

*Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche**

El acercamiento temático y vivencial entre dos autores como Nietzsche y Unamuno puede resultar sospechoso de un intento aproximativo falaz y superficial. Para alejar esta sombra de duda y desconfianza, hemos de aclarar, en principio, el *qué* de nuestra propuesta —qué proponemos— y su *por qué* —qué razones tenemos para pretender una comparación entre ambos, tanto temática como afectiva.

Nuestro empeño consiste en mostrar dos visiones (quizá distintas y distantes, o complementarias y próximas) de la filosofía, enmarcadas y/o englobadas bajo un único término: tragedia. Sin embargo, éste, como la mayoría de los términos filosóficamente acuñados, posee una significación compleja y múltiple. La dificultad de la tarea reside en delimitar los usos del vocablo en cada uno de los autores mencionados. La solución de su proximidad o lejanía nos vendrá por añadidura.

La conexión entre ambas filosofías tiene como base primordial el conocimiento real y comprobable que Unamuno posee del autor germano, tanto de su planteamiento problemático como de sus intentos de solución. A partir de aquí, Unamuno buscará su sitio, su originalidad, respecto de Nietzsche desmarcándose de él. Así, muchos de los temas unamunianos resuenan en los oídos de un lector de Nietzsche, inconfesados por el profesor salmantino; otros, por el contrario, son mencionados por Unamuno para criticar a su vez al pensador alemán.

* Citamos las *Obras completas* de Unamuno por la edición realizada por Manuel García Blanco y editada por Vergara, S. A., Barcelona, 1958 y ss. Utilizaremos la abreviatura *O.c.*, seguida del tomo y la página correspondientes.

Respecto a las citas de Nietzsche, usaremos la edición crítica de las obras completas (*KGW*) llevada a cabo por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Esta referencia irá precedida por la equivalente en la edición castellana.

I. A la vista de los numerosos paralelismos vislumbrados y puestos de manifiesto por diversos autores, en los cuales uno de los oponentes es Unamuno y su contrario, o más bien su compañero de viaje, es tan dispar y múltiple —Kierkegaard, Schopenhauer, etc.—, he aquí que surge un nuevo intento de lectura e interpretación del rector de Salamanca a la luz de sus posibles semejanzas y manifiestas diferencias respecto de un autor citado por él a lo largo de sus obras: Nietzsche.

Sin entrar en evaluaciones acerca de la validez de estos métodos aproximativos, busquemos mostrar que Unamuno y Nietzsche son figuras filosóficas próximas en el «sentir» y también en el «decir».

Nada es más extraño a nuestro intento que rastrear en Nietzsche la fuente en la que bebería el filósofo español para su posterior elaboración filosófica. Tampoco busquemos entronar a Nietzsche en un lugar preeminente dentro de la tradición filosófica que le concedería un punto de vista privilegiado desde el cual influiría en filósofos posteriores, en este caso, en Unamuno. De ser así, convertiríamos a Nietzsche en un sol que proyecta sus rayos más allá de su núcleo, dando vida a las distintas visiones de la realidad, siempre a partir de la suya. Por el contrario, creemos que existen motivos suficientes para englobar a ambos autores bajo un mismo término como símbolo de una preocupación filosófica similar que da lugar a resonancias de influencias, pero que han de entenderse simplemente como consonancia en la problemática y, por esto mismo, como consonancia en los resultados.

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 (como él mismo calificó a Kierkegaard). Nietzsche no consigue este adjetivo en las diversas ocasiones en las que Unamuno se refiere a él. Continuamente alude al pensador alemán como un pobre loco que sucumbió a la tentación de crearse un mundo ficticio para asegurarse la inmortalidad. Y esta vía de solución aparecerá a los ojos del filósofo vasco como una vía de escape, como una broma macabra que denotaría la incapacidad del hombre —aunque este hombre fuera genial— de creer en su inmortalidad con las «razones de la cabeza», toda vez que ha rechazado la teoría cristiana de la resurrección, así como la incapacidad humana de acallar las «razones del corazón» que florecen en el anhelo continuo de inmortalidad:

«... 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»¹.

¹ O.c., VIII, 1097.

Sin embargo, Unamuno ve algo en Nietzsche que lo convierte en su «hermano de leche», es decir, no «hermano de sangre», hermano natural, pero sí hermano adoptivo, electo y elegido por él, amamantados y nutridos por un mismo alimento reflexivo. Así pues, la constante insistencia en distanciarse de las soluciones nietzscheanas permiten sospechar la profunda afinidad de ambos autores respecto al problemas que les roe, o al menos —como veremos más adelante— la vivencia de esa afinidad por parte de Unamuno:

«Al oírle un grito de dolor a mi hermano mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia»².

Todo «leer» es un interpretar. El acercamiento a un texto supone ya una clara aventura de búsqueda de tesoros vislumbrados por el lector. Los lectores son siempre, y en algún sentido, tergiversadores del autor leído. Sin embargo, eso no supone el que haya que rechazar a estos lectores *prima facie*, en primera instancia. Nada aprecia más un autor que la capacidad que su propio discurso tiene de dar a luz, en otras mentes y otros cuerpos, a otras visiones de la realidad distintas y dispares³. Unamuno «malinterpretó» a Nietzsche, es decir, lo leyó introduciendo en aquél lo que él mismo vivía, y así encontró lo que previamente (puede que inconscientemente) había proyectado desde sí.

El conocimiento que Unamuno poseyó de Nietzsche puede ser tildado de *parcial*. La utilización por nuestra parte de este término nos permite jugar con sus dos sentidos, no por distintos, contradictorios. Un primer sentido nos vendría dado si atendemos fundamentalmente a su correlación con el término «completo». Esto nos llevaría a afirmar que el pensador español conoció a Nietzsche esporádicamente, es decir, leyó partes de su obra e incluso sus lecturas fueron mediadas, y por tanto mediatizadas, por otros autores; es decir, no bebió directamente del manantial sino a través de botellas que ya habían conformado y «potabilizado», en cualquier dirección, el agua. Unamuno mismo nos ratifica en esta opinión al afirmar:

«Ni conozco a Nietzsche más que muy fragmentariamente, muy de segunda o tercera mano y por referencias —no siempre de fiar— y de no hace mucho tiempo, ni fue nunca santo de mi devoción»⁴.

² O.c., XVI, 269.

³ «Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo». *Así habló Zaratustra*, «De la virtud que hace regalos», I parte. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1975, pág. 122. (KGW VI, 197).

Y esto no sólo debería ser así, sino que no puede ser de otra manera pues «tu mismo pie ha borrado detrás de ti el camino, y sobre él está escrito: imposibilidad». *Op. cit.* «El viajero», III parte, pág. 220. (KGW VI, I, 190).

Quien pretenda ser discípulo fiel, portador de la teoría verdadera sustentada por su maestro, se engaña a sí mismo y traiciona a aquel.

⁴ O.c., VIII, 1133.

Incluso descubre un profundo desprecio por su posible acercamiento a las fuentes nietzscheanas, pecando así de desidia; consideraba una pérdida de tiempo el profundizar más fiablemente en este autor:

«El tiempo que habría de emplear en leer a Nietzsche lo emplearía en leer a cualquier otro anticristiano más razonable, a Feuerbach, por ejemplo»⁵.

El desconocimiento es confesado no sólo mediante el contenido de las expresiones que hacen referencia a ello, sino además en la forma lingüística que utiliza para citarlo en varias ocasiones: «Dicen que Nietzsche decía...»⁶. A veces las fórmulas son más vagas y difusas: «Me parece haber leído que Nietzsche, el pobre loco, dijo que...»⁷. E incluso: «He leído, no recuerdo bien dónde, que Nietzsche decía que...»⁸.

Como podemos comprobar, no se trata de una confesión aislada o única en Unamuno: le escuchamos con estupor hablar de su desconocimiento consciente, e incluso nos remite a los presuntos mediadores en su acceso a los textos del profesor de Basilea:

«Yo no he tenido gran interés en leerlo... Conocía sus doctrinas por múltiples referencias, por numerosas y largas citas de sus obras, por análisis de ellas, y por un cierto librito francés, de Lichtenberg, en que están expuestas»⁹.

Por otra parte, el conocimiento «parcial» puede ser leído desde otra perspectiva. De esta manera se nos pondría de manifiesto el segundo sentido que la parcialidad unamuniana posee y que le damos. Unamuno no conoció bien a Nietzsche porque no quería conocerle; sintió quizá miedo de descubrir una vía más lógica que la suya propia para vivir la duda radical que lo embargaba. Pero esta vía le conduciría al abismo, y él era consciente de ese peligro. Charles-Auguste Lavoie¹⁰ acusa a Unamuno de «mala fe» en su tratamiento de Nietzsche. Unamuno sería, pues, consciente de la diferencia entre ambas vidas, y él que tanto criticó la vivencia cómoda de quien no duda, confesó que podía dudar porque poseía un reducto inatacable por esa duda, un lugar privilegiado al que acudía para recobrar fuerzas, para realizar una cura de salud del que regresaba a su pasión filosófica con mayores y renovados ímpetus.

⁵ O.c., VIII, 1101.

