

---

# Editorial

**J**eanne Hersch ha dicho que, después de Nietzsche, «la tarea filosófica exige de cada uno de nosotros ir tan lejos como él fue, y encontrar los caminos que permiten pasar por él e ir más allá»; su obra «nos lanza filosóficamente una llamada» que el pensamiento posterior no puede dejar de atender, a riesgo de silenciar «algo real que exige ser pensado». Al proponer una nueva mirada a la relación que María Zambrano mantiene con la filosofía contemporánea, centrada ahora en este autor, no sólo hemos tenido en cuenta la relevancia y la fuerza de su posible sentido en la actualidad, sino también la peculiaridad de su presencia continua en el trayecto zambraniano.

Desde el breve ensayo sobre el libro de Lou Andreas Salomé Nietzsche no deja de aparecer, con diversos perfiles, en las páginas de esta autora; así nos transmiten el testimonio de un trato permanente que no es ajeno a su concepción del filosofar, «transformación de lo sagrado en lo divino» que no renuncia a la luz que nace del fondo de lo sagrado.

Sabemos que, en cierto modo, Nietzsche «no pudo tener discípulos» y, en todo caso, «sería absurdo imitarlo». Posiblemente lo mismo pueda decirse de Zambrano. Con mucha probabilidad, sin embargo, ahora tampoco nos podemos permitir el ignorarlos.

Nº 10, noviembre-diciembre 2009. P.V. P. 10 euros

**Dirección:** Carmen Revilla Guzmán (UB)

**Consejo de redacción:** Sebastián Fenoy, Anna Formentí, Lorena Fuster, Laura Llevadot (UB), Paloma Llorente, Rosa Rius (UB), Sara Ortiz, Virginia Trueba (UB)

**Consejo asesor:** Agustín Andreu (U. Politécnica Valencia y Fundación María Zambrano), Rogelio Blanco (Fundación María Zambrano), Laura Boella (U. Milán), Ana Bundgård (U. Aarhus, Dinamarca), Pedro Cerezo (U. Granada y Fundación María Zambrano), Roberta de Monticelli (U. Vita-Salute San Raffaele, Milán), Jesús Moreno Sanz (Fundación María Zambrano), Miguel Morey (U. Barcelona y Fundación María Zambrano), Maria João Neves

(IU. Dom Alfonso III-Lisboa), Juan Fernando Ortega (U. Málaga y Fundación María Zambrano), María Poumier (U. París VIII), Rafael Tomero Alarcón (Fundación María Zambrano), Joaquín Verdú de Gregorio (U. Ginebra)

**Portada:** Joaquim Cantalozella

**Ilustraciones:** Jordi Morell, Joaquim Cantalozella, Marta Negre, Óscar Padilla

**Producción:** Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

**Impresión:** Gráficas Rey S.L.

**Distribución:** Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

**Depósito Legal:** B-17.126-99

**ISSN:** 1575-5045

**Edición:** "Seminario María Zambrano" (UB)

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura.

Facultad de Filosofía. Universidad de Barcelona.

C/ Montalegre, nº 6-8

08001 Barcelona

Tel.: 93-403 78 98 y 93-403 79 12. Fax: 93-403 79 13. E-mail: crevilla@ub.edu

# Presentación

---

**P**ocos filósofos han sido capaces de despertar un interés tan sostenido, aunque no exento de polémica, como Nietzsche. Su figura continúa reapareciendo en la actualidad, en ocasiones con rasgos casi míticos, como punto de referencia inesquivable y desafío permanente. Incluso prescindiendo de los avatares que han marcado la recepción de su obra y de la fuerza de su escritura como factores determinantes de la fascinación que ha ejercido durante el siglo XX y conserva en la actualidad, de él se ha destacado el modo irrepetible en el que se mantiene «en el umbral» de nuestra contemporaneidad,<sup>1</sup> observación que nos proporciona un primer ángulo desde el que dirigir la atención al sentido de su presencia en el pensamiento zambraniano, consecuencia de una profunda afinidad que, por debajo de influencias más o menos puntuales y más allá de consideraciones tópicas, sustenta ese trato continuo con el autor que hace de él una de las «amistades esenciales» y lo integra en la órbita de su filosofar.

El filosofar zambraniano, como también el de Nietzsche, se sitúa e intenta responder a las necesidades de un presente cuyo carácter epigonal parece encubrir el germen de posibilidad que en él anida.

Los acontecimientos históricos que jalónaron el siglo XX se traban, para la autora, con la culminación de un proceso de racionalización, originado en Grecia y que en la modernidad adquiere los rasgos que definen la cultura occidental: la afirmación de un sujeto que, en virtud de su origen racionalista, adolece de una creciente soledad, la reducción del alma a conciencia, cuyo contenido serán las ideas con el consiguiente olvido de la vida pasional, la progresiva exclusión de la heterogeneidad, de lo que, en su alteridad, trasciende a la conciencia y, en particular, del ámbito de lo sagrado. Para María Zambrano, Nietzsche representa el final de este proceso, en el que ha quedado fracasada su posibilidad naciente, pero también el gesto de quien en «soledad enamorada» abre cauce a un delirio, la soledad en la que lo sagrado se revela y es anuncio de lo que germina.

En este sentido, se ha dicho que «Sócrates y Nietzsche no son, respectivamente, sino el primer y el último testigo de una misma estructura trágica»<sup>2</sup> que, llegada a su extremo, adquiere en este último un carácter vital y personal que hace de su filosofía una «autoconfesión» frente al «acuerdo de ceguera entre colegas».<sup>3</sup> «Su rabiosa actualidad procede de fuentes calientes. Nietzsche “tiene” realmente esos problemas acerca de los cuales muchos otros autores sólo escriben».<sup>4</sup> De aquí nace quizás esa preocupación y voluntad de «estilo»

---

<sup>1</sup> La expresión es de Jeanne Hersch, recogiendo la observación de Jaspers, en *L'étonnement philosophique*, París, Gallimard, 1993, p. 372.

<sup>2</sup> Sloterdijk, P., *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 87.

<sup>3</sup> O.c., pp. 67-68.

<sup>4</sup> O.c., p. 69.

que, como en Zambrano, se forja en la obediencia atenta a lo necesario y dota a su escritura de una dimensión estética correlativa al esfuerzo por «pensar el saber», en expresión de Jesús Moreno, como forma específica del filosofar; y así, también en ambos, el filosofar se realiza, modulándose de manera inequívocamente singular, como tarea de destrucción que es ejercicio de libertad, como inmersión en el ámbito del sentir que es música y danza.

Cuando el orden de las razones se ha impuesto al orden del tiempo y de las cosas, Nietzsche se convierte para María Zambrano, posiblemente ya desde su juventud, en una

compañía irrenunciable que cabe pensar en términos de amistad, de armonía y reciprocidad esencial, en una presencia latente a lo largo de todos sus escritos, que «pide ser sacada del silencio».

Sobre este fondo, los artículos aquí recogidos van haciendo emerger nudos teóricos de interés y posibles perspectivas en las que pensar la relación entre los dos autores, sugiriendo líneas de investigación que ayuden al esclarecimiento de su aportación a la filosofía actual.

Carmen Revilla



Joaquim Cantalozella: *3 focs*, 2009

# Artículos

---

*Remedios Ávila Crespo\**

## *«El delirio del superhombre»: ¿Una nueva estación de lo sagrado?*

### **Resumen**

La reflexión de María Zambrano en torno a Nietzsche puede abordarse teniendo en cuenta dos núcleos esenciales: el ateísmo y la piedad. Sobre esa base este trabajo se propone responder a la siguiente cuestión: ¿constituye realmente el superhombre, ese extraño filosofema de Nietzsche, una forma de divinización de lo humano? Nietzsche, el ateo, el adversario de Sócrates, ¿podrá ser, como él, acusado de impiedad? ¿O se inicia con él un reconocimiento y un trato con «lo otro» hasta el punto de que él mismo, como su personaje Zarathustra, pueda llamarse con razón «el más piadoso de todos los ateos»?

**Palabras clave:** Nietzsche, María Zambrano, ateísmo, piedad, sagrado

### **Abstract**

María Zambrano's reflection on Nietzsche may be tackled in view of two main points: atheism and piety. On this ground this essay aims to answer following question: does the superman, this peculiar Nietzsche's notion, represent a type of deification of the human being? Nietzsche, the atheist, the opponent of Socrates, may be, like this, charged with impiety? Or Nietzsche rather opens a new perspective regarding acknowledgment of and relationship with «others», so that he could be, like his Zarathustra, rightly called «the most piteous of all atheists»?

**Keywords:** Nietzsche, María Zambrano, atheism, piety, sacred

Fecha de recepción: 1 de junio de 2009

Fecha de aceptación: 8 de junio de 2009

\* Universidad de Granada. ravila@ugr.es

*Nietzsche fue la víctima en estos tiempos  
que no acaban de pasar, del sacrificio que exige  
el delirio del ser humano de transformarse en  
divino  
(El hombre y lo divino, 154)*

### Introducción

Quizás sea un empeño inútil la búsqueda de un sistema en los escritos de María Zambrano. Tampoco se encuentra en ellos, cuando se refieren a la obra de otros pensadores, la práctica rigurosa de una exégesis hermenéutica, al menos en el sentido que habitualmente tiene esa expresión. La obra de María Zambrano creo que responde a una voluntad distinta: no tanto a una voluntad de análisis, de descomposición, como, sobre todo, de *desentrañar* y de ver, de buscar en las profundidades para encontrar allí el entresijo y la médula de un pensamiento. Por otra parte y junto a ello, más que un propósito de examen y de inspección, se encuentra allí un deseo de «acogida» y hasta de protección. Porque eso es acoger: proteger, albergar, hospedar, defender. Como alguien que intenta familiarizarse con su huésped, María Zambrano acoge a los pensadores de los que se ocupa con respeto y también con pasión. Ellos son «otros», otros que ella, y en ese trato ajustado con lo otro, que ella conoce bien, se revela también un rasgo de su carácter: la *piedad*.

Son también estos los dos rasgos que caracterizan su trato con Nietzsche: el propósito de llegar a lo más íntimo de su pensamiento, a la *entraña viva* que late debajo de los

tópicos, y la voluntad de acogerlo, no como a un extraño que despierta miedo o desconfianza, sino como a un «otro» al que se ofrece durante un tiempo la propia casa: con *hospitalidad*.

Por lo que a mí respecta, por lo que a este trabajo se refiere, me gustaría seguir el camino trazado en esa pequeña obra de arte de Miguel Morey que lleva como título *Pequeña doctrina de la soledad*.<sup>1</sup> También quisiera en este mío dejar oír la voz de María Zambrano, escucharla, acompañarla un tramo del camino y asistir a su diálogo con Nietzsche. Un diálogo cuyo resumen contiene el fragmento que encabeza estas páginas: «Nietzsche fue la víctima en estos tiempos que no acaban de pasar, del sacrificio que exige el delirio del ser humano de transformarse en divino».<sup>2</sup> Y que puede completarse como sigue: «El superhombre ha sido el último delirio nacido de las entrañas del rey-mendigo».<sup>3</sup>

Pero ¿constituye realmente el superhombre, ese extraño filosofema de Nietzsche, una forma de divinización de lo humano, como parece sostener María Zambrano? ¿O se trata más bien de algo diferente? ¿Quizás incluso de una extraña recuperación del misterio que hay en lo sagrado? Ese es el problema que deseo plantear en lo que sigue.

A pesar de sus diferencias, hay entre Nietzsche y María Zambrano una profunda afinidad que atañe precisamente al reconocimiento de la insuficiencia de los planteamientos materialistas y positivistas de los dos últimos siglos y que apunta a un ámbito secreto que resiste y se reserva a toda especulación racionalista y que podría denominarse «lo sagrado».<sup>4</sup> Y en cuanto a la tesis de Zambrano ya apuntada a propósito de Nietzsche, se

<sup>1</sup> Morey, M., «Pequeña doctrina de la soledad», en González Fuentes, J. A. y Beneyto, J. M<sup>a</sup> (coords.), *María Zambrano: la visión más transparente*, Madrid, Trotta, 2004.

<sup>2</sup> Zambrano, M., «El delirio del superhombre» en *El hombre y lo divino*, Madrid, F. C. E., 1993, p. 154.

<sup>3</sup> O. c., p. 173.

<sup>4</sup> Algo parecido parece constatar Pedro Cerezo en su trabajo «*La muerte de Dios. La nada y lo sagrado en María Zambrano*», cuando escribe: «Ambos (María Zambrano y Nietzsche) retornan, sin embargo, a lo sagrado y ambos a su manera, se dirigen hacia el

encuentra en dos de los textos que más explícitamente aluden a Nietzsche en la obra titulada *El hombre y lo divino*: “Dios ha muerto” y “El delirio del superhombre”. Pero un principio de respuesta a la pregunta formulada se insinúa en otro texto que, sin hablar de Nietzsche, sin siquiera aludirlo, resulta asombrosamente cercano a él. Se trata del escrito “¿Qué es la piedad?”, incluido también en la obra citada.

Para empezar conviene referirse a la diferencia entre lo sagrado y lo divino. Lo divino, dice María Zambrano, es «aquello que el hombre ha sentido como irreductible a su vida». <sup>5</sup> En cambio, lo sagrado es algo que parece incluir dentro de sí lo humano y lo divino, pues tanto la aparición como la destrucción de los dioses forman parte de un «proceso sagrado». <sup>6</sup> Lo divino tiene lugar «cuando de lo sagrado han ido apareciendo los dioses por una acción sagrada», cuando «lo sagrado, ambiguo multiforme, equívoco, se hace uno, idéntico a sí mismo, igual para todos»; mientras que la destrucción de lo divino, una de cuyas formas es el «ateísmo», cabe entenderla, entre otras cosas, como una reacción contra esta reducción de lo sagrado, una reacción, también sagrada, que parece expresar la voluntad de volver a una situación anterior: «a la situación primaria de la vida —quizá nunca dada históricamente en forma pura—, a la situación en que el hombre no había recibido ninguna revelación, ni había él mismo descubierto a Dios; a la situación en que lo sagrado envolvía la vida humana». Y resulta inevitable evocar aquí el pasaje de la *Teogonía* en que Hesíodo refiere la separación entre dioses y hombres, por lo que hay que suponer

que alguna vez todos formaron parte de un mismo paisaje, de un mismo mundo sagrado, donde no había necesidad de diferencias entre ellos.

Por lo demás aquella distinción la recoge muy bien la profesora Carmen Revilla en el trabajo que lleva como título “La palabra escondida”, cuando advierte que los escritos de Zambrano exigen «una lectura múltiple que atienda, al menos, a las dos direcciones en las que la vida se despliega, ‘hacia sus más oscuras raíces y hacia el cielo’, direcciones opuestas y complementarias». <sup>7</sup> Y cuando recuerda que hacer filosofía consiste en «buscar la palabra que revela y comunica lo sagrado, sin traicionarlo, dejándolo como misterio». <sup>8</sup>

Sobre este trasfondo desearía situar la reflexión de María Zambrano en torno a Nietzsche, tomando como referencia dos núcleos centrales: el ateísmo y la piedad.

### 1. La piedad

Pero, ¿qué es la piedad? <sup>9</sup> El término latino *pietas*, de donde procede el castellano «piedad», refiere un «sentimiento que hace aceptar y cumplir todos los deberes con los dioses, los padres y los familiares, la patria, los amigos, etc.». En castellano, entre otros significados, el diccionario apunta dos fundamentales: por un lado, se entiende como «fervor y fe religiosas», por otro, piedad es también «compasión hacia los demás» (relacionado con el término latino *compassio*, que literalmente significa «sufrimiento común con otro»). En este último caso, son sinónimos de «piedad», los términos «misericordia», «cari-

futuro, desde el instante eterno de la resolución, aunque el re-nacer como persona en la integridad de su ser indica ya que el camino zambraniano, aun siendo como el de Nietzsche de alta montaña, discurre por los parajes de una metafísica experiencial, de inspiración gnóstico-religiosa y afín a la mística». (“*La muerte de Dios*. La nada y lo sagrado en María Zambrano”, en González Fuentes, J. A. y Beneyto, J. M<sup>a</sup> (coords.), *María Zambrano: la visión más transparente*, ed. cit., p. 335).

<sup>5</sup> Citado por H. Arendt en *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 233.

<sup>6</sup> Zambrano, M., “Dios ha muerto” en *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 136.

<sup>7</sup> O. c., p. 138.

<sup>8</sup> Revilla, C., “La palabra escondida”, en González Fuentes, J. A. y Beneyto, J. M<sup>a</sup> (coords.), *María Zambrano: la visión más transparente*, ed. cit., p. 120.

<sup>9</sup> *Ibid.*

dad», «lástima» y «conmiseración», siendo su opuesto o antónimo, la «crueldad». En el primer caso, son sinónimos de «piedad» la «devoción» y el «respeto hacia lo divino», siendo su opuesto la «impiedad», en el sentido de soberbia y orgullo sacrílego: la *hybris*.

Así pues, además de como compasión, la piedad debe ser entendida como religiosidad. En su estudio sobre la religión antigua, Kerényi<sup>10</sup> llama la atención sobre este sentimiento religioso y muestra, además, que la *pietas* romana es un fenómeno parecido al *aidós* griego. Este último término está relacionado con *eusebeia* (conducta vital caracterizada por un particular respeto hacia lo divino) y con *sébas* (temor religioso, veneración, retracción con temor frente a alguna cosa). También el sentido de retracción está presente en *aidós*, pero aquí especialmente relacionado con la vergüenza y el pudor. En cambio, *hybris*, desmesura, está en explícito contraste con *aidós*, y, puesto que la *pietas* romana describe un fenómeno parecido al *aidós* griego, si *hybris* se opone a *aidós*, se opone también a *pietas*.

María Zambrano se ha mostrado particularmente interesada por esta problemática, aunque reconoce que la piedad se ha convertido en algo extraño, lejano, casi desconocido: «el pensamiento filosófico –escribe<sup>11</sup>– hace mucho que nada tiene que ver con ella». Y, sin embargo, la piedad es «un modo *de ser del hombre*»,<sup>12</sup> un carácter específico del hombre. No un modo cualquiera, sino un modo de ser específico del hombre. Un modo de ser que consiste en tratar con otro, en establecer una relación con otro.

Uno podría pensar, «con otro en general», pero también con «el otro» que a veces somos cada uno, porque también ocurre que «yo es otro», como dijo Rimbaud, o que, como Nietzsche apuntó alguna vez, «cada uno es para sí mismo el más lejano».<sup>13</sup>

Pero en la piedad a que hace referencia María Zambrano se apunta al trato con los otros que no son uno mismo, con «el otro». Seguramente la educación, la cortesía, el civismo y los buenos modales son formas de piedad, que, como toda piedad, implican sacrificio, es decir, olvido de los propios intereses por otro, por el otro. Todo eso que se llama cultura (que tiene la misma raíz que «culto», en el doble sentido de «cultivado» y de «rendir honor») no sería nada sin la piedad. Y así parece reconocerlo Zambrano cuando advierte que «la diplomacia romana, la estrategia intelectual y hasta la cortesía y el protocolo» son formas de tratar con «lo otro», y que allí, de una forma sutil, casi insensible se conserva el inevitable «sacrificio».<sup>14</sup>

Pero piedad es, sobre todo, el trato con «lo otro», con lo que no pertenece a nuestra condición. De este tercer sentido se ocupa especialmente su reflexión: «Cuando hablamos de piedad siempre se refiere al trato de algo o alguien que no está en nuestro mismo plano vital: un dios, un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso, algo invisible o innominado, algo que es y no es. Es decir, una realidad perteneciente a otra región o plano del ser en que estamos los seres humanos Piedad es saber tratar adecuadamente a “lo otro”».<sup>15</sup> Y en el caso concreto de la reli-

<sup>10</sup> Para lo que sigue, véase mi libro *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta, 2005, cap. 8, pp. 265 y 272.

<sup>11</sup> Kerényi, K., *Religione antica*, Adelphi Edizioni, Milano, 2001 (Ver sobre todo el cap. 4: “Due stili dell’esperienza religiosa”, pp. 69-97). En cuanto religiosidad, se subraya la interpretación de Cicerón: *Quam volumus licet ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Poenos, nec artibus Graecos, nec denique hoc ipso huius gentis et terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos et Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentes nationesque superavimus* (Cicerón, M. T., *De haruspicum responso*, 19, citado en Kerényi, K., o. c., p. 71).

<sup>12</sup> Zambrano, M., “¿Qué es la piedad?”, en *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 200.

<sup>13</sup> O. c., p. 205.

<sup>14</sup> Ver § 1 del Prólogo a *La genealogía de la moral*.

<sup>15</sup> Zambrano, M., “¿Qué es la piedad?”, en *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 215.

gión destaca lo siguiente: la religión es una forma de *culto*, una forma en que el hombre se dirige a una realidad misteriosa en la forma sagrada por excelencia: el *sacrificio*. Y el sacrificio es un pacto, un pacto en que se ofrece algo a cambio de otra cosa. Bajo esa consideración hay tres clases de culto: a las divinidades, a los muertos y a la naturaleza.<sup>16</sup> A la primera de ellas se hará referencia en lo que sigue.

