware that if philosophy is done

Esta reveladora carta devela primeramente que Unamuno conoció el texto *La genealogía de la moral* donde aparece el sacerdote ascético ya que lo cita directamente. Este dato es de suma importancia porque es en esta obra de Nietzsche donde se despliega gran parte de las elaboraciones más acabadas que hizo el germano acerca de la lógica del rebaño y el poder pastoral. Pero además de este dato, la carta enviada a su traductor y amigo corresponsal nos permite observar cuan consciente era Unamuno de la importancia y el poder artístico/expresivo que residía en lograr llevar un argumento filosófico/didáctico a un plano literario. Ya que de quedarse meramente en la esfera filosófica “la argumentación, a falta de fantasía pierde toda su fuerza.” (505) La capacidad ficcional de la literatura novelada puede amplificar la resonancia y fuerza de un argumento filosófico, al brindar nuevas opciones narrativas no accesibles previamente en la rigurosa sistematización racional.⁵⁹

Reconociendo esta propensión unamuniana resulta tentador entrar en una exposición que detalle explícitamente como las ideas expresadas por Nietzsche en *La genealogía de la moral*

only from a contemplative, purely detached perspective, many aspects of human experience will remain hidden from us: aspects that are too subjective and too personal to be grasped from a theoretical view and that can only be understood from an embedded perspective. (309-310)

⁵⁹ Esta inclinación hacia la filosofía novelada es cónsona con la preferencia del autor cuando hace hincapié en la ubicación de la filosofía española. Según el catedrático, la filosofía producida en España no se encuentra en sus tratados lógicos sino en sus inmortales obras de ficción. En el texto dedicado al pensador granadino Ángel Gavinet titulado “Gavinet, filósofo” (1903, Tomo V). Unamuno deja escrito:

Dicen que podrá haber filósofos españoles, pero que no hay una filosofía española. Y no la hay, no, fuera del sentido vulgar que suele darse al vocablo, al decir, v. gr., que aceptemos nuestra derrota con mucha filosofía. Nuestra filosofía, si así puede llamarse, rebasa de casilleros lógicos; hay que buscarla encarnada en sucesos de ficción y en imágenes de bulto. En *La vida es sueño* o en el *Quijote*. Y observad que el idealismo calderoniano no es un idealismo filosófico o metafísico, sino ético y práctico; Segismundo no es ningún seguidor de George Berkeley. (212)

son refutas o transformadas en *San Manuel Bueno, mártir*. Este trabajo comparativo entre la filosofía literaria de Nietzsche y la novela filosófica de Unamuno podrá ser el fruto de un futuro libro o ensayo, pero debe ser descartado en esta investigación ya que nos alejaría grandemente del asunto a tratar e imposibilitaría la exposición cabal y ordenada que requiere este trabajo académico. Además de este percance, el concentrarnos en esta comparativa sería errar el camino ya que el trabajo investigativo realizado me ha llevado a localizar una conexión más profunda y poco conocida entre Nietzsche y *San Manuel Bueno, mártir* en la figura no ficticia sino humana del cura Moisés Sánchez Barrado.

La situación que aqueja al señor Moisés Sánchez Barrado aparece por vez primera no en la obra publicada de Unamuno sino en su correspondencia privada. La primera carta en donde leemos sobre él (a pesar de que en esta carta Unamuno no hace mención de su nombre, optando por mantenerlo en anonimato) y la problemática espiritual que el propio Moisés Sánchez Barrado le confiesa al rector salamantino es hallada en el libro *Epistolario Americano (1890-1936)* que se publicó originalmente en 1996 y recoge gran parte de la correspondencia transatlántica del excursionista vasco. En la carta que Unamuno le envía a su amigo navarro y asiduo corresponsal Pedro Jiménez de Ilundain a Argentina el 18 de abril de 1904. Se destaca lo siguiente:

Los ejemplares de Loisy, que tuvo la bondad de enviarme, están corriendo aquí de mano en mano de curas jóvenes, entre los que tengo algunos amigos. De esto le escribiré otro día y de la revolución que dicen he venido a traer a los espíritus de buena parte de la juventud de esta, hasta hace poco, dormida ciudad castellana. A tal punto de que hasta se me acusa de haber pervertido incluso a curas. Empezó por uno que vino a mi casa a verme, cuando se hallaba en las garras de Nietzsche,

nietzschenizado por completo. Le metí a leer a Sabatier, Harnack, Hatch, etc. (el sabe francés, alemán e inglés, que los ha aprendido solo y los traduce bien) y en estudios religiosos. Ofrece un caso típico y trágico de lucha entre corazón y cabeza, un ejemplar de cura sin fe. Y empezando por él he venido a dar en director espiritual de algunos curas jóvenes que sienten que se les va la fe católica. (182)

Es importante destacar que, el 18 de octubre de 1903, se desató públicamente una fuerte polémica entre el obispo de Salamanca Tomás de Cámara y Castro contra Don Miguel de Unamuno. Disputa que nació a base del discurso oral y anticatólico que Unamuno expone en el banquete-homenaje que se le dedica tanto a él como a Gabriel y Galán en Salamanca. Estos roces con el prefecto llevaron a una avalancha de gestiones burocráticas y rumores por parte de Cámara para la destitución del rectorado del vasco. Evidencia que queda recopilada en el esclarecedor ensayo de Benigno Hernández titulado: “Enfrentamientos entre el Obispo Tomás de Cámara y Miguel de Unamuno a finales del 1903” (1983). En la pasada cita Unamuno le ejemplifica a su amigo Pedro Jiménez Ilundain uno de estos rumores que lo “acusaban de haber pervertido inclusive a curas” (182), no sin aclarar que el verdadero y único culpable de esta perversión no es él sino Nietzsche.

Esta carta que se escribe veinticinco años antes de la publicación de *San Manuel Bueno, mártir* ofrece un precedente humano que atraviesa por la misma situación de incredulidad religiosa que luego será el eje temático por el cual también franqueará el eventual protagonista unamuniano. Con la salvedad de que la causa del ateísmo del cura de carne y hueso fue hecha viable al éste leer a Nietzsche. Lectura que atrapó su cuerpo como un animal de presa que “se hallaba en las garras de Nietzsche” (182) y que también hechizó su psiquismo, lo cual lo dejó

“nietzschenizado por completo” (182).⁶⁰ Los efectos de la caza y el conjuro nietzscheano sobre este joven cura desembocan según Unamuno en: “un caso típico y trágico de lucha entre corazón y cabeza, un ejemplar de cura sin fe.” (182). Estas confesiones hechas por el catedrático español en su correspondencia determinan un innegable vínculo dual con Nietzsche que se expresa en el cura ateo que Unamuno conoció y el que luego creará en su obra.

Esta doble influencia presencial de Nietzsche (tanto en el *personaje* del sacerdote ascético como en la *persona* de Moisés Sánchez Barrado) nos demuestra cuan profundos e íntimos eran las ligaduras que ataban a Unamuno con el germano. No es solamente que Unamuno continua con su cura ateo una temática ya elaborada por Nietzsche con su *asketische Priester*, sino el más interesante hecho de que la obra de Nietzsche posibilitó el ateísmo del cura de carne y hueso que sirvió de precedente temático al eventual protagonista que se destilará en la tardía novela de Unamuno. Quedando así doblemente evidenciado el valioso influjo nietzscheano en la concepción de uno de los descreídos más famosos de nuestra literatura en español: el cura, ateo y santo Manuel Bueno. Esta táctica de crear un personaje literario/religioso para ejemplificar de manera más acabada un argumento filosófico fue lo que Nietzsche hizo con su sacerdote ascético y lo que Unamuno hará luego con su mártir de provincia española. En ambos

⁶⁰ La expresión de Unamuno acerca de estar “en las garras de Nietzsche” que es utilizada para describir a Moisés Sánchez Barrado fue luego empleada en el ensayo “Más sobre el japonismo” (1907, Tomo V) para describir al escritor vitoriano y noventayochista Ramiro de Maeztu y Whitney:

Cuando yo le conocí, allá en nuestro común país vasco, estaba bajo las garras de Nietzsche, creo que sin conocerlo mucho mejor que yo... Digo, pues, que por aquel entonces era nuestro Maeztu un nietzscheniano al parecer rabioso. No dejaba caer de los labios a Zaratustra y apenas había escrito suyo en que una u otra forma no asomase el sobre-hombre. Cuando se fue de Bilbao a Madrid, decidido a conquistar la corte --y la conquistó a su manera, siendo a la vez, claro está, conquistado por ella--, se llevó en la maleta a Nietzsche y agarrado a la bandera de éste emprendió sus campañas de individualismo a todo trance. (245)

casos la creación literaria surge como el recurso por el cual tanto el español como el tudesco completan su propia visión filosófica. Estos enlaces nos alertan hacia una nueva y más robusta lectura de la vida y obra de Unamuno en relación con Nietzsche. Autor con el cual el español nunca dejó de dialogar y el cual su presencia toma más relevancia mientras más se avanza y se conoce el estudio global de los textos unamunianos.⁶¹

Con la pasada carta se evidencia la presencia causal de Nietzsche en el colapso de fe que sufre el joven cura que sentará las bases conflictuales de lo que mucho después se convertirá en la creación de uno de los más destacados y reconocidos personajes de la prosa unamuniana. Este incrédulo sacerdote no volverá a aparecer en las cartas de Unamuno hasta el año 1911, año en el cual Don Miguel le escribe al poeta y amigo uruguayo Juan Zorrilla de San Martín. En esta misiva se esclarece el nombre, los méritos, los presentes conflictos burocráticos y las siempre permanentes luchas espirituales del cura ateo innombrado en la pasada epístola. En la carta fechada para el 5 de enero de 1911, se encuentra el siguiente párrafo:

Hay aquí un sacerdote beneficiado de esta catedral, redactor en jefe hasta hace pocos días de la *Semana Católica* de esta e íntimo amigo mío que no puede ya vivir aquí. Quiere irse a América. ¿Habrá ahí sitio para él?