⁶ O.c., IX, 849.

⁷ O.c., IX, 1335.

⁸ O.c., IX, 175.

⁹ O.c., VIII, 1100. La obra leída y citada por el autor vasco (LICHTENBERGER, E., *La filosofía de Nietzsche*. Trad. J. Elías Matheu, Madrid, 1910) comienza con un estudio del carácter y la biografía nietzscheanas. Su influencia sobre Unamuno se refiere al método de aproximación y comprensión de las teorías de Nietzsche: fundamentalmente psicológico.

¹⁰ «Unamuno pêche ici par mesquinerie, et cela est rare chez un tel homme. Il ne pardonne pas à Nietzsche d'être un *alter ego*». Lavoie, Charles-Auguste, *Unamuno et Nietzsche*. En «Cuadernos de la cátedra de Unamuno». Universidad de Salamanca, Salamanca, 1976, pág. 117.

En una carta dirigida por Unamuno a su amigo Maravall le comenta: «Sí, en mi vida de lucha y de pelea, en mi vida de beduino de espíritu, tengo plantada en medio del desierto mi tienda de campaña. Y allí me recojo y allí me retempla»¹¹. En otra carta, Unamuno especifica en qué consiste esa «tienda de campaña»: «Si no fuese por mi mujer y mis hijos, por mi mundo que me lleva a Dios...»¹². Y si esto puede ser, Unamuno es aún más explícito en una carta que envía a Luis de Zulueta: «A ello debo mi paz, mi serenidad; a ello debo todo», es decir, a su mujer, doña Concha, y a sus hijos, que componen su hogar, su refugio seguro en el que se encuentra a salvo de sí mismo.

El ataque crítico que dedica Lavoie a Unamuno respecto de su relación con el pensador alemán, supone una acusación de hipocresía hacia el autor vasco que podría extenderse sobre el conjunto de su filosofía, centrada alrededor de una toma de postura: la duda vital. Pero si esa duda está sentada y apoyada en una seguridad vital (tal es el caso de «su hogar»), se convierte en algo fingido, en algo tan metodológico como el proceso cartesiano de la duda.

Esta perspectiva parcial e interesada que le resguardaría de tomar una verdadera decisión trágica respecto a su destino proporciona a Unamuno un sentimiento de superioridad respecto a de la realidad que eligió (o se le impuso a) Nietzsche, y por tanto respecto a Nietzsche mismo. Un síntoma de esta afirmación nos la proporciona la postura que el rector salmantino toma respecto al hombre-Nietzsche y que aparece con claridad en la adjudicación de adjetivos «compasivos», «hijos de la piedad» en boca de Unamuno. Tomemos algunos ejemplos representativos: «El pobre Nietzsche que fue siempre lo que acabó siendo a las claras, un loco de remate»; «Ese pobre loco de orgullo lo fue también de envidia. La historia de sus relaciones con Wagner lo prueba...»; «... él no soñaba con menos que con la apoteosis. ¡Pobre hombre!»¹⁴; «El pobre Nietzsche no se consoló nunca de que había de morir del todo, de que su enfermiza conciencia, de que su yo hipertrófico habría de desaparecer un día; el pobre Nietzsche no se resignaba a tener que morir»¹⁵. E incluso le acusa de pedantería proyectada sobre sus lectores y potenciales seguidores: «Nietzsche era un pedante y ha hecho toda una legión de pedantes, pedantes de la violencia, pedantes del amor desenfrenado a la vida, pedantes del anticristianismo»¹⁶.

A pesar de todo lo expuesto anteriormente, hemos de adentrarnos en nuestro análisis del por qué de la actitud de Unamuno respecto a Nietzsche. ¿No será que Unamuno tuvo miedo del abismo porque sintió den-

¹¹ Carta a Maragall, 15-2-1907.

¹² Carta a Maragall, 28-12-1909.

¹³ Carta a Luis de Zulueta, 12-8-1903.

¹⁴ *O.c.*, VIII, 1102.

¹⁵ *O.c.*, VIII, 1104.

¹⁶ *O.c.*, VIII, 1104.

tro de sí su atracción, el irresistible vértigo que experimenta un hombre cuando se siente al borde del abismo? Esto explicaría las posturas a favor de Nietzsche, que las hay, defendiéndole incluso de los «nietzschianos»:

«Pero todavía puede uno simpatizar con el alma de Nietzsche, aun abominando de sus enseñanzas y cobrar cariño y admiración —hijos de la piedad una y otro— a aquel espíritu de torturas que vivió en lucha perpetua con la Esfinge, hasta que la mirada de ésta le derritió el sentido arrebatándole la razón. Pero con quienes es muy difícil simpatizar es con los nietzschianos, sobre todo con los nacidos y criados en nuestros países católicos, donde la ignorancia en materias religiosas es la ley general»¹⁷.

Y esta defensa se debe a que ese hombre envidiado, solitario y en continua lucha y contradicción consigo mismo «forja nuestra cultura y nuestro cultivo de lo hondamente humano —¡qué bien lo sabía Nietzsche!— (...) siente su propia miseria y ésta hace su grandeza»¹⁸.

Pero todo lo anterior pone de manifiesto que la relación que unió a Unamuno con Nietzsche, lejos de ser unívoca, se movió, por el contrario, siempre alrededor de dos ejes: la admiración y el desprecio. En Unamuno late, y se hace a veces patente, la presencia del profesor de Basilea, y aunque nos adentraremos más adelante en el análisis pormenorizado de las coincidencias y diferencias de interpretación de la realidad, nos unimos a Jesús Mendoza Negrillo en evidenciar desde aquí una «comunidad» de principio entre ambos autores: «Una vez más, Unamuno se deja fecundar de modo reacio y personal por un pensar alemán, por el Nietzsche crítico, atormentado, poeta, inquieto por problemas de honda metafísica y por realidades sociopolíticas; por su esfuerzo de superación moral y búsqueda de un horizonte eterno que dice mucho de horror al nihilismo»¹⁹.

Hasta ahora sólo nos hemos adentrado en una de las partes más superficiales y fáciles de encauzar, aunque no por ello menos relevante, respecto de nuestro propósito. Si el lector nos lo permite, diremos que hemos aclarado solamente la parte del título que aparece tras los dos puntos; es decir, hemos expuesto la relación entre Nietzsche y Unamuno, sobre todo desde la vivienda de esta relación por parte de Unamuno, ya que el pensador alemán no citó jamás a Unamuno, y esto simplemente porque no tuvo ocasión de conocerlo debido a impedimentos de

¹⁷ *O.c.*, IV, 851-852. Unamuno descubre en España uno de los círculos nietzscheanos y se enfrenta a ellos: «El nietzscheanismo fue aquí una de tantas fórmulas de las que se valió la pereza mental para encubrirse. Fue una receta más para hacer escritos que pareciesen geniales y audaces». *O.c.*, VIII, 1098.

¹⁸ *O.c.*, V, 266.

¹⁹ NEGRILLO MENDOZA, Jesús, *Unamuno ante la voluntad de poder nietzscheana*. En «Cuadernos de la cátedra de Unamuno». Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, pág. 83.

tipo temporal: cuando el autor español dio a la prensa su primera obra, el alemán ya hacía varios años que estaba enajenado.

Sin embargo, queda ante nuestros ojos una parte más difícil de completar y es el acercamiento de sus filosofías. Esta tarea nos la reservamos para después, ya que, como paso previo, hemos de afrontar la dilucidación del término clave de nuestro discurso: tragedia.

II. ¿Qué debemos entender por «tragedia»? Esta palabra posee significados técnicos en el ámbito de la filología clásica, por lo cual hemos de introducirnos en el mundo de los estudiosos de la cultura helena para sorprenderles en su visión de la misma. Ya aquí, en esta primera aproximación, hemos de ser conscientes de un hecho, no por trivial a primera vista, poco significativo de cara a nuestra empresa, y sí por el contrario primordial de cara a un primer acercamiento a ella. Nietzsche y Unamuno poseen un rasgo común de partida, y éste es su formación como filólogos clásicos, es decir, como especialistas en dos lenguas mal-denominadas muertas por el lenguaje académico oficial, puesto que ellas son no sólo la cuna de muchas otras lenguas, sino —como se ha puesto de manifiesto profusamente, y es de dominio público— el caldo de cultivo que da lugar al florecimiento de una civilización rica en pluralidad: la nuestra; estas lenguas son el latín y el griego, pero sobre todo esta última. Este dato es de una importancia crucial si tenemos en cuenta la actitud de ambos autores respecto de su «profesión oficial»: ambos conocen de cerca la realidad griega, ambos son atraídos por el enfoque que el pueblo heleno asume en su vivencia de la realidad, ambos descubren la «actualidad» de los problemas propuestos, y ambos son fascinados por el tratamiento conclusivo que se les ofrece (soluciones tan dispares como distintos son los autores, pero con una base-madre que los hermana). Así pues, pensamos que no es arriesgado por nuestra parte pretender unificar a Nietzsche y a Unamuno en su interés por la tragedia del hombre a partir de la comunidad en la fuente nutricia: el fenómeno griego, cuyo máximo hecho representativo se cifra en la creación (y posterior muerte, según Nietzsche) de la tragedia. Unamuno se hace eco de esta coincidencia que no pasó inadvertida para él mismo:

«... soy lo que era Nietzsche, un profesor, y además, un profesor como él, de literatura griega, o si queréis un helenista oficial»²⁰.