Desde ella, desde la consideración de la piedad como trato con los dioses, Nietzsche, el ateo, parece destacarse como impío. Y, sin embargo, no deja de llamar la atención que Sócrates, al que Nietzsche se opone tantas veces, fuese él mismo acusado de impiedad y que Nietzsche defendiera las razones de los jueces que lo condenaron.<sup>17</sup>

Se conoce el proceso y la condena que Sócrates sufrió. Los testimonios de Platón y de Jenofonte muestran al sabio que afronta una muerte injusta serenamente, tras haberse defendido de la doble acusación de *corrupción* y de *impiedad*,<sup>18</sup> a pesar de que habría sido fácilmente absuelto a poco que hubiera cedido. Pero Sócrates aceptó morir. ¿Quién era realmente este hombre?, se pregunta Nietzsche, ¿de qué idiosincrasia procedía aquella ecuación socrática «razón= virtud= felicidad», la ecuación más extravagante que existe, y que tiene en contra suya los instintos del heleno antiguo?<sup>19</sup>

Nietzsche examina la fórmula socrática «sólo el sapiente es virtuoso»<sup>20</sup> y advierte que

dicha fórmula encuentra su paralelo estético en la de Eurípides: «todo tiene que ser inteligible para ser bello». Y así con éste, el poeta del racionalismo socrático, tiene lugar la consagración estética de la filosofía de Sócrates y el derrumbe de todo aquello que caracterizaba la tragedia antigua. Sócrates y Eurípides se comportaron con ella como dos espectadores llenos de reservas y objeciones, dos espectadores que «no amaban la tragedia antigua porque no la entendían». Eurípides no soportaba aquella referencia a lo inconmensurable y lo infinito hacia donde apuntaba la tragedia de Esquilo y de Sófocles: «la figura más clara tenía siempre en sí además una cola de cometa, la cual parecía señalar hacia lo incierto, hacia lo inabarcable». Él y Sócrates hicieron del entendimiento y de lo comprensible, de la reducción al denominador común de la razón, la raíz del arte y de la filosofía. Y si en Sócrates el entendimiento es condición de la virtud, en Eurípides lo es de «todo gozar y de todo crear».<sup>21</sup> Pero los dos adoptan la misma convicción: «siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismo más profundos del ser, y es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser».<sup>22</sup>

Nietzsche examina los cargos contra Sócrates para resolver finalmente que era justa aquella doble acusación de perversión y de impiedad. Por un lado, con él se lleva a cabo un trastocamiento de la relación natural entre razón e instinto: «*tener que combatir los instintos es la fórmula de la *décadence**, pues

<sup>16</sup> O. c., pp. 203-205.

<sup>17</sup> O. c., pp. 208-210.

<sup>18</sup> Ver para lo que sigue mi libro *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, ed. cit., cap. 5, pp. 182 y 184-185.

<sup>19</sup> «Veamos, ¿con qué palabras me calumniaban los tergiversadores? Como si, en efecto, se tratara de acusadores legales hay que dar lectura a su acusación jurada. *Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros*. (Platón, *Apología*, 19b-c, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 1981). «Contra Meleto, el honrado y el amante de la ciudad, según él dice, y contra los acusadores recientes voy a intentar defenderme a continuación. Tomemos, pues, la acusación jurada de éstos, dado que son otros acusadores. Es así: *Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas*. (Platón, *Apología* 24b-c, ed. cit.).

<sup>20</sup> Nietzsche, F., «El problema de Sócrates» en *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1975, p. 39 (KSA, VI, 69).

<sup>21</sup> Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, p. 111 (KSA, I, 85).

<sup>22</sup> O. c., pp. 106-107 (KSA, I, 80-81).

mientras la vida *asciende*, la felicidad es igual al instinto». <sup>23</sup> Y con esa inversión Sócrates contribuye a *pervertir* el orden natural que el heleno antiguo establecía entre la razón y la pasión, entre racionalidad e instinto. Los jueces, pues, tenían razón. Por otra parte, la confianza excesiva en la *virtus curativa* de la razón y de los argumentos, llama la atención de Nietzsche. La dialéctica socrática anuncia, con su voluntad de racionalidad a toda costa, que lo oscuro, lo inconsciente, lo instintivo puede y debe ser eliminado y reducido. «Ser *absurdamente racionales*», <sup>24</sup> tal es el imperativo de los que no soportan que lo otro de la razón retorne sin cesar y no puede ser eliminado. Eso no significa, frente a todas las interpretaciones absurdamente irracionistas de Nietzsche, que la razón no tenga un papel activo y reconocido en la vida; lo que Nietzsche advierte es que aquella confianza en que la razón puede conocer y cambiar todo y en que la vida es perfectamente asimilable a la razón es una ingenuidad. Y es algo más, es también el producto de una *hybris* que se expone a ser castigada por soberbia, por orgullo, por *impiedad*. Los jueces, otra vez, tenían razón.

Hasta aquí Nietzsche. Pero también María Zambrano suscribe algo parecido cuando advierte que lo que más irritó a los conciudadanos de Sócrates fue el que pretendiera convertir en conocimiento aquello cuya vida transcurría en la sombra, reacio a dejarse iluminar por la luz de la inteligencia. <sup>25</sup> Es verdad, dice Zambrano, que ninguno percibió entonces que Sócrates servía a un dios también, «que no mentía cuando hablaba del *daimon* encerrado en su interior y que su inteligencia respondía a una inspiración». <sup>26</sup> Pero añade: «los viejos se asustan y temen la venganza del mundo innominado ante el hombre

que se lanza a saber», sin percibir que ahora se trata de una nueva forma de piedad, una piedad nueva que despertaba el miedo, pues nada atemoriza tanto a la vieja piedad como la piedad nueva y parece inevitable que quien es su portador perezca a manos de los seguidores de la piedad antigua. En este crimen (la condena y la muerte de Sócrates), concluye Zambrano, se asienta el nacimiento de una *nueva piedad*. <sup>27</sup>

Entonces, he aquí el problema: si Nietzsche siente a Sócrates –acusado de impiedad, pero también iniciador de una piedad nueva– como su más hondo adversario, si Sócrates inicia un movimiento que el cristianismo y toda la historia posterior consumaría; si ello es así, Nietzsche, el ateo, el adversario de Sócrates, ¿podrá ser también acusado de impiedad? Y no obstante Nietzsche describe a Zarathustra como «el más piadoso de todos los ateos». ¿Inicia también Nietzsche una piedad distinta? Y si es así, ¿qué tipo de piedad? Veamos de momento la lectura que de Nietzsche hace María Zambrano.

## 2. La entraña del ateísmo nietzscheano

Hay una coincidencia importante entre su planteamiento y el de Nietzsche que atañe al diagnóstico que uno y otro realizan de su época. Un tiempo de oscurecimiento progresivo y de ausencia final de lo divino: «Que no haya Dios» –escribe María Zambrano– «que nos dispongamos a pensar acerca de todas las cosas sin contar con Él, parece marcar la situación de la mente actual». <sup>28</sup> Y lo mismo suscribe Nietzsche en múltiples lugares de su obra, hasta hacer de la sentencia «Dios ha muerto» el punto central de su filosofía. Pero no sólo eso: se trata en ambos casos de planteamientos

<sup>23</sup> O. c., p. 127 (KSA, I, 99).

<sup>24</sup> Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 43 (KSA, VI, 73).

<sup>25</sup> O. c., p. 42 (KSA VI, 72).

<sup>26</sup> Zambrano, M., «¿Qué es la piedad?» en *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 201.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

que no se limitan a levantar acta de una pérdida, sino que dan cuenta de ella *apasionadamente*, como si algo fundamental les fuera en ello.

Dice Heidegger que «a excepción de Hölderlin, Nietzsche es la única persona creyente del siglo XIX». Y, aunque una afirmación tan sorprendente merezca todas las matizaciones que se quiera, lo cierto es que Nietzsche tomó muy en serio el problema del significado de la religión y del cristianismo en particular, y, dentro de este último, reinterpreta una y otra vez el enigmático proceso de un Dios que muere y que es asesinado. Eso constituye para él una forma señalada de nihilismo, un tema que centra también la atención de Zambrano, a propósito de la cual advierte Pedro Cerezo que «ningún pensador, salvo Heidegger, ha sabido apurar como ella la experiencia del nihilismo».<sup>29</sup>

### 3. 1. Las fases del ateísmo

Fascinada por su significado, pero también afectada por la situación de ruptura y desgracia que comporta, Zambrano aborda el hecho de la muerte de Dios desde una interpretación que es balance e historia: desde una narración.

Dice Isak Dinesen que «todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas». Y algo parecido constata nuestra autora cuando escribe que «no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia».<sup>30</sup> De ese modo, la inquietud provocada por la ausencia de lo sagrado se trata de salvar con la narración de una historia que dé cuenta del momento en que se perdió todo, como si

al evocar el momento justo en que la dicha nos fue arrebatada, uno pudiera volver a vivirla una vez más y rescatarla: «como el hombre que ha perdido la felicidad hace también si encuentra el valor: volver la vista atrás, revivir su pasado a ver si sorprende el instante en que se rompió su dicha».<sup>31</sup>

La negación de Dios, «que no haya Dios», «parece marcar la situación de la mente actual». Y es precisamente tal negación lo que permite dividir «las cosas de la vida» en dos categorías: aquéllas que desaparecen cuando se las niega, y otras, las que «aún negadas dejan intacta nuestra relación con ellas».<sup>32</sup> Es el caso de Dios. Pero inmediatamente matiza: con ciertas realidades, con Dios mismo, lo intacto de la relación no permanece, «cambia de signo y se intensifica hasta tal punto» que cuanto más se aleja más intensa, más amplia y más profunda se vuelve la relación, «hasta invadir el área entera de nuestra vida, hasta dejar de ser una relación en el sentido estricto del término». Pues, advierte, «relación sólo hay cuando los términos que la componen aparecen igualmente definidos, pero cuando uno de ellos desaparece, la relación se abisma hasta tal punto que el otro ya no puede ser lo que era y queda él mismo también abismado».<sup>33</sup>

Dos formas posibles, en principio, adopta la ausencia, el vacío de Dios: la forma intelectual del ateísmo y la angustia, «la anonadadora realidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto». Y parece que hay también una tercera: «la de la vida de cada hombre que no es ni pretende ser filósofo, que vive simplemente la ausencia de Dios». Pero allí mismo cabe también diferenciar «la simple aceptación» de aquella ausencia, de «la desen-

<sup>29</sup> Zambrano, M., «Dios ha muerto» en *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 135.

<sup>30</sup> «El paso fugaz del último Dios. La teología de los *Beiträge sur Philosophie* de Heidegger» en Navarro, J. M. y Rodríguez, R. (comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1989, p. 180.

<sup>31</sup> Cerezo, P., «La muerte de Dios. La nada y lo sagrado en María Zambrano» en *María Zambrano: la visión más transparente*, ed. cit., p. 334.

<sup>32</sup> Citado por H. Arendt en *La condición humana*, ed. cit, p. 233.

<sup>33</sup> Zambrano, M., Introducción a *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 44.

frenada provocación» de quien parece dispuesto a permitirse todo, «puesto que Dios ha muerto».<sup>34</sup>

En la historia conocida, en esa historia cuyos monumentos temporales que se llaman «culturas» han ido siempre acompañados de una manera u otra de la forja de Dios o de los dioses, siempre llega un momento en que los dioses mueren. Pero hay muchas formas de muerte de los dioses, que Zambrano finalmente resume en dos fundamentales: la desaparición seguida de la sustitución por otros nuevos y, de otra parte, «la muerte de Dios a manos de los hombres». Es esta última la que interesa a nuestra pensadora, porque ella sola comporta una especie de delirio, de locura, pues en la muerte del Dios de los cristianos, en esa forma, la más extraña de todas, de ateísmo, hay pesadilla sufrida en común, al modo de la «neurosis colectiva», como Freud señalaba a propósito de la esencia de la religión. Y, para entender aquel delirio, es para lo que Zambrano se propone relatar una historia, un proceso cuya última estación lo constituye la muerte de Dios a manos de los hombres. Una historia que se compone de tres etapas y que es también la historia resumida del ateísmo.

El ateísmo, como su contrario, el teísmo, es el resultado de una acción sagrada, «de la acción más sagrada entre todas que es la de destruir a Dios».<sup>35</sup> Y en él, como se acaba de apuntar, se distinguen tres fases. La primera de ellas, representada por Heráclito, proclama que «este universo común para todos no es la obra de ningún hombre, ni de ningún Dios, sino el resultado del fuego central que se alumbraba con medida y se extingue con medida».<sup>36</sup> Pero Heráclito sustituye de ese modo la creencia en los dioses por otra creencia: la del

fuego, sustrato material, y al mismo tiempo metáfora de la idea del *lógos*: «una metáfora de la idea de Dios, una forma en que lo sagrado se concreta».<sup>37</sup>

La segunda fase,<sup>38</sup> nueva metamorfosis del ateísmo, la inicia Demócrito, pero sólo tomará cuerpo con Lucrecio para quien «en el caso de que haya dioses, no se ocupan para nada de los hombres». No hay aquí ya una nueva revelación de lo sagrado, sino el hueco de su ausencia, de su ocultamiento y su vacío. Lo que Lucrecio expresa es «la soledad humana en esa forma del desamparo». No se niega tanto la existencia de los dioses, como se pone en entredicho su relación con los hombres. En este género de ateísmo se expresa «la simple renuncia a lo que de los dioses no se recibe, confinamiento desesperado de lo humano, sintiéndolo limitado. No es ya la negación de los dioses, sino la denuncia de la imposibilidad de una vida divina que no es accesible al hombre». Y así el ateísmo es ahora la respuesta de la desolación humana y, en el caso de Lucrecio, el reproche del hombre ante lo inaccesible de los dioses. El proceso describe ahora un progresivo alejamiento entre el hombre y lo divino.

Pero «el vacío de Dios que deja sentir el ateísmo formalmente expresado no es todavía la muerte de Dios», dice Zambrano.<sup>39</sup> Y es verdad: para que se produzca esa muerte y para que ella sea el resultado de un crimen hay que sentir como una herida aquella indiferencia y es preciso también que, antes de la indiferencia misma, se haya producido una proximidad y un acercamiento que tienen mucho que ver con el amor. Sólo entonces tiene sentido el grito que sólo en el cristianismo puede proferirse, y desde ahí puede entenderse la frase de Nietzsche «Dios ha muerto», última fase del ateísmo.

<sup>34</sup> *Íbidem*.

<sup>35</sup> Zambrano, M., «Dios ha muerto» en *El hombre y lo divino*. ed. cit., p. 134.

<sup>36</sup> O. c., pp. 134-135.

<sup>37</sup> O. c., pp. 135-36.

<sup>38</sup> O. c., pp. 138-139.

<sup>39</sup> *Íbidem*.

## 2.2. Amor y muerte

Esta es «la historia» que narra María Zambrano, que explica la situación actual de ausencia de lo divino y que destaca, sobre todo, más que la ausencia misma, el hecho de la muerte de Dios. Una muerte que está extrañamente asociada al amor.

«Si el amor no existiera —escribe Zambrano—,<sup>40</sup> la experiencia de la muerte faltaría, pues «sólo muere en verdad lo que se ama, sólo ello entra en la muerte: lo demás sólo desaparece». Ahí estriba la razón de aquello que ya se apuntaba más arriba, de la división de «las cosas de la vida» en dos categorías fundamentales: aquellas que al negarse desaparecen y aquellas otras cuya negación señala el inicio de una relación más vasta, más profunda y más abismal. Por eso, la muerte de Dios no es su negación. Pero también aquí se halla la clave de por qué la muerte de Dios, la verdadera muerte, la única realmente trágica, sólo es posible en el cristianismo.

Antes de nada habría que destacar el hecho de que no habría tragedia sin esos ingredientes: la muerte y el amor. Hay tragedia por ello. Pero también uno podría defender que es cierto lo contrario: ellos existen para que haya tragedia. Desde una sensibilidad estética esos dos ingredientes están en función de la tragedia, existen para que lo sublime que representa la tragedia llegue a ser alguna vez. Es lo que Homero pone en boca de Helena en la *Iliada* (VI, 358): «Zeus envió este mal destino para que, más adelante, / para los hombres venideros, seamos temas que cantar». Y es también lo que, más cerca de nosotros, Barnes ha llamado «la transformación de la catástrofe en arte». En su interesante comentario a *La balsa de la medusa* de Géricault, inspirado en el dramático naufragio que tuvo lugar el 2 de julio de 1816, Julian Barnes describe la capacidad que tiene el arte para transformar la catástrofe en un estí-

mulo en favor de la vida: «El secreto del cuadro se halla en la pauta de su energía. Mírenlo una vez más: la violenta tromba marina que crece en esas musculosas espaldas cuando se tienden hacia la mota del buque salvador. Toda esa tensión, ¿con qué fin? No hay ninguna respuesta formal a la principal oleada del cuadro, como no hay respuesta a la mayoría de los sentimientos humanos. No únicamente a la esperanza, sino a cualquier pesado anhelo: la ambición, el odio, el amor (en especial el amor). Cuán raramente encuentran nuestras emociones el objeto que parecen merecer. Qué inútilmente hacemos señales; qué oscuro el cielo; qué grandes las olas. Todos estamos perdidos en el mar, zarandeados entre la esperanza y la desesperación, llamando a algo que tal vez nunca venga a rescatarnos. La catástrofe se ha transformado en arte; pero éste no es un proceso reductor. Es liberador, engrandecedor, explicativo. La catástrofe se ha transformado en arte: para eso es, después de todo, para lo que sirve».

Pero volvamos de nuevo a los dos ingredientes que examinábamos: el amor y la muerte. Dice Zambrano que sólo por el amor conocemos la muerte. Sólo hay muerte y sólo conocemos lo poco que conocemos de la muerte, porque existe el amor. Pero la afirmación contraria es igualmente verdadera. Si alteramos los términos y conservamos la estructura de la frase, lo que nos resta es una gran verdad: sólo por la muerte nos es dado conocer el amor. Porque todo lo que es algo efímero, por la fragilidad que acompaña a todo lo que existe, hay y conocemos lo poco que conocemos del amor. Si la vida fuese eterna, si todo lo que existe fuese imperecedero, no tendrían sentido los desvelos ni el cuidado del amor. Porque todo lo que es puede no ser alguna vez, porque todo nos es concedido por un tiempo, porque la muerte es límite, por eso, ella es también condición de posibilidad de que se ame: lo efímero es, paradójicamente, una de los requisitos del amor. Hasta cierto

<sup>40</sup> O. c., p. 140.

punto no le faltaba razón a Schopenhauer cuando afirmaba que «todo amor es compasión».<sup>41</sup> Y en todo caso amor y muerte están tan profundamente coimplicados que no existiría el uno sin la otra, y al contrario. Como escribió Leopardi: «Fratelli a un tempo stesso Amore e Morte/ Ingeneró la sorte».

### 2.3. «Dios ha muerto»

Pero, insistimos, «la muerte de Dios no es su negación». Y mucho más: según María Zambrano, sólo se entiende plenamente el «Dios ha muerto» cuando es el Dios del amor quien muere, pues sólo muere en verdad lo que se ama. Y Dios no puede morir si no es a manos humanas. Pero si ello es así, ¿de dónde puede proceder ese delirio, esa pesadilla? «La necesidad que exige matar a lo que se ama» —escribe Zambrano—<sup>42</sup> está en estrecha relación con la «avidez de absorber lo que oculta dentro. Se quiere heredar lo que se adora, liberándose al par de ello». El hombre se ha alimentado de la destrucción de sus dioses para «heredarlos y ganar en poderío».<sup>43</sup> Pero si el hombre es el asesino de Dios, y si en ese crimen está implicado el amor, tal crimen es el resultado de un delirio, de una locura. Y habrá que explicar esta locura y, después de eso, averiguar el sentido de la frase de Nietzsche «Dios ha muerto».

En la relación con Dios, María Zambrano observa que el amor ha sido una fase tardía: primero fue el terror, y el rencor y la ira. El amor vendrá más tarde. Grecia, Roma, Judea son fases sucesivas y anteriores de la enunciación cristiana «Dios es amor». Y sólo en ella Dios parece a manos de los hombres. En este punto Zambrano suscribe el asombro que produce a Nietzsche el enigma cristiano y

que recoge en el Segundo Tratado de *La genealogía de la moral*. También para ella hay algo delirante tras el misterio de la Redención: «¿necesitaba el hombre matar a Dios, a su Dios, invirtiendo así la acción más sagrada de todas: el sacrificio? ¿Necesitaba Dios mismo recibir este sacrificio de esencia y materia divinas iguales a sí mismo?».<sup>44</sup> En todo caso, nos da a entender María Zambrano, así sucedió, y «el hombre mismo aparece como el criminal que va en busca del crimen, del crimen único que había que apaciguarle y realizar su naturaleza», y Dios, en este caso, el ultrajado, «en busca de aplacamiento para poder perdonar».

Pero tuvo que suceder así si el amor y la muerte están tan coimplicados, como se señalaba más arriba. Y, además, y esto deseo subrayarlo especialmente, tuvo que suceder porque sólo se puede amar lo que tiene una naturaleza común con el amante. Por eso, para llegar a ser como el hombre, para ponerse en su lugar y comprender, para poder llegar a amar y ser amado toma Dios forma humana y se expone a la muerte y al dolor. Parece como si Dios mismo, por amor, para entender mejor lo que se ama, decidiera tomar su condición. Y humanizarse. Y atravesar también el desierto de soledad y dolor que los hombres conocen. Pero habría que ir hasta el final. Y pensar que, por la misma razón, el hombre intenta ser como Dios y que, bajo ese afán de divinización, late un deseo de identificación que, cuando no es posible, conduce a la frustración y, en última instancia, al crimen.

En cuanto a Nietzsche, es él quien denuncia y profetiza en la frase «Dios ha muerto» la tragedia de nuestra época. «Y para ello —dice María Zambrano—,<sup>45</sup> para sentirlo así, es

<sup>41</sup> O. c., pp. 141-143.

<sup>42</sup> O. c., p. 144.

<sup>43</sup> O. c., p. 145.

<sup>44</sup> Barnes, J., *Una historia del mundo en diez capítulos y medio*, cap. 5: Naufragio; trad. de M. de Juan, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 162.