Traduce de corrido francés, inglés y alemán y ha explicado aquí griego en

⁶¹ Llama la atención de que luego de conocer sobre la dualidad espiritual de Sánchez Barrado, Unamuno formule el problema moral de un eclesiástico sin fe en el ensayo “Diálogos del escritor y el político” (1908, Tomo IX). En donde podemos observar las primeras aproximaciones del autor a dicho asunto que más tarde obtendrá su más acabada elaboración en *San Manuel Bueno, mártir*:

Dime, si un Papa perdiera la fe en su propia infalibilidad pontifica o no la tuviera cuando le preconizaron, ¿le sería lícito declararlo? ¿Sería humano, sería moral, que por un mezquino motivo de amor propio -por que eso de aparecer sincero no es más que una cuestión de amor propio mezquino-, sería humano, digo, que por tal egoísta motivo dejara a miles, a millones de almas, faltas de apoyo espiritual? (693, IX)

un colegio eclesiástico. Y como quiero ser siempre claro le diré la verdad. La conducta moral de este buen amigo mío es intachable, pero es un alma tormentosa y trágica, a la que en un tiempo sobrecogió Nietzsche. Ha librado terribles combates íntimos por salvar su fe, llegando a enormes renunciamentos. Pero, aunque no hayan podido denunciar una sola herejía en sus escritos el tono se les ha hecho sospechoso con las tristes corrientes que hoy reinan en el Vaticano merced a nuestro deplorable compatriota Merry del Val, le han denunciado al Obispo, como sospechoso de modernismo. Las terribles verdades que ha dicho desde la *Semana Católica* a este clero de tresillo y merienda le han creado una difícil situación. Y además le envidian -la envidia es el pecado eclesiástico- por su inteligencia y saber. Aquí tiene el retrato de el señor Moisés Sánchez Barrado, sin ocultarle nada. ¿No se podrá por ahí salvarle la vida y acaso hasta el alma? Es un hombre todo fuego escondido, de una alma agustiniana o pascaliana. Me interesa en extremo. En tierra nueva puede ser poderoso auxiliar para un buen obispo. Y que el hecho de recomendarle yo no le perjudique. Es un hombre leal. Dígame algo de esto. (362)

Lo primero que llama la atención es el gran cambio afectivo que vemos empleado por Unamuno hacia su ahora nombrando “íntimo amigo” (362) y envidiado políglota que busca asilo en Sur América. Además de destacar la inteligencia, la lealtad, los méritos y la integridad moral de Moisés Sánchez Barrado se aclara que son estas mismas cualidades las que lo han llevado a tener problemas irresolubles con el organismo religioso católico el cual lo acusa de modernismo.

Este conflicto lleva a Unamuno a intervenir por esta: “alma tormentosa y trágica, a la que en su tiempo sobrecogió Nietzsche” (362). Es de notar como, a pesar de toda la admiración intelectual y proximidad sensible que Unamuno confiesa tener hacia Moisés Sánchez Barrado, esto no impide que el bilbaíno se sincere con su receptor y también destaque los deslices de fe y la posible persistencia de sus (no del todo resueltas) luchas espirituales. La permanencia de este conflicto religioso en la vida de Moisés Sánchez Barrado que Unamuno le advierte a su corresponsal en América permite resaltar tanto la hondura como la resonancia que la lectura de Nietzsche causó y al parecer siguió causando en la vida de este descreído cura tan cercano a Unamuno.

Lamentablemente la casa/museo Miguel de Unamuno en Salamanca, ni al parecer nadie conserva las cartas que el poeta le escribió a Moisés Sánchez Barrado. Lo que sí se conserva en los archivos de la casona son seis cartas no publicadas que Sánchez Barrado le escribió a Unamuno. Las cuales inician en 1903 y se extienden hasta 1932. Confirmando la longeva amistad que existió entre ambos. Destaco estos detalles ya que es exclusivamente por medio de la correspondencia recobrada de Unamuno que podemos cerciorar y conocer sobre su relación con Moisés Sánchez Barrado. Es gracias a las publicaciones de los epistolarios de Unamuno bajo la dirección del editor y crítico el Dr. Laureano Robles Cardero (responsable de recopilar, editar y publicar cuatro epistolarios de Unamuno) que se tiene acceso a esta correspondencia entre ambos. El descubrimiento de la figura de Sánchez Barrado en la correspondencia de Unamuno llevó al propio Laureano Robles a publicar un muy explicativo ensayo titulado “Otra lectura de *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno” (2002). Ensayo crítico que inicia con una detallada explicación de tanto el proceso administrativo/editorial que posibilitó la publicación de la novela, como los simbolismos y metáforas que afloran en el texto. Pero es en la tercera parte de su

ensayo cuando el editor arriba a la figura de Moisés Sánchez Barrado. En la cual el investigador encuentra un obvio antecedente del personaje protagónico de Manuel Bueno. A pesar de que en el estudio hecho por Robles no se hace ninguna referencia al posible lugar e importancia de Nietzsche dentro de esta hipótesis, sí, se ofrece una cita inédita la cual logra esclarecer más aún el enfoque investigativo de este trabajo.

El autor llega a esta cita al reconocer que es muy poco el material que se ha logrado recopilar sobre la vida y el pensamiento del cura. A pesar de este desconocimiento general el ensayo del especialista logra presentar muchos datos que el autor ha ido encontrando en la correspondencia de Unamuno que él maneja de primera mano. Entre los cuales destaca el fracaso de Unamuno en sacar a Sánchez Barrado de España y conseguirle trabajo en América. El autor evidencia esta desilusión por una carta inédita de Unamuno (que no aparece en ningún epistolario del vasco ya que sólo el propio Laureano Robles la posee y en su ensayo la hace pública por primera vez).⁶² La carta fechada para el 28 de mayo de 1915 y dirigida a Hipólito

⁶² La aparente explicación de la razón por la cual ésta y cientos de otras cartas de Unamuno no están en la Casa-Museo en Salamanca y sí en posesión de Robles se encuentra en el detallado ensayo de Luís Santos Gutiérrez titulado “La intrahistoria del epistolario de Miguel de Unamuno.” (2005). Ahí el médico y reconocido profesor de la Universidad de Salamanca (que también fue esposo de una nieta de Unamuno) expone:

Ciertamente extraña fue la conducta de Robles cuando, tras la publicación del *Epistolario Inédito*, creí haberle convencido de que al menos una copia del archivo (no recabado por él) debería obrar en el archivo unamuniano de la Casa-Museo, punto de partida de su gestión. Tras mostrarse de acuerdo, me citó en su despacho de la Facultad de Filosofía para recogerlo y que juntos hiciésemos la entrega. Y así, la mañana del 3 de noviembre de 1992, llevamos a Ana Chaguaceda, directora de la Casa-Museo, el paquete que yo suponía incluía las copias de las 1,116 cartas del <<archivo epistolar M.G.B>>. La sorpresa de Chaguaceda al revisar el legajo fue mayúscula. Robles había entregado solo 167 cartas. Y, en incalificable proceder, conservó y conserva las restantes sin ánimo de devolverlas, aduciendo una vez más <<que se las habían regalado los herederos de García Blanco>>. (176)

González Rebollar para que recomiende a Sánchez Barrado para una cátedra de latín en el Instituto de La Laguna en Canarias durante la cursada de ese mismo año. En la carta recuperada leemos:

Iría como catedrático para el curso 1915-16, de latín, Moisés Sánchez Barrado. Le conocí en las garras de Nietzsche. Padece una gran crisis de conciencia; fue acusado de modernismo. Es un alma trágica. Escribiendo mi *Sentimiento trágico* me he acordado mucho de él. En tres años ha hecho el bachillerato, la Licenciatura y el Doctorado, oposiciones y cátedra. Es un cura lamenaiano. Le he consolado. Sigue de cura. ¿Con qué sinceridad íntima? No lo sé. Habría para hacer un libro con sus cosas. Conoció a Paco Giner (de los Ríos), en quien fue a buscar, como en mí, un confesor. De pronto le parecerá algo hermético, hosco.” (91)

Esta carta inédita permite no sólo conocer la insistencia de Unamuno en conseguirle un empleo a su amigo, sino la inseparabilidad que demuestra tener el cura con Nietzsche, el cual vuelve a ser nombrado casi como un adjetivo del sacerdote en crisis. Pero además de esta repetición asociativa, vemos como la figura de Moisés Sánchez Barrado estuvo presente en el proceso de escritura del primer libro filosófico de Unamuno en 1912. Sentando un valioso precedente creativo/intelectual que acompañó al pensador vasco en la composición de su capital obra filosófica. Pero el dato más revelador para esta investigación que nos devela esta poco conocida carta que estrena Robles es cuando el prolífico autor español afirma sobre su amigo: “Sigue de cura. ¿Con qué sinceridad íntima? No lo sé. Habría para hacer un libro con sus cosas.” (91). Vemos como luego de Unamuno establecer la paradoja del cura no creyente, pasará a decir que debería escribir un libro sobre lo que le ha pasado a su amigo Moisés Sánchez Barrado. Esta

llamativa aseveración va un paso más allá del hecho de que lo tuviera en mente mientras escribía parte de su primer libro filosófico, ya que no es lo mismo pensar en alguien mientras se escribe que dedicarse exclusivamente a hacer un libro sobre dicha persona.