Las definiciones de la tragedia ática aportadas por los especialistas suelen ser concisas y se circunscriben al intento de delimitar el ámbito teatral de la misma, es decir, se refieren al teatro trágico griego: pretenden acotar de una vez por todas la «esencia» de la tragedia ática. Como

²⁰ *Apud*. GUTIERREZ GIRARDOT, R., *Nietzsche y la filología clásica*. Eudeba, B. Aires, 1966, pág. 70.

ejemplo de este modo «aséptico» de comprender la tragedia, traemos a colación la definición de Wilamowitz-Möllendorf, una de las más conocidas. Para esta autor, «una tragedia ática es un trozo concluso en sí del epos, elaborado poéticamente en estilo sublime para ser presentada por un coro ático de ciudadanos y dos o tres actores, y con el objeto de ser representada como parte del servicio divino público en el templo de Dionisos»²¹. Es manifiesta la discordancia entre el punto de vista «filológico» de la tragedia y el punto de vista «filosófico» de la misma, si tenemos en cuenta la disputa entre este autor y Nietzsche a partir de la publicación de *El nacimiento de la tragedia* de este último, en la cual el profesor de Basilea analiza el tema de la tragedia dándole un significado distinto, más acorde con su forma de entender la filología como un paso previo para la filosofía, pero siempre en un segundo plano, es decir, siempre feudataria de ésta²².

Nietzsche descubrirá en la filología un instrumento eficaz como método de aproximación y análisis de los problemas que le acucian y cuya presencia detecta en el mundo griego, tomando a éste como una forma representativa de su propio planteamiento problemático. Tanto es así que nuestro autor verá proyectadas en el fenómeno heleno sus ansias de comprensión de un «mundo» y una realidad muy actual —ya que está encarnada en su propia vida— y, a la vez, completamente intempestiva, pues los temas de las tragedias griegas no han perdido vigencia con el paso del tiempo sino que continúan siendo válidas como tales en la situación de cualquier hombre y de cualquier época, pero sobre todo en momentos de encrucijada de caminos. Nietzsche previó y vivió anticipadamente la realización de ese peligro y buscó en la tradición las «señales» que necesitaba para «objetivar» su intuición.

El pensador alemán quedó anonadado y sorprendió al descubrir que los griegos escribieron (o más bien representaron) obras de teatro a las que denominaron tragedias. ¿Cómo es posible —se cuestionó— que un pueblo tan lleno de vida, tan fuerte y poderoso cultural y anímicamente, tuviera necesidad de tragedias que contemplar y en las que participar activamente? ¿De dónde surge la tragedia? ¿Qué instancias acuciantes e innombradas les empujaron a dar origen a ese fenómeno?²³. Pero el

²¹ En su conferencia *Homero y la filología clásica*, Nietzsche reformula una frase de Séneca de la siguiente manera: «philosophia facta est, quae philologia fuit» (KGW, II, 1, 268), mientras que la frase del pensador latino dice: «quia philosophia fuit, facta philologia est» (SENECA. *Obras completas*. Epist. 108. Trad. Lorenzo Riber. Aguilar, Madrid, 1949, pág. 716. Unamuno coincide en esta concepción de la filología y su posición respecto de la filosofía: «Filosofía es filología». (*O.c.*, V, 1163).

²² *O.c.*, VIII, 1104.

²³ «La especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir, los griegos ¿cómo?, ¿es que precisamente ellos tuvieron necesidad de la tragedia?». *El nacimiento de la tragedia*. Ensayo de autocritica. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 197, pág. 26 (KGW, III, 1, 6).

profesor germano no se instala ahí, sino que manteniendo que «su» época (y por extensión la nuestra) estaba incapacitada de hecho (y quizá también de derecho, según su opinión) para la creación de tragedias como aquéllas, se pregunta por las razones, es decir, ¿cómo murió la tragedia?, ¿qué cataclismo feroz produjo el fin de acto tan vital cortando así toda raíz de la que pudieran surgir nuevos retoños?

A partir de estas formulaciones, Nietzsche encuentra una manera de explicación, nos da las pistas necesarias para sortear los recovecos y vías falsas que la historia nos pone en el camino para obstaculizarnos el acceso a aquella realidad. Con su obra *El nacimiento de la tragedia*, este autor satisfará su deseo de saber y, quizá sin saberlo, nos proporciona una guía para conseguir atisbar su propia concepción de la tragedia.

Para Nietzsche, la tragedia griega consiste en una representación teatral donde surge la lucha de dos instintos fundamentales del hombre griego: el instinto de belleza, de orden, de claridad y transparencia, hijo del principio de individuación manifestado en la pluralidad real de la vida; y el instinto caótico, de embriaguez, en el cual nos perdemos a nosotros mismos, perdemos nuestra individualidad dolorosa y sufriente y nos confundimos en la unidad básica y primordial de la realidad. A cada una de estas inclinaciones, ínsitas ambas en el alma griega, Nietzsche les proporciona un nombre para distinguirlas. Y he aquí que los nombres son dioses: Apolo y Dionisos. Esta deificación lingüística tiene un sentido precioso y preciso: simbolizan dos necesidades humanas cuya fuerza es tan poderosa que hace bascular al hombre de una a otra en busca de descanso. El valor y la innovación del pensador alemán en su interpretación de la tragedia ática no se restringe al bautismo divinizador, sino que se expande en la intuición de que ambas corrientes anímicas poseen al hombre por igual y provocan un conflicto constante en él, de tal forma que nunca encontrará una solución, una especie de «síntesis» hegeliana que le permita continuar viviendo con soltura y comodidad dentro del olvido de esa lucha cuando ésta se aleje en el tiempo. Por el contrario, asistimos con miedo a la explicación nietzscheana: ambos dioses se han asentado en el hombre y ambos buscan poseerle por entero, y a pesar de esto nunca conseguirán la victoria apetecida, pues se necesitan mutuamente; cada uno de ellos es la expresión, a su manera, del otro. Así pues, cae el mito de la identidad del hombre al condenársele a ser campo de batalla de fuerzas múltiples. Y serán ambos instintos, conjuntamente activos, quienes propiciarán como fruto propio la tragedia:

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

lénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática»²⁴.

En nuestro análisis del estudio nietzscheano nos centraremos en el punto de vista metodológico del pensador alemán que consiste en buscar el *¿quién?* a partir del *¿qué?*; es decir, nuestro autor toma los fenómenos que califica de «interesantes», merecedores de atención serena y profunda por su parte, como síntomas de una adjudicación previa de valor a la vida misma. De esta forma, las cuestiones planteadas por él se alejan del discurso oficial al no centrarse en el hecho aséptico de la tragedia, como si fuera algo acabado, redondo y digno por ello de teorización, sino al considerar cualquier actividad como un símbolo en el que aparece una visión valorativa de la realidad. Así, Nietzsche nos llevará de la mano por el camino que conduce a través de una región inexplorada antes.

El sentimiento cotidiano que despierta en nosotros la palabra tragedia está teñido de dolor: mediante ella somos conscientes del sufrimiento del género humano. Debido a esto, y por analogía, extendemos nuestro tono vivencial a los autores de la misma y concluimos que los griegos fueron pesimistas, es decir, su acercamiento y modo de vivir la realidad hacía que vieran sus horrores, la imposibilidad de escapar del círculo de fuego en el que nos sume el dolor, y buscarían soportar ese peso proyectándolo en la obra de teatro, con lo que la carga se «objetiva» al compartirla con otros espectadores y se hace más llevadera. Sin embargo, Nietzsche se alza contra esta interpretación: los griegos que crearon la tragedia no fueron pesimistas, si es que le damos un sentido fácil y ramplón a este término. El filósofo ario introduce un matiz importante en su estudio de la tipología helena: si llamamos pesimista a aquel que no tapa sus ojos y sus oídos a la realidad del sufrimiento, entonces los griegos eran pesimistas; por otra parte, ellos no crearon la tragedia para olvidar el dolor que intuían como una forma dominadora de todos los ámbitos de la realidad, no necesitaban opio o cualquier otro tipo de droga para deshacerse de él, sino que fueron lo suficientemente fuertes como para asumirlo en sí, como para vivir la contradicción patente de las cosas sin por ello condenarlas ni buscar excusas. La tragedia surgiría así de un *pesimismo de la fuerza*, o dicho de otra forma, de un optimismo matizado, aquél que sabe que la alegría y el dolor son dos formas de darse la contradicción que son todas las cosas, y por tanto que es absurdo pretender que desaparezca de la faz de la tierra el dolor, pues es constitutivo de la realidad, de tal manera que sin dolor no hay alegría, sino indiferencia. Y los griegos fueron muchas cosas, pero nunca indiferentes. Esta toma de postura ante la totalidad de lo real tiene como base la *afirmación* de la misma²⁵.