<sup>45</sup> Sobre el amor entendido como dolor y como compasión tiene interesantes apreciaciones Miguel de Unamuno. A este respecto véase el espléndido trabajo de A. M. López Molina, «Del amor a Dios al Dios-Amor. Reflexiones sobre un problema unamuniano» en *Pensamiento*, vol. 65, nº 243, enero-abril, 2009, pp. 143-160, especialmente, pp. 149-155.

preciso creer en Él y hasta amarlo»; pero es preciso también sentirlo como otro y sentir la impotencia de ser como Él. «Dios ha muerto» es «el grito de una conciencia cristiana, nacido de las profundidades donde se crea el crimen, un grito nacido como todos de las entrañas; pero éste nacido de las entrañas de la verdad última de la condición humana», el crimen contra Dios deja ver «la resistencia última a la divinización del hombre». <sup>46</sup> Es el resultado de una profunda frustración de un amor enfermizo que, ante la imposibilidad de poseer completamente el objeto del deseo, decide eliminarlo. Y, así, quien profiere ese grito «participa en su muerte y en el crimen», movido por una locura que llega hasta el crimen «cuando ya no se soporta más la diferencia con lo que se ama, esperando quizás absorber a Dios dentro de sí». <sup>47</sup> «Dios ha muerto», concluye María Zambrano, significa que Dios se ha hundido en las entrañas humanas, en ese infierno donde engendramos cuando engendramos: en nuestro infierno creador. Pues si Dios creó de la nada, el hombre sólo crea desde su infierno. <sup>48</sup> De este modo ofrece Zambrano una respuesta a los dos interrogantes planteados: (1) qué significa que Dios muera, y (2) cuál es el sentido de que muera asesinado.

### 3. *El sentido del superhombre: ¿divinización del hombre o recuperación de lo sagrado?*

Queda pendiente todavía la resolución del drama y el sentido de lo que Nietzsche ofrece bajo la extraña figura del superhombre. Por lo que respecta a la lectura que de él ofrece María Zambrano, la tesis que defiende ya ha sido apuntada al principio de este trabajo: «Nietzsche fue la víctima en estos tiempos que no acaban de pasar, del sacrificio que exige el delirio del ser humano de transformarse en

divino». Pero realmente, ¿se trata aquí de una divinización del hombre? ¿Es una estación más en el proceso de destrucción y creación de lo divino, o apunta, por el contrario, hacia otra cosa más radical aún, hacia la destrucción de aquella «piedad nueva» iniciada por Sócrates, que marcó el inicio del olvido y la destrucción de lo sagrado?

Por lo pronto, María Zambrano advierte que la deificación parece ser un proceso «natural» en el hombre, proceso que las religiones no inventan, sino que lo suponen, «pero ese afán de deificación que llega, como todos los anhelos profundos, a ser delirio, éste de ser divino, y no simplemente de inventar dioses, es tal vez el más hondo y el más irrenunciante». <sup>49</sup> Y en el caso de Nietzsche, no fue un pensamiento, fue un delirio de protagonista de tragedia que pocos han podido suscribir: «tanta violencia y tan declarada audacia son difícilmente reconocibles antes de él». <sup>50</sup> Así que el propio Nietzsche parece mantener una *hybris* que lo hace reo de impiedad. Igual que Sócrates.

Por su parte, María Zambrano interpreta aquella violencia y audacia, aquel acto de soberbia y orgullo, como el resultado de una carencia profunda, de una íntima convicción de no ser nada: «Ningún delirio sobre el propio ser se explicaría si el hombre no fuera un pordiosero», escribe, <sup>51</sup> y el delirio del superhombre, el mayor de todos, sólo puede explicarse desde de una extrema penuria. Todo apunta aquí a que la invención de lo más grande tiene como condición de posibilidad lo más pequeño, como si el superhombre fuera el mecanismo de compensación de una privación radical y más profunda que cualquier otra sentida por el hombre.

<sup>46</sup> Zambrano, M., «Dios ha muerto» en *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 147.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> O. c., pp. 147-148.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> O. c., p. 148.

<sup>51</sup> O. c., p. 150.

Tal es la interpretación que ofrece María Zambrano del superhombre. Pero añade también que con él culmina un proceso que puede dividirse en tres etapas. (1) Una etapa griega<sup>52</sup>: la del rey-mendigo, simbolizada por Edipo, «el primer superhombre, el que inocentemente quiere coronarse». Él, que lo supo todo, el hombre errante dotado de clarividencia, no pudo adivinar, sin embargo, quién era. De ahí la tragedia, que surge, como toda tragedia, del reconocimiento, de un reconocimiento que es finalmente «abatimiento» y saber último de que «el mendigo y el rey forman un solo personaje», de que «en la unidad de los dos se manifiesta la esencial ambigüedad de lo humano». (2) Una segunda etapa,<sup>53</sup> humana, representada por el hombre moderno, en la que «el hombre parece haber hallado por fin el lugar exacto de su ser: la conciencia». Libre de lo divino y de todo aquello «venido de lo alto», parece disponerse a vivir libre también «de ese mundo infernal y subterráneo simbolizado en la metáfora de las entrañas». Ahora todo es razón, con ella y desde ella todo puede hacerse previsible y dominable. (3) Finalmente, la tercera etapa,<sup>54</sup> la del superhombre en sentido estricto, supone la «recuperación de lo divino en todo aquello que la idea de Dios y, más aún, lo divino definido por la filosofía había dejado atrás, oculto». En esta última sitúa Zambrano a Nietzsche: su soledad no es la de la conciencia, sino la del hombre que, «queriendo dejar de ser mendigo, engendra un dios en su soledad». <sup>55</sup> De ahí que el superhombre sea interpretado como el mecanismo de compensación de una carencia: «el superhombre ha sido el último delirio nacido de las entrañas del rey-mendigo, del inocente-culpable».

Pero es justamente aquí donde cabe formular una reserva: ¿realmente fue un delirio? ¿El último delirio de aquel hombre solitario?

¿Es el superhombre el engendro monstruoso que el Dios muerto dejó en las entrañas del hombre que lo asesinaba?

Por lo pronto, y en lo que tiene que ver con su posición respecto al cristianismo, habría que enfatizar el hecho de que Nietzsche manifieste tantas veces sus reservas ante la profunda modificación de la relación entre el hombre y lo divino que tiene lugar en el Cristianismo. Su defensa del Antiguo Testamento frente al Nuevo, donde encuentra una «familiaridad» sospechosa y de mal gusto en el trato del hombre con Dios, lleva a pensar que recela profundamente de aquella transformación de la piedad (el trato con aquello que no es como nosotros) en amor (el trato que tiene como condición la simetría entre los que se aman).<sup>56</sup>

Pero, además, el hecho de que Nietzsche asuma, aunque sea irónicamente, la doble acusación de «perversión» y de «impiedad» que los jueces formularon contra Sócrates pone de relieve su actitud ante el racionalismo reductivo que desde Grecia caracteriza al hombre occidental. Un reduccionismo difícilmente compatible con lo impenetrable, misterioso y hermético del fondo de la vida. Y así, intentar penetrar esta reserva, es atravesar los límites del *aidós* y situarse en el terreno de la impiedad y de la *hybris*. En ella cae Sócrates al combatir la antigua piedad, pero no parece que pueda imputarse a Nietzsche algo parecido. De hecho, al combatir a Sócrates, ¿no invita a restaurarla? Y entonces, ¿qué tipo de piedad puede sostener Nietzsche, el ateo?

En este punto y en los textos referidos de María Zambrano no es posible encontrar una respuesta definitiva. Pero uno podría adivinar, tras la reacción de Nietzsche contra Sócrates y Eurípides y en favor de Sófocles y

<sup>52</sup> O. c., pp. 151 y 152.

<sup>53</sup> Zambrano, M., «El delirio del superhombre» en *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 153.

<sup>54</sup> O. c., p. 154.

<sup>55</sup> O. c., p. 156.

<sup>56</sup> O. c., pp. 158-160.

Esquilo, el intento de recuperar una piedad perdida, otra forma distinta de piedad a la que Sócrates, primero, y el cristianismo, más tarde, impusieron. Y algo así parece indicar María Zambrano cuando advierte que si «Sócrates padeció por ayudar a que naciese el hombre», Nietzsche proclama que «no era esa la criatura esperada».<sup>57</sup> Y añade, como en un vislumbre de luz para nuestra pregunta, que se trataba allí de «la vieja cuestión habida entre la filosofía y la piedad, en la que se jugaba no sólo la relación con los dioses del Olimpo griego, sino algo más terrible: el desarraigo del hombre de lo sagrado».<sup>58</sup>

«El desarraigo del hombre de lo sagrado», de algo que está más allá de la división entre hombres y dioses, más allá también de la contradicción entre ateísmo y teísmo, pues ellos son tan sólo el resultado de un «acto sagrado» de destrucción o creación de lo divino. Y, en ese caso, en

Nietzsche y en la figura anticipadora del superhombre parece recuperarse otra forma de piedad: la relación, con otro, con lo otro, con *lo absolutamente otro*. Tal vez con la Nada, que no es vacío ni simple ausencia, sino condición de posibilidad del Ser, de todo ser. Quizás desde ahí, desde esa relación con la Nada, pueda entenderse el sentido liberador que en Nietzsche tiene el nihilismo. Algo que Heidegger sugeriría al señalar que «la piedra de toque más dura, pero también menos engañosa para probar el carácter genuino y el vigor de un filósofo está en si él experimenta en el ser del ente, al punto y a fondo, la cercanía de la nada. Aquél a quien esta experiencia le esté vedada quedará definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía». Desde esa forma suprema de piedad que es el trato con la Nada, con lo sagrado, hermético e irreductible que hay en la Nada, una piedad que no entiende de dioses, puede proclamarse Zaratustra «el más piadoso de todos los ateos».



Jordi Morell: Sense títol #2, 2009

<sup>57</sup> O. c., pp. 163-168.

<sup>58</sup> O. c., p. 167.

<sup>59</sup> O. c., pp. 167-168.

<sup>60</sup> Véase por ejemplo *Genealogía de la moral* III, § 22.

<sup>61</sup> Zambrano, M., «El delirio del superhombre» en *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 169.

<sup>62</sup> O. c., p. 170.

<sup>63</sup> Heidegger, M., *Nietzsche I*, trad. J. L. Verma, Barcelona, ed. Destino, 2000, p. 460.

## *Nietzsche y María Zambrano: nihilismo y creación*

### **Resumen:**

El artículo tiene como objeto demostrar que Zambrano hizo una lectura psicológica y correctiva del nihilismo de Nietzsche desde el presupuesto de la religación del hombre con el ámbito de lo sagrado.

En base a textos concretos, se muestra cómo con el sistema de la *razón poética*, que pretende ser la superación dialéctica del nihilismo de Nietzsche, Zambrano obvia que Nietzsche ensayó un cambio de paradigma y que la doctrina del «eterno retorno» es expresión de un «nihilismo positivo y activo» que sobrepasa el cognitivismo negativo que anunciaba «la muerte de Dios».

Se concluye señalando las divergencias que existen entre las estrategias de Nietzsche y Zambrano para superar el nihilismo inherente a la modernidad. El primero propuso erradicar la ilusión del dualismo entre existencia y trascendencia; la segunda elaboró una metafísica con la Nada como categoría radical y centro de donde emerge el sentido trascendente de la existencia.

**Palabras clave:** María Zambrano, Friedrich Nietzsche, nihilismo, lo sagrado, «eterno retorno»

### **Abstract:**

The present paper aims at demonstrating that Zambrano proposed a psychological and critical interpretation of Nietzsche's nihilism based on the alleged intimate connection between man and the sacred.

On the grounds of specific text readings, it is shown how the system of *poetic reason*, which pretends being a means to dialectically overcome Nietzsche's nihilism, is used by Zambrano to establish how Nietzsche attempted a change of paradigm, and how the doctrine of «eternal recurrence» is in fact the expression of a «positive and active nihilism» superseding the negative cognitivism that announced «the death of God». Finally, it is shown how Nietzsche and Zambrano resort to different strategies in view of overcoming the nihilism inherent in modernity. While the former intended to eradicate the specious dualism between existence and transcendence, the latter elaborated a metaphysical system where Nothingness is the radical and central category from which emerges the transcendent meaning of existence.

**Keywords:** María Zambrano, Friedrich Nietzsche, nihilism, the sacred, «eternal recurrence»

**M**aría Zambrano no ha dedicado un estudio monográfico al pensamiento de Nietzsche, sin embargo, en sus escritos hay frecuentes alusiones a él y las confluencias entre el pensamiento de ambos filósofos son manifiestas. No podía ser de otra forma, pues desde 1883-84, en que Nietzsche empieza a ser conocido en España, primero a través de Joan Maragall y Pompeyo Gener y, más tarde, por medio del movimiento modernista de Barcelona, la filosofía subversiva del alemán inspiró a escritores y pensadores españoles miembros de las llamadas «generación del 98» y «generación del 14». Ramiro de Maeztu, Pío Baroja, Azorín, Miguel de Unamuno, Antonio Machado y Valle-Inclán, entre otros, sintieron atracción por el radicalismo de Nietzsche, a quien leyeron como «anarquista intelectual». Por otra parte, Ortega y Gasset, figura nuclear de la generación del 14 y maestro de nuestra autora, elaboró un ideario ético acorde con el pensamiento nietzscheano en aspectos relacionados con la ejemplaridad del hombre superior como orientador del hombre masa.<sup>1</sup>

Por lo que a María Zambrano se refiere, considero que la metafísica experiencial de la *razón poética*<sup>2</sup> es, en cierto modo, la respuesta contrafáctica a la experiencia nadista anunciada por Nietzsche.

María Zambrano, desde una perspectiva filosófica original, quiso encontrar una salida al nihilismo que Nietzsche profetizó e intentó sobrepasar a través de la doctrina del eterno retorno con el superhombre como eje. Pero

nuestra autora no tuvo en cuenta que, si bien el filósofo alemán en el fragmento 125 de *La gaya ciencia*<sup>3</sup> y en algunos párrafos centrales de *Así habló Zaratustra*<sup>4</sup> había anunciado la simbólica «muerte de Dios» con el riesgo de una consiguiente pérdida de valores culturales y morales, también, a través de Zaratustra, había anunciado que la noche de Dios se volvería auroral. A los ojos de Nietzsche comenzaba ya a amanecer donde reinaba la tiniebla; a su juicio, el nihilismo negativo y pasivo que afectaba a la modernidad sería superado con un nihilismo positivo que cambiaría el paradigma moderno. De hecho, el aviso nietzscheano no suponía la enunciación metafísica de la no existencia de Dios, significaba más bien que su emisor «había querido levantar acta de un suceso, puesto que la muerte de Dios era precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser, y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe».<sup>5</sup> Desaparecido el canon de lo en sí verdadero, ya no habría según Nietzsche lugar para lo aparente y falso del mundo.

A juicio de Zambrano, como se irá viendo a lo largo de la exposición, el nihilismo había llegado al límite de lo humano en la doctrina del eterno retorno. Si había salida para ese acontecimiento límite, se lograría con la creación de un humanismo radical que habría de pasar por el momento de la negatividad del nihilismo extremo nietzscheano para superarlo dialécticamente. Pero, entonces, siguiendo a Gianni Vattimo, habría que preguntarse: ¿podría definirse la enunciación nietzscheana de la muerte de Dios como una tesis no metafísica sino historicista que confiere a ese suceso o momento límite una carga de necesidad lógica, en el sentido de que «todo lo real es racional»?<sup>6</sup> Esta cuestión afecta directa-

<sup>1</sup> Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.

<sup>2</sup> Bundgård, A., «La razón poética: ética y estética» en Cerezo, P. (ed.), *Filosofía y literatura en María Zambrano*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005, pp. 55-76.

<sup>3</sup> Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Alianza, 2003.

<sup>4</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972.

<sup>5</sup> Vattimo, G. y Rovatti, A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 32.

<sup>6</sup> O. c., p. 32.

mente al pensamiento de Zambrano, ya que la metafísica de la *razón poética* alude justamente a ese momento límite y a la vez representa un esfuerzo de «levantar acta de presencia» del ser, entendido como ausencia, aunque sensible en el *sentir originario*.

En varios lugares de su obra, Zambrano hizo una interpretación correctiva de la filosofía de Nietzsche desde su propia óptica religiosa, término, que como es sabido, no ha de entenderse como defensa de una religión positiva o cuerpo doctrinal concreto, sino como una búsqueda de apertura radical al misterio y como resultado de la insumisión que nuestra autora sentía ante todo lo que tiende a convertirse en dogma inmóvil o anquilosado. Esa conciencia de *religación* fundamentada en el *sentir originario* de un misterio inefable, constante en el discurso de María Zambrano, se representa en sus escritos como un movimiento creador y liberador de aquello que, reprimido por la razón o bajo el peso de una ortodoxia específica, pugna por expresarse o manifestarse. Desde esta perspectiva de recuperación de lo sagrado, entendido como fondo último de la realidad y antídoto del nihilismo, realizó nuestra autora con matices diferentes, dependiendo de la fecha de redacción de los textos, la mencionada lectura correctiva del pensamiento de Nietzsche. Así, en el artículo “La destrucción de la filosofía” de 1945,<sup>7</sup> postula que el filósofo alemán había sido un «místico ortodoxo»; místico en cuanto a la dimensión destructora, devoradora de sí mismo, de su pensamiento «anti-filosófico»; ortodoxo, por no haber alcanzado aquél la radicalidad creadora que expresa el genuino poeta místico frente a la nada. Nietzsche, afirma allí Zambrano, era «claro espejo del hombre moderno» y del idealismo. Idea que repitió en *El hombre y lo divino*, como se verá más adelante.

Así pues, Nietzsche, que con anhelo más místico que filosófico, siempre según Zambrano, había realizado la destrucción de la filosofía para alcanzar la verdad inherente a lo originario, era «símbolo de una avidez y de un amor rebelde ante el objeto». Por falta de amor místico y por narcisismo no había logrado vivir la experiencia de disolución en la nada desontologizada, es decir, sentida en su auténtica originalidad, al no haber pensado esa nada como no-ser. La disolución en la nada presuponía olvido de sí, desasimiento y renuncia del objeto, por amor. Nietzsche como los místicos ortodoxos, afirma Zambrano, devora toda ciencia y hasta se dispone a devorarse a sí mismo en aquel infinito tormento con que se flagelaba. Pero como tantos hombres ‘modernos’ presenta la faz del *autonimousemeno* de la pasión vuelta contra sí misma, contrariamente a lo que ocurre con la pasión del místico que es amor legítimo sin narcisismo.<sup>8</sup>

En una reseña del libro *Nietzsche* de Lou Andreas Salomé, escrita en 1933,<sup>9</sup> Zambrano interpretó aspectos específicos del pensamiento nietzscheano desde una perspectiva psicológica, cristiana y bastante conservadora por lo que a la interpretación de la feminidad se refiere. En la reseña, Zambrano le reprocha a Lou Salomé su falta de generosidad por no haber aceptado «elear su feminidad a norma luminosa, quietadora y alentadora de la vida de un hombre» que alcanzó, dice Zambrano, «categoría de martirio», pues sin apoyo de Lou Salomé Nietzsche había tenido que enfrentarse al conflicto entre el espíritu, «actividad que no puede detenerse en nada», y la forma, «la figura hecha de límites y de quietud». Me detengo en una cita que no tiene desperdicio como ilustración del dualismo feminidad-masculinidad en el discurso de este texto de María Zambrano:

<sup>7</sup> Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 133-139.

<sup>8</sup> O. c., pp. 138-139.

<sup>9</sup> O. c., pp. 155-158.

«Nietzsche, ímpetu sin fin de vida, necesitaba de la gracia luminosa que detuviera su desesperada carrera, que encantara su ambición demoníaca, que hiciera al fin descansar al judío errante. Mas, es entonces, ella, Lou Salomé, la que no puede detenerse. ¡Tremendo destino es para una mujer no poder detenerse, no aceptar a elevar su feminidad a norma luminosa, aquietadora y alentadora de la vida de un hombre!». <sup>10</sup>

En “Goethe y Hölderlin” de 1988,<sup>11</sup> en los mismos términos psicológicos que los utilizados en 1933, explica la autora las razones de que el pensamiento de Nietzsche le hubiera resultado siempre imprescindible, al contrario del rechazo que en ella despertaba la lectura de las obras de Goethe, a quien define como uno de los «santos principales de la fe humanista», mientras que Nietzsche, según dice, le parecía un ser de «esos sellados por los dioses que pagan la gota de luz recibida y dada a todos por su arte», ya que se había enajenado por piedad, para tender puentes entre los abismos existenciales del hombre y el Dios Ausente. A Goethe, en cambio, no lo considera Zambrano criatura «tan de excepción» porque su vida «aparece como triunfo de lo humano, de la humana voluntad que domeña las pasiones y crea su propia fortaleza». Aunque el supuesto misticismo de Nietzsche nunca le haya parecido a nuestra autora suficientemente radical por la carencia de amor que revela, no fue ello obstáculo para que hubiera definido al filósofo como ser «auroral» con voluntad de «total transmutación», como dice en *De la Aurora*,<sup>12</sup> pues ni en los momentos de locura había aquél perdido la capacidad de establecer una relación de continuidad entre su más auténtico «sentir y pensar», lo cual a nuestra autora le resulta más parecido al alba que a la plena oscuridad.

En los textos mencionados se advierte un reconocimiento de Nietzsche, pero Zambrano en ninguno de ellos aduce argumentos filosóficos sobre el valor o significado de las doctrinas de dicho filósofo. Una interpretación más profunda, aunque no menos psicológica que las ya expuestas, la haría Zambrano en 1955 en la primera edición de *El hombre y lo divino*, libro en el que en buena medida la autora emite un clamor por la muerte de Dios y a la vez formula una propuesta de transfiguración espiritual del mundo.

Antes de entrar en el comentario de ese libro, me detengo en una presentación rápida de los que considero puntos nodales de la filosofía de Nietzsche y que Zambrano interpretó de forma *sui generis* estableciendo un nexo entre diferencia y dialéctica con el fin de rebasar la metafísica tradicional.