Este posible y sugestivo plan futuro de algún día escribir sobre Sánchez Barrado fue sugerido por Unamuno una década y media antes de la publicación de *San Manuel Bueno, mártir* en 1931. La extensa y al parecer muy cercana amistad entre Don Miguel de Unamuno y el eclesiástico de profesión que fue Moisés Sánchez Barrado nos permite organizar una evidenciada e iterativa conexión entre el cura ateo y la figura de Nietzsche. La cual se hace patente en la inseparabilidad que existe entre ambos en todas cartas recuperadas de Unamuno. En esta tercera misiva se recalca la insistencia de Unamuno en advertir a sus corresponsales acerca de la presencia del filósofo anticristiano en la vida espiritual del cura católico, pero también se precisa y esclarece su confesada presencia en el proceso de escritura del *Sentimiento trágico de la vida*. Libro fundamental para el estudio y la comprensión global del pensamiento de Unamuno donde se establecen muchas de las inquietudes espirituales que luego se reformularan de manera literaria en *San Manuel Bueno, mártir*.⁶³ Novela de la última fase creativa del autor en la cual la

⁶³ Veintidós años después de estas declaraciones en el ensayo titulado “San Pío X” (1934) que no se encuentra en las Obras Completas editadas por Manuel García Blanco, pero que sí está recopilado en la versión más acabada que ofrece la editorial Colección Austral del último libro de ensayos de Unamuno titulado *Visiones y comentarios* (obra en la que se compilan los artículos publicados por el bilbaíno desde 1933 hasta 1936) se establece una continuidad temática que va desde el *El sentimiento trágico de la vida* (1912), continúa en *La agonía del cristianismo* (1924) y culmina en *San Manuel Bueno, mártir* (1931). Esta llamada *trilogía* (la palabra y la itálica es de Unamuno) nos alerta sobre la interconectividad y reaparición sucesiva del conflicto entre la institución cristiana y su relación con las masas. La unión de sus dos obras filosóficas (los dos libros de Unamuno donde más aparece Nietzsche citado y comentado) más la adición final de la novela del cura ateo es establecida cuando el autor deja escrito:

Usted sabe, amigo mío, que en mi libro sobre *El sentimiento trágico de la vida* sostengo con que profunda penetración de la esencia del catolicismo popular el papa Pío X, aquel párroco véneto, procedente del pueblo condenó y anatematizó el llamado modernismo... La fe es, según San Pablo, la sustancia de lo que espera. Y el papa Pío X

presencia de Moisés Sánchez Barrado (cura nietzscheano) y las múltiples ramificaciones del pensamiento de Nietzsche logran su más destacada expresión literaria.

El último giro unamuniano: La Biblia y Nietzsche

Luego de la publicación de *San Manuel Bueno, mártir* (1931) los ensayos dedicados al poder pastoral y la lógica del rebaño se acrecentará considerablemente en los últimos artículos escritos por Unamuno. El primario y más relevante de estos ensayos se publica en Madrid el 3 de enero de 1933 y lleva como título “La ciudad de Henoc”. Unamuno inicia el escrito enunciando varias citas de otros autores sobre la guerra y aclara que en la tradición judeocristiana la guerra inicia con el asesinato fraternal de Caín hacia Abel en el libro del *Génesis*. El autor extrapola la historia de envidia bíblica y sugiere que este asesinato fundacional “abrió la lucha de clases” (873) y terminó diferenciando al hombre en dos razas con la eventual edificación de la primera ciudad cainita llamada Henoc. La interpretación unamuniana del relato bíblico es la siguiente:

Abel era, según este mito, pastor, y Caín labrador; pero acaso sea más acertado decir que la raza o clase abelita, aquella de que Abel es símbolo, era la campesina, y la cainita era la urbana, la ciudadana, la murada, pues fue Caín quien, según el relato bíblico, edificó la primera ciudad, la de

adoptó por emblema el ancla, símbolo de la esperanza. Luego en mi otro libro sobre *La agonía del cristianismo* volví al tema cardinal y radical, concluyendo con aquello de “Cristo nuestro, Cristo nuestro, ¿Por qué nos has abandonado?” Y nada de democracia ni de autoridad, ni de orden social, ni de policía, es decir de moral. Y, por último, en mi *San Manuel Bueno, mártir* -el tercero en la *trilogía*-, cuando le propusieron a este santo párroco que fundase un Sindicato católico agrario, respondió: “No, la religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo, que Dios entregó a las disputas de los hombres. Piensen los hombres y obren los hombres como piensen y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad. Yo no he venido a someter los pobres a los ricos ni a predicar a éstos que se sometan a aquellos.” Y acaba: “Opio...opio...Opio, sí. Démosle opio y que duerma y que sueñe.” Más él, el pobre santo párroco, ni lograba dormir ni soñar. (129)

Henoc. Y en ella, en la mítica y simbólica ciudad de Henoc, empezó a organizarse la masa, a amurallarse, a someterse al mando de un jefe, de un mandón, cacique o déspota. Y a someterse para organizar batidas, guerra y revoluciones. ¿Y qué es lo que le llevaba a plegarse a disciplina bélica? ¿Hambre? ¿ganas de gloria?, ¿de libertad?, ¿de justicia?, ¿o que? En el fondo, envidia, el sentimiento de masa, macizo, democrático, que lleva al hombre a doblegarse a servidumbre, el resorte de la servilidad. Y da vivas a cadenas, y si rompe unas es para forjar con sus eslabones otras. (873)

La raza cainita que se forja dentro de la ciudad es la que sigue el mandato del líder militar. Nada extraño cuando su fundador y patriarca es el arquetipo del primer asesino por envidia (padre de todos los asesinos bíblicos). Enraizados en la envidia personal que se hace común, los descendientes de Caín se aglomeran bajo una sumisión masiva que degenera en la organización grupal de la violencia. La cual desde la cerrazón de la ciudad crece y se ordena bajo la disciplina del cabecilla. Una vez este fenómeno es determinado y su origen queda establecido, Unamuno pasará a reflexionar acerca de los mecanismos psicológicos que posibilitan esta tan humana conducta y necesidad de servidumbre. Es aquí donde el pensador español vuelve a citar a Nietzsche en apoyo de sus propias conclusiones, a la vez que ofrece una versión final y completamente opuesta a la de sus escritos anteriores en relación a la lógica pastoral establecida por Nietzsche. Unamuno explica:

“Homo homini lupus”: “el hombre, un lobo para el hombre”, corre el consabido refrán. Pero acaso sea más el caso decir que “Homo homini agnus”: “El hombre, un cordero para el hombre”. Que no debió haber comenzado la servidumbre y la tiranía porque uno, el que se sentía tirano,

sujetó al otro haciéndole siervo, sino porque éste, el que se sentía siervo, débil se ofreció como víctima al otro, haciéndole tirano. Es la masa, que teme la responsabilidad, la que hace al mandón, es el rebaño el que hace al pastor, son las ranas las que piden rey a Júpiter. El instinto más hondo del hombre es corderil y no el lobuno. El hombre de masa, de clase, de sociedad si se quiere, apetece ser sometido. La libertad le es una carga insoportable; no sabe que hacer con ella. Y forja lo que Nietzsche llamaba “la moral de esclavos”. Su fondo, el resentimiento, la envidia. Esa envidia -el *phthonos* griego- en que vio, con su clara mirada, Heródoto el fundamento de la tragedia de la historia. Y en que tan hondo caló, en tierras de Don Quijote, nuestro Quevedo. (874, XI)

La reformulación de lo lobuno a lo corderil como el instinto más profundo de lo humano que nos ofrece el autor establece un cambio significativo en la valorización del rol del rebaño y el pastor. Ya que al aseverar que es la masa la que busca ser volitivamente doblegada, es también afirmar que es el rebaño el que crea al tirano y no viceversa. De esta lógica nace el *homini agnus* que Unamuno describe como aquel que al ceder su libertad individual por la unión con la colectividad forja lo que Nietzsche llamó la “moral de esclavos” (874). En la decisión de hacer suya esta controversial idea de Nietzsche, no solamente observamos otra apropiación unamuniana del germano sino un reconocimiento/homenaje final que redime a Nietzsche y su obra. Exoneración que implica la aceptación y reutilización de la hipótesis acerca de la moral de esclavos que tan fuertemente Unamuno desaprobó y juzgó bajo la luz más desfavorable durante

las primeras dos décadas del siglo pasado y sobre la cual nunca volvió a hacer mención directa hasta la publicación de “La ciudad de Henoc” (1933,XI) a los setenta y dos años.⁶⁴

No es solamente que Unamuno utiliza a Nietzsche (filósofo anticristiano) como aliado intelectual para mejor definir y entender las repercusiones de una historia bíblica, sino que lo hace empleando el concepto más atacado del cual surgieron las mayores discrepancias ideológicas junto con las más disparatadas y prejuiciadas nociones acerca del teutón. La transición final de lo que fue una de las opiniones más polarizadas de la obra de Nietzsche hasta su eventual admisión y reutilización marcan un hito de abertura e inclusión en el cual Unamuno va culminado su larga e intempestiva relación con Nietzsche. En esta concluyente y colaborativa rectificación parece expresarse un asentimiento tardío pero fehaciente a los aportes de Nietzsche en un gesto final de aprobación en donde el español ya no rehúsa sino más bien reúsa la terminología nietzscheana en un nuevo plano de comprensión intelectual.