²⁴ *El nacimiento de la tragedia*. Parágrafo 1. Ed. cit., pág. 41 (KGW III, 1, 21-22).

²⁵ «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de

Nietzsche se separa conscientemente de la visión schopenhaueriana de la tragedia. Para Schopenhauer, la contemplación del sufrimiento provoca una salida distinta: la resignación: «Lo que otorga a todo lo trágico el empuje peculiar hacia la elevación es la aparición del conocimiento de que el mundo, la vida, no pueden dar una satisfacción auténtica, y por tanto *no son dignos* de nuestro apego: en esto consiste el espíritu trágico; ese espíritu lleva, según esto, a la *resignación*»²⁶. La diferencia entre ambas concepciones de lo trágico estriba, en un primer lugar, en que mientras para Schopenhauer el hombre se hace consciente de la contradicción vital *en* la tragedia, para Nietzsche es ésta el síntoma de la vivencia previa de esa contradicción; y en segundo lugar, el resultado de ese conocimiento anula la capacidad creativa del hombre —para el filósofo de Danzing—, provocando la negación y el rechazo del mundo así entrevisto, mientras que para Nietzsche la tragedia es el acto creativo por excelencia, y denota la afirmación de ese mundo, su aceptación en toda su pluralidad y complejidad. A este asentimiento afirmativo el profesor de Basilea le nombró mediante un símbolo (Dionisos), en el cual refleja ya no sólo un polo de la realidad, sino la base desde la cual se impulsa a la acción creadora simbolizada desde aquí a través de Apolo. Se acallan así las exigencias de justificación de la vida pronunciando la necesidad de darle un sentido, y ese sentido será artístico pues «... estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida»²⁷.

Nietzsche introduce un tema más en su caracterización de la tragedia: el mito. La capacidad mitológica del hombre es referida a su necesidad de dar una interpretación a la existencia:

«Y el valor de un pueblo —como, por lo demás, también el de un hombre— se mide precisamente por su mayor o menor capacidad de imprimir a sus vivencias el sello de lo eterno: pues, por decirlo así, con esto queda desmundanizado y muestra su convicción inconsciente e íntima de la relatividad del tiempo y del significado verdadero, esto es, metafísico de la vida»²⁸.

vida regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, *eso* fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico». *Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos». Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 197, pág. 135. (KGW VI, 3, 154).

²⁶ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación* II. Trad. Ovejero y Maury. Aguilar, Madrid, 19, pág.

²⁷ *El nacimiento de la tragedia*, prólogo. Ed. cit., pág. 39 (KGW III, 1, 20). Y así la vida no es justificada porque no requiere ningún tipo de justificación: «Y de este modo la dualidad del Prometeo de Esquilo, su naturaleza a la vez dionisiaca y apolínea, podría ser expresada, en una fórmula conceptual, del modo siguiente: «Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado». *El nacimiento de la tragedia*. Parágrafo 9. Ed. cit., pág. 95. (KGW III, 1, 67).

²⁸ «Y el valor de un pueblo —como, por lo demás, también el de un hombre— se mide precisamente por su mayor o menor capacidad de imprimir a sus vivencias el sello de lo eterno: pues, por decirlo así, con esto queda desmundanizado y muestra su convicción in-

A través del mito, el hombre griego inventa, crea ficciones que son sólo el reflejo de los problemas que le hieren. Así, cada tragedia griega pone en escena un tratamiento especial de un tema: la libertad humana, la fatalidad de su destino, etc. Ningún autor busca agotar el problema en su análisis, y mucho menos descifrarlo dando una solución-receta que no existe. En esto consiste la tragedia, y se nos aparece con claridad si rastreamos las tragedias áticas comprobando de esta manera que varios autores acometieron la empresa de re-interpretar un mito ya estudiado. Así, el personaje de Edipo se reitera en varias tragedias de diversos autores, e incluso un sólo autor renueva el problema adoptando distintas perspectivas. El mito tiene como misión arropar bajo una forma bella (especialidad de Apolo) la comunidad en el sufrimiento del hombre (sabiduría de Dionisos): «El *mito trágico* sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos»²⁹.

Todo este acontecimiento artístico, el fenómeno de la tragedia ática tiene un final no feliz, como corresponde a su esencia. Y Nietzsche se arroga el papel de descubridor y proclama al mundo que la tragedia ha muerto: «La tragedia griega (...): murió suicidándose, a consecuencia de un conflicto insoluble, es decir, de manera trágica...»³⁰. Pero ¿a qué fue debida esta muerte?, ¿qué surgió en el horizonte que la hizo retroceder y preferir desaparecer a ser convertida en otra cosa? Nietzsche no duda en apuntar hacia el causante: el optimismo racionalista que tiene su personificación en Sócrates (y dentro del ámbito teatral, en Eurípides, fiel discípulo del primero). Asistimos al florecimiento de una interpretación nueva de la existencia humana y de la vida en general. Nietzsche, siendo fiel a sí mismo en su proceder, descubre las instancias que incitan a esta nueva concepción de la realidad a triunfar y extenderse, apagando de un soplo la antorcha trágica. Si el origen y la esencia de la tragedia griega era una duplicidad, la expresión de dos instintos artísticos entrelazados entre sí —apolíneo y dionisiaco—, su muerte le sobrevino a causa de una nueva antítesis: la simbolizada por Dionisos y Sócrates: «Si la tragedia antigua pereció a causa de él, entonces el socratismo estético es el principio asesino; y puesto que la lucha estaba dirigida contra lo dionisiaco anterior, en Sócrates reconocemos el adversario de Dionisos»³¹.

Sin embargo, Sócrates es un símbolo representativo de un nuevo tipo de hombres que se rebelan contra la vida, pues la consideran injusta. Es sólo el fiel reflejo de un cambio de perspectiva. Sócrates se convierte

consciente e íntima de la relatividad del tiempo y del significado verdadero, esto es, metafísico, de la vida». *El Nacimiento de la tragedia*, párrafo 23. Ed. cit., p. 182 (KGW III, 1, 144).

²⁹ *El nacimiento de la tragedia*, párrafo 22. Ed. cit., pág. 174 (KGW III, 1, 137).

³⁰ *Op. cit.*, párrafo 11, pág. 101 (KGW III, 1, 71).

³¹ *Op. cit.*, párrafo 12, pág. 114 (KGW III, 1, 83-84).

en el teórico de una búsqueda de solución a los hechos considerados «injustos» y, por tanto, necesitados de justificación, y he aquí que la puerta existe: el hombre puede cambiar su realidad y su destino mediante el uso recto de la razón; el conocimiento, perfeccionable en sí, impedirá el sufrimiento y otorgará la felicidad. Todo tiene remedio para aquellos que sean conscientes de la posibilidad que el hombre tiene en sus manos de transformar la realidad a la vista de la razón. Existe una verdad y una mentira, el sufrimiento es sólo la consecuencia de la ignorancia: el hombre que conoce es bello, es feliz y es virtuoso. Y he aquí que la realidad ya no es contradictoria, los conflictos surgen sólo en aquellos que no saben discernir pues toda confrontación lo es entre dos opuestos valorados previamente según una jerarquía que guía la acción: ignorancia-sufrimiento-mal/conocimiento-felicidad-bien:

«... cualquiera que sea el sitio a que dirija sus miradas inquisidoras, lo que ve es la falta de inteligencia y el poder de la ilusión, y de esa falta infiere que lo existente es íntimamente absurdo y repudiable. Partiendo de ese único punto, Sócrates creyó tener que corregir la existencia: él, sólo él, penetra con gesto de desacato y de superioridad, como precursor de una cultura, un arte y una moral de especie completamente distinta...»³².

Este optimismo chillón tiene en su base un pesimismo radical fruto de la condena de la existencia debido a la incapacidad de asumirla como es. Este nuevo tipo humano cierra sus ojos ante la evidencia porque no puede soportar su visión, y se engaña a sí mismo proponiéndose como protagonista de una historia que tiene un final: el estado de cosas que le aterroriza puede terminar si asume las riendas de su propio destino y encauza su vida por el sendero del Bien, la Verdad y la Justicia.

Como podemos comprobar, la adjudicación por parte de Nietzsche de los adjetivos de optimismo al talante trágico y de pesimismo a la fe ciega en la razón no son monosémicos: su sentido no aparece cuando se analizan por separado, sino cuando aceptamos el hecho de que cualquier manifestación es fruto de instancias múltiples y dispares, e incluso contradictorias. Así pues, la crítica de Walter Kaufmann a Nietzsche respecto a la simplicidad de su análisis queda en entredicho, pues su solución alternativa a las causas de la muerte de la tragedia no es más que uno de los matices ínsitos desde el principio en el análisis nietzscheano³³. Sin embargo, Kaufmann pone de relieve una duda que hemos de

³² *Op. cit.*, parágrafo 13, pág. 117 (KGW III, 1, 85).