Que Nietzsche hubiera sido un filósofo nihilista sin fe en nada, como apunté antes, es uno de los frecuentes errores de interpretación entre lectores e investigadores de su obra, error que Zambrano también comete, posiblemente a sabiendas, con la finalidad de construir ella misma una alternativa al nihilismo con la categoría de la nada como momento de negatividad dialéctica. Ahora bien, habría que decir, muy a pesar de Zambrano, que, si bien el grito simbólico de «la muerte de Dios» era expresión de cognitivismo negativo y desvalorización de los valores de la cultura occidental cristiana, sin embargo, la salida de la crisis de valores anunciada en el grito del loco en el párrafo 125 de *La gaya ciencia* implicaba según Nietzsche, entender el aviso con todas sus consecuencias para poder superarlo. Dicho con palabras de Eugen Fink:

«La llegada del nihilismo es también para Nietzsche una cosa funesta, pues

<sup>10</sup> O. c., p. 157.

<sup>11</sup> Zambrano, M., “Goethe y Hölderlin” en Gómez Blesa, M. (edición y presentación), *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú Ediciones, 1995, pp. 173-174.

<sup>12</sup> Zambrano, María, *De la Aurora*, Madrid, Turner, 1986, pp. 123-124.

*todo lo que el hombre había colocado por encima de sí, todo aquello de que pendía su corazón, su vida más íntima, todo ello revelaba de pronto un oscuro tras-sentido».*<sup>13</sup>

El grito profético y los comentarios de Zarathustra conllevaban no sólo tener que renunciar a Dios sino también a la ilusión de cualquier valor ético o norma universal de justicia, lo cual era razón más que suficiente para una desesperación que Nietzsche sobrepasó con su propuesta filosófica. Afirmó con energía que la cultura europea moderna de raíz cristiana en todas sus manifestaciones se caracterizaba por ser nihilista, y con la misma energía se lamentó de la enfermedad histórica de disolución de valores que la superchería de esa cultura había causado y de cómo el mundo devino fábula. El diagnóstico nietzscheano era el nihilismo, el objetivo de su filosofía apuntaba a la curación de esa enfermedad histórica que hundía sus raíces en Sócrates, en el dualismo platónico y que con la Ilustración había alcanzado su punto álgido. Según Nietzsche los valores morales cristianos y platónicos habían desvalorizado la vida al convertirla en un lugar de privación, dolor y añoranza, en comparación con la vida más allá de la muerte. Que la cultura cristiana vaciara la vida real de valor es lo que el filósofo alemán entendió por nihilismo. De ahí que pusiera énfasis en demoler el dualismo platónico y cristiano que habían intentado ocultar la verdad trágica de la existencia del hombre. Lo real era la imposibilidad de semejante empeño, pues el nihilismo era el resultado de las máscaras de la época moderna en la que todo eran fragmentos de una totalidad desintegrada sin referentes posibles. Ante esta decadencia, Nietzsche ensayó un cambio radical de paradigma que implicaba no sólo una transmutación de valores, sino también la emergencia de otra subjetividad, representada en la figura simbólica del superhombre, cuya excelencia se manifestaría en la

capacidad que éste tendría para invertir el nihilismo y crear formas que no fueran resultado de construcciones providencialistas ni de falsas ilusiones. Se trataba de transformar el nihilismo pasivo, que llamaba hechos a lo que solamente eran interpretaciones y perspectivas individuales, en un nihilismo activo que erradicara la ficción de la existencia de un mundo trascendente. Por otro lado, el nihilismo anunciado en el grito de la muerte de Dios implicaba pensar el ser en su caducidad. El pensamiento de la verdad a partir de Nietzsche no es un pensamiento que fundamenta, sino que es pensamiento que pone de manifiesto la caducidad, la muerte y por ende la finitud como constitutivos del ser. Pensar el ser en esos términos suponía ignorar la función de construcción del pensamiento respecto a la verdad. Veremos cómo enfrenta e interpreta Zambrano la doctrina del eterno retorno con la que Nietzsche buscó sobrepasar el nihilismo.

El término superhombre ha sido también como el nihilismo objeto de abusivas interpretaciones psicológicas e ideológicas que alejan la palabra «Übermensch» de su significado etimológico originario. Entre esas interpretaciones psicológicas cuenta la que Zambrano desarrolló en *El hombre y lo divino*.<sup>14</sup>

Dicho término no aludía a un individuo superior, una raza específica o un ser físicamente fuerte, como pretenden los críticos del aristocratismo nietzscheano, ni con ese término se refería Nietzsche a un «dios nacido de las entrañas del hombre», como señaló Zambrano, sino a un individuo con potencial espiritual y capacidad de creación suficientes como para resolver el problema del hombre y de su existencia en el mundo nihilista de la modernidad. El superhombre, no era una realidad óptica, era «la existencia humana en el modo del gran anhelo», era un hombre creador, ser

<sup>13</sup> Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 119-220.

<sup>14</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 134-173.

finito en el que alentaba el presentimiento de lo infinito, persona «con grandeza de sentimientos y pensamientos», capaz de soportar sin desesperación la metafísica trágica de la doctrina del eterno retorno que al ser un pensamiento abismal suponía voluntad para conjugar en armonía totalidad y destino, finitud y eternidad. El hombre alcanzaría la excelencia de superhombre con el conocimiento del «eterno retorno» y el anhelo del todo en el mundo. Dicho con palabras de Eugen Fink:

*«Al conocer (el hombre) el eterno retorno, su existencia se deja introducir totalmente en el juego del mundo, se convierte en copartícipe del gran juego; la separación entre necesidad y libertad queda suprimida».*<sup>15</sup>

Esta metafísica requería un tiempo que no era histórico sino eternidad, un tiempo circular que abrazara sin síntesis dialéctica las contradicciones de la temporalidad y que soportara los contrarios en un instante trágico de presencia absoluta. Todo ente se ve en esa metafísica a la luz del mundo como amplitud cósmica regida por Dionisos que en el eterno retorno da y quita y hace aparecer y desaparecer todo lo existente. Interpretar la doctrina del eterno retorno posiblemente implique aceptar la interpretación que G. Vattimo expuso en «El nihilismo y el problema de la temporalidad».<sup>16</sup> No puedo profundizar en este aspecto que queda fuera del objetivo de este artículo, pero quisiera muy someramente señalar aquí que el nexo entre el nihilismo y el problema de temporalidad, establecido por Nietzsche da a la noción de nihilismo un significado universal que sobrepasa la modernidad. Para Nietzsche, no hay época histórica que no sea nihilista, pues ninguna ha resuelto el problema del peso del pasado, el peso del «es war». El tiempo se le mostraba al filósofo alemán con doble faz. En primer lugar, como

estructura fundamental de la existencia humana, es decir, como caducidad y sufrimiento. Esta es la perspectiva del budismo, del cristianismo y de la metafísica de Schopenhauer que Nietzsche no rechazó, pues entendía que el sufrimiento era una experiencia esencial del ser del tiempo que aniquila y reduce a nada. En segundo lugar, el tiempo, estaba relacionado con el placer, con la fruición, pues mientras que el sufrimiento sólo veía la caducidad y el tránsito, el placer era el modo de estar abierta al mundo la existencia temporal. El placer, no entendido como regocijo, era la felicidad del hombre que se sabe caduco y mortal, pero que tiene experiencia del ser corporal de las cosas, del «firme asentamiento de lo existente en la tierra».<sup>17</sup> Experiencia que induce a recordar que la tierra permanece, aunque la cosa desaparezca. En consecuencia, en lo caduco y pasajero subsistía para Nietzsche lo permanente, pues el placer conducía a la visión más profunda del tiempo al querer eternidad.

El superhombre no se desesperaba ante la ausencia de Dios; más bien invertía su voluntad en crear sentido para el mundo sumergido en el vacío de la nada. Superadas todas las ilusiones respecto a Dios y a sí mismo, se enfrentaría aquél al último desafío: el de interpretar la realidad desde la doctrina del eterno retorno.

¿Sería posible asimilar la idea de que la voluntad de poder nunca alcanzaría su meta y de que sólo era posible vivir en ininterrumpida trascendencia de sí mismo? Nietzsche no respondió a esta cuestión. Entre los estudiosos de su obra reina la duda respecto a lo que pretendió decir con la doctrina del eterno retorno que sufre indudablemente de las contradicciones de toda doctrina que opera con la realidad a base del concepto del infinito.<sup>18</sup> Unos la consideran doctrina física, otros la interpretan

<sup>15</sup> Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., p. 152.

<sup>16</sup> Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 19661-2000*, Buenos Aires, Paidós, pp. 31-62.

<sup>17</sup> Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., pp. 157-159.

<sup>18</sup> Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, tomo II, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991, p. 1056.

como ética, algunos como doctrina cosmológica. Zambrano, lo veremos después, piensa que Nietzsche con la doctrina del eterno retorno quedó aprisionado en el «círculo mágico del “eterno retorno”» y no logró trascender el tiempo finito.

El filósofo danés, Jørgen Hass,<sup>19</sup> en su libro *Illusionens filosofi* (Filosofía de la ilusión) entiende el eterno retorno como una teoría de doble faz que pretende 1) explicar el mecanicismo del devenir del mundo en sentido científico, lo cual sería la más extrema forma de nihilismo, y 2) dar razón de la superación (*Selbstüberwindung*) del nihilismo desde dentro de esa hipótesis científica, pues, si la hipótesis de la ciencia tenía razón y el mundo carecía de sentido y finalidad, como afirmaba la interpretación científica del mundo, entonces no habría más mundo que este visible mundo. En consecuencia, afirma Hass, Nietzsche se distanció tanto de la nostalgia romántica del pasado como de sueños utópicos futuros, pues pensaba que el hombre habría de concentrarse en cada instante del presente para vivirlo en plenitud, dando a ese instante el sello de la eternidad. Entendido así, cada instante era un umbral, un inicio.

Hasta aquí el recorrido por los que he llamado puntos nodales del pensamiento de Nietzsche, que, sin duda, preocuparon a Zambrano, y que ella no los interpretó articulados en un sistema sino aisladamente y siempre desde la perspectiva religiosa de su fidelidad al fundamento sagrado de la vida.

Me detengo a continuación en el diagnóstico que hizo Zambrano de la crisis de la modernidad y que tantas semejanzas tiene con el de Nietzsche, pues, si éste anunció el nihilismo, Zambrano, con una radicalidad mayor para sobrepasarlo con el presupuesto de un *sentir originario*, dedicó lo mejor de su pensa-

miento a interpretar las causas y las consecuencias del grito: «Dios ha muerto».

En *El hombre y lo divino* se pregunta la autora cuál es la razón de que ese grito hubiera sido emitido veinte siglos más tarde del suceso de la Pasión de Cristo y añade:

«“Dios ha muerto”, el grito de Nietzsche no es sino el grito de una conciencia cristiana, nacido de la profundidades donde se crea el crimen; un grito nacido, como todos, de las entrañas; pero éste nacido de las entrañas de la verdad última de la condición humana. Pues, aun para el no cristiano, este grito tendrá que ser aceptado como un momento límite de la condición humana».<sup>20</sup>

De ese momento límite, y para superarlo dialécticamente, emerge en el discurso de la *razón poética* la experiencia de unión mística con el misterio, la «X», hacia cuyo centro según Nietzsche se alejaba rodando el hombre.

Zambrano utilizó el método de la *razón poética* para explicar cuál era la verdadera raíz del fracaso metafísico de la cultura occidental idealista del siglo XIX que había culminado en las tres primeras décadas del XX y que, después había desembocado en la «agonía de Europa», a raíz de la Segunda Guerra Mundial. Sufrió ella misma la experiencia «nadista» y vio crecer la desolación de Occidente, pero ante ese estado de espíritu no reaccionó con pesimismo sino con voluntad de creación. Se propuso esclarecer las entrañas de la historia, enfocando la esperanza como una de las categorías radicales de la vida con el fin rememorar aquello que el sujeto idealista había relegado al olvido. Defendió con énfasis los «derechos de lo irracional» que la razón ilustrada había reprimido, sin renunciar a una razón con minúscula, pues la que ella buscaba

<sup>19</sup> Hass, J., *Illusionens filosofi. Studier i Nietzsches firsermanuskripter*, København, Nyt Nordisk Forlag, 1982.

<sup>20</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 148.

era una razón *po(y)ética*, relativa, piadosa y orientada por la experiencia de un *sentir originario*, abierto a la trascendencia y a lo heterogéneo del ser. Interpretó la crisis de la modernidad como resultado de un humanismo «demasiado humano», que por haber avanzado reduciendo la realidad a hechos clausurados, había borrado todo lo que quedaba más allá o más acá de la racionalidad funcional: los valores, religiosos, poéticos, morales y culturales de la tradición española y europea, que a su juicio, y en contraposición a Nietzsche, había que recuperar y revitalizar en función de un humanismo de nuevo cuño, integrador. Este humanismo se manifestaría en formas nuevas que remeterían al sentimiento originario de *religación* con lo inefable.<sup>21</sup> Siguiendo el método genealógico, Zambrano retrocedió hasta el tiempo antes del nacimiento de los dioses, cuando todo era Uno en el ámbito de lo sagrado. De este proceso de recuperación tratan los textos recogidos en 1955 en *El hombre y lo divino*, en los que la autora narrativiza su discurso con el objetivo de explicar la evolución histórica del humanismo de la modernidad como un proceso ininterrumpido de divinización del hombre que, iniciado con los presocráticos, alcanzaría el límite después de la enunciación de la muerte de Dios que anulaba toda posible trascendencia.

Para Zambrano la crisis de la modernidad era la consecuencia de una relación dramática y tensa entre el hombre y lo divino, entre la angustia de no-ser que atenazaba al hombre desde el momento en que adquirió conciencia y el delirio de autodivinización que el superhombre de Nietzsche ejemplificaba en grado extremo. Obviando, como ya apunté más arriba, que la figura del superhombre era un eslabón perfectamente articulado en el sistema filosófico nietzscheano, Zambrano inter-

preta el «Übermensch» como resultado de una acción sagrada ejecutada por Nietzsche no tanto para destruir la idea de Dios como para eliminar de forma radical la resistencia última del misterio y fondo inefable de la vida, en el cual ella fundamentaba la verdad. Con la figura del superhombre, declara Zambrano, Nietzsche había reducido el mundo a la voluntad de un sujeto humano que pretendía evacuar la oscuridad epistemológica que rodea a la razón. Intento fallido, a su juicio, pues el fondo último de la realidad esquivaba siempre la aprehensión racional.

Nihilismo era, pues, sinónimo de inmovilidad, certeza, evidencia y racionalización de un misterio, imposible de desvelar. Dicho con sus palabras: «Toda vida es un secreto; llevará siempre adherida una placenta oscura y esbozará, aun en su forma más primaria, un interior».<sup>22</sup>

De ese «interior» y misterio no se podía hablar con el *logos* de la metafísica clásica, habría que crear una metafísica nueva que abrazara el saber de la poesía, de la filosofía y de las religiones para recuperar y hacer visible la historia consustancial a la esencialidad integral humana. La poesía y las artes ofrecían la posibilidad de expresar, sin desvelarlo, el misterio de lo sagrado, siempre y cuando esas formas artísticas fueran creadoras y no buscaran la transparencia de la claridad racional ni opusieran resistencia al clamor «de lo más humano de la condición humana; el ser en conato abierto a la esperanza. Su condición activa y trascendente».<sup>23</sup>

El nihilismo de Nietzsche con la negación de lo sacro había reducido todo a una nada que Zambrano define en los siguientes

<sup>21</sup> Este tema lo he desarrollado en profundidad en el artículo «El humanismo poético de María Zambrano», en prensa en el momento de redacción de este trabajo.

<sup>22</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 55.

<sup>23</sup> O. c., p. 65.

<sup>24</sup> O. c., p. 187.

términos: «lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando desea ser absoluta».<sup>24</sup>

Nietzsche había destruido la filosofía, pero la negatividad inherente a esa destrucción no había sido superada dialécticamente con la construcción de un pensamiento creador que albergara el misterio de la realidad primordial:

*«El superhombre, rectificación del proyecto en que el hombre de Occidente decidió su ser, no se hundió lo bastante en el oscuro seno de la vida primaria, de lo sagrado. Lo divino –descubierto por el pensamiento– le atrajo fascinándole. Quiso ser divino, como lo divino que ya estaba pensado, descubierto».*<sup>25</sup>

Zambrano, sí se hundió en el oscuro seno de lo sagrado hasta tocar fondo y alcanzar la experiencia de unión mística con lo originario primordial: la nada concebida por ella como «la última aparición de lo sagrado». Atravesar la dialéctica de esa negatividad revelaría la presencia de las cualidades de la nada en sí:

*«[...] es la nada, la igualdad en la negación, quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo. Una oscuridad que palpita y de donde inexorablemente hay que nacer nos acoge; unas tinieblas que nos dan de nuevo luz».*<sup>26</sup>

De la experiencia radical de «igualdad en la negación», salía la acción creadora humana por excelencia. Pero era una experiencia que desbordaba el pensar. Sólo el artista, el filósofo-poeta o el místico «penetra en las tinieblas para arrancarles algo de su secreto».<sup>27</sup> Revelar ese secreto es sinónimo de creación para Zambrano, ya que crear es nombrar,

sacar a la luz y hacer ver lo que hay más allá de la finitud del ente y la nada desvela la finitud del tiempo y del existir. Zambrano, a mi juicio, cree posible pensar la nada como la otredad del ser. Crear significaba para nuestra autora recordar esa otredad que la nada revela, descifrar el ser como un proceso sin fin de destrucción y construcción.

Las confluencias entre el pensamiento de Nietzsche y Zambrano son varias. Ambos bebieron en las fuentes de los orígenes, buscaron dar forma a lo informe, interpretaron la vida como experiencia trágica entre los principios antagónicos y complementarios de lo *apolíneo* y *dionisiaco*, pensaron el misterio de la vida y lo expresaron mediante una estética de lo sublime. En el arte encontraron ambos un espacio de revelación de lo uno primordial. Según Zambrano, Nietzsche no pensó la diferencia entre la finitud del ente y lo infinito del ser y ella, religada a lo absoluto con el primado de la experiencia del sentir originario, se abrió al abismo del misterio que intentó representar discursivamente en la textura de un discurso fluctuante entre poesía, mística. El fondo último de la realidad al que Zambrano se refiere es inefable, pero la contemplación mística del misterio podía a su juicio manifestarse en el arte y en una metafísica creadora que en sus manifestaciones últimas se acerca a una teología negativa, pues «todo lo que se dice nace, como la luz que vemos, de una *placenta de sombra*».<sup>28</sup>

Concluyo con las observaciones siguientes:

En *El crepúsculo de los ídolos*<sup>29</sup> anuncia Nietzsche cómo después de un nihilismo consumado la noche y las tinieblas se transformarán con el ateísmo y la voluntad creadora en

<sup>25</sup> O. c., p. 172.

<sup>26</sup> O. c., p. 152.

<sup>27</sup> Zambrano, M., *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Alcantó, 1989, p. 164.

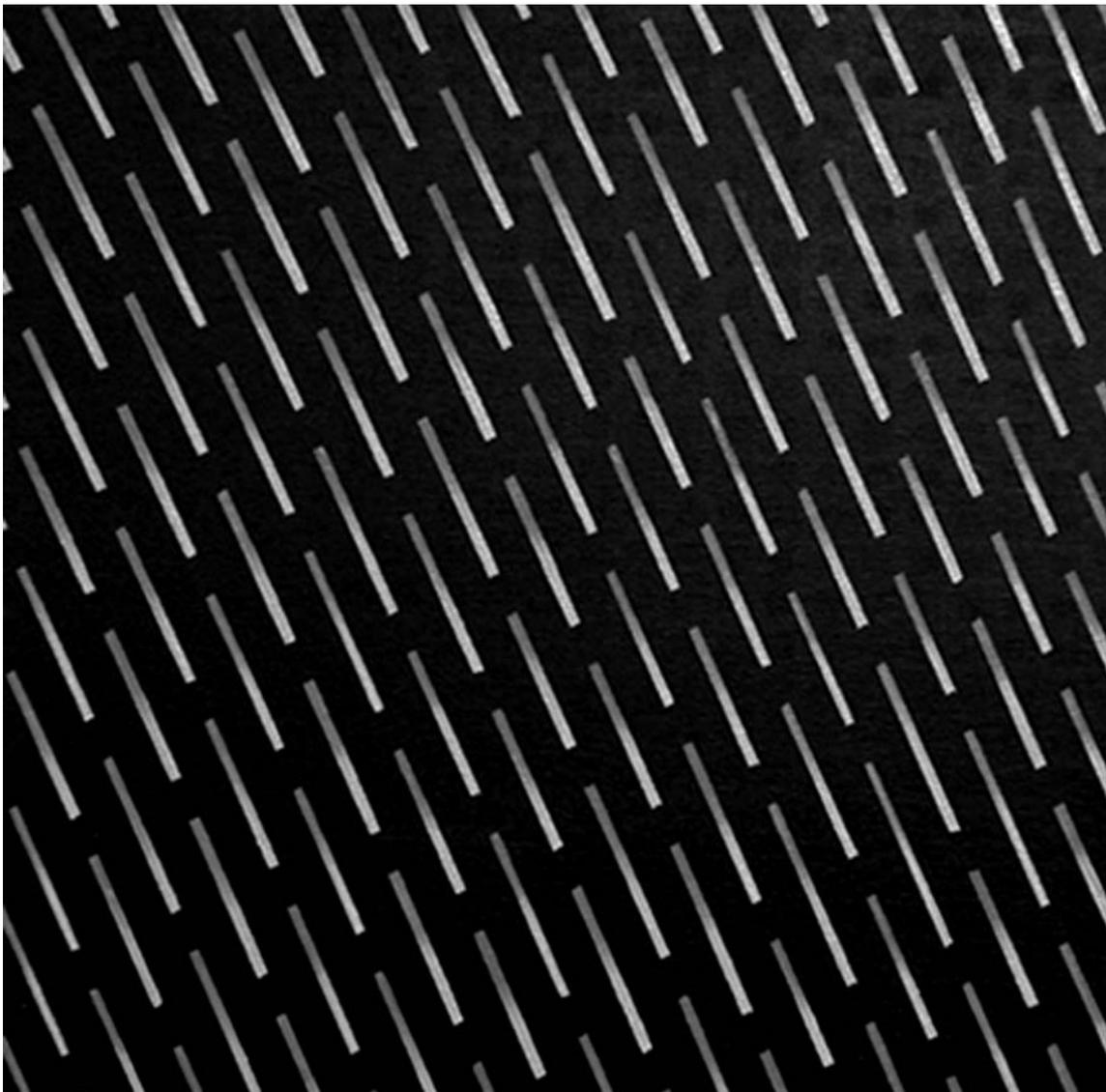
<sup>28</sup> Zambrano, M., *España, sueño, verdad*, Madrid, Siruela, 1994, pp. 149-150.