Al contrario de Nietzsche que ve el inicio de la lógica pastoral con el sacerdote ascético, Unamuno ve nacer dicho fenómeno social en Henoc. Lo cual implica que al Unamuno localizar el origen de lo pastoral en la ciudad no continuó lo dicho por Nietzsche, sino que fue bajo sus propias explicaciones y premisas que pudo arribar a la mencionada “moral de esclavos” nietzscheana. El hecho de que Unamuno alcanzara desde otro punto de partida la misma conclusión que la de Nietzsche muestra no sólo su independencia como pensador sino la constante renovación y adaptabilidad de su pensamiento. Además de la compartida resolución

⁶⁴ Véase el segundo capítulo de esta tesis titulado “La incompatibilidad sustancial del sobre-hombre” en donde abundan los ejemplos y citas acerca del repudio que durante desde al menos 1902 con el artículo “La educación (prólogo a la obra de Bunge del mismo título)” pasando luego por los feroces y desacertados ensayos mientras transcurría La Guerra Mundial en donde Unamuno abiertamente sostuvo una postura combativa hacia lo que en su momento fue su comprensión de la lógica de los débiles o esclavos legada por Nietzsche.

acerca de la “moral de esclavos” es importante destacar un punto de encuentro conceptual en el cual ambos filósofos aciertan y sin el cual no se puede dar forma a la lógica del rebaño ni acceder a la comprensión del poder pastoral. Este nexo conceptual se logra traslucir cuando Unamuno en su explicación sobre cual es el fundamento del rebaño utiliza la misma palabra que Nietzsche usó para describir la herramienta del sacerdote ascético para manipular a sus seguidores: el resentimiento (*Das Ressentiment*).⁶⁵ A pesar de que la genealogía desde la cual ambos autores reconstruyen la ascendencia del rebaño es opuesta, tanto el concepto fundamental del resentimiento como su final conclusión en la conceptualización de “la moral de esclavos” es análoga.

El uso de Nietzsche por parte de Unamuno en el ensayo “La ciudad de Henoc” no culmina con la aceptación y utilización de sus doctrinas más objetadas. Mientras el artículo prosigue vemos surgir una apuesta liberadora ante los ideales rebañegos oriundos de Henoc. La respuesta del euskera que busca desafiar a “la moral de esclavos” es exactamente la opuesta a la de Nietzsche: el ascetismo. Sobre la diferenciación irreconciliable de ambos autores en torno al ascetismo, ya la crítica y profesora chilena Begoña Pessis García había notificado esta discrepancia en su ensayo “Una aproximación a lo trágico en Nietzsche y Unamuno” (2017) cuando expuso:

⁶⁵ La cita exacta de Nietzsche aparece en *Zur Genealogie der Moral* en el apartado 15 de la tercera y última parte que lleva como título: *Was bedeuten asketische Ideale?* En donde se lee: “Wollte man den Wert der priesterlichen Existenz in die kürzeste Formel fassen, so wäre geradewegs zu sagen: der Priester ist der Richtung -Veränderer des Ressentiment.” (135) Frase que el traductor más leído de Nietzsche al español Andrés Sánchez Pascual castellaniza de la siguiente manera: “Si se quisiera compendiar en una fórmula brevísima el valor de la existencia sacerdotal, habría que decir sin más: el sacerdote es el que modifica la dirección del resentimiento.” (164).

Al igual que Nietzsche, Unamuno quiere aceptar la vida con todo lo que ella es y, como él, piensa que debe ser celebrado y divinizado lo existente: «sí, merece eternizarse todo, absolutamente todo, hasta lo malo mismo». No obstante, Nietzsche acusaría a Unamuno, y con razón, de asumir el dolor por medio del ideal ascético y no con una verdadera y amplificada afirmación del dolor con jovialidad, risa y ánimo festivo. Unamuno, pese a que su modelo entrañe diferencias con lo que se entiende por un cristianismo tradicional y estándar, no considera santa la vida si no prolonga al infinito, si no sigue después de la muerte terrenal. La aceptación del dolor está subordinada a la esperanza en un trasmundo sobrenatural —aun con la fuerte carga intuitiva, material y corpórea que imprime Unamuno a su fantasía imaginativa sobre el «más allá»— de manera que el valor del dolor estibaré en la medida en que consista un medio o camino para la vida eterna o, por lo menos, un medio para hacer que la mortalidad del hombre devenga una injusticia. La dicotomía de premios y castigos no es muy afín a la sensibilidad unamuniana, pero sí lo es el conflicto de la culpa y el arrepentimiento, elementos en los que se percibe el carácter purgativo del dolor de lo que Nietzsche llamaría la «mala conciencia». La perspectiva ascética encuentra un sentido al dolor, pero por los motivos equivocados, según Nietzsche, puesto que está enderezada a la teleología trascendente y no a la aceptación inocente —no culpable, no pecadora— del devenir inmanente. (1087)

Concuero grandemente con la observación de Begoña ya que para Nietzsche en la *Genealogía de la Moral* (1887) la lógica del rebaño nace de los valores ascéticos que el *prister* logra encarnar, mientras que para Unamuno es el ascetismo la única oposición viable ante el fenómeno social de la ciudad y sus males que nacen en Henoc.⁶⁶ Si embargo la crítica se le omite que esta acción de apartarse del rebaño que a todas luces parece desviarse de Nietzsche es también la que lleva al copioso ensayista a nuevamente ejemplificar su pensamiento con el personaje más conocido de la obra del filósofo alemán. En esta ocasión el autor se concentrará exclusivamente en la acción de abdicación solitaria llevada a cabo por el Zaratustra nietzscheano. El recurso ofensivo de Unamuno ante el emporio cainita es el siguiente:

¡El solitario! Imposible vivir en soledad, y menos en la ciudad de Ur, en la ciudad, en la fundación de los pobres cainitas. Zaratustra, el de Nietzsche, se retiró solitario al monte y el Cristo, el del Evangelio, antes de emprender su misión pública, se retiró al desierto, a ser tentado por Satanás; huyó luego de las turbas cuando quisieron proclamarle rey, y murió al cabo solo, solitario, y de pie, colgado de un leño en cuya cabecera le nombró, por irrisión rey un pretor romano. Y desde entonces inri – I.N.R.I- (esto es: “¡viva Cristo rey!”) quiere decir burla, v.g., “le han puesto el inri”. ¡Solitario! El verdadero es el anacoreta, el ermitaño; si se reúnen varios *-monachi*, monjes- fraguan comunidad de solitarios, y surge

⁶⁶ La fascinación repetitiva de Unamuno hacia la figura del asceta se encuentra desde principios del Siglo XX y abarca casi toda su obra. Para mayor claridad en las posturas y la evidencia del favorecimiento unamuniano a este compromiso de vida véase: “Sobre la soberbia” (1904) “Soledad” (1905) “Sobre la lujuria” (1907) “Fecundidad en aislamiento” (1918), *La agonía del cristianismo* (1924) “El hombre interior” (1933) y “El día de la infancia” (1935) y “Pedreas infantiles de antaño” (1935).

Henoc, la ciudad cainita. No hay mayor incubadora de envidias que un monasterio; la envidia en forma de acedía es roña monástica. (875, XI)

Además de la utilización de la “moral de esclavos” de Nietzsche para complementar el entendimiento cainita, vemos como también se asemeja el ejemplo del solitario Zaratustra nietzscheano con la retirada de Jesús al desierto para ser tentado por el demonio. El destino solitario de ambas figuras y su voluntario repliegue ante lo mundanal que Unamuno destaca de manera tan favorable discrepa considerablemente de lo expresado en el último artículo en que el autor español comparó a Nietzsche con Jesús. En el ensayo “Algo sobre Nietzsche” (1915), vemos como Unamuno se concentró en acusar y destacar la supuesta envidia que Nietzsche sintió hacia Jesús. Osada e inventiva imputación que el escritor bilbaíno justificará a base de su lectura e interpretación del libro *Ecce Homo* (1908) que aún hoy se conserva en su biblioteca en Salamanca. La cita de 1915 es la siguiente:

Creo, además, que el pobre Nietzsche, que fue siempre lo que acabó siendo a las claras, un loco de remate sufrió entre otras locuras unas de las más terribles, la del orgullo envidioso o de la envidia orgullosa. Sí, ese pobre loco de orgullo lo fue también de envidia. La historia de sus relaciones con Wagner lo prueba. Y la envidia disfrazada de orgullo prueba que más que orgullo es vanidad. Y así al de Nietzsche antes de orgullo le llamaría petulancia. Y Nietzsche sentía envidia de Cristo. Parece una enormidad esto de decir que alguien sienta envidia de Cristo. Pero así es en este caso. Y yo no sé, pero me atrevería a decir que hay quien tiene envidia de Dios. Nietzsche, el que escribió de sí mismo aquel libro, extremo portento de locura, titulado *Ecce Homo* –del que he leído

largas citas-, sentía envidia de Cristo, ya que no podía ser Cristo. (1102, VIII)

Al leer esto y compararlo con lo expresado en “La ciudad de Henoc” (1933) vemos el gran cambio de tono e interpretación que diferencia a ambos ensayos. De un Nietzsche que envidia a Jesús en 1915 pasamos a un Zarathustra que junto a Cristo desafían con su conducta la moral esclavista de Henoc.⁶⁷ La compenetración armoniosa entre la obra de Nietzsche y las enseñanzas cristianas dan prueba de una apertura empática que marca la última gran renovación del pensamiento de Unamuno hacia el filósofo dionisiaco. El cual es asimilado de forma favorable, colaborativa e inclusiva con dos historias bíblicas de ambos testamentos. Este nuevo acogimiento de Nietzsche que parece adecuarse en la aceptación de la parte más polémica de la obra del filósofo contradice grandemente con la andanada expresada durante los días de la Gran Guerra y lo que más tarde se enunció en *La agonía del cristianismo*, libro que como ya vimos en el capítulo anterior expone en la mayoría de sus capítulos una división infranqueable entre Nietzsche y la cristiandad, a pesar de que en el capítulo final también el autor empató otro

⁶⁷ Esta inesperada comparación toma mayor relevancia si se tiene en consideración lo expresado por el crítico y profesor Michael A. Gómez en su ensayo “Unamuno, Nietzsche and religious modernism: Affinities and complexities concerning the view of faith.” (2010) cuando el autor explica acerca del contenido de *Así habló Zarathustra* (1883) y sus fuertes críticas a la lógica del rebaño:

There are good many grounds for Nietzsche’s opposition to faith. One fundamental objection has its roots in his understanding of organized religion’s use of faith as *tool* -an instrument employed to subjugate the potentially “dangerous” individual and assimilate him/her into the “herd”. This idea is plainly in *Thus Spoke Zarathustra*, where the author explicitly links institutions of Church and State (thereby providing a clearly terrestrial and human, all too human grounding for the former); identifying in both the same tyrannical urge to dominate completely the heart and mind of the subject and make this individual believe that They (i.e. the Institutions) are, to use his words, “the most important best on earth”; that, when official pronouncements of Authority are issued, such utterances emanate from the very “belly of reality”. (226)

concepto del *Génesis* (el pecado original) con la premisa nietzscheana de hallar satisfacción en la autodestrucción. Aún así, y a pesar de estos enjuiciamientos previos (que por años lucieron irresolubles y ahora parecen quedar considerablemente subsanados) es importante repetir que hay un punto en donde Unamuno nunca dio su brazo a torcer y sobre el cual siempre conservó una inquebrantable postura: el ascetismo. Inclínese religiosa que lo lleva por última vez a mencionar a Nietzsche y su obra, pero esta vez ejemplificándola junto a lo que por más de treinta años fue su antítesis: la figura Jesús.

Conclusiones

Antes de iniciar con la conclusión, me parece pertinente hacer un somero desglose de cada capítulo en el cual se nombren varios de los aspectos que evidencian la presencia y eventual transformación de las proposiciones de Nietzsche en el pensamiento de Unamuno. En el primer capítulo observamos como la premisa decimonónica nietzscheana de la expulsión posibilita una teoría materna de la escritura (vivípara y ovípara) que inicia desde la ensayística y se extiende a una experimentación literaria que termina cambiando radicalmente la concepción de la escritura novelística del vasco. Eventualmente desembocando en la en la creación de *Niebla* en 1914. Así como la incorporación del elemento paternal/plagio como punto de partida de tanto lector como escritor que fue Unamuno. Luego, en el segundo capítulo se constató como la idea del sobre hombre que inicia en 1896 pasó de ser un ideal utópico personalísimo del autor a un concepto mal entendido de la burguesía española hasta llegar (luego del estallido de la Gran Guerra) a transformarse en una noción de carácter bélico. Mutación conceptual que junto con la pérdida del rectorado alteró grandemente la producción ensayística de Unamuno desde el 1914 hasta 1918.

Ya una vez finalizada la guerra aparece otra visión de Nietzsche como poeta en 1919. Este cambio tajante de filósofo criminal a excelso poeta solitario posibilita la reformulación del concepto del eterno retorno de Nietzsche en 1923. El cual fue originalmente descartado en *El sentimiento trágico de la vida* (1912) y es retomado y modificado once años después al Unamuno crear y luego importar su propia imagen poética de la lanzadera del tiempo para no sólo redondear la idea de Nietzsche sino completar su propio entendimiento de dicho concepto. Esta colaborativa aportación poética de Unamuno no es solamente empleada por el autor sino también utilizada por su protagonista Augusto Pérez en sus monólogos existenciales. Lo cual además de comprobar la intertextualidad de la obra de Unamuno y el libre tráfico entre autor y

personajes también nos muestra por segunda ocasión la presencia de Nietzsche en otro de los personajes de *Niebla*.

Luego de esta productiva etapa de abertura poética el autor (ahora desterrado en Francia) volverá por última vez a la escritura filosófica en 1924 con la publicación de *La agonía del cristianismo*. Ahí vimos como Unamuno además de ofrecer las últimas aportaciones a su particular visión del “sobre-hombre” también nos proporciona la unión inicial del pensamiento de Nietzsche con la Biblia. Al bilbaíno visualizar el concepto fundante del pecado original como la reafirmación de una verdad psicológica: la de la tendencia erótica destructiva de la naturaleza humana. La cual lo llevó a una nueva comprensión de tanto Nietzsche como la agonía y fragilidad de la civilización occidental. Luego de estas reflexiones filosóficas pasamos al capítulo final en el cual se exploró, verificó y expuso el precedente humano de Moisés Sánchez Barrado (cura nietzscheano) en la creación del cura ateo en *San Manuel Bueno mártir* (1931). Para luego terminar en la segunda reflexión bíblica cuando Unamuno emparenta sus conclusiones sobre la envidia cainita con la obra de Nietzsche y su moral de esclavos. La nueva y favorable revalorización de este polémico concepto toma forma (para Unamuno) en la consolidación de la primera ciudad llamada Henoc fundada por Caín. Este patrón característico de la etapa tardía del pensamiento de Unamuno que insiste en hermanar sus particulares conclusiones bíblicas con Nietzsche se acrecienta al autor hacer su última conexión entre el ascetismo de Jesús con el del Zarathustra. Estableciendo no sólo un reconocimiento o una rectificación de sus pasadas desaprobaciones sino una final redención de Nietzsche y su pensamiento.

A pesar de que creo que esta cronológica evidencia textual es suficiente para demostrar como la presencia de Nietzsche ha alterado de forma múltiple (y no monocromática) la obra de Unamuno desde finales del siglo diecinueve hasta los últimos escritos del vascuence, arribo a la parte final del trabajo reconociendo unas notables pretensiones sistemáticas y un vehemente deseo de ofrecer a los lectores un cierre temático-conceptual. Clausura que más allá de resumir o condensar de forma concisa y acabada los puntos claves de mi investigación doctoral, resalte alguna contribución al campo de los estudios unamunianos con una aportación significativa que aclare de manera permanente alguna incógnita irresuelta de su extensa obra escrita. La incapacidad de proveer una solución definitiva que encierre de forma totalizadora todos los aspectos que componen la cambiante apropiación de Unamuno hacia Nietzsche hace que mi trabajo carezca de una respuesta final y absoluta.

El haberme acercado con la mayor responsabilidad posible a la encomienda de lectura e interpretación que propuse en la introducción me ha permitido esclarecer, distinguir y luego demarcar el rumbo teórico de mi investigación. La cual, más que una solución unívoca ofrece las resonancias de un diálogo siempre inconcluso donde nadie tiene la última palabra. Carente de conclusiones fijas o de respuestas totales certifico que mi investigación ni acaba ni empieza nada. Se encuentra (como todos los personajes de Unamuno) en el medio de algo más grande que existe de forma múltiple y no está limitado a una particular definición que lo explique. Paradójicamente en medio de esta invariable y siempre irresuelta tramitación (*in medias res*) se erige una tesis doctoral de carácter ultra específico. Contradicción que logra ser sorteada al concluir con la adquisición de un conocimiento que lejos de buscar la lógica final en su cerrazón reconoce la imposible aprehensión de totalidad alguna. Discernimiento decisivo que apunta a repensar y expandir lo aprendido con nuevas preguntas y otras líneas de pensamiento.