³³ «Optimismo y pesimismo son categorías simplistas. Nietzsche nos perjudicó muchísimo cuando, en su juventud, bajo la influencia de Schopenhauer, introdujo estos términos hablando de la tragedia». KAUFMANN, W., *Tragedia y filosofía*. Trad. Salvador Oliva. Seix Barral, Barcelona, 1978, pág. 281. La solución aportada por Kaufmann es: «la tragedia no ha muerto de optimismo, ni en Atenas, ni en nuestra época: su enfermedad, hasta la muerte, fue y es la desesperación». *Op. cit.*, pág. 259. Pero ¿qué otra cosa que la desesperación subyace al optimismo racionalista?

sacar a la luz en este momento, aunque su solución aparecerá posteriormente, y que no es otra que la siguiente: si la tragedia ha muerto hace mucho tiempo, si su lugar de origen estuvo tan localizado topológicamente y allí se encuentran sus restos, ¿no se puede hablar, aquí y ahora, de tragedias? Si es posible, nos preguntamos a su vez ¿de qué forma? Como veremos, ésa es la problemática que nos ocupa, y la centraremos sólo respecto de un filósofo del siglo XX: Unamuno.

Para Unamuno la existencia humana está marcada por el sello de la tragedia. Y esto no significa que el hombre en sí sea trágico, sino que en él habita un «sentimiento» especial, un sentimiento que le empuja a creerse inmortal cuando no existen razones que avalen la certeza de que tal característica sea humana. Así pues, el discurso unamuniano respecto a la significación y explicitación del término tragedia gira en torno a un tema central: la inmortalidad, o más bien su imposibilidad. El filósofo vasco siente como algo trágico la contradicción existencial entre la necesidad de sobrevivirse y la muerte como último e inevitable destino:

«Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción»³⁴.

Sin embargo, Unamuno no aceptará la solución schopenhaueriana de la resignación ante la futilidad de la existencia. Por el contrario, Unamuno valora muy positivamente la vida pues busca su perpetuación constante, no quiere abandonarla, y no le sirve el vano consuelo («sombras de inmortalidad») de su recuerdo en los hijos de la carne —descendencia o progenie— o en los hijos del espíritu —fama literaria, etc.—; tampoco se resigna a pervivirse en lo que tiene de común con el género humano: el hecho de que, aunque él desaparezca, seguirán disfrutando de la existencia, con sus alegrías y sus dolores, los hombres, no le convence pues quiere ser inmortal él mismo, es decir, Miguel de Unamuno, en carne y hueso:

«Cada hombre vale más que la humanidad entera...»³⁵.

La contradicción que es el hombre para Unamuno responde a un conflicto entre dos instancias que el autor vasco unifica en la palabra «pensamiento». Y es así que el hombre encarne «pensamientos del cuerpo entero» y a los que Unamuno denomina *sentimientos* y «pensamientos de la razón exclusivamente», denominados a su vez *razonamientos*. El sentimiento empuja al hombre hacia un deseo que le hermana o subsume en los demás hombres, y no es otro que el de ser inmortal, mientras

³⁴ O.c., XVI.

³⁵ Loc. cit.

que el razonamiento le impide desbrozar el camino calificando de «ilusión engañosa e inútil» ese ansia:

«Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia»³⁶.

En el filósofo español corroboramos, pues, las características que habíamos descubierto en Nietzsche a la hora de calificar su concepto de tragedia, es decir, existe un conflicto irresoluble de partida entre dos instancias que definen al hombre, estas dos fuerzas son denominadas por Unamuno sentimiento y razón, mientras que en su primera formulación, el pensador germano nombró como Apolo (reino de la claridad razonadora) y Dionisos (ámbito de la voluntad oscura) y, por fin, Unamuno abandona a la razón considerándola enemiga de la vida, es decir, considerándola incapaz de dar satisfacción a la inclinación más íntima y más humana:

«Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquélla empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales.»³⁷.

Hasta aquí sólo nos hemos asomado pudorosamente a las filosofías de nuestros autores antes de aventurarnos en el trayecto final, hemos de despejar una duda que tal vez ya haya surgido en la mente del lector: ¿qué concepto de tragedia servirá de canon respecto al cual clarificaremos las filosofías propuestas? Si hemos de confrontar a Nietzsche y a Unamuno no lo haremos dando primacía a uno de ellos al tomar su visión como base a partir de la cual repasaremos la concepción del oponente. Por el contrario, asumimos el intento de clarificar pormenorizadamente el concepto de tragedia y anular las calificaciones de «trágicas» a filosofías que quizá la pretendieron pero que no alcanzaron más que la cima del dramatismo³⁸. La solución de si Nietzsche y Unamuno fueron filósofos trágicos o solamente dramáticos la conseguiremos a partir de la exposición de estos conceptos y el posterior «desmontaje» de aquellas filosofías.

Consideramos *drama* o *filosofía dramática* a todo intento de búsqueda de aventuras que coloca en el principio de su viaje un lugar cálido, en el cual encuentra su acomodo y su seguridad, y que posee un final consistente, en la mayoría de los casos, en un retorno, en una vuelta al hogar. Podemos comparar al autor dramático con el adolescente que pierde sus

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Op. cit.*

³⁸ En esta clarificación seguimos las ideas expuestas por Eugenio Trías en su obra *Drama e identidad*. Ariel, Barcelona, 1984.

señas de identidad y se escapa de su casa (donde quedan abandonados momentáneamente su padre y su madre, hacedores de su realidad y de su nombre, así como personificadores de sus apellidos) con una meta, una finalidad: encontrarse a sí mismo. Este encuentro tan ansiado se dilatará por un tiempo lleno de dudas y sinsabores, pero al final se realizará, dándose cuenta el adolescente que su fin estaba en su principio, es decir, que él, su yo más propio, se escondía en el hogar traicionado. Así, el viaje realizado no suponía ningún peligro pues era sólo la cuerda tendida entre un hogar perdido y otro recobrado.

Sin embargo, la *filosofía trágica* o la *tragedia* se reconocen por la ausencia total de hogar, es decir, no hay puerto seguro del que partir ni se llegará jamás a avistar tierra: el viaje trágico consiste en eso, en estar continuamente de viaje, sin finalidad, sin meta, y sin origen al que retornar. Esta tragedia la ejemplifica el hombre que no posee hogar, ni madre ni padre (porque no los reconoce como tales, los ha perdido o bien los ha asesinado) y lanza sus fuerzas a poseerse en esa realidad contradictoria y continuamente luchadora que encarna, sabiendo que nunca logrará un final feliz a su historia, simplemente porque sabe que no existe.

Ambas vivencias tienen como base la duda, el sufrimiento, la búsqueda de un tesoro que se les prohíbe o que se les esconde, que quizá no exista; ambas están situadas en el camino, nunca en un recinto cerrado, con lo cual la sensación de peligro rodea la existencia sin cesar. Pero, aunque a veces esta coincidencia nos mueva a error considerándolas semejantes, hemos de lanzar sobre ellas una mirada serena que nos permita discernirlas y evitar la confusión.

«El drama tiene que ver con una aventura o viaje, con una migración por *terra incognita*. Pero en el drama no se pierden del todo las huellas que reconducen al atajo o al sendero, a través del cual se procede al retorno al hogar. Para el talante trágico, no hay hogar...»³⁹

Según Trías, Nietzsche no acertó en la diana cuando señaló a los griegos como «hombres trágicos». Los griegos tenían conciencia de su pertenencia a la polis, en la cual se sentían a salvo y desde la cual proyectaban extravíos que no lo eran pues continuamente recordaban la localización exacta de su refugio, o al menos, confiaban siempre en su existencia.

Esta miopía nietzscheana no invalida su propio análisis, pues lo que él intuyó en el mundo griego no era otra cosa que lo que él mismo vivía, y buscó un hogar en el que refugiarse, aunque éste fuera de otros: (como vimos anteriormente) «Nietzsche quiso volver también a Grecia, a la infancia, a la inocencia... Pero en la experiencia vivida por Nietzsche, ese retorno pasaba por mediación de la locura»⁴⁰. Por otra parte, Nietzsche

³⁹ *Op. cit.*, pág. 63.

⁴⁰ *Op. cit.*, pág. 79.

no pretendió nunca acercarse «objetivamente» al *hecho griego*, y eso fue lo que le echaron en cara sus contemporáneos, sino «intempestivamente», es decir, estudió el *fenómeno griego* como síntoma, extrapolando sus conclusiones a su tiempo histórico. Casi podríamos decir que Nietzsche asumió a los griegos como máscara para atacar críticamente su propia época y los acontecimientos y realidades que le rodeaban. Nietzsche es así el inaugurador, el vidente y profeta del dominio de la tragedia en los siglos venideros. Sin embargo, ¿fue él un filósofo trágico? ¿Su filosofía responde a los esquemas trazados (o esbozados) aquí?