<sup>29</sup> Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998.

## Aurora

luz de mediodía. Zambrano, por el contrario, anuncia desde la nada la emergencia de otra luz, la de una aurora incipiente envuelta siempre en la sombra de lo sagrado. Nietzsche despejó la X del enigma humano al eliminar el dualismo entre mundo aparente y verdadero, Zambrano fundamentó la vida precisamente en la presencia de un enigma indescifrable que sólo el arte cuando es auténtica creación

humana o una nueva metafísica *po(y)ietica* haría visible en instantes fugaces. En ambos filósofos predominó el espíritu de creación, pero el centro, donde se originaba la voluntad de crear era diferente: fe en el hombre deificado, en Nietzsche, fe en el hombre copartícipe de la creación divina seguidor fiel de un sentir originario, en Zambrano.



Oscar Padilla: *Cosmos 2.6*, 2007

## *Zambrano -Nietzsche: La genealogía de la razón*

**Resumen:**

Ante el intento de trazar divergencias y convergencias entre el pensamiento de Zambrano y Nietzsche, en este artículo se abordará la cuestión de la crítica zambrana a la forma sistemática de la filosofía moderna. Dicha crítica nos permitirá apreciar el empleo que hace Zambrano del método genealógico nietzscheano en su definición y rechazo del sistema como estructura racional.

**Palabras clave:** Zambrano, Nietzsche, sistema, razón, método genealógico.

**Abstract:**

In view of trying to trace the divergences and convergences between Zambrano's and Nietzsche's thought, this article will focus on the critique of Zambrano to the systematic form of the modern philosophy. That criticism will allow us to appreciate the use that Zambrano makes of the Nietzschean genealogical method in her definition and rejection of the system as a rational structure.

**Keywords:** Zambrano, Nietzsche, system, reason, genealogical method

**E**l rechazo de la forma sistemática del pensamiento que profesa Zambrano responde a dos razones bien delimitadas e íntimamente relacionadas que podríamos resumir de la siguiente manera: en primer lugar, el asistematismo de la obra zambrana tiene su origen en una cierta lealtad de la autora hacia la tradición del pensamiento español en la que se inscribe y a

la que engloba bajo el rótulo genérico de *realismo español*, y cuya principal seña de identidad es un asimiento amoroso a la materialidad de las cosas que obstaculiza todo vuelo hacia la abstracción y la objetividad. Este prendimiento de la realidad que constituye el resorte íntimo de la vida española, según Zambrano, ha impedido que el pensamiento en España adopte la forma del sistema, haciendo frente, con ello, a la actitud violenta de la filosofía racionalista europea que, guiada por su empe-

ño de erigir a la razón en único fundamento ontológico de lo existente, se aleja de lo concreto para alzarse hacia la universalidad de las ideas. Nuestro pueblo no ha contado, como una de sus virtudes, precisamente, la de hacer grandes construcciones conceptuales:

*«España no produce sistemas filosóficos; entre nuestras maravillosas catedrales, ninguna de conceptos; entre tanto formidable castillo de nuestra Castilla, ninguno de pensamientos».*<sup>1</sup>

La filosofía en España ha rehuido siempre la unidad y el absolutismo del sistema, desechando todo orden cerrado de ideas que pudieran devenir en razones férreas. El pensamiento español nunca ha caído en el dogmatismo; más bien podría atribuírsele un carácter desordenado y anárquico, por cuanto que se ha rebelado contra todo sometimiento a una estructura pétrea de conceptos. No es, por tanto, su forma el sistema, sino otras más versátiles como la novela y, sobre todo, la poesía, como también había señalado y Unamuno:

*«Novela y poesía funcionan sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentra el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por las que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado»*<sup>2</sup>

En segundo lugar, el rechazo del sistema supone en Zambrano, a su vez, una crítica y un distanciamiento de la *Metafísica de la Creación* que recorre la Filosofía Moderna, y que culmina en el Idealismo. La forma del sistema representa, para nuestra autora, la expresión de la angustia del sujeto contemporáneo que, guiado por la voluntad de autocrearse, de conquistar su propio ser, rompe las amarras que le mantienen unido al resto de los seres para ini-

ciar su andadura en solitario. El solipsismo que deviene de dicha actitud es una de las principales causas del nihilismo y decadencia de Occidente, pues lleva consigo el desarraigo humano del Cosmos, su «heterodoxia cósmica». Como vemos, ambas razones se implican, pues la aceptación y reivindicación zambrana de la tradición del pensamiento español implica, para nuestra autora, la negación del sistematismo de la filosofía europea racionalista. Es más, los rasgos con los que la autora define el realismo español se explicitan como antítesis de las notas distintivas de la filosofía idealista. Esta contraposición llega hasta tal punto que Zambrano acaba definiendo al realismo español como lo *otro* del Idealismo, como lo *otro* del sistema:

*«...veamos al realismo español como algo ante todo que no es idealismo [...]. El realismo, nuestro realismo insobornable, piedra de toque de toda autenticidad española, no se condensa en ninguna fórmula, no es una teoría. Al revés; lo hemos visto surgir como “lo otro” que lo llamado teoría, como lo diferente e irreductible a sistema».*<sup>3</sup>

La pensadora ve incluso, casi de un modo apocalíptico, en el realismo español la semilla de un nuevo modo de pensamiento —*el conocimiento poético*— que vendría a salvar al hombre europeo de la terrible crisis y decadencia en que le ha sumido la filosofía racionalista. Frente al absurdo abstraccionismo de la moderna filosofía europea que acaba por encerrar al sujeto en su propio castillo amurallado (el sistema), la tradición realista hispana representa la dirección contraria, esto es, el apego amoroso a la realidad heterogénea y múltiple, el rechazo de todo reduccionismo de lo real a principios racionales. Su fragmentarismo, su espontaneidad, su inmediatez suponen un modo de conocimiento, un modo de tratar las cosas que no está mediatizado ni por

<sup>1</sup> Zambrano, M., *Pensamiento y Poesía en la vida española*, ed. de M. Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 120.

<sup>2</sup> O. c., p. 123.

<sup>3</sup> O. c., p. 130.

la violencia, ni por el afán de dominio, dos notas, sin embargo, identificadoras del pensamiento europeo que llevan a la negación de la alteridad. Zambrano, en un tono profético, ve en la *pobretería filosófica* española, en su falta de rigor y de sistematismo, su mayor riqueza, pues esta filosofía realista, que no se ha dejado seducir por los cantos de sirena de la soberbia de la razón europea, sino que ha permanecido «virgen» frente a la racionalidad moderna, constituirá el punto de partida de un nuevo modo de filosofar que sacará a Europa de la crisis. La nueva filosofía europea habrá de imitar este modelo peculiar y genuino del pensamiento español para salir del deplorable estado en el que se encuentra. Bajo la mirada zambraniana, la cultura española, concebida como una entidad autónoma y diferente del resto de la cultura europea, aparece como la matriz engendradora de un nuevo modo de pensamiento eminentemente vitalista y vivificador, capaz de superar el nihilismo europeo.

En este pensamiento poético de la tradición hispana, caracterizado por la defensa de la intuición y del sentimiento, y un acentuado antirracionalismo, inscribe Zambrano su propio proyecto de una *razón poética*, en el que la filosofía de Nietzsche actuará, en los inicios de su andadura filosófica, como un faro iluminador para superar la abulia española y europea, es decir, actuará de revulsivo, capaz de despertar a los españoles de su postración, al hacer sentir la necesidad de una renovación moral, basada en la voluntad de poder y en una heroica fuerza vital que permitiría la superación de los valores tradicionales de un mundo caduco. Si el Zarathustra nietzscheano influyó en los principales hombres del 98, impregnando sus idearios de un individualismo aristocrático que se resolvió en un voluntarismo heroico y que inspiró a personajes literarios tales como el Pío Cid de Ganivet, el Quijote de Unamuno, El caballero de la hispanidad de Maeztu, el hombre de acción que fue Fernan-

do Ossorio de *Camino de perfección* de Baroja, o al propio Antonio Azorín, protagonista de *La voluntad* de Martínez Ruíz, y supo ganar adeptos también entre algunos intelectuales del 14 como Ortega, en quien encontramos las huellas nietzscheanas en su razón vital, en su antiplebeyismo cultural, en su moral aristocrática, defensora de una minoría egregia como rectora de la nación, Zambrano no pudo escapar tampoco al embrujo nietzscheano del momento, incorporando en su programa filosófico y político de la década de los 30 algunas ideas de Nietzsche que, más tarde, —tras la experiencia del exilio— iría matizando y limando. De hecho, ya en su primera obra, *Horizonte del liberalismo* (1930), encontramos encarnadas en la figura del «político revolucionario», la exaltación nietzscheana del vitalismo y de la fuerza, su antirracionalismo, al igual que una moral heroica, animada por un espíritu de superación y de renovación de los valores. Sólo un político con tales rasgos, según Zambrano, podría afrontar la tarea de una revitalización de la acción política como transformadora del orden social y moral. De ahí que toda política verdaderamente revolucionaria, es decir, regeneradora de la sociedad, debe constar, necesariamente, de dos elementos: por un lado, de un optimismo vital, de una creencia ciega en los valores de la vida (en la metamorfosis, en el cambio, la reforma) que va acompañado de un optimismo moral, en función del cual no se debe supeditar la vida a ninguna idea, sino que se debe aspirar a una vida «de más alto valor, de más depurada calidad»<sup>4</sup> y, por otro, e implícito en lo anterior, de un pesimismo cognoscitivo, «una desconfianza de la razón» que se traduce en «saber irrealizable el ensueño de agotar el inmenso mar de la realidad con la cantarilla de la inteligencia». La autora, siguiendo en ello a Nietzsche, desmiente el principio de identidad entre el orden lógico y el orden ontológico, establecido por los racionalistas, y desconfía de la supuesta estructura racional de la vida. Lo real

<sup>4</sup> Zambrano, M., *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Morata, 1930, p. 58.

no sólo no se circunscribe al espacio de la conciencia, sino que la vida nunca será desvelada enteramente por la razón: «las ideas son las sombras inertes que nunca nos podrán dar la autenticidad de las cosas, y la vida jamás podrá conocerse en su totalidad, porque no es copia de ninguna estructura inteligible; es única, obscura e irracional en sus raíces». Podríamos cotejar, perfectamente, este fragmento zambraniano con aquel otro del joven Nietzsche de *Verdad y mentira en sentido extra-moral* en el que encontramos también cuestionada la supuesta creencia racionalista en la adecuación entre realidad y razón:

«entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética».<sup>5</sup>

Siguiendo este presupuesto, Zambrano considera que el político revolucionario, guiado por su optimismo vital, ha de diferenciarse, principalmente, del político conservador, en su defensa de la intuición frente a la razón, para ponerse a salvo del peligro de hieratizar la vida en un entramado conceptual. Oigamos a la autora: «mientras el dogmático conservador se sirve de la razón como medio de conocer y de supeditar la realidad a la idea, el revolucionario, que cree ante todo en la vida, presenta la intuición frente a la razón, la realidad siempre renovada frente a las inmóviles ideas». Si el político ha de gestar, con su acción, un nuevo tiempo, debe saber amoldarse a las necesidades de su momento histórico y no imponer de un modo artificioso un ideario apriorístico. Por ello, tiene que estar presto y atento a sus circunstancias y saber intuir las exigencias que imprime cada época:

«La intuición es el arma del político —de todo político—, y aun más del político revolucionario. Con ella se sabrá dar

*cuenta de la palpitación del tiempo, de las exigencias y cambios que cada hora trae consigo, de los diferentes problemas, con micrométrica exactitud, con acelerada rapidez».*

Además de una democracia económica que garantice un cierto reparto equitativo de las riquezas, Zambrano plantea como solución a la crisis política esta moral heroica de valores superiores que incrementen el poderío vital y que tienen en el sentimiento y la pasión su fuente originaria:

«La reconstrucción, la integración de un mundo estructurado; la vuelta a un universo que conexione al hombre sin disolverle ni encadenarle; el retorno a la fe, a una fe timonel de la inteligencia y no su prisión; el reconocimiento de la legitimidad del instinto, de la pasión, de lo irracional».

El último párrafo con el que finaliza *Horizonte del Liberalismo* incide en la reivindicación del sentimiento frente al agotamiento de la razón sistemática:

«...cuando el mundo está en crisis y el horizonte que la inteligencia otea aparece ennegrecido de inminentes peligros; cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado, y la sensibilidad quebrada sólo recoge el fragmento, el detalle, nos queda sólo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor, que, repitiendo el milagro, vuelva a crear el mundo».

Con ello, nuestra pensadora cae en un antirracionalismo que le aleja de su maestro Ortega, quien fiaba en el poder clarificador del concepto cómo único instrumento para afrontar cualquier problemática, y le aproxima, por contra, sobre todo en esta primera obra, como hemos visto, a la filosofía de Nietzsche. La propia Zambrano es consciente de las huellas nietzscheanas de su pensamiento

<sup>5</sup> O. c., pp. 55-56.

y, al resumirnos los principales puntos de su ideario político, acaba confesando la presencia del filósofo alemán en tales ideas. Veamos sus palabras:

*«En suma: afirmación de la vida, desconfianza de la razón, valor moral de todo lo que es aumento de vida, superación constante, aprovechamiento de dolor en beneficio de los valores positivos, heroísmo del individuo como encarnador de los valores vitales... Nietzsche, en fin, o algo de él».*

Vamos a dejar a un lado esta cuestión del realismo español, que nos ha permitido un primer acercamiento al tema de la relación Nietzsche-Zambrano, y cuyo desarrollo excedería el tiempo que se nos concede, y nos vamos a centrar ahora en la segunda razón justificativa que apuntábamos sobre el asistematismo del pensamiento de Zambrano, es decir, la idea del sistema como expresión de la angustia del sujeto, que nos va a permitir seguir trazando divergencias y convergencias entre la filosofía zambraniana y la de Nietzsche. Esta idea fue desarrollada por Zambrano ampliamente en *Filosofía y Poesía* (1939), especialmente en el capítulo «Poesía y Metafísica», donde encontramos esta interesante declaración:

*«Parece existir una correlación profunda entre angustia y sistema, como si el sistema fuese la forma de la angustia al querer salir de sí, la forma que adopta un pensamiento angustiado al querer afirmarse y establecerse sobre todo»<sup>6</sup>*

Aquél que vive «náufrago en la nada»<sup>7</sup> necesita, según la filósofa, construir toda una estructura conceptual que lo salvaguarde de la inseguridad que produce sentirse habitar en el vacío. El que se sabe sin sustento, sin fundamento, se ve en la necesidad de elaborar todo

un soporte de razones que lo sostenga en la existencia; precisa curar el terror ante la propia inanidad a través de la creación arquitectónica de todo un entramado de ideas que actúen de fundamento del existir. Al mismo tiempo, el sistema actúa de muralla que aísla y preserva al individuo de todo «lo otro», sintiéndose protegido y seguro en su espacio solitario frente a la amenaza de lo ajeno y desconocido. Como señala la autora, «el sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío».<sup>8</sup>

Pero es una seguridad falsa, una seguridad que no constituye ninguna verdadera vía de salvación de la angustia. Para Zambrano, el sistema, lejos de curarla, acentúa la angustia todavía más, dado que agrava la causa que origina este sentimiento angustioso. Tal causa no es otra que la «heterodoxia cósmica» a la que ha llegado el hombre moderno como resultado de todo su proceso de autocreación. El diagnóstico que nos plantea Zambrano sobre el nihilismo europeo es el siguiente: conforme el sujeto descubre su autoconciencia y pone en marcha su voluntad de autofundarse, dándose su propio ser y erigiéndose en fundamento del ser de todo lo demás, aumenta la nada, el vacío que sostiene esa autocreación. El endiosamiento que ha protagonizado el hombre a lo largo de la historia, autoimponiéndose como creador de todo lo real y pretendiendo ocupar el lugar destinado anteriormente a Dios, es la causa de este sentimiento nihilista que angustia al sujeto. Esta voluntad de ser o voluntad de poder, a través de la cual el hombre busca afirmarse y ampliar su espacio, alcanza su punto álgido en la Modernidad y se extiende hasta las filosofías existencialistas de nuestro siglo:

*«en el fondo de toda esta época moderna, parece residir una sola palabra, un*

<sup>6</sup>O. c., p. 55.

<sup>7</sup>Nietzsche, F., *Verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés, Valencia, Cuadernos Teorema, 1980, pp. 13-14.

<sup>8</sup>Zambrano, M., *Horizonte del Liberalismo*, ed. cit., pp. 56-57.

*sólo anhelo: querer ser. El hombre quiere ser, ante todo».*<sup>9</sup>

No hay más esencia del hombre que su propia libertad. Somos los artífices de nosotros mismos, pues somos fruto de nuestra acción. Nuestro ser se deriva de nuestra voluntad y nuestra actuación. Toda esta «Metafísica de la Creación» —como la llama Zambrano<sup>10</sup>— que ha presidido la Modernidad (desde el Kant de la Razón Práctica, pasando por Fichte y Schelling hasta Hegel) es la principal culpable, según el diagnóstico zambraniano, de que se agravara la decadencia europea, pues, guiada por una excesiva soberbia en las posibilidades de la razón, no supo poner límites al uso de la libertad. Zambrano nos comenta cómo el intento de fundamentación del conocimiento llevada a cabo por los metafísicos modernos conduce necesariamente a un absolutismo del sujeto, pues fundamentar el conocimiento equivale, según Zambrano, a «saber de las cosas lo que se sabría si se las hubiese creado. Es conocer desde la raíz misma del ser. Es conocer absolutamente».<sup>11</sup> Conocer una cosa es saber explicar su causa y, con ello, se está en condiciones de poder dominarla. El sujeto racional, de este modo, se sitúa como garante y fundamento del ser de las cosas. «El hombre —afirma Zambrano— es el sujeto de un conocimiento fundamentador».<sup>12</sup> El principal rasgo diferenciador de la Modernidad respecto a cualquier época anterior estriba en esta lograda independencia y autonomía del sujeto creador de su propio ser:

*«El ser ya no está ahí como en los tiempos de Grecia, ni como en la Edad Media, como algo en que mi ser, está contenido, bien que de diferente manera de las demás cosas. Ya, el ser no es independiente de mí,*

*pues que en rigor sólo en mí mismo lo encuentro, y las cosas se fundamentan en algo que yo poseo. Sólo la persona humana quedará exenta, libre, fundándose a sí misma».*<sup>13</sup>

Esta conquista de la autonomía corre paralela a ese otro proceso de endiosamiento que protagoniza también el sujeto moderno. Éste ya no se reconoce como hijo o criatura divina, pues niega que sea Dios el creador de su ser, sino que él mismo se atribuye este papel creador, destinado siempre a la divinidad. Como señala Zambrano: «Ahora sí, realmente, ya era el hombre a imagen y semejanza de Dios, pero tan imagen que en verdad no era imagen, es decir, reflejo, copia, destello, sino como antes se concibiera a Dios, libre, y creador».<sup>14</sup>

Este endiosamiento no es algo propio sólo de la Modernidad, sino que se constituye como el motor de la historia europea, como bien desarrolló Zambrano más tarde en *La agonía de Europa*, donde de nuevo aborda la cuestión de la crisis y del nihilismo europeo. En esta obra nos señala que el secreto enemigo que devora a Europa se encuentra enlazado en las mismas raíces de nuestra cultura, es decir, la causa de la decadencia europea no radica en algo externo a su propia esencia, sino que, paradójicamente, es una consecuencia del desarrollo de la misma. En la esencia de Europa está, dialécticamente, la semilla de su propia destrucción. Llega incluso a afirmar que tal esencia es la violencia que ha presidido el desenvolvimiento de la idea de Europa: «Europa se había constituido en la violencia, en una violencia que abarcaba toda posible manifestación, en una violencia de raíz, de principio».

<sup>9</sup> O. c., p. 56.

<sup>10</sup> O. c., pp. 94-95.

<sup>11</sup> O. c., p. 139.

<sup>12</sup> O. c., p. 58.

<sup>13</sup> Zambrano, M., *Filosofía y Poesía*, Madrid, F.C.E., 1993, p. 87.

<sup>14</sup> *Íbidem*.

Pero, ¿de qué violencia se trata? La raíz de la violencia europea la sitúa Zambrano en un aspecto religioso, concretamente, en el culto profesado por el europeo a su Dios, al Dios judeo-cristiano. En dicho culto, el europeo ha sentido mayor atracción por el acto creador de la divinidad que por el acto misericordioso de la pasión de Cristo. El *Génesis* del *Antiguo Testamento* ha fascinado más al hombre que el sacrificio del hijo de Dios, en aras de la salvación de sus criaturas, recogido en el *Nuevo Testamento*. Es, pues, la capacidad creadora de la divinidad, su capacidad artística y estética, la que ensalza y envidia el europeo, ya que, si el hombre ha sido creado a «imagen y semejanza» de Dios, él ha de poseer también la capacidad de crear su mundo y conquistar un espacio propio. Es esta esperanza, la esperanza de llegar a ser como Dios y lograr un espacio exclusivamente humano frente a la divinidad, la que ha estado actuando como impulso de toda la historia europea. La historia europea, de hecho, puede ser descrita como el desarrollo de una dramática lucha del hombre contra Dios por alcanzar el dominio y el fundamento del mundo que culmina con la «muerte de Dios», anunciada por Nietzsche. Dicha muerte supone, pues, el máximo logro de lo humano y la satisfacción de su esperanza, de ese «seréis como dioses» que ha estado latiendo, desde su origen, como secreto anhelo del europeo y como fuerza motriz de su historia.