Me es pertinente también señalar un aspecto gratificante que creo que comparto con todo investigador(a), cuando en medio de tantas horas de trabajo corroborativo somos concedidos algunos momentos de abertura hacia nuevas luces de nitidez comparativa en donde podemos enlazar aspectos presentes pero inconexos o parcialmente abordados por los estudios que nos anteceden. Esta cualidad de abertura que imposibilita un cierre me obliga a concluir esta tesis habitado por nuevas interrogantes y otros surcos de pensamiento que para ser despejados requieren futuras investigaciones individuales. La naturaleza ceñida de este trabajo académico, que busca más que nada demostrar como el pensamiento de Nietzsche afectó la obra de Unamuno (no sólo filosófica sino ensayística y narrativa) no me permitió la desviación requerida para investigar otras vertientes en las cuales el pensamiento de Unamuno dialoga tanto con Nietzsche como con otros pensadores. A pesar de no incurrir en semejante empresa, sí hubo momentos en los cuales estos entrecruzamientos fueron mencionados. Sobre estas nuevas posibilidades de estudio que pude descubrir mientras trabajaba la relación de Unamuno con Nietzsche me interesa destacar tres.

La primera tiene como punto de partida la interpretación original que hace Unamuno del “sobre-hombre” en 1896 en su ensayo “La renovación del teatro español” en donde se encuentra por primera vez citado a Nietzsche. En este ensayo vemos como Unamuno utiliza la idea del sobre-hombre bajo el marco de la intrahistoria en una reflexión utópica acerca del concepto aristotélico de lo sustancial. Esta conceptualización, a medida que va sofisticándose lleva al catedrático de griego a identificar su mayor enemigo en la clase burguesa española que en sus ansias de reconocimiento individual ignoran los fundamentos intrahistóricos que (según Unamuno) sostienen nuestra presente realidad histórica. Prefiriendo la clase burguesa la imposición de un mundo maquinal e industrializado que asegure un estilo de vida uniforme en

donde se ignora la experiencia común de lo solaz. Abertura de ocio necesaria para la creación artística y la visión particular del tiempo que no es consumido por el trabajo sino visto y asumido como posibilidad disponible de ser y hacer. Preocupación temprana de Unamuno que no está solamente dirigida a la idea del progreso tecnológico, la productividad laboral y el despotismo de los especialistas sino a la urgente necesidad de espacios para la serenidad del pensamiento creador que para el poeta vasco nos acercarán a lo sustancial.

Una similar inquietud luego aparecerá en la obra del filósofo alemán Martin Heidegger el cual en 1955 ofrece una conferencia en su pequeña ciudad natal de Meßkirch al suroeste de Alemania llamada *Gelassenheit*. En este tardío artículo, el pensador germánico comparte el repudio unamuniano a la exacerbación técnica de la vida y aboga no por el pensamiento calculador de la ciencia y el progreso sino por la recuperación de la contemplación reflexiva hacia lo poético originario. Espacio cada vez más escaso en el mundo moderno. Además de estas congruencias me parece también pertinente recordar que aparte del ensayo *Gelassenheit* existe su celebrado libro de ensayos titulado *Holzwege* (1950) que al español se ha traducido como *Caminos del Bosque* o *Sendas Perdidas*. Texto en el cual se nos muestra otra característica común entre Heidegger y Unamuno: la de la exploración de la naturaleza en largas y reflexivas caminatas que habilitan el pensar filosófico. Señalo este texto ya que además del interesante antecedente que comparte con los señalamientos de la filosofía de Unamuno, en el mismo podemos también observar como los aportes conceptuales del alemán fueron luego fundamentales en la venidera filosofía española. Personificada en la figura de una gran lectora y admiradora de Unamuno y Nietzsche: María Zambrano. La cual en su libro *Claros del bosque* (1977) expone el gran apego y deuda que su pensar filosófico tuvo con las premisas de Heidegger en especial en los espacios de luz (*Lichtung*) que el filósofo tan detalladamente

reconoció como oportunidades precisas no sólo para recrearse sino para recobrar la vida del pensamiento poético.

La segunda posibilidad investigativa que me parece pertinente destacar es la extrema cercanía que tuvo el temprano juicio de Unamuno sobre la psicología del enfermo con uno de los descubrimientos fundamentales del psicoanálisis freudiano. En su ensayo “Plenitud de plenitudes” (1904) el pensador vasco expone sobre una característica psíquica general de ciertos humanos que: “Tiende a la nada y se enamoran de su propia dolencia, como aquellos enfermos crónicos que acaban por encariñarse de la propia enfermedad y gustar la voluptuosidad de la disolución.” (761). Como ya observamos en el cuarto capítulo, esta penetrante reflexión acerca de nuestra contradictoria naturaleza luego será empatada con Nietzsche en 1913. Después de esta fecha cada vez que Unamuno vuelva a hacer mención de esta idea en una publicación o en una carta, se reconocerá a Nietzsche como la fuente primaria de esta aguda observación psicológica. El no poder determinar con claridad si para su ensayo de 1904 ya Unamuno conocía la idea de Nietzsche y decidió omitir su procedencia, o si fue más tarde cuando leyendo a Nietzsche encontró su idea ya expuesta en la prosa del germano, es algo que Unamuno nunca explica y en estos momentos no creo tener la evidencia necesaria para poder determinar. Lo que sí he podido cerciorar es que esta conclusión temprana de Unamuno será (re)utilizada en varias etapas de la obra del filósofo bilbaíno desde principios del siglo pasado hasta meses antes de morir.

La contradictoria conducta que Unamuno señala y ejemplifica con el enfermo que se enamora de su enfermedad, es en extremo cercano a una de las más asertivas conclusiones freudianas sobre nuestra naturaleza humana: el placer en el displacer y el refugio que puede ser una enfermedad. Esta ganancia en la enfermedad que Freud divisó en los neuróticos inicia desde

un plano clínico en directa asociación con el síntoma. En este descubrimiento que fue luego tan crucial para el giro de la segunda tónica y las eventuales conclusiones de su más famoso ensayo no médico *El Malestar en la cultura* (1930) vemos como ya Freud (apoyado con evidencia clínica) concordaba sin saberlo con la premisa de Unamuno y Nietzsche. Ante este hallazgo, el neurólogo judío ofrece su diagnóstico el cual resume esta conducta como el resultado de una función subsiguiente del síntoma que posibilita una ganancia secundaria ante la neurosis. En su “Conferencia 24: El estado neurótico común” (1917) Freud se esmera en ilustrar este concepto y ofrece tanto su explicación etiológica como una analogía del diario vivir donde se ejemplifica esta tendencia psíquica.

Señores míos; si ustedes, en calidad de médicos, tratan con neuróticos, pronto dejaran de pensar que los que más se quejan y lamentan de su enfermedad serían los más dispuestos a aceptar su remedio y les opondrían las menores resistencias. Es, al contrario. Y comprenderán fácilmente que todo lo que contribuye a la ganancia en la enfermedad reforzará la resistencia de la represión y aumentará la dificultad terapéutica. Ahora bien, a la parte de la ganancia de la enfermedad que por así decir es intrínseca al síntoma tenemos que agregarle todavía otra, que se obtiene más tarde. Cuando una organización psíquica como la de la enfermedad ha subsistido largo tiempo, al final se comporta como un ser autónomo; manifiesta algo así como una pulsión de auto conservación y se crea una especie de *modus vivendi* entre ella y otras secciones de la vida anímica aun las que en el fondo le son hostiles. Y no faltaran entonces oportunidades en que vuelva a revelarse útil y aprovechable, en que se

granjee, digamos, una *función secundaria* que vigorice de nuevo su subsistencia. En vez de un ejemplo tomado de la patología, consideren ustedes una clara ilustración de la vida cotidiana. Un empeñoso obrero que se gana su sustento queda inválido por un accidente de trabajo; imposibilitado para trabajar, pero el desdichado recibe con el tiempo una pequeña pensión por accidente y aprende a sacar partido de su mutilación como mendigo. Su nueva vida si bien estropeada, se basa ahora justamente en lo que le hizo perder su primera vida. Si ustedes logran quitarle su invalidez, al principio se queda sin medios de subsistencia; y hasta es dudoso que sea capaz de retomar su trabajo anterior. Lo que en el caso de la neurosis corresponde a esa clase de aprovechamiento secundario de la enfermedad podemos adjuntarlo, como *ganancia secundaria*, a la primera que ella proporciona (350)

Considero en extremo interesante una investigación que se pueda dedicar al estudio completo de esta premisa que comparten tres grandes pensadores de la modernidad. Esta idea que Unamuno termina asociado a la Guerra Civil que se avecina también se asemeja grandemente con la elaboración teórica de Freud acerca de la pulsión de muerte y el futuro intento de exterminación del pueblo judío por parte del Nacional Socialismo Alemán que Freud divisó y lo obligó a desterrarse (ya anciano) a Inglaterra. Vemos como en ambos pensadores el fundamento conceptual para pensar el posible fin de la civilización moderna se basa en la expansión de esta contradicción psicológica. Mientras Unamuno reconoce esta paradoja psíquica en sus compatriotas, Freud devela la misma verdad en sus pacientes. Desde sus respectivas

miradas ambos terminaran utilizando esta observación como punto de apoyo para futuras y más intrépidas conclusiones.