III. Toda filosofía no es más que el síntoma de la necesidad que el hombre vive de dar una solución al enigma de la existencia. Sin embargo, el enfrentamiento a la Esfinge provoca actitudes diferentes. Estas actitudes generarán distintas visiones de la realidad, ni más justas ni más erróneas, sencillamente diversas: si el hombre enfrentado busca seguridades, vivirá esa situación como un desafío a su sólo razón e intentará probar su altura construyendo un edificio cerrado de verdades que arrasarán de su mundo todo vestigio de misterio; ahora bien, si el hombre llamado al juego de los acertijos, busca caminos, encontrará el peligro no tanto en la no adivinación del enigma, cuanto en el enigma mismo. Descubrirá el secreto de la Esfinge: la vida es un enigma que ha de vivirse como tal, sin asideros fáciles, y además comprometiendo su realidad íntegra, como cuerpo completo. Este hombre caminará filosóficamente en continuo desciframiento, sabiendo que Aquella no la matará más que si pretende encontrar la solución-verdadera, pues ésta no existe.

La filosofía puede así entenderse como un sistema cerrado, formado por axiomas (primeros, básicos y verdaderos) y razonamientos deducibles que den lugar a unas conclusiones exactas si se consiguen mediante el uso recto de la razón. En realidad, toda filosofía que actúe de ese modo concreto, mimetizando el método científico, es presa de un prejuicio: encarna la creencia de que filosofía y ciencia son identificables sólo en un sentido, es decir, está convencida, vive en la supuesta verdad de que la filosofía es una ciencia, pero no viceversa.

Pero existe otro modo de entender la filosofía. Es aquel que vive la realidad no como un libro en el que están escritos de por siempre los axiomas verdaderos y que provoca la tarea por parte del hombre de deducir de ellos unas conclusiones, sino que siente esa realidad como un enigma cuya solución viene dada por la capacidad del hombre de enfrentarlo, en un primer momento, y de comprender su necesidad. Este enigma no requiere la adivinación de una solución ya dada, prescrita e inamovible, sino su «interiorización» por parte de una porción de ese enigma que se ha dado en llamar «hombre».

La primera de las formas de hacer filosofía utiliza un lenguaje técnico, perfectamente trabado y organizado, fiel espejo de una realidad impecablemente organizada. Sólo hay que poseer las claves para acceder a

ella. Y existe sólo un camino y sólo una meta. El problema reside en obtener esas claves y descifrarlas correctamente de acuerdo con un código preestablecido. Este modo de proceder da lugar a un estilo de exposición discursivo.

Por el contrario, el segundo tipo de filosofías parten de la imposibilidad de «conocimiento» de esa realidad y buscan mostrarla. El misterio extiende sus dominios. El estilo a que da lugar, o mediante el que se expresa es discontinuo, alegórico, metafórico e incluso novelado. Su discurso no tiene un principio ni un fin. Sólo de esta forma puede «mostrar», comunicar a los demás lo que vive, pues teme sucumbir bajo su peso. Sienten en sí mismos que han de crear un lenguaje propio, un estilo nuevo para poder mencionar tan sólo aquello que les mortifica y que no ha sido nombrado nunca.

Es el tipo de filosofías que denominaremos aquí «antiacadémicas» donde enmarcamos tanto a Nietzsche como a Unamuno. Ambos autores se exhiben en sus afirmaciones acerca del estilo filosófico que adoptan, así como de su necesidad. Escuchamos al autor vasco cuando se adhiere al estilo fragmentario, más apto para sintonizar con la vida:

«Las obras ejecutadas conforme a un plan previo y en que se ve la trabazón reflexiva y buscada a conciencia de sus partes todas, suelen hacerme el efecto de obras arquitectónicas, mientras que aquellas otras, al parecer más desordenadas, con repeticiones y redundancias, con contradicciones íntimas, me producen impresión de obra orgánica viva»⁴¹

El hecho de que Nietzsche encarne a uno de esos autores fragmentarios nadie lo pone en duda, y el autor germano nos hace partícipes de lo que le mueve a adoptar este estilo:

«El aforismo, la sentencia, en las que yo soy el primer maestro entre alemanes...»⁴²

«... (es) el *primer lenguaje* para expresar una serie nueva de experiencias»⁴³

El descubrimiento de vivencias insospechadas y silenciadas hasta ahí por la filosofía oficial, conmina a estos autores a innovar en el campo de la expresión para dar cabida a todo aquello que se tildó de «Innom-

⁴¹ O.c., XI, 715. Las primeras parecen a causa de agentes exteriores, mientras que las segundas llevan en sí mismas la semilla de su propia destrucción.

Unamuno es incluso más contundente en su adhesión: «Hay, no obstante, escritores fragmentarios. ¡Y qué encanto tiene un rosario de fragmentos! ¿Es que los *Pensamientos* de Pascal no forman una unidad mucho más perfecta y continua que muchedumbre de obras cuidadosamente arquitecturadas?». O.c., XI, 179.

⁴² *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo». Ed. cit., pág. 128. (KGW VI, 3, 298).

⁴³ *Ecce Homo*, «Por qué escribo tan buenos libros», parág. 1. Ed. cit., pág. 57 (KGW VI, 3, 298).

brable» y que en este momento pugna por salir a la luz del día, sin pudores y sin reparos. La necesidad sentida de crearse un lenguaje nuevo supone, por supuesto, el rechazo del lenguaje oficial por considerarlo inadecuado; tanto Unamuno como Nietzsche mantienen que el lenguaje común nivela a los individuos, hace desaparecer sus diferencias a partir de la adjudicación de un mismo vocablo para experiencias «semejantes» que olvidaron que no son iguales. Y esto es así debido a la función del lenguaje: la comunicación. Esta sólo es posible sobre una base común: aceptamos que cuando oímos hablar sobre la tristeza, se refieren a una vivencia semejante a nuestra propia sensación que se esconde tras esa palabra. Así pues, creemos que nos comunicamos, pero ¿lo hacemos? Sea como fuere, la exteorización de nuestras vivencias, bien por escrito o mediante el habla supone la pérdida del control sobre las mismas, lo cual es aceptado por nuestros autores que se guardarán el derecho de disimular sus vivencias a través del lenguaje con el fin de mantener un mínimo de pureza de la misma aun en el caso de su transmisión pública:

«Puede ser altura de alma el que un filósofo calle; puede ser amor el que se contradiga; es posible en el hombre dedicado al conocimiento una cortesía que mienta. No sin sutileza se ha dicho: *il est indigne des grands coeurs de répandre le trouble, qu'ils ressentent* (es indigno de los grandes corazones el propagar la turbación que ellos sienten).»⁴⁴

Y, a pesar de todo, la escritura florece a causa de una íntima necesidad pues «es difícil vivir con hombres, debido a que callar es tan difícil. Sobre todo para un hablador»⁴⁵, o en palabras de Unamuno:

«El escribir llega a ser en no pocos escritores una verdadera necesidad... necesidad psíquica... una idea no comunicada es un estorbo y hasta un peligro.»⁴⁶

El silencio es una alternativa pensada por ambos autores, pero posteriormente rechazada y postergada, aunque siempre permanezca viva en ellos la convicción de que la verdadera filosofía es silenciosa. Prueba de ello es que Nietzsche cuenta cómo Zarathustra se resiste a comunicar su más íntima sabiduría, su pensamiento más secreto, incluso a sus discípulos y apenas consigue confesársela a sí mismo, pues:

⁴⁴ *Crepúsculo de los ídolos* «IncurSIONES de un intempestivo», parág. 46. Ed. cit., pág. 123. (KGW VI, 3, 142).

⁴⁵ *Así habló Zarathustra II*, «De la Redención». Ed. cit., pág. 207. (KGW VI, 1, 178).

⁴⁶ *O.c.*, XI, 175-176.

«Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo»⁴⁷

Y paralelamente, Unamuno analiza el sentimiento escéptico que subyace y acompaña a su propia comunicación filosófica:

«El más tremendo filósofo sería aquel que se callase hasta a sí mismo, que fuera silencioso para consigo propio. Lo cual es una reducción al absurdo y equivale a decir que el colmo de la filosofía es no filosofar. Y acaso sea así»⁴⁸

Tanto el pensador vasco como el alemán distinguen cuidadosamente la doble función del lenguaje: su rol social, de comunicación, y su rol individual, de disputa consigo mismo. Sólo se es auténtico en soledad; al comunicarnos nos traicionamos pues aceptamos la nivelación de nuestro discurso hasta su utilización cotidiana, con su sentido mayoritario y raso, sin matices:

«No nos estimamos ya bastante cuando nos comunicamos. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran. Es que les falta la palabra. Las cosas para expresar las cuales tenemos palabras las hemos dejado ya también muy atrás. En todo hablar hay una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, comunicable. Con el lenguaje se *vulgariza* ya el que habla»⁴⁹

Unamuno participa de esta opinión al afirmar que «el hombre en cuanto habla miente... La palabra, este producto social se ha hecho para mentir. Le he oído a nuestro filósofo que la verdad es, como la palabra, un producto social, lo que creen todos, y creyéndolo se entienden»⁵⁰.

Si la filosofía es, para estos autores, la respuesta que cada filósofo-hombre ofrece a la interpelación de la realidad, y se convierte en tal, es decir, sólo es filosofía si se comunica de alguna manera, entonces ¿quién filosofa? Parece que la respuesta es clara: el hombre. Quizá existan otros seres que también lo hagan, pero no está a nuestro alcance corroborarlo. Y ¿quién y qué es el hombre?