Sin embargo, lo que aparentemente se presenta como un logro, Zambrano lo interpreta como un verdadero fracaso, pues la autora achaca, precisamente, a la radicalización de esta esperanza la causa principal de la agonía de Europa. El «seréis como dioses» propulsor del desarrollo europeo ha conducido al sacrificio de la divinidad, y tal sacrificio provoca el verdadero nihilismo de la cultura occidental. Partiendo del supuesto eminentemente cristiano de Dios como dador del ser y esencia de lo real, Zambrano describe la historia de Europa como la historia de un estrepitoso fracaso, el fracaso de la principal esperanza humana, la de llegar a ser como la divinidad,

pues dicha esperanza, al absolutizarse, se ha trastocado en delirio, produciendo lo contrario de aquello que iba buscando, esto es, la destrucción del hombre, en lugar de su máximo desarrollo.

El diagnóstico zambraniano sobre el declive europeo no ofrece dudas: Europa está en crisis por no haber puesto límites a esta esperanza, por haberse dejado arrastrar por las sucesivas utopías que han ido alimentando su historia y que persiguen, en último término, hacer de la Tierra el Reino de Dios, pero sin Dios. La soberbia del hombre frente a su divinidad constituye el verdadero enemigo de Europa, el auténtico motivo de su destrucción, pues la muerte de Dios no supone la llegada de un «hombre nuevo», de un «superhombre» como pretendía Nietzsche, sino la enajenación y *anihilización* del europeo. El fondo religioso del pensamiento de María Zambrano se pone bien de manifiesto en este balance que hace de la Modernidad, pues atribuye el origen del nihilismo justamente a esta muerte de Dios, a este progresivo rechazo e independencia del hombre de lo divino que culmina en ese eclipse de la Piedad, en la «inhibición religiosa» –como dirá en “Unamuno y su obra” –, definitiva de la Edad Moderna. En este punto vemos claramente la larga distancia que separa al pensamiento de Zambrano de Nietzsche: donde éste situaba la superación del nihilismo, sitúa, en cambio, Zambrano precisamente su origen, su causa.

A pesar de esta distancia insalvable entre ambos filósofos, sí encuentro, en cambio, una influencia nietzscheana en Zambrano que consiste en su adopción del método genealógico para desenmascarar el sistema como la forma que encarna la angustia del sujeto moderno. Como vemos en toda esta exposición, la autora en ningún momento descalifica el sistema atendiendo a un argumento racional, sino que su análisis es de índole psicológica, es decir, los motivos que apunta Zambrano para invalidar el sistema como forma del pensamiento pertenecen a la naturale-

za psicológica del sujeto moderno, apuntan al sentimiento vital enraizado bajo las grandes construcciones sistemáticas. Según esto, el sistema es inadecuado porque aumenta la angustia vital, porque no constituye una verdadera escapatoria para el nihilismo al que se enfrenta el sujeto moderno. Zambrano, practicando la genealogía de Nietzsche, desvela, al igual que hiciera su colega alemán, los sentimientos agazapados bajo las grandes arquitecturas teóricas, y denuncia las ocultas pasiones que impulsan la creación de andamiajes conceptuales. Penetra hasta la raíz de toda teoría y descubre que siempre hay un sentimiento, un anhelo o un deseo actuando de basamento de la misma. La frialdad que muestra el sistema es simplemente una falsa apariencia de su auténtica naturaleza, pues, según Zambrano, el sistema no es más que el envoltorio externo de un *pathos* existencial, de un sentir vital: la angustia. Para escapar de este sentimiento, el filósofo crea un mundo ficticio al lado de este mundo, un mundo arquetípico y perfecto al que considera más verdadero que éste y en el que se siente a salvo de todos los peligros y avatares que acompañan al devenir existencial. Lo que mueve, por tanto, al metafísico moderno a crear esas ficciones son sentimientos tales como la desconfianza y el recelo: «la Metafísica europea –apunta Zambrano– es hija de la desconfianza, del recelo y en lugar de mirar hacia las cosas en torno, de preguntar por el ser de las cosas, se vuelve sobre sí en un movimiento distanciador que es la duda».<sup>15</sup> Detrás, por tanto, del supuesto afán de verdad que guía al filósofo, descubrimos –como ya atisbó lúcidamente Nietzsche tanto en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), al igual que en *Humano, demasiado humano* y *La Gaya Ciencia*– su miedo e inseguridad, verdaderos propulsores de la ciencia y la filosofía. Recordemos las palabras nietzscheanas: «el hombre de acción ata su vida a la razón y a los

conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para poder servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente».<sup>16</sup> Las grandes ficciones imaginadas por el filósofo aparecen como expresión de la voluntad de poder, como algo necesario para la vida, como algo útil para la existencia, dado que le otorgan mayor seguridad y confianza. El metafísico necesita para poder vivir con tranquilidad el amparo de un sistema filosófico que actúe de parapeto de la experiencia; de modo que su actividad fabuladora y artística nace siempre de una necesidad vital. Es el sentimiento de indigencia ante la propia vida y la búsqueda de una posible salvación la que determina la creación de estas metáforas que actúan a modo de conceptos. El impulso fabulador del científico y del filósofo atiende siempre a esa voluntad de poder que preside la vida, a ese afán de lo vital por perseverar en el ser, aumentando, incluso, su propio ímpetu. «Ese impulso –nos dice Nietzsche– hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental en el hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciera se prescindiría del hombre mismo».<sup>17</sup> La ficción no es más que una estrategia de supervivencia.<sup>18</sup> De ahí que Nietzsche afirme que el hombre jamás ha sentido un impulso desinteresado hacia la verdad y que tal supuesta verdad no es más que un conjunto de mentiras que un pueblo acepta, al modo de un contrato social, por conveniencia. No hay ninguna correspondencia entre el origen del lenguaje y del conocimiento y una supuesta realidad o cosa en sí, como no hay ninguna correlación entre una intuición sensible y el concepto. El orden lógico no tiene más origen que la actividad de la imaginación humana, dispuesta a crear metáforas, símiles y modelos, sin fundamento real. Son creaciones en el vacío. Por

<sup>15</sup> Íbidem.

<sup>16</sup> O. c., p. 86.

<sup>17</sup> O. c., p. 77.

<sup>18</sup> Íbidem.

ello, definirá Nietzsche la verdad como «una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes». <sup>19</sup> Los conceptos son mentiras de las que hemos olvidado que lo son; no son más que “residuos de metáforas”.

Esta idea nietzscheana del filósofo como un ilusionista, un artista, un creador e inventor de mundos y la idea de la ilusión o ficción como algo necesario para la vida, están presentes también en Zambrano, quien señala como causa última de todo sistema teórico la necesidad vital del angustiado de encontrar una segura y estable tabla de salvación. Según esto, el sistema –como declara la autora– «constituiría el “último y decisivo esfuerzo de un ser naufrago en la nada que sólo cuenta consigo. Y como no ha tenido nada a qué agarrarse, como solamente consigo mismo contaba se dedicó a construir, a edificar algo cerrado, absoluto, resistente». <sup>20</sup> Se dedicó a construir un sistema, dado que la angustia se resuelve siempre en forma de acción. Un pensamiento angustiado no es nunca contemplativo, sino activo. «La angustia – dice Zambrano– es el principio de la voluntad». <sup>21</sup> Siempre necesita

actuar, ponerse en movimiento, para escapar de sí. Existe una estrecha correlación entre la angustia y la voluntad, como señala Zambrano: «Lo cierto es que angustia y voluntad se implican. Y la voluntad requiere soledad, es anticontemplativa». <sup>22</sup>

Aquél que anhele conquistar su ser vivirá con angustia su proceso de autocreación, porque el despertar al propio ser supone la experiencia traumática del desgajamiento de la Totalidad. La libertad siempre lleva acarreada este sentimiento angustioso, el dolor de la separación y alejamiento de todo lo otro. Por ello, lúcidamente, la filósofa malagueña señala: «Lo que se patentiza en la angustia, por tanto, es la persona, es ella la que se angustia por abrirse paso». <sup>23</sup> Y este *llegar a ser persona* supone, para la autora, «un desprendimiento de la naturaleza y de todo lo inmediato, en su vuelta sobre sí y es lo que sucede efectivamente, es el acontecimiento decisivo de la filosofía moderna». <sup>24</sup> La angustia indica y señala este proceso de colonización del propio espacio vital, un proceso costoso por el que vamos adquiriendo la conciencia de nuestro propio ser. La angustia constituye, de este modo, el trasfondo de toda esta Metafísica de la Creación que erige la libertad como el principal valor humano.

<sup>19</sup> Íbidem.

<sup>20</sup> Íbidem.

<sup>21</sup> Íbidem.

<sup>22</sup> Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 30.

<sup>23</sup> O. c., p. 87.

<sup>24</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. cit., p. 17.

<sup>25</sup> Íbidem.

<sup>26</sup> Para analizar con mayor profundidad la idea de ficción en Nietzsche, véase el breve ensayo de Hans Vaihinger titulado «La voluntad de ilusión en Nietzsche», en Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. cit.

<sup>27</sup> Nietzsche, F., *Verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. cit., pp. 9-10.

<sup>28</sup> Zambrano, M., *Filosofía y Poesía*, ed. cit., p. 87.

<sup>29</sup> O. c., p. 88.

<sup>30</sup> Íbidem.

<sup>31</sup> O. c., p. 90.

<sup>32</sup> Íbidem.

# *Bajo el signo de la aurora. María Zambrano y Friedrich Nietzsche*

## **Resumen:**

En los escritos de Zambrano, Nietzsche suele aparecer asociado a la imagen de la aurora. Este artículo intenta trazar esta conexión en el trabajo de Zambrano, explorando el significado de la imagen de la aurora tanto en Zambrano como en Nietzsche, y analizando las convergencias y divergencias entre ambos, sobre todo respecto al tema de la historia y del tiempo.

**Palabras clave:** Zambrano, Nietzsche, aurora, historia, locura.

## **Abstract:**

In Zambrano's writings, Nietzsche usually appears associated with the image of the aurora. This article try to trace this connection in Zambrano's work, exploring the meaning of the image of the aurora in Zambrano and Nietzsche, and analyzing similarities and distances between the two philosophers, mainly around the subject of history and time.

**Keywords:** Zambrano, Nietzsche, aurora, history, madness

**L**a consideración que la figura de Nietzsche alcanza en la obra de María Zambrano queda reflejada en los capítulos finales de su libro *De la aurora*, donde el filósofo alemán aparece citado, junto con Ortega, como uno de los «seres de la aurora».<sup>1</sup> Esta vinculación adquiere casi el valor de una indicación metodológica, si con la palabra «método» nos referimos a lo que

entendía María Zambrano: un camino a la par recibido y apurado a lo largo de toda la vida.

Ya desde su *incipit*, el método o camino del filosofar zambraniano se manifiesta por una «revelación» de características parecidas a las mencionadas por Nietzsche en *Ecce Homo*: «de repente, con indecible seguridad y finura, se deja *ver*, se deja oír algo, algo que le conmueve y trastorna a uno en lo más hondo [...] como un rayo refulge un pensamiento, con

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2009

Fecha de aceptación: 19 de octubre de 2009

\* Università di Firenze. elena.laurenzi@gmail.com

<sup>1</sup> Zambrano, M., *De la aurora*, Madrid, Turner, 1986, pp. 121-124.

necesidad, sin vacilación [...] un abismo de felicidad, en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como [...] un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz».<sup>2</sup> Para María Zambrano la «penumbra tocada de alegría» del aula universitaria donde asistía a las clases de filosofía fue una revelación parecida, en la cual la certeza de su vocación se le ofrecía, de acuerdo con Nietzsche, fuera de todo concepto, en «la involuntariedad de la imagen, del símbolo».<sup>3</sup> La visión se afianzaba con la fuerza de la necesidad, poniendo en marcha vida y pensamiento, y sugiriéndole la salida de su crisis que atravesaba ante la «escandalosa» separación entre la conciencia, reducida a «diáfana claridad», y la vida encerrada en un «hermetismo deslumbrante».<sup>4</sup>

*«y yo me encontré, no dentro de una revelación fulgurante, sino dentro de lo que siempre ha sido mejor para mi pensamiento: la penumbra tocada de alegría. Y entonces, calladamente –en la penumbra, yo diría más que de mi mente, de mi ánimo, de mi corazón– se fue abriendo como una flor el discernido sentir de que quizá yo no tenía por qué dejar de estudiar filosofía».*<sup>5</sup>

Guiada por esta inspiración a la que se mantuvo fiel a lo largo de toda su vida, Zambrano se entrega a la búsqueda de una luz filosófica que no se establezca con la claridad definitoria del concepto, sino que filtre en el hermetismo del sentir y del vivir, insinuando-

se en sus oscuridades.<sup>6</sup> La aurora se convierte, pues, en el sello de su filosofar, la cifra de su vocación filosófica. Podríamos decir que toda su obra se desarrolla «bajo el signo de la aurora»:<sup>7</sup> «cuando a veces tengo que releer algún capítulo, algún escrito, aparece la aurora al final y es que, es verdad, al final en todo lo que he escrito y en todo lo que he vivido, aparece la aurora».<sup>8</sup>

En “A modo de autobiografía”, una entrevista del 1987, Zambrano resume su recorrido vital, espiritual e intelectual siguiendo el hilo de lo que «aún queriendo, no he podido dejar de ser»: un propósito que, en su misma formulación, manifiesta la huella de Ortega (el «imperativo de la autenticidad») y la de Nietzsche («cómo se llega a ser lo que se es»). Y, en este texto esclarecedor, la autora vuelve a declarar su deuda hacia los dos filósofos, asimilándolos a la imagen de la aurora para indicar, en ambos, una práctica de la filosofía como transformación. A propósito de Nietzsche declara explícitamente su influencia en la concepción de su propia obra, *De la aurora*:

*«la aurora resulta la mediación entre lo sagrado y lo divino y, como para mí parece ser que la filosofía es transformación, en esto no digo que siga pero que estoy de acuerdo con Nietzsche, como en tantas otras cosas, entonces salió la aurora. Nietzsche escribió un libro, Aurora, cuyo prólogo solamente valdría la pena de existir por haberlo leído. Es la sal-*

<sup>2</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1976, p. 97.

<sup>3</sup> O. c., p. 98.

<sup>4</sup> Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2004<sup>4</sup>, p.10.

<sup>5</sup> O. c., pp. 10-11.

<sup>6</sup> Según Rosella Prezzo la «fenomenología del ver» constituye «uno de los hilos más persistentes en el entramado de la obra zambrana», y permite individuar sus movimientos más íntimos. Prezzo, R., *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Milano, Cortina, 2006, p. 21. Alrededor del tema de la luz la autora desarrolla un análisis interesante de la originalidad de Zambrano con respecto a la tradición filosófica occidental, que, desde sus principios, asume la luz como una realidad descontada, ya dada y siempre idéntica a sí misma, como si no tuviera origen y fuera desde siempre ya definida en su oposición a la oscuridad. Podríamos añadir que, en el desierto desolador generado por esta luz filosófica –la plena luz del sol, que vislumbra– las referencias a Ortega y Nietzsche aparecen como oasis sombríos, casi un envés en negativo de los «claros del bosque», pues producen un análogo efecto de visibilidad, delineando zonas en claro-oscuro donde el pensamiento permanece vinculado a la vida.

<sup>7</sup> Con esta misma expresión Zambrano caracterizaba el recorrido filosófico y existencial de Ortega. Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., p. 122.

<sup>8</sup> Zambrano, M., “A modo de autobiografía” en *Anthropos*, nº 70-71, Barcelona, 1987, p. 71.

*vacación, es como el que ha estado en el fondo de una mina y asciende hacia la luz; esa es la transformación, que puede ser alquimia también, pero alquimia del pensamiento claro, de la luz».*<sup>9</sup>

En la *Aurora* nietzscheana, obra surgida de la experiencia de la enfermedad y de la crisis,<sup>10</sup> de un dolor que regala «la alegría ávida del conocimiento», María Zambrano ve reflejado de forma emblemática un rasgo distintivo de su propia filosofía «alquímica»: la reconciliación dinámica y fecunda de los contrarios, la unión de dolor y alegría, razón y pasión, luz y tiniebla, gravedad y levedad. Y de hecho en las primeras líneas de su prólogo, Nietzsche le ofrece una síntesis admirable de lo que ella llamaba su propia «senda órfico-pitagórica»<sup>11</sup> —un camino de muerte y resurrección, un descenso a los ínfimos que incubaba una nueva existencia, un «*incipit vita nova*»:

«En este libro se encontrará a un ser “subterráneo” en acción, un perforador, un cavador, un socavador. Se le ve, —presuponiendo que se tengan ojos para este trabajo en profundidad—, cómo avanza lenta, serenamente, con suave determinación, sin que se manifieste demasiado la dificultad que toda prolongada falta de luz y aire trae consigo; podría incluso considerársele satisfecho en su oscuro trabajo. ¿Acaso no parece que le guía cierta fe, que le compensa un consuelo? ¿Que quizá desee su propia y prolongada oscuridad, su inexplicabilidad, su secreto, su enigma, por-

que sabe lo que también tendrá: su propio amanecer, su propia liberación, su propia aurora?».<sup>12</sup>

### *Las auroras de la historia*

Si bien María Zambrano identifica en la aurora el sello de su deuda hacia Nietzsche y Ortega, se diría que para ambos filósofos, y por motivos especulares, vale la aclaración que hizo, en una conversación con Colinas, a propósito de su relación con Ortega: «Los dos seguimos el rastro de la Aurora, pero cada uno de una aurora distinta (o de la misma aurora, pero vista de otra manera)».<sup>13</sup>

Con esta puntualización, María Zambrano se refería a su distanciamiento del maestro cuando, en sus años maduros, éste se desvió del saber auroral de salvación de las circunstancias perfilado en las *Meditaciones del Quijote* como razón de amor, para llegar a un historicismo radical y a una visión finalmente progresiva de la historia (como indica su metáfora de la altura de los tiempos), donde la misma investigación histórica se suponía finalizada a la conquista de una creciente libertad de acción.<sup>14</sup> Lo que Zambrano reprocha a este intento de racionalización es una substancial incompreensión del sentido trágico de la vida, una incapacidad de relacionarse con la tragedia que toda historia representa.<sup>15</sup>

Por el contrario, la une a Nietzsche el sentir la vida humana acosada por la oscuri-

<sup>9</sup> O. c., p. 72.

<sup>10</sup> Así lo relata Nietzsche en *Ecce Homo*: «Entonces — era el año 1879— renuncié a mi cátedra de Basilea, sobreviví durante el verano cual una sombra en St. Moritz, y el invierno siguiente, el invierno más pobre de sol de toda mi vida, lo pasé, *siendo* una sombra, en Naumburgo. [...] Al invierno siguiente, mi primer invierno genovés, aquella dulcificación y aquella espiritualización que están casi condicionadas por una extrema pobreza de sangre y de músculos produjeron *Aurora*. La perfecta luminosidad y la jovialidad, incluso exuberancia de Espíritu [...] se compaginan en mí no solo con la más honda debilidad fisiológica, sino incluso con un exceso de sentimiento de dolor». Nietzsche, F., *Ecce Homo*, ed. cit., p. 22. La función heurística de la crisis y de la enfermedad es otro tema que acomuna María Zambrano a Nietzsche, y que queda reflejado en su autobiografía *Delirio y destino*.

<sup>11</sup> Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., p. 123.

<sup>12</sup> Nietzsche, F., *Aurora*, Barcelona, Alba, 1999, p.11.

<sup>13</sup> Colinas, A., “Sobre la iniciación (conversación con María Zambrano)”, *Los cuadernos del Norte*, 38, nº 4, Madrid, 1986, p. 6.

<sup>14</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *La Voluntad de Aventura: Aproximamiento Crítico al Pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Editorial Ariel, 1984.

<sup>15</sup> Zambrano, M., “Un frustrado pliego de cordel de Ortega y Gasset” en *Papeles de Son Amadans*, XXX, nº 89, 1963.

dad del destino contra el que chocan la búsqueda de libertad y transparencia, el esclarecimiento del sentido de la existencia. Este saber trágico es lo que motiva ambos filósofos a indagar en las profundidades inconfesables de la historia (sus «entrañas»), en su raíz «ancestral», con la convicción que en lo profundo, hay «el infierno», pero también «el manantial»: «Los horrores y padecimientos de que la historia humana está plagada –escribe Zambrano– se justifican, en “última instancia” porque, a través de los avatares históricos, el ser humano se desentraña, se pone a la luz, es decir que el hombre va naciendo en la historia en lugar de haber nacido de una vez».<sup>16</sup>

Sin embargo, la actitud de Zambrano hacia la historia es muy distinta de la de Nietzsche. Si bien rechaza la historia arqueológica, mucho más la monumental, y, a su manera, busca una historia genealógica, compartiendo con Nietzsche el intento de liberar el presente de la fijeza – o fijación- de lo que aparece como un hecho absoluto, su aproximación al pasado no manifiesta la contraposición polémica del filósofo alemán. Al contrario, es, o busca ser, un gesto reparador que libera y rescata, como si, en su percepción, cada verdad, cada valor, cada concepto expresara, a su manera, el trascenderse de la vida humana, y en cada historia revivida, en cada memoria, persistiera algo perdido e irrenunciable, «algo que necesita ser mirado de nuevo».<sup>17</sup> María Zambrano se concentra en la «razón germinativa, germinante en lo escondido de la historia»,<sup>18</sup> y rescata de los acontecimientos lo que el pasado hubiera podido ser, o «iba a ser»: <sup>19</sup> las potencialidades inexpresadas, las «auroras arrojadas al ocaso». Lo que en ellas se le revela es, en última instancia, la condición del ser humano como ser que «padece

su propia trascendencia», tendido entre la necesidad que lo tiene vinculado a lo que hay, y la esperanza del mas allá.