La tercera de las líneas investigativas que deseo exponer se me develó mientras escribía el último capítulo de la tesis mientras avanzaba en el escudriñamiento entre el debate implícito de Unamuno con Nietzsche en estricta relación con la lógica pastoral. Materia que considero de gran peso y futuro ya que está relacionada específicamente con la novelística filosofía de Unamuno y la filosofía literaria de Nietzsche. En el capítulo final expuse como ambos autores recurren a la creación de un ente de ficción religioso para mejor ejemplificar sus posturas filosóficas. Me parece que esta decisión estratégica amerita un estudio minucioso que aclare las confluencias y disparidades entre el cura ateo San Manuel Bueno y el sacerdote ascético de Nietzsche. No sólo en los aspectos conceptuales y/o similitudes filosóficas que incurren ambos autores, sino en el alcance creativo que tiene la utilización de elementos literarios como la herramienta predilecta para mejor exponer una idea que se originó en el ámbito de la filosofía. Curiosamente tanto Nietzsche como Unamuno idearán su personaje ficticio alrededor de una impar y solitaria figura religiosa para presentar desde otra perspectiva ejemplificadora sus posturas filosóficas. Creo que uno de los aspectos más interesantes que una investigación de tal índole puede llegar a ofrecer, es que la misma no está del todo preocupada por la originalidad y las posibles influencias de uno hacía otro sino mas inclinada a divisar la fecundidad y las repercusiones simbólicas que esta maniobra literaria logró tener en la interpretación de las ideas de ambos escritores. Las cuales obtuvieron su forma más acabada en la creación de personajes ficticios.

Además de esto, resultaría interesante que luego de exponer y explicar las similitudes y diferencias en las que uno y otro escritor exterioriza y asume la idea del rebaño junto a su líder,

se extienda la conversación entre Unamuno y Nietzsche hacia las posteriores aportaciones que hará Michel Foucault en sus estudios sobre el poder pastoral en su curso universitario que dictó Collège de France entre enero y abril de 1978 y que se publicó por primera vez en francés en 2004 bajo el título *Sécurité, Territoire y Population*. En el cual hay una obvia continuación de las aseveraciones filosóficas en cuanto a la lógica pastoral que parte de Nietzsche el cual es fácilmente identificado como uno de los fundadores de esta línea de estudios que Michel Foucault va a retomar casi un siglo después de la primera publicación de *La genealogía de la moral* (1887). Las importantes aportaciones que hará Foucault en este asunto pueden haber partido de las conclusiones que inicialmente trazó Nietzsche, pero esta influencia no quiere decir que el filósofo oriundo de Poitiers comparta las mismas premisas que las del germano o que su trabajo sea un comentario directo de lo dicho por Nietzsche. Ya que para el historiador francés el poder pastoral tiene un origen definido y puntual (que ni concuerda con Nietzsche ni con Unamuno) el cual es situado previo al mundo helénico en el Oriente mediterráneo con una eventual influencia e intensificación en la cultura hebrea y luego la cristiana (dato final que tanto Foucault como Nietzsche comparten). Las futuras ramificaciones y diferenciaciones que Foucault logró hacer sobre el poder pastoral al que reconoce como un “poder de los cuidados” (157) junto con los aportes de Unamuno y Nietzsche pueden ser el tema de un futuro libro o un extenso artículo filosófico.

Reconozco que el rozar en tantas ocasiones con estas y otras preguntas irresueltas, que muy bien podrían en un futuro no muy lejano convertirse en líneas de estudio focalizado y ultra específico, me hizo consciente de las múltiples representaciones literario-filosóficas que faltan por ser investigadas. A pesar de que mi tesis busca encauzar, limitar y sobre todo enfocarse en la interpretación unamuniana de Nietzsche y los efectos que esa versátil lectura tuvo en la obra del

escritor vasco-español, este delimitado enfoque no implica que durante este proceso de condicionamiento sintetizador no haya tenido la oportunidad de reconocer el profundo y amplio maremágnum ideológico que compone la obra de ambos pensadores y las múltiples ramificaciones que pueden seguir estudiándose a partir de lo aprendido durante la formación de este trabajo académico. Reconociendo que para incluir hay que excluir y que la etimología de la palabra investigar implica seguir vestigios sería tanto irresponsable como falso no admitir que en cuanto a la pluralidad simbólica que constituye la relación Unamuno-Nietzsche es muchísimo más lo que esta investigación deja fuera que lo que contiene.

Anexo:

NOMBRE DE LA OBRA	TOMO (O.C)	AÑO DE PUBLICACIÓN
“La regeneración del teatro español”	III	1896
“La dignidad humana”	III	1896
“Un artículo más”	X	1899
“Darwin”	X	1901
“La educación”	III	1902
“Rousseau, Voltaire y Nietzsche”	IV	1907
“El problema religioso del Japón”	V	1907
“Más sobre el japonismo”	V	1907
“Ganas de escribir”	X	1911
A Nietzsche (poema)	XIII	1911
<i>Del sentimiento trágico de la vida</i>	XVI	1912
“De vuelta al teatro”	XI	1913
“Aprender haciendo”	XI	1913
“La honda inquietud única”	XVI	1914
“El Greco”	XI	1914
“ <i>Uebermensch</i> ”	VIII	1914
“Algo sobre Nietzsche”	VIII	1915
“Sobre la necesidad de pensar”	XIV	1915
“La victoria metafísica”	X	1916
“Para qué escribir? (Comentarios al <i>Epistolario Inédito</i> de Nietzsche)”	VII	1919

“La lujuria del dolor”	XI	1921
“La fe de Renan”	VIII	1923
“La lanzadera del tiempo”	X	1923
“Una vida sin historia: Amiel”	IX	1923
“Nuestros yos ex-futuros”	X	1923
<i>La agonía del cristianismo</i>	XVI	1924
“La ciudad de Henoc”	XI	1933
“Mañana será otro día”	XI	1936

Obras Citadas

Alas, Leopoldo. *Epistolario a Clarín*. Madrid: Escorial, 1941. Print.

Alexander Giraldo Chavarriaga, John. "Misterio vital y sentimiento trágico en Unamuno." *Intersticios*, vol. 12, no. 26, Jan. 2007, pp.199–212. *EBSCOhost*, search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,sso&db=a9h&AN=52722733&site=ehost-live&scope=site.

Anton, John. "Santayana, Unamuno, and the Concept of the Tragic." *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 45, no. 4, Fall 2009, pp. 689-706. *EBSCOhost* doi:10.2979/tra.2009.45.4.689.

Arno Gimber, "1916: La recepción española de Friedrich Nietzsche en el contexto de la Gran Guerra" *La recepción de Nietzsche en España*, edited by Antoranz López, Sergio, Santiago Romero Lausanne, Switzerland: Peter Lang Verlag, 2018. < <https://www.peterlang.com/document/1057228> >. Web. 31 Dec. 2021.

Barriuso, Carlos. "Unamuno y los dilemas de la nacionalidad." *Revista Hispánica Moderna*, vol. 57, no. 1/2, University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 81–97, <http://www.jstor.org/stable/30203759>

Borzoni, Sandro. "Faith and Existence." *A Companion to Miguel de Unamuno*, edited by JULIA BIGGANE and JOHN MACKLIN, NED-New edition, Boydell & Brewer, 2016, pp. 99–116, <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt1h64p9j.12>

Buben, Adam. "Unamuno on Making Oneself Indispensable and Having the Strength to Long for Immortality." *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 90, no. 2, Oct. 2021, pp. 133–148. *EBSCOhost*, doi:10.1007/s11153-021-09794-y.

Cordero del Campo, Miguel A. "¿Tragedia o tortura en «El Sentimiento Trágico» de Miguel de Unamuno? / Tragedy or Torture in Miguel de Unamuno's «Del Sentimiento Trágico de La Vida»?" *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 38, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 13–28, <http://www.jstor.org/stable/45372114>.

- Cope, Brian. "The Hellenic Origins of Unamuno's Skepticism and Niebla's Skeptical Parody of Cartesianism." *Hispanic Review*, vol. 77, no. 4, University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 471–93, <http://www.jstor.org/stable/40541385>.
- Dienstag, Joshua Foa. "'Consciousness is a Disease': Existential Pessimism in Camus, Unamuno, and Cioran." *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton University Press, 2006, pp. 118–58, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt7sw6h.9>.
- de Azaola, José Miguel. "Acercamiento al ideario estético de Miguel De Unamuno / Miguel de Unamuno's Aesthetic Ideology. An Approach." *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 37, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 9–68, <http://www.jstor.org/stable/45369015>.
- de Canto Nieto, José Ramón. "La presencia de la fábula clásica en Miguel de Unamuno. Entre la crítica y el intertexto." *Nova Tellus*, vol. 39, no. 2, July 2021, pp. 167–195. *EBSCOhost*, doi:10.19130/iifl.nt.2021.39.2.79288.
- de León, María José Rodríguez Sánchez. "El teatro de Unamuno: del realismo y la pasión trágica." *Anales de La Literatura Española Contemporánea*, vol. 41, no. 2, Society of Spanish & Spanish-American Studies, 2016, pp. 471–91, <http://www.jstor.org/stable/44070931>
- Evans, Jan E., and Stephen T. Davis. "Miguel de Unamuno's Life and Spiritual Formation." *Miguel de Unamuno's Quest for Faith: A Kierkegaardian Understanding of Unamuno's Struggle to Believe*, 1st ed., The Lutterworth Press, 2013, pp. 8–29, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1cgfbj5.7>.
- Fernandez, Larrain S. *Cartas Inéditas de Miguel de Unamuno*. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1972. Print
- Ferran, Íngrid Vendrell. "Jealousy and the Sense of Self: Unamuno and the Contemporary Philosophy of Emotion." *Philosophy & Literature*, vol. 45, no. 2, Oct. 2021, pp. 1–21. *EBSCOhost*, <https://doi.org/10.1353/phl.2021.0031>.
- Fraser, Benjamin. "Miguel de Unamuno: Against Abstract Philosophy." *Encounters with Bergson(ism) in Spain: Reconciling Philosophy, Literature, Film and Urban Space*, University of North Carolina Press, 2010, pp.77-110. http://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469637778_fraser.5.