Podemos sorprender a ambos pensadores adoptando una perspectiva patológica, es decir, definiendo al hombre desde su «enfermedad», si bien existen diferencias en su tratamiento respecto al «enfermo» que es el hombre.

⁴⁷ *Así habló Zaratustra* II, «La más silenciosa de todas las horas». Ed. cit., pág. 214 (KGW VI, 1, 185). Cfr. *Op. cit.* II, «De los grandes acontecimientos» (KGW VI, 1, 163-168).

⁴⁸ *O.c.*, XI, 605.

⁴⁹ *Crepúsculo de los ídolos* «IncurSIONES de un intempestivo», parág. 26. Ed. cit., pág. 103 (KGW VI, 3, 122).

⁵⁰ *O.c.*, II, 901.

Para Nietzsche, la palabra «hombre» es el término que esconde tras de sí su verdadero significado: es una enfermedad de la piel de la tierra:

«La tierra, dijo él, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de ellas se llama, por ejemplo: «hombre»»⁵¹

Esto le confiere un estatuto preciso: el ser humano es el fruto podrido procedente del árbol terrenal. Y esto es así porque es la única manzana en cuya maduración se vio dotada de conciencia: un gusano que se alimenta de sí mismo. La conciencia es un órgano tardío y, como tal, en estado naciente: esto la hace henchirse de orgullo y proclamarse en rectora de todo lo que constituye al hombre:

«La conciencialidad es la última y más tardía evolución de lo orgánico y por consiguiente es también lo más inacabado y lo más endeble en el organismo.»⁵²

Pero resulta que en su vagar se equivoca de camino: crea un dios único y omnipotente que concedió de por siempre un sentido a la realidad, una finalidad que es él. Sin embargo, ese crear humano consiste, según Nietzsche en «valorar» y el hombre, para sobrevivir, ha valorado las cosas que le rodeaban, dando un primer sentido a las cosas en el preciso momento en que las otorgó un nombre. Y ese sentido fue humano, no divino:

«Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, — ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por eso se llama «hombre», es decir: el que realiza valoraciones.»⁵³

Con esto, el hombre situó su trono en el centro de la realidad: todo pivotaba alrededor de un punto y este punto central era él. Con ello traicionó el verdadero sentido de las cosas que era un sentido terreno, terrenal, no ultraterreno o celestial. El hombre partió en dos el mundo y se mantuvo en medio: la tierra era sólo su hogar provisional en el cual sólo se instaló para esperar el barco que lo transportara a su verdadero hogar: el otro mundo, el mundo verdadero, el paraíso celestial. La espera es dura y difícil, pues la tierra para él ya no posee un sentido por sí misma, sino sólo en tanto que es una parada forzosa en el viaje hacia el destino final. El hombre desvalorizó de este modo la única realidad, y vivió la existencia con un sin-sentido. Desesperó de todo y de todos, y

⁵¹ *Así habló Zaratustra* II, «De los grandes acontecimientos». Ed. cit., pág. 193 (KGW VI, 1, 164).

⁵² *Gay Saber* parág. 11. Trad. Luis Jiménez Moreno. Espasa-Calpe, Madrid, 1986, pág. 74 (KGW V, 2, 56).

⁵³ *Así habló Zaratustra* I, «De las mil metas y de la única meta». Ed. cit., pág. 96 (KGW VI, 1, 71). «¡Ay hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses!». *Op. cit.*, I, «De los trasmundanos» pág. 57 (KGW VI, 1, 31).

buscó un refugio en la resignación, en la apatía, en el suicidio vital pues rechazó la vida.

Para Unamuno, el hombre es, de por sí, un animal enfermo. Es un animal y ello le emparenta con los demás vivientes que le rodean; sin embargo, hay algo en él corrompido que le aleja de ellos; esa semilla patológica ínsita en el ser humano, y que le caracteriza, es la conciencia:

«... el hombre por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad.»⁵⁴

Este órgano sutil le extravía de su parentela y le fuerza a buscar su propio y peculiar camino ya que lleva emparejado un poder inusitado: el lenguaje, pues «la conciencia se hace hablando»⁵⁵

El hombre es, pues, el único animal de los existentes que posee conciencia y ésta supone un desdoblamiento, una pérdida de unidad que no le deja descansar, que le empuja a entender, a comprender, a justificar su existencia, a ganar con esfuerzo y con dolor su sitio entre los vivos, ya que «el dolor es el camino de la conciencia»⁵⁶. Pero, además, la conciencia posee otra característica que le es consustancial: la dotación de finalidad. No hay finalidad fuera de la conciencia y ésta es humana; ni siquiera hay existencia sin ella, pues existir es ser para una conciencia:

«... este *para*, esta noción de finalidad... no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo.»⁵⁷

De esta forma, el hombre descubre una finalidad, un sentido en la existencia, fruto de una donación humana. Sin embargo, el universo no posee un sentido ni una intención propia; tampoco lo posee el hombre que es una ínfima parte de aquel. Como resultado de esta confirmación, el hombre se convierte en algo raro, absurdo, pues vive dando caracteres postizos tanto a sí mismo como a lo que le rodea, sabiendo de antemano que son ficticios, que no poseen un valor en sí, sino sólo respecto de la medida humana; y así el hombre «es el bicho más podrido e indecente»⁵⁸.

La miseria humana consiste en ser superfluo, en no ser nada, y por lo tanto, extiende esa inanidad a toda la realidad ya que ésta sólo se embellece con tintes necesarios por efecto de la acción humana, es decir, de la expansión de la conciencia del hombre.

Aparte del paralelismo existente en el tratamiento del hombre por parte de ambos autores, es preciso hacer hincapié en su hermandad res-

⁵⁴ *O.c.*, XVI, 144.

⁵⁵ *O.c.*, V, 1165.

⁵⁶ *O.c.*, XVI, 268. «El dolor nos dice que existimos». (*O.c.*, XVI, 334).

⁵⁷ *O.c.*, XVI, 139.

⁵⁸ *O.c.*, III, 1071.

pecto a un aspecto importante: el rechazo unánime del concepto de hombre como ser dotado de unidad; e incluso del concepto dual de hombre, como compuesto, muy sutil, de alma y cuerpo, en el cual el bastón de mando era poseído por el primer elemento.

Así en múltiples pasajes de su obra, Nietzsche se alza contra la preeminencia concedida al «espíritu», respecto al cual todo lo demás palidece y se convierte en carga que hace retardar la marcha de éste; e incluso rechaza la afirmación de un espíritu puro que funcionaría sin ninguna relación con la otra parte interesada en la contienda, la materia:

«El “puro espíritu” es una pura estupidez: si dejamos de lado el sistema nervioso y los sentidos, la “envoltura mortal”, entonces nos equivocamos en el cálculo —y nada más.»⁵⁹

Y mucho más radical se nos muestra en su condena del espíritu cuando afirma: «El puro espíritu es la pura mentira»⁶⁰. Por su parte, Unamuno es claro y explícito en su rechazo de tal hipótesis:

«... ese otro yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte...»⁶¹.

El hombre es una realidad mucho más complicada y compleja, es una multitud de instancias que lo atraviesan, con mera apariencia de unidad. La dualidad es un esquema demasiado rígido, demasiado tosco y fijista que arruina, por incompreensión, la rica y viva pluralidad humana. El análisis nietzscheano de la realidad del hombre baila alrededor del cuerpo, que para diferenciarlo del concepto de la envoltura corporal de antaño, bautiza de nuevo, como símbolo de un giro en la concepción, con el nombre de «Sí-mismo», y a partir de él evidencia en qué han quedado reducidos los antiguos nombres:

«El sí-mismo escucha siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El domina y es también el dominador del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.»⁶²

Si alguien intentara leer aquí un reduccionismo por parte de Nietzsche en su esquema explicativo de la realidad humana, a una sola instancia que configuraría aquella, cometería un craso error. Y es que el *Sí-mismo* nietzscheano no es simple ni uno, sino todo lo contrario pues «el cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido una guerra y una paz, un rebaño y un pastor»⁶³. Ese sentido consiste en

⁵⁹ *Anticristo* parág. 14. Ed. cit., pág. 39 (KGW VI, 3, 179).

⁶⁰ *Anticristo* parág. 8. Ed. cit., pág. 33 (KGW VI, 3, 173).

⁶¹ *O.c.*, XVI, 156. Cfr. *O.c.*, VIII, 1095-99.

⁶² *Así habló Zaratustra* I, «De los despreciadores del cuerpo». Ed. cit., pág. 61 (KGW VI, 1, 36).

⁶³ *Loc. cit.*, pág. 60 (KGW VI, 1, 35).

crear, y la creación supone la constante superación de lo ya conseguido; es decir, crear es siempre «crear por encima de sí»⁶⁴.

El hombre, pues, no es nada: sólo el campo en el que se practica un solo y duro ejercicio: la superación continua. Y éste es su sentido, y ésta es su finalidad, el estar siempre en camino, el dejar de ser lo que es para seguir siéndolo: es decir, en ser un creador.

La concepción unamuniana del hombre no posee un perfil tan diáfano como la anterior. Sin embargo, las citas de Unamuno respecto a este tema evidencian el rechazo de un monismo en la explicación de la realidad humana; a pesar del hecho de seguir utilizando los esquemas lingüísticos duales: alma o yo, y cuerpo. Pero hará notar que, cuando habla del yo, habla en un lenguaje prestado en cuyo significado hay que incluir el yo-corporal:

«Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea.»⁶⁵

Hecha esta aclaración previa, hemos de advertir que Unamuno es poseedor de una concepción pluralista del yo: el hombre es una realidad por la que pasean diversas «almas» haciéndole suyo, poseyéndole en una marcha intermitente:

«En nosotros naen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituyen nuestra vida.»⁶⁶

Gracias a la pluralidad que encarna, el hombre es una realidad inmensamente rica, la porción de vida más intensa y, por lo tanto, más interesante. Unamuno reitera a través de formulaciones diversas su concepción: «Soy amplio, contengo muchedumbres»⁶⁸; y, finalmente: «La conciencia de cada uno de nosotros, en efecto, es una sociedad de personas; en mí viven varios yos»⁶⁹

Este ser múltiple vive continuamente empujado por un tormento: el ansia de inmortalidad, que no significa más que el deseo de serlo todo y serlo para siempre, tal y como se es. En el fondo, es un querer ser más que lo emparenta, de manera radical, con Nietzsche. En todo caso, y sea como fuere, el hombre se ve atravesado por un anhelo de «ser más» que en Nietzsche es constitutivo de todo lo viviente, mientras que para Unamuno es específico del fenómeno humano.

El hombre extravió el camino al crear algo en lo que depositar una fe ciega, olvidando que es él mismo su hacedor. Pero cuando la venda

⁶⁴ *Loc. cit.*, pág. 62 (KGW VI, 1, 36).

⁶⁵ *O.c.*, XVI, 211.

⁶⁶ *O.c.*, XVI, 277.

⁶⁷ *O.c.*, III, 1055.

⁶⁸ *O.c.*, III, 424.

⁶⁹ *O.c.*, XVI, 303.

que le cubre los ojos cae por fin, cuando siente que no existen instancias fuera de él que den sentido a su «querer ser más» que constituye su «ser», se mesa los cabellos buscando una solución ⁷⁰: ¿hacia dónde encaminar los pasos desde ahora? ¿Cómo paliar la pérdida de la fe o la incapacidad de creer? Desaparece el sentido de la realidad desde el momento en que ésta no exhibe un sello divino impuesto por un ser divino, y quedan encenegados en su antigua ilusión: si la realidad no poseía sentido más que el regalado por el Otro, cuando Este desaparece se conserva el sin-sentido originario.

Pero entonces, la futilidad de la existencia no puede dar cuenta del anhelo humano que devora incansablemente las entrañas de cada uno de nosotros. A esta visión desoladora no pueden ni quieren resignarse tanto Nietzsche como Unamuno. Y será aquí donde el camino se bifurca y su búsqueda les separa.

El pensador vasco se siente unido a Nietzsche en esa tarea, pues interpreta el Eterno Retorno de éste como un remedo a la teoría católica de la inmortalidad humana ⁷¹. El filósofo alemán se negó esa salida, y en este punto el rector de Salamanca posee una vivencia similar, pero según este último buscaría otra vía de solución que produjera los mismos efectos, es decir, que le asegurara su propia inmortalidad. El tratamiento de este tema desbordaría los límites de nuestra tarea; sin embargo, no podemos dejar de expresar nuestra convicción acerca de la confusión unamuniana. Nietzsche no busca crear paraísos ficticios en los que esconder su cabeza, sino que aceptará la no existencia de los mismos afirmándola, y portará alta su testa a través de los paisajes terrenos, únicos existentes.

Nietzsche recobrará el sentido único de las cosas que se descubre por múltiples vías: ese es un sentido terrenal, y el hombre ha de ser fiel al mismo. La vida se caracteriza por un continuo movimiento hacia su propia superación, es decir, no es única, y cada formación viviente tiende a dejar de ser ella misma para engendrar más allá, de acuerdo con su poder o su virtud, algo asimismo terrenal, en lo cual supera su propia tentación: la resignación, la voluntad de muerte. Hemos de luchar contra nosotros mismos para llegar a ser lo que somos: anhelo o ansias de «más»:

«Y este misterio me ha confiado la vida misma. "Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo."» ⁷²

⁷⁰ Este fenómeno es simbolizado por Nietzsche en la frase «Dios ha muerto», y se hace real para Unamuno con la pérdida, paulatina o brusca, de la fe.

⁷¹ Existen autores que confirman esta sospecha unamuniana, aunque introduciendo matices, al hacer a Nietzsche portavoz de una doctrina de la inmortalidad, no ya del alma sino del cuerpo. Cfr. ECHEVERRÍA, J., *La resurrección de los cuerpos*. En «En favor de Nietzsche». Taurus, Madrid, 1972, págs. 177-201.

⁷² Así habló Zarathustra II, «De la superación de sí mismo». Ed. cit., pág. 171. (KGW VI, 1, 144).

Unamuno queda atrapado en la tela de araña que él mismo ha tejido y no puede escapar de ella. El hambre de inmortalidad no tiene ningún sentido si no se asegura su «verdad». Pero la razón, a la que apela la vida que le mueve a creer en esa inmortalidad, le cierra el camino, le niega su ayuda pues le transporta hacia la muerte. Y he aquí que el hombre es un péndulo entre su sentimiento y su razón. Unamuno no se conforma con ninguna de las dos alternativas: su voluntad le lleva a desear unirlas, mientras que ambas instancias desdeñan constantemente cualquier pacto o entendimiento. El pensador español afirmará la contradicción que personifica, asumiéndola a pesar del dolor que ello conlleva. El hombre es así un incansable buscador de razones para sus deseos y un infatigable luchador contra la muerte que le amenaza, es decir, contra la razón que lo destierra, le aleja de la existencia real sin asegurarle su permanencia en el flujo vital que le conforma.

IV. Es evidente, que tanto el pensador alemán como el filósofo vasco coinciden en considerar al hombre como una realidad trágica, realidad que en Nietzsche se englobará con lo que no es él, con el resto de la realidad, y que en Unamuno conservará su estatuto de originalidad: ser la única realidad trágica.

El hombre no es nada, es decir, nada seguro, nada definido, nada hecho. Además aparece complicado por pluralidad de instancias que le conforman y a la vez desdibujan cualquier intento de establecer una imagen fija y estable. Y esta acción se debe a una continua lucha dentro de él entre esas fuerzas. Esta lucha no busca un lugar seguro donde arribar en el cual disfrutaría de un merecido descanso, sea terrenal o celestial. Ambos autores rechazan cualquier pretensión de un estado de equilibrio conseguido en el pasado o por conseguir en un futuro próximo o lejano.

La única característica descubierta en la realidad es un extraño empuje que le fuerza a seguir caminando, a seguir haciendo tentativas para construir un camino que se borrará continuamente. Y esta ardua empresa no tiene ni tendrá recompensa. Sería la personificación del mito de Sísifo, (condenado a una tarea inútil pero imprescindible: subir la gran roca hasta la cima, constantemente, aunque la piedra caerá por propio impulso otra vez hacia el valle), si no fuera porque la meta hacia la cual el hombre trágico transporta la piedra no existe, ni tampoco hay un valle hacia el que retornar.

Retomando la caracterización que asumimos anteriormente de la filosofía como tragedia, y a partir de ella podemos afirmar que Nietzsche es el prototipo del filósofo trágico y esto porque corta todas las amarras que daban seguridad a su barca y se interna en un mar amenazador y oscuro. Con el anuncio de la muerte de Dios, analiza el sentido de la realidad: no existe finalidad, ni «cosas estables», ni identidades prefijadas. Todos los asideros se han roto. El hombre ha perdido sus señas de identi-

dad: él es una pluralidad, al igual que la realidad que lo rodea. Ningún concepto responde a la vida, ninguna definición puede subyugar el flujo de ésta. Y he aquí que tampoco existe un punto de llegada. Sólo nos queda el vivir pura y llanamente: el hombre encuentra en el extravío su sitio, su lugar.

Unamuno, igualmente, se siente inmerso en un viaje sin retorno hacia ningún sitio. Está instalado en el continuo bregar. Su concepto de hombre así lo confirma; sin embargo aún permanece la duda respecto a ciertas connotaciones de su filosofía. Parece como si pudiera luchar porque posee un lugar secreto que le proporciona seguridad. Así es como nos causa extrañeza y nos parece que en realidad sus escritos son sólo la puesta en escena de su capacidad de comedia: representa un papel y se coloca una máscara, detrás de la cual esconde una identidad que sólo él conoce. Si esto es así, Unamuno no sería un filósofo trágico, sino dramático. Pero, a pesar de todo, a pesar del talante que le anima y debido al sin-sentido asumido por el propio autor, finalizamos afirmando que su filosofía es también, y por derecho propio, una filosofía trágica.

Tanto Nietzsche como Unamuno personifican una visión trágica de la filosofía cuyo resultado es, a su vez, una filosofía trágica.

Eulalia GONZÁLEZ URBANO