Esta misma idea del ser humano como puente, ser en tránsito, en camino, compartida con Nietzsche marca al mismo tiempo una distancia. Para Zambrano tal condición no pertenece sólo a la conciencia aislada del espíritu libre, sino que es experiencia que aúna todos los seres humanos. Seres, todos, nacidos de oscuras entrañas y arrojados a la luz de una paradójica, necesaria libertad, que se conquista únicamente al atravesar las sombras densas del destino, al rescatar las circunstancias.

Podríamos decir que María Zambrano se adentra en las entrañas del pasado con el sentimiento trágico de Nietzsche y con la «caridad intelectual» heredada de Ortega: su intento es fluidificar el curso de la historia, deshacer sus nudos y liberarla de su «novele-ría», sin el talante inquisitorio con el que Nietzsche se dispone a indagar la historia viviseccionándola para poner implacablemente al desnudo sus bajos e inconfesables presupuestos fisiológicos.

Es más: Zambrano considera que el «implacable extremismo» y el «rigor ascético»<sup>20</sup> con el que Nietzsche libra su campaña contra la moral, pone de manifiesto su contradictoria –y por esto trágica– herencia de la tradición filosófica que pretende destruir, pues manifiesta el mismo «afán de buscar los orígenes» que los filósofos han exhibido, sobre todo a partir de la modernidad: ansia de instalarse en un saber «perfectamente autónomo», de «encontrar su yo originario, puro, invulnerable», de «contemplarse en estado de pureza absoluta».<sup>21</sup> La vuelta a Dioniso no deja de ser,

<sup>16</sup> Zambrano, M., «Para una historia de la piedad» en *Lyceum*, nº 17, La Habana, 1949, p. 8.

<sup>17</sup> Prezzo, R., *Pensare in un'altra luce*, ed. cit., p. 56.

<sup>18</sup> Zambrano, M., «La experiencia de la historia: después de entonces» en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, p. 79.

<sup>19</sup> O. c., p. 77.

<sup>20</sup> Zambrano, M. «La destrucción de la filosofía en Nietzsche» en *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 158.

<sup>21</sup> O. c., pp. 158 y 159.

a sus ojos, el último escalón del afán de divinización con el que el pensamiento occidental ha reaccionado frente al carácter incumplido del ser humano, que le lleva, rey mendigo, a disfrazarse, a cubrirse de una máscara de ciego poder, a endiosarse.<sup>22</sup>

### *El eterno retorno, ¿traición de la aurora?*

A pesar de que Nietzsche pone como epígrafe a *Aurora* la sentencia del *Rigveda* «Hay tantas auroras, que aún no han resplandecido», al emerger de su largo excavar en las profundidades la mirada del socavador señala un punto de fractura, un giro radical. El paso final del libro ya anuncia el «Incipit Zarathustra» y la revelación del eterno retorno que se declararan en el *Crepúsculo de los ídolos*, marcando la reparación del «error más largo»,<sup>23</sup> el pasaje a una historia otra.<sup>24</sup> Emblemática resulta la luz que iluminará esta revelación: no ya la luz indefinida y danzante de la aurora, sino de la luz plena y estática del Gran Mediodía —«el instante de la sombra más corta».<sup>25</sup>

A partir de ahí, el pensar de Nietzsche se pretende libre de sombras y de gravedades. En palabras de Zambrano, se vuelve «Un pensar situado sólo en el lugar de la luz, en la sola luz no delimitada por horizonte alguno [...] Un pensar sideral o interplanetario. El hombre puede irse de la tierra. Estará entonces en el lugar de la luz y del tiempo “puros”. Y él mismo, él sólo, será centro de gravedad».<sup>26</sup> La consigna a la altura y a la suspensión en el vuelo de los «aeronautas del espíritu» cierra el recorrido dibujado por Nietzsche en *Aurora*.

Desde estas alturas, la mirada se dirige a un ocaso que promete una aurora definitiva:

«Todos esos audaces pájaros que vuelan hacia la lejanía más lejana, —sin duda no podrán continuar en algún momento y tendrán que descansar en un mástil o en una roca desnuda— agradecidos por este refugio! [...] ¡Pero qué nos importa a mí y a ti! ¡Otros pájaros seguirán volando! Esta evidencia y esta fe nuestra vuelan con ellos, rivalizando en avanzar y ascender, se alzan sobre nuestra cabeza y su impotencia a la altura, y desde ahí contemplan la lejanía, vislumbran las bandadas de pájaros mucho más poderosos que nosotros ¡que vuelan hacia donde nosotros quisimos volar, y donde todo aún es mar, mar, mar! —¿Y adonde queremos ir? [...] ¿Hacia donde nos arrastra este deseo poderoso, que nos importa más que cualquier placer? ¿Por qué precisamente en esa dirección, en la que hasta ahora se han puesto todos los soles de la humanidad? ¿Dirán de nosotros un día que *navegando hacia el oeste también esperábamos alcanzar unas Indias*— pero que nuestro destino fue estrellarnos en la eternidad? ¿O no, mis hermanos? ¿O no?».<sup>27</sup>

Zambrano parece contestar que sí, Nietzsche efectivamente se estrelló en la eternidad. El Eterno retorno representa a sus ojos un «espejismo creado por el horror»<sup>28</sup> de un mundo mágico que vuelve a aparecer «como recaída, como retorno», en la cumbre del idealismo.

El argumento de Zambrano, desarrollado en *El hombre y lo divino*,<sup>29</sup> es que la reac-

<sup>22</sup> Cfr. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991.

<sup>23</sup> Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 52.

<sup>24</sup> Analizando el tema de la caverna (*Höhle*) en los últimos escritos de Nietzsche y en particular en *Ecce Homo*, Roberto Calasso subraya que «en su trabajo subterráneo Nietzsche busca separarse de su pasado, no poseerlo», y cita la carta de Nietzsche a Paul Deussen del 3 de enero 1888, donde el filósofo declara: «lo que he hecho, en los últimos dos años [...] ha sido el mismo trabajo: aislarme de mi pasado, cortar el cordón umbilical que me ataba a ello». Calasso, R. «Monólogo fatale», en Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Milano, Adelphi, 1979<sup>5</sup>, p. 161.

<sup>25</sup> Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 52.

<sup>26</sup> Zambrano, M., «A Nietzsche (la consumición de lo humano)» en *Philosophía malcitana*, sup. 2, Málaga, 1994, p. 139.

<sup>27</sup> Nietzsche, F., *Aurora*, ed. cit., pp. 365-366.

<sup>28</sup> Zambrano, M., «La destrucción de la filosofía en Nietzsche», ed. cit., p. 164.

<sup>29</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, ed. cit., pp. 143-161.

ción extremada de Nietzsche contra la filosofía desemboca en una exaltación de la vida sin más, de forma que ésta, liberada de toda idea que le ofrezca un cauce, un horizonte, vuelve a ser una potencia absoluta e inescrutable, mágica, sagrada, pura enajenación. Asimismo, al eludir la acción propia de la filosofía —la «transformación de lo sagrado en lo divino»—, Nietzsche cumple un giro paradójico, y acaba por convertir la potencia inefable y sagrada de la vida en un *eidolon* que se impone con la misma fijación con la cual lo divino se impone en toda la tradición occidental: «Nietzsche trasladó la omnipresencia de lo divino a la vida. No habría en la vida nada sumido en la posibilidad, nada oculto».<sup>30</sup> La vida pierde entonces su abertura a la trascendencia, su dimensión auroral, para volverse «acto puro», «vida omnipresente saltando en el tiempo».

En esta crítica, el tema del tiempo es central. Pues justamente la dimensión temporal, abierta e inacabada, proporciona al pensamiento su dimensión auroral, su capacidad de transformación. El tiempo es la resistencia implacable que la vida humana opone a todo delirio de deificación, y tan sólo en el tiempo puede darse su trascendencia, padeciendo sus entrañas, apurándolas y aclarándolas. Asimismo, Zambrano subraya que el someterse al tiempo y el hacerse cargo de él no es una elección, pues la vida humana no puede liberarse del peso de la memoria, del peso de sí misma. Por esto el eterno retorno le resulta un «espejismo»: cargado del peso de la memoria, no puede dejar de perfilarse (como ya en la visión horrorosa que el mismo Nietzsche adelanta en el aforismo 341 de la *Gaya Ciencia*, «El peso más grande»), un eterno retorno de la historia humana con todos sus horrores. Visión execrable, para Zambrano, en la que el mundo, abandonado a su simple «estar ahí», manifies-

ta tan sólo la idéntica absurdidad de una eterna nada que eternamente vuelve. En el «círculo mágico del eterno retorno», el trascender queda, pues, «aprisionado» y la infinitud «prisionera de la repetición».<sup>31</sup>

Siguiendo estas consideraciones de María Zambrano, podemos interpretar su lectura del eterno retorno como una traición a la aurora, una imposibilidad, por parte de Nietzsche, de seguir hasta el fondo su guía. Esto es lo que parece indicar la invocación que irrumpe en el capítulo final de *De la aurora*: «Nietzsche, filósofo de la Aurora y del eterno retorno, ¿por qué no los viste unidos? ¿Por qué el eterno retorno cumplido en ti como aurora no lo fue en tu pensamiento? ¿Por qué no lo enunciaste así?». <sup>32</sup> De hecho la aurora es, a su manera, un eterno retorno, pero no un retorno de lo mismo —«la boca misma de la eternidad sin salida [...] donde la luz no tendría poder de salvación, [...] oscuridad sin manifestación»—, <sup>33</sup> si no la promesa, renovada cada día, de una luz «que redime las tinieblas»: de una historia sin sacrificio, de una vida auténtica. Se trata de una «luz inimaginable», precisa Zambrano, pero igualmente efectiva y actuante, porque es la «única que apacigua y apetece el inquieto corazón de toda criatura».<sup>34</sup>

### *Nietzsche, ser de la aurora*

La invocación de Zambrano en *De la aurora* indica que, en su opinión, si bien Nietzsche en su filosofar no consiguió mantenerse en la luz de la aurora, esta luz apaciguadora queda sin embargo reflejada en su ser, contemplado en su integridad. La anotación no tiene sólo un interés biográfico o literario, pues, antes que metáfora, la aurora es para Zambrano experiencia vivida, vivencia, y como tal, adquiere un valor y un significado

<sup>30</sup> O. c., p. 160.

<sup>31</sup> Íbidem.

<sup>32</sup> Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., p. 125.

<sup>33</sup> O. c., p. 126.

<sup>34</sup> Íbidem.

filosófico. Es un tipo de vivencia que denota un saber de metamorfosis, que indica e induce al mismo tiempo al desarrollo de una conciencia no estática, activa. Una conciencia que, antes que dirigirse hacia afuera, se experimenta en un activo «esclarecerse», un «verificarse», un obrar dentro del sentir, en la materia oscura de la condición humana.

En los textos que María Zambrano fue escribiendo sobre Nietzsche a lo largo de toda su vida (signo de una lectura constante y fiel, más allá de las discrepancias), encontramos varias anotaciones sobre las vivencias del filósofo y sus interrelaciones con la filosofía. En este último apartado deseamos recorrerlas, para poner en evidencia los rasgos que podríamos definir «aurorales».

En un ensayo escrito en el '39,<sup>35</sup> María Zambrano trata de rescatar la figura de Nietzsche de las manos de la propaganda fascista, de liberar sus palabras de las interpretaciones hechas por quienes reunían «las condiciones que más le repugnaron»<sup>36</sup> y, sin llegar a ser hombres, se apoderaban abusivamente de la denominación de superhombre. Tras el mito de su desprecio hacia la plebe y lo plebeyo, en los escritos donde el filósofo «se abandona» y aparece el poeta que «se ahoga y grita su verdad íntima»,<sup>37</sup> Zambrano advierte el amor «tremendo, inmenso» de Nietzsche hacia lo humano. El ensueño del superhombre estaría generado por este amor desmedido, por un sueño de convivencia absoluta que no pudo encontrar su morada en la realidad, y mucho menos en la «circunstancia» que a Nietzsche le tocó vivir, la «de su tiempo y de la nación» donde, en lugar de la «viva realidad humana»

a la que aspiraba, tan sólo encontraba ideas «imperantes» y «rígidas», «las vestiduras opacas, las torpes palabras».<sup>38</sup> Y, en su forzado aislamiento, Nietzsche «acaba por soñar un hombre purificado, encendido en su fuerza [...] un hombre que desafíe y haga palidecer todos los ideales; que haga inútiles todas las normas morales, las caretas pobres en que lo humano se escondía».<sup>39</sup> El inmoralismo nietzscheano aparece aquí, más que como una forma de auto-exaltación, como una muestra de fe en el valor de lo humano por encima de todas las definiciones: «su amor a lo humano le hizo saltar por encima del bien y del mal, barreras que contienen la viva realidad del hombre [...] esta audacia, este afán desmedido de verdad y veracidad, este desenmascaramiento constante de todo, no hubiera existido de no estar agujoneados por el amor más terrible, ardiente y decisivo».<sup>40</sup>

Tal lectura del superhombre se encara no tan sólo con la interpretación de la filosofía de Nietzsche como exaltación de la raza o de la potencia del «hombre superior», sino también con la lectura selectivo-aristocrática de Ortega y su exaltación de la «filosofía de las alturas».<sup>41</sup> Zambrano incide en que la soledad de Nietzsche es muy distinta del aislamiento del intelectual en su torre de marfil; nada tiene que ver con el filósofo que se envuelve en sus abstracciones para «olvidarse de los hombres y de sus conflictos».<sup>42</sup> Nietzsche llega a su «helada soledad» tras un íntimo proceso, un «hondo calvario». Su declarado elitismo aristocrático, su insistencia en el aislamiento y en las alturas, son la máscara de una «desesperación [...] que su pudor excesivo no dejaba mostrar»;<sup>43</sup> una máscara necesaria (pues «todo

<sup>35</sup> Zambrano, M., «La soledad enamorada» en *La confesión: género literario*, Madrid, Mondadori, pp. 73-78. (Originariamente editado en *Universidad Michoacana*, nº 16, Morelia, México, 1939).

<sup>36</sup> O. c., p. 73.

<sup>37</sup> O. c., p. 75.

<sup>38</sup> O. c., p. 78.

<sup>39</sup> O. c., p. 76.

<sup>40</sup> O. c., pp. 76-77.

<sup>41</sup> Cfr. Sobejano, G., *Nietzsche en España, 1890-1970*, Madrid, Editorial Gredos, 2004<sup>2</sup>, pp. 527-565.

<sup>42</sup> Zambrano, M., «La soledad enamorada» en *La confesión: género literario*, ed. cit., p. 78.

<sup>43</sup> O. c., p. 74.

lo profundo necesita una máscara»),<sup>44</sup> bajo la cual el filósofo consiguió asumir la que fue «una carencia o mutilación de su vida» y convertirla en pasión, virtud, fuerza creadora.

La imagen de Nietzsche «loco de amor» se mantiene, a lo largo de la obra de Zambrano,<sup>45</sup> paralelamente a su crítica a la filosofía nietzscheana como delirio de potencia y endiosamiento.

Se trata de una lectura anti-heroica, profundamente extraña a la *vulgata* que se ha popularizado acerca del filósofo del superhombre, pues se aleja radicalmente de la exaltación de la potencia que permanece como tema central en interpretaciones de distintas procedencias ideológicas.<sup>46</sup> Hay páginas de Zambrano en las que Nietzsche aparece como un héroe ignorante de sí, casi un Don Quijote extremo y desesperado. Y páginas que manifiestan sus parecidos con otras figuras liminares de la filosofía zambraniana: el exiliado, el idiota, el loco, el niño de Vallecas.

En un breve ensayo del 1960, “Una pequeña historia de Nietzsche en Italia”, la faz del Nietzsche marginado, enajenado, demente aparece como la revelación de su ser auténtico, que «no pudo quedar en héroe, en solo héroe».<sup>47</sup>

Zambrano relata el episodio, que le contó el amigo Giorgio Natili, de un mendigo que erraba por las calles de Saint Vincent, un pueblecito cerca de Turín, con los libros de Nietzsche en los bolsillos, tras abandonar su trabajo de repartidor de pan por haber conocido a Friedrich Nietzsche y haberlo leído. Esta anécdota se le aparece como «un apólogo, una

fábula perfecta» del recorrido filosófico-existencial del filósofo alemán, que tras haberse elevado hasta las alturas del superhombre, «allí en el aire frío y puro, donde no hay defensa alguna antes la luz solar ni antes el diamante del firmamento» finalmente fue derribado, y «se hundió en la vida [...] como un mendigo que pierde hasta su identidad».<sup>48</sup>

Con estas consideraciones Zambrano no quiere aludir al topos de la revancha que la realidad se tomaría contra aquellos que pretenden rebasarla, como si la locura de Nietzsche fuera un justo castigo, sino afirmar que esta locura, lejos de ser un accidente o una punición, representa una especie de catarsis de su vida trágica, un epílogo «parecido a la gracia, al total perdón», donde se le revela el ensueño contenido en su filosofía: «el superhombre, señor de la vida, que es también su mendigo». En su locura, a Nietzsche le fue dado abandonar toda máscara, toda lucha y toda soledad, y revelar la faz escondida, antiheroica de su personalidad – «lo que en él había de oriental en esa su entrega absoluta, ciega, a la misericordia que acabó devorándolo»:

*«Arrojó su máscara [...] al abrazarse al caballo apaleado por su patrón, al abrazarse a la bestia humillada, al besarla, saltando por encima de su condición de hombre; soltando cuanto de máscara hay en la persona humana, hundiéndose en la vida».*<sup>49</sup>

También el capítulo dedicado a Nietzsche en *De la aurora* vuelve a incidir en la continuidad de su locura «con su más auténtico sentir y pensar». Ahí Zambrano evoca el regreso de Nietzsche a «la sagrada oscuridad de la infan-

<sup>44</sup> El *dictum* nietzscheano al que se refiere Zambrano (y que vuelve a citar muchas veces en sus escritos posteriores) es, literalmente: «Todo espíritu profundo necesita una máscara». Nietzsche, F. *Mas allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1975, p. 65.

<sup>45</sup> La volvemos a encontrar en “A modo de autobiografía”: «Nietzsche dijo que el amor está más allá del bien y del mal. El sabía también de esto. Lo mismo sucede con aquello que se da por amor, como yo he dado todo, que está más allá del bien y del mal». Zambrano, M., “A modo de autobiografía”, ed. cit., p. 71.

<sup>46</sup> Para una lectura de Nietzsche en clave anti-heroica, cfr. Campioni, G., *Nietzsche, la morale dell'eroe*, Pisa, ETS, 2009.

<sup>47</sup> Zambrano, M., “Una pequeña historia de Nietzsche en Italia” en *Philosophía malcitana*, ed. cit., p. 132.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

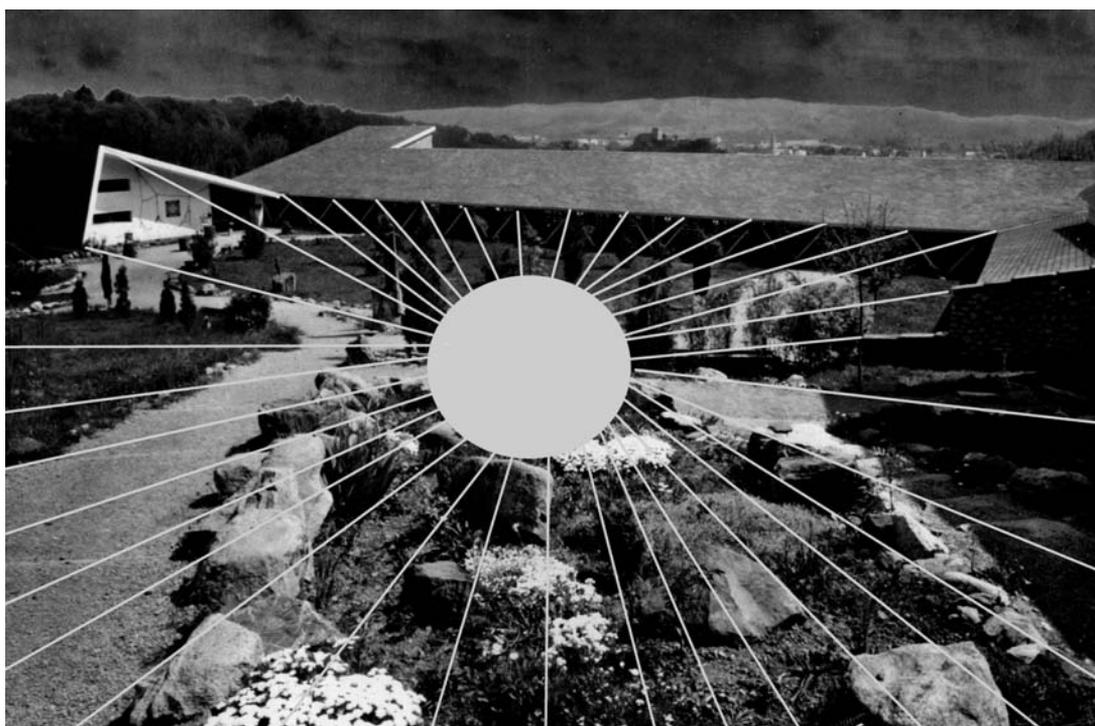
<sup>49</sup> *Ibidem*.

cia»,<sup>50</sup> su volverse criatura, como la definitiva liberación de su ser «persona, máscara». Pero insiste en que este estadio último no representó la regresión a un estado pre-filosófico, a la pura oscuridad de la inconciencia. Tampoco, aclara polémicamente, fue un despedazarse en caos, según las fáciles interpretaciones en boga que parecen asumir la posibilidad «de encontrarse en el caos mismo como en casa propia».<sup>51</sup> Recuerda que Nietzsche se apaciguaba a través de la música y de las palabras del filósofo al que siempre admiró, Spinoza, que su madre le leía; e interpreta que estas palabras y la música le proporcionaban, finalmente, «una cuna, una órbita a recorrer», rescatándolo de la inquietud que le había atormentado a lo largo de su vida, la «angustia y el desasosiego del astro luminoso sin cuna», «luminoso pero errante, sin sede, perdido en su propia luz».<sup>52</sup>

La oscuridad de la locura en la que Nietzsche pudo descansar al final de su vida es

la prueba de «su no perdida condición auro-ral», pues «está bien lejos de ser la plena oscuridad. Hace pensar más bien en un alba que se oculta para en seguida reaparecer, y seguiría reapareciendo a través de la oscuridad de tantas vidas, si por a caso se le hubieran dado a esa criatura, Nietzsche».<sup>53</sup>

Para Zambrano, la locura de Nietzsche representa, finalmente, una forma de «íntima transmutación» en la que se manifiesta la realización de su ser auténtico: su disposición a apurar la tragedia hasta la combustión, su vocación a consumirse por amor. Esto indica la imagen de la llama -luz que lleva un corazón oscuro, como la aurora —que Zambrano evoca en “A modo de autobiografía”, asimilándola a Nietzsche: «el oscuro, el contradictorio, el amargo, el violento, pero que camina siempre y llegó a convertirse en un cuerpo luminoso».<sup>54</sup>



Marta Negre: *Estructura suspesa I*, 2009

<sup>50</sup> Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., p. 123.

<sup>51</sup> O. c., p.124. Cfr. Masini, F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, Il Mulino, 1983.

<sup>52</sup> Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., pp. 123-124.

<sup>53</sup> O. c., p. 124.

<sup>54</sup> Zambrano, M., “A modo de autobiografía”, ed. cit., p. 73.

# *Música de la noche, música de la vida. La filosofía según María Zambrano y Nietzsche*

**Resumen:**

Este estudio se propone determinar las diferencias decisivas que separan la filosofía de Zambrano y Nietzsche a partir de las consideraciones de cada uno de ellos sobre la música. El análisis de algunos pasajes de *El hombre y lo divino* y del quinto libro de la *Gaya Ciencia* mostrará que la afinidad que se encuentra entre los dos pensadores en su amor a la música es una afinidad disonante. Estos textos prueban la manera divergente en la que la comprensión de la música ha contribuido a sus respectivas definiciones de la filosofía y de la tarea de los filósofos modernos.

**Palabras clave:** música, filosofía, Dionisos, orfismo, idealismo.

**Abstract:**

The aim of this study is to determine the differences that separate Zambrano's and Nietzsche's philosophy from the point of view of their reflections on music. The analysis of texts from *El hombre y lo divino* and the 5th book of *Gay Science* will show that the affinity that seems to approach both thinkers through their love of music turns out to be a dissonant affinity. The texts prove the divergent ways in which their comprehension of music influenced their definition of philosophy and of the task of modern philosophers.

**Keywords:** music, philosophy, Dionysos, orphism, idealism

*La luz de la palabra y música de la noche*

No se puede saber lo que Nietzsche hubiera pensado de la filosofía de María Zambrano, pero se conocen las reflexiones de esta última sobre el filósofo alemán. En los textos en los que María Zambrano se ocupa de Nietzsche, se muestra particularmente sensible al estilo de su escritura, a sus «delirios», a su tragedia personal, pero parece ignorar el elemento que indica una afinidad entre ellos, a pesar de todo lo que separa sus pensamientos: la música. Nos serviremos de esta afinidad para esclarecer las diferencias fundamentales del pensamiento de los autores y para demostrar que su comprensión de la música y de la experiencia musical muestra con exactitud en qué divergen.

En el capítulo de *El hombre y lo divino* dedicado a “La condenación aristotélica de los pitagóricos” Zambrano describe la diferencia esencial que separó a Aristóteles y Pitágoras y que deriva de la relación del primero con la palabra (de la que la filosofía es su criatura) y de los pitagóricos con los números (de los que nacen la música y la matemática). Se trata, dice Zambrano, de una diferencia «irreductible»,<sup>1</sup> de una «incompatibilidad radical». El «fondo sagrado escondido» que inspiraba a los pitagóricos era, continúa Zambrano, Cronos, el tiempo cósmico devorador, mientras que Aristóteles estaba fascinado por el espacio, por la definición de los contornos de cada cosa que mantienen su identidad. Adoradores de las matemáticas, las artes de los números, y de la música, el arte del tiempo, los pitagóricos

estaban inspirados por lo numerable y por la sucesión devoradora del tiempo sagrado y primordial. «La angustia del tiempo», el simple hecho de sentir el tiempo (sentimiento que es ya, escribe Zambrano, «infern»), habría sido la experiencia originaria, el «sentir a priori» que inspiró el orfismo, porque la gran tarea de Pitágoras fue racionalizar el tiempo devorador a través del número. Ahora bien, Cronos, padre de la noche y del silencio, era también «padre de la música, tiempo racionalizado, tiempo hecho alma a través del número». Hija del tiempo, la música nació para vencerlo y para vencer a la muerte. Así, mientras que el sentimiento del espacio, de ganar en espacio, correspondía al sentimiento de ganar en luz, de salir de la caverna y de la oscuridad, la representación que nace del sentimiento del tiempo es «nocturna y abismal». Y si la palabra corresponde a la luz, la noche del tiempo se manifiesta en la música. A partir de estas consideraciones, Zambrano establece una oposición entre el grupo de las categorías de tiempo / noche / música y el de las categorías de espacio / luz / palabra. Aristóteles habría pertenecido a esta última familia, la del «logos-palabra», y los pitagóricos habrían pertenecido a la primera, la del «logos-número». El sentimiento específico de los pitagóricos, sigue diciendo Zambrano, era, pues, el de sentirse arraigado en una temporalidad más vasta que la temporalidad humana, un sentimiento «oriental» al que corresponde, más que la interrogación, la respuesta en el orden de las cosas en el que el individuo se siente integrado. De esta experiencia singular es de donde nació el descubrimiento del alma: «un sentirse inmediato a sí mismo en el modo pasivo de alguien a quien le pasan cosas que le han arrancado de su lugar de origen».<sup>2</sup> Por eso Zambrano concibe la música órfica como el gemido de Orfeo por su indecible sufrimiento, el llanto que sale del

<sup>1</sup> Respecto a las citas de Zambrano, en el cuerpo del texto se indicará el título de la obra de donde provienen. Para las citas de Nietzsche se indicará el párrafo y el título de la obra en cuestión, dando la referencia del volumen seguida de la página de la edición establecida por G. Colli y M. Montinari, *Werke*, Kritische Studienausgabe, Munich-Berlín-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1999.

<sup>2</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, Madrid, FCE, 1993, p. 105.

infierno para integrarse en el orden del universo, pues la música nació en el momento en el que el grito se hubo apagado y se sometió al número y al tiempo, es decir, en el momento en el que deja de irrumpir de una manera discontinua en el tiempo y penetra ahí, aprehendiendo la continuidad.

Ahora bien, Zambrano ve como consecuencias de estos dos sentimientos opuestos dos tipos de comportamientos diferentes: del sentimiento originario del espacio, al que pertenece la palabra que hace abstracción del tiempo, resulta la definición y «definir es la forma intelectual máxima de la decisión y de la voluntad», la impaciencia de quien no quiere esperar y empieza a interrogar; por el contrario, del sentimiento originario del tiempo nocturno al que corresponde la música que lo domina y penetra, ofreciéndose a la continuidad, resulta una «obediencia», «la paradójica decisión de padecer el tiempo sin evitar abismo alguno, ni siquiera el abismo de la muerte», el indecible sufrimiento que es llanto y que se resuelve en armonía y se integra en el orden del universo. En este mismo texto, María Zambrano explica la forma en la que los pitagóricos fueron vencidos por Aristóteles y en la que la fascinación aristotélica por el espacio, la luz y la palabra se convirtió en matriz de la filosofía. Ésta es la razón por la que Zambrano considera que Apolo era un dios más filosófico que su hermano Dionisos, pues la filosofía había nacido de las sentencias del dios de Delfos, a través de una pregunta que no se planteaba ya a los dioses, sino a los hombres. Apolo es también el dios de la metáfora de la luz en la que la filosofía se ha desarrollado, según el ensayo “La metáfora del corazón” en el que Zambrano establece una

correspondencia entre, por un lado, pensamiento y espacio, y por otro, corazón y tiempo (y música). En este texto la autora defiende que junto a la metáfora de la luz existe otra, «más rara, más misteriosa y audaz», ligada a la «visión del corazón». El trabajo continuo del corazón, que es interioridad, víscera, entrañas, no le permite salir del tiempo: su dominio es el ritmo y el ritmo es la música que suena en la oscuridad, en la penumbra, en la noche órfica. Es precisamente esta última metáfora la que el pensamiento de Zambrano intenta recuperar, la metáfora de las entrañas y de las vísceras, que es una imagen del fondo oscuro y nocturno de la vida, que la filosofía racionalista se había mostrado incapaz de comprender. En efecto, el proyecto de fundar una «razón poética» implica el acceso al dominio de lo que Zambrano llama los «ínferos», es decir, un acceso al fondo oscuro de la vida, y la constitución de un lenguaje que capte este «logos sumergido» en las entrañas y lo haga visible.<sup>3</sup> La metáfora del corazón se encuentra, pues, en estrecha relación con el sentimiento nocturno, musical, temporal de los pitagóricos y de los vencidos por la filosofía post-aristotélica. Según Zambrano, sin embargo, los pitagóricos anunciaron ya una actitud filosófica: creían en la matemática y, por tanto, en el conocimiento. Su resistencia contra Aristóteles significaba que no querían sacrificar el alma tal como la sentían, la vida total del alma, la vida inmediata que acaba por ser sacrificada por la historia de la filosofía cuando el pensamiento se ha sometido a la autoridad luminosa de la conciencia y de la razón, dejando fuera de este dominio la vida y sus delirios, sus llantos y sus noches, los infiernos musicales que resisten a la comprensión racional.

<sup>3</sup> Sobre el proyecto filosófico de María Zambrano y la confianza de la «razón poética» en el lenguaje ver Revilla, C., “Como gota de aceite” en <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/>. Sobre la diferencia entre la razón poética filosófica y la creación poética propiamente dicha en el pensamiento de Zambrano, ver Cantinho, M<sup>a</sup> J., “A dança da metamorfose” en *Encontro Ibérico: Reflexões em torno de María Zambrano*, Lisboa, 2008, pp. 39-55. Un estudio exhaustivo del pensamiento de María Zambrano y de la relación entre filosofía y poesía en la autora fue objeto de la tesis de doctorado, todavía inédita, de Maria João Neves, titulada *Passagens ou sobre a possibilidade de continuidade entre o pensamento e a vida na filosofia de María Zambrano*, Universidade Nova de Lisboa, abril 2001.

La conclusión que se puede inferir de la lectura de estos pasajes sobre la música es que María Zambrano está cerca de las concepciones del romanticismo alemán. En efecto, este movimiento defendía la dicotomía música / palabra o música / imagen y concebía la música instrumental como música «pura» o «absoluta», atribuyéndole un contenido de sentido metafísico.<sup>4</sup> Los románticos como Hofmann, Tieck y Wackenroder elevaron la música instrumental al rango de expresión de lo inefable, inaccesible a las palabras. La experiencia musical era considerada como una experiencia sublime que llevaba al sujeto más allá del lenguaje, hasta un contenido de verdad de orden extra-musical, es decir, metafísico. La escucha de la música «pura», «absoluta» se convierte así en una experiencia filosófica que lleva más allá de las determinaciones conceptuales, al dominio de lo «indeterminado», que se consideró como origen de todos los fenómenos y cuya imagen privilegiada era la de la noche (sobre todo en los escritos de Novalis). Lo que parece, pues, distinguir el pensamiento de María Zambrano del de los románticos es su confianza en la palabra poética para decir lo que los conceptos racionales no pueden expresar. Efectivamente, para Zambrano el fondo de la vida no es en absoluto inefable. Sin embargo, la nueva forma de racionalidad que su filosofía propone, la «razón poética», muestra también raíces románticas: la creencia en la poesía como medio de captar el sentimiento originario y la relación de las entrañas con su expresión es romántica en la medida en que, para los románticos, lo «poético» era la categoría común a todas las artes que se manifestaba en su estado más puro en la música instrumental. Ahora bien, en la misma medida en que, para los románticos, la música era, a fin de cuentas, poesía, se puede comprender que

lo que, para María Zambrano, es lo «poético» sería, desde el punto de vista romántico, lo musical en tanto que expresión de la sustancia metafísica de la vida. Y es justamente este punto el que separa el proyecto filosófico de María Zambrano del de Nietzsche.

### *La filosofía y la música de la vida*

Para ser precisos, hay que subrayar, sin embargo, que también Nietzsche estaba muy influido por la concepción romántica de la música cuando escribió su primera obra. En efecto, *El nacimiento de la tragedia* evocaba la «monstruosa oposición»<sup>5</sup> que separa las artes apolíneas y la música dionisiaca. Fiel a Schopenhauer, Nietzsche defiende que la música, «en su total ausencia de límite», no tiene necesidad de imagen y de concepto, pues su universalidad no puede ser reducida al lenguaje: la música está situada en un dominio que está más allá del mundo de los fenómenos, es anterior a todo fenómeno y se encuentra en una relación simbólica con lo que Nietzsche llama el Uno originario.<sup>6</sup> De la música parece ser característica una continuidad específica y metafísica que ninguna determinación fija, ninguna interrupción discontinua puede interrumpir —es, por tanto, lo contrario de la discontinuidad de los contornos que recortan e individualizan los conceptos y las imágenes, lo contrario del principio apolíneo de individuación. En *El nacimiento de la tragedia* la experiencia musical dionisiaca consiste en el abandono de los límites que separan a cada individuo de todos los demás y en el que puede volver al seno del ser originario. No es difícil encontrar similitudes entre estas ideas y las de María Zambrano, evocadas antes. En efecto, la «monstruosa oposición» de Nietzsche se parece a la diferencia «irre-

<sup>4</sup> Sobre la concepción romántica de la música y sobre el concepto de música absoluta (cuyo creador, por otra parte, fue Richard Wagner) ver Dahlhaus, C., *L'idée de la musique absolue*, Ginebra, Éditions Contrechamps, 2006.

<sup>5</sup> Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, §1 (KSA 1, 25) y § 16 (KSA 1, 103). Sobre la fidelidad de Nietzsche a la «metafísica de la música» schopenhaueriana ver Dufour, E., *L'esthétique musicale de Nietzsche*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005 (en particular la primera parte, «La métaphysique de la musique dans *La Naissance de la Tragédie*», pp. 21-156).

<sup>6</sup> Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, § 6 (KSA 1, 51).

ductible» que Zambrano establece entre espacio y tiempo, y el abandono dionisiaco y musical parece acercarse a la obediencia pitagórica que Zambrano considera que es más una respuesta que una pregunta al orden de las cosas. El subsuelo dionisiaco nietzscheano revela, efectivamente, afinidades con las entrañas de la vida zambranianas, y también es cierto que en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche critica la sumisión de la filosofía a la luz implacable de la racionalidad conceptual (aunque, para Nietzsche, el representante de esta tendencia filosófica sea Sócrates y no Aristóteles<sup>7</sup>). En todo caso, lo que la música es para Nietzsche en esta obra, la poesía lo será para Zambrano. En *El nacimiento de la tragedia*, la poesía (apolínea) no es adecuada para simbolizar la esencia del mundo, es una especie de música racionalizada, ya que lo que el poema lírico expresa de una manera mediata, la música lo expresa de manera inmediata. Si la música no está restringida a la esfera de las palabras, si es paso que se anula constantemente a medida que pasa, la poesía, por el contrario, reproduce, para Nietzsche, no un flujo, sino una figura.

La afinidad musical entre Nietzsche y Zambrano conoce, pues, límites que deben ser esclarecidos, sobre todo porque arraigan en la «diferencia irreductible» o la «oposición monstruosa» (por utilizar sus mismos términos) que separan el pensamiento filosófico de los dos autores. Esta diferencia resulta más clara en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche y, en particular, en los desarrollos del concepto de lo dionisiaco en su obra. Si en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche concebía a Dionisos a partir de referencias que se han podido identificar como órficas,<sup>8</sup> y aun-

que se refiere al mito órfico de Zagreus y a Pitágoras,<sup>9</sup> la noción nietzscheana de lo dionisiaco se aleja desde el principio del sentimiento órfico y pitagórico descrito por Zambrano, que se podría acercar más bien al pesimismo, la renuncia y la resignación defendidas por Schopenhauer (al que la manera «oriental» de sentir no le era en absoluto extraña). En *El nacimiento de la tragedia*, como en las obras posteriores, Nietzsche concibe lo dionisiaco como fuerza afirmativa, como un instinto creador cuya inspiración es más heraclitiana que pitagórica. En efecto, Nietzsche asociaba desde su juventud el pitagorismo y el orfismo a los tiempos pre-homéricos en los que los «hijos de la noche» reinaban y el culto de las Musas y de Orfeo conducía a los hombres al «disgusto por la existencia, a la concepción de la existencia como castigo».<sup>10</sup> Ahora bien, esta negación de la vida es contraria a las intuiciones centrales de la filosofía de Nietzsche, y su interpretación de la muerte y renacimiento de Dionisos es fundamentalmente diferente de la que defendían el orfismo y el pitagorismo.<sup>11</sup> Por otra parte, Pitágoras es una figura ambigua en los textos de Nietzsche, quien no lo considera tanto un filósofo como un reformador religioso (como es el caso, por ejemplo, en el § 149 de la *Gaya ciencia*) y que no vea en las tesis científicas, astrológicas y matemáticas de los pitagóricos sino un desarrollo tardío de las preocupaciones por la salvación del alma, que eran las de Pitágoras. Así el Dionisos Zagreus del *Nacimiento de la tragedia* no es de ningún modo idéntico al dios órfico, y tanto menos en cuanto que aparece como un dios glorioso y triunfante y no solamente como un dios que sufre. Nietzsche distingue los «bárbaros dionisiacos» de los «griegos dionisiacos»,

<sup>7</sup> O. c., § 12-13.

<sup>8</sup> Es ésta la tesis de Silo, M. S. / Stern, J. P., *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 176-178.

<sup>9</sup> Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, § 10 (KSA 1, 72) y § 11 (KSA 1, 78).

<sup>10</sup> Nietzsche, F., *La lucha de Homero* (KSA 1, 785).

<sup>11</sup> Seguimos la tesis de Benjamín Biebuyck / Danny Praet / Isabelle Vanden Poel expuesta en su artículo "The eternal Dionysus. The influence of Orphism, Pythagoreanism and the Dionysian Mysteries on Nietzsche's Philosophy of Eternal Recurrence" en *Philologus*, Band 149, Berlín, 2005, pp. 52-77.

separados por un «abismo monstruoso».<sup>12</sup> Al contrario de los bárbaros, frente a los sufrimientos y al dolor de la existencia, frente a la destrucción simbolizada también por Dionisos, los griegos dionisiacos no se resignan como los órficos, intentan dominar el dolor por medios artísticos. Así, el genio griego (y no pitagórico) consistía en la capacidad de alcanzar la «reconciliación» de las partes de la «oposición monstruosa»: las fuerzas apolíneas actúan en el momento de la amenaza de disolución del individuo en el Todo cósmico (la noche órfica), y la alianza con Dionisos produce una forma de dominio del caos, que es una forma artística.<sup>13</sup>

Según Nietzsche, Pitágoras era una excepción entre los griegos, y su estatus excepcional lo subraya justamente en un texto sobre las relaciones de los pitagóricos con la música. Se trata del § 167 de *El viajero y su sombra*,<sup>14</sup> donde Nietzsche parece retomar la oposición palabra / música y darle un sentido completamente diferente, al señalar el poder autoritario de la música, que alcanza su mayor grado «entre los hombres que no pueden ni deben discutir». Los griegos, escribe, que amaban la palabra y la lucha, «no soportaban la música sino como un accesorio de las artes sobre las que se puede discutir y hablar verdaderamente»; por esta misma razón «los pitagóricos, esos griegos excepcionales en muchas materias, eran también grandes músicos»: ellos «inventaron el silencio de cinco años, pero de ningún modo la palabra». La relación de los pitagóricos con la música es, pues, una relación de silencio, una pasividad que renuncia a la afirmación de la existencia individual y que apunta a la reintegración en la noche cósmica. Ahora bien, contrariamente a la obediencia

pasiva de los «hijos de la noche», cuya expresión teórica (más religiosa, o se podría decir moral, que filosófica) es disgusto por la existencia en este mundo; la relación que Nietzsche defiende con la música no es una relación de silencio fusional, pasividad obediente que se somete a la tiranía de los sonidos. Se trata más bien de la misma tensión, de la misma reconciliación precaria, entre *pathos* y distancia tal como la experimentaban los espectadores de la tragedia griega. Esto significa que hay que tener una relación estética con la música, pues ésta es un arte, una producción humana, y no una entidad metafísica. Escuchar música es, por tanto, una experiencia estética que no debe, en ningún caso, consistir en una adhesión total a lo que se escucha, sino en una tensión, que jamás resulta definitivamente estabilizada, entre afección y reflexión. Este es el punto donde se enraízan exactamente las críticas nietzscheanas a la música de Wagner: ésta se opone, dice Nietzsche en el § 126 de las *Opiniones y sentencias*, a la música premoderna que obligaba a quien escucha a una reflexión permanente. Era «el contraste entre esta brisa más fresca que venía de la reflexión y el aire recalentado del entusiasmo»<sup>15</sup> lo que hacía, añade Nietzsche en el mismo texto, la buena música totalmente contraria a la ausencia de medida rítmica de