- Fornari, María Cristina. "Nietzsche y el darwinismo" *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, ISSN 1578-6676, No. 2, 2008 (ejemplar dedicada a Nietzsche y a la ciencia), págs. 91-104
- Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina, 2006. Traducción Horacio Pons. Print
- García, Ramón F. Llorens. "Landscapes of the Soul: Unamuno's Travel Writing." *A Companion to Miguel de Unamuno*, edited by JULIA BIGGANE and JOHN MACKLIN, NED-New edition, Boydell & Brewer, 2016, pp. 209–28, <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt1h64p9j.18>
- Gillis, Caroline. "Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable. / Unamuno and Nietzsche: An Insuperable Opposition." *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 46, no. 2, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 45–57, <http://www.jstor.org/stable/45372649>.
- Gómez Corredera, Puerto. "Unamuno dramaturgo: un traje escénico para un teatro desnudo / Unamuno Playwright: Scenic Costumes for a Naked Theatre." *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 41, no. 1, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, pp. 23–34, <http://www.jstor.org/stable/45372226>.
- Gomez, Michael A. "The Broken Mirror: Reflections of Nietzsche in Unamunian Views of Art and the Imagination." *Romanic Review*, vol. 101, no. 4, 2010, pp. 803-821. *ProQuest*, <https://www.proquest.com/scholarly-journals/broken-mirror-reflections-nietzsche-unamunian/docview/1011569355/se-2?accountid=8361>.
- Gómez, Michael A. "Unamuno, Nietzsche and Religious Modernism: Affinities and complexities concerning the view of faith." *Anales de La Literatura Española Contemporánea*, vol. 35, no. 1, Society of Spanish & Spanish-American Studies, 2010, pp. 223–56, <http://www.jstor.org/stable/27799149>.
- González Urbano, Eulalia. "Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche". *Anales del seminario de metafísica*, vol. XII, Ediciones Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp.14-39.

Jeszka, Adam. "Dios y libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno". *Veritas: Journal of Philosophy & Theology*, no.29, Sept. 2016, pp. 97-117. EBSCOhost,

<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,sso&db=a9h&AN=91530242&site=ehost-live&scope=site>.

Korkonosenko, Kirill. "Miguel de Unamuno, «Un extraño rusófilo» / Miguel de Unamuno, «A Strange Russophile»." *Cátedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 35, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 13–25, <http://www.jstor.org/stable/45372556>.

Longhurst, C. A. "Wordgames: Unamuno and the Primacy of Language." *A Companion to Miguel de Unamuno*, edited by JULIA BIGGANE and JOHN MACKLIN, NED-New edition, Boydell & Brewer, 2016, pp. 117–36, <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt1h64p9j.13>

López, Sergio Antoranz, et al. "Perspectivas estéticas frente a lo trágico en Nietzsche y Unamuno." *Nietzsche y Su Sombra: Consideraciones Sobre Lo Poético y Lo Artístico*, edited by Sergio Antoranz et al., 1st ed., Dykinson, S.L., 2019, pp. 99–110,

Martín, Jaime V. "Unamuno y Nietzsche o El Quijote Contra Zarathustra / Unamuno and Nietzsche Or Quixote Versus Zarathustra." *Valenciana : Revista De La Facultad De Filosofía y Letras De La Universidad De Guanajuato*, vol. 10, no. 19, 2017, pp. 279-305

Negrillo, Jesús Mendoza. "Unamuno ante la voluntad de poder de Nietzsche." *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 27/28, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983, pp. 59–83, <http://www.jstor.org/stable/45368920>.

Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 2004. Print

Nietzsche, Friedrich. *Götzen-Dämmerung*. Leipzig: Fünfter Band. 2015.

Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*. Leipzig: Fünfter Band. 2015.

Oya, Alberto. "Nietzsche and Unamuno on Conatus and the Agapeic Way of Life." *Metaphilosophy*, vol. 51, no. 2-3, 2020, pp. 303-317.

Perez, Galdós. *El abuelo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. Print

Pascual Mezquita, Eduardo. "El principio de continuidad histórica en Unamuno / The Principle of the Historical Continuity in Unamuno." *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 43, no. 1, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 53–87, <http://www.jstor.org/stable/45369058>.

Pessis, Begoña. "Una aproximación a lo trágico en Nietzsche y Unamuno". Chile: Pensamiento, vol. 37. 2017.

Rabaté, Colette, and Jean-Claude Rabaté. *Miguel De Unamuno: Biografía*. Madrid: Taurus, 2009. Print.

Rabaté Colette, Jean-Claude Rabaté. *Miguel De Unamuno. Epistolario I (1881-1899)*. Salamanca: Ediciones Universidad De Salamanca, 2018. Print.

Ribas, Pedro Ribas. "Return from Exile: Politics and Poetics 1930–1936." *A Companion to Miguel de Unamuno*, edited by JULIA BIGGANE and JOHN MACKLIN, NED-New edition, Boydell & Brewer, 2016, pp. 75–96, <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt1h64p9j.11>.

Roberts, Peter. "Doubt, Despair and Hope in Western Thought: Unamuno and the Promise of Education." *Educational Philosophy & Theory*, vol. 47, no. 11, Oct. 2015, pp. 1198–1210. *EBSCOhost*, doi:10.1080/00131857.2014.991503.

Roberts, Stephen G. H. "Miguel de Unamuno y la Gran Guerra" *A Companion to Miguel de Unamuno*, edited by JULIA BIGGANE and JOHN MACKLIN, NED-New edition, Boydell & Brewer, 2014, pp. 53–74, <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt1h64p9j.10>

Robles, Laureano. "Otra lectura de San Manuel Bueno, Mártir, de Unamuno". Salamanca: A.I. 2002. Print.

Romero S. Santiago. *La Recepción de Nietzsche En España: Nuevas Aportaciones Desde La Literatura Y El Pensamiento.*, 2018. Print.

Ruíz Serrano, Esteban. "Nietzsche y el pensamiento político español (1898-1931)". Res Pública. *Revista de Historia de las ideas políticas*; no.7, Ediciones Complutense, 2008, pp. 69-121.

Santos Gutiérrez, Luis. "La intrahistoria del epsitolario de Miguel de Unamuno / The Intrahistory of the Collected Letters of Miguel de Unamuno." *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 40, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 163–80, <http://www.jstor.org/stable/45369047>.

Savignano, Armando. "Filosofía y Religion en Unamuno: el nadismo. / Philosophy and Religion in Unamuno: The Nihilism." *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 48, no. 1, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 107–16, <http://www.jstor.org/stable/45372573>.

Sigmund, Freud. *Conferencias de Introduccion al Psicoanalisis (1916-1917) Vol. XVI*. Buenos Aires Amorrortu Editores, 1991, trad. Jose Luis Etcheverry. Print

Simon, Robert. "El ser sin ser: La poética del existencialismo kierkegaardiano y nietzscheano En las obras de Miguel de Unamuno, Miguel Torga, Ramón Gómez de La Serna y Vergílio Ferreira." *Hispanic Journal*, vol. 37, no. 1, Indiana University of Pennsylvania, 2016, pp. 81–108, <https://www.jstor.org/stable/26535301>.

Sinclair, Alison. "A Question of Ethics: Exploring Issues of Right and Wrong in Unamuno." *A Companion to Miguel de Unamuno*, edited by JULIA BIGGANE and JOHN MACKLIN, NED-New edition, Boydell & Brewer, 2016, pp. 137–52, <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt1h64p9j.14>.

Schmidt, Rachel. "The Poetics of Resuscitation: Unamuno's Anti-Novelistics." *Forms of Modernity: Don Quixote and Modern Theories of the Novel*, University of Toronto Press, 2011, pp. 162–96, <http://www.jstor.org/stable/10.3138/j.ctt2tpp13.11>.

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo I*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo II*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo III*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo IV*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo V*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo VIII*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo X*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo XI*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo XII*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo XIII*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Obras Completas Tomo XVI*. Madrid: A. Aguado, 1958. Print

Unamuno, Miguel. *Visiones Y Comentarios*. Madrid: Austral, 1967. Print.

Unamuno, Miguel, González Etelvino. *Diario Intimo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012. Print.

Unamuno, Miguel, Laureano Robles. *Epistolario Americano: (1890-1936)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996. Print.

Unamuno, Miguel, Laureano Robles. *Epistolario Inedito: I (1894-1914)*. Madrid: Espasa Calpe, 1991. Print.

Unamuno, Miguel, Laureano Robles. *Epistolario Inédito: II (1915-1936)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991. Print.

Urrutia León, Manuel. "Unamuno en 1898: «El reinado social de Jesús» (En Torno a un Manuscrito Inédito) / Unamuno in 1898: «El Reinado Social de Jesús»." *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 36, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, pp. 95–125, <http://www.jstor.org/stable/45369006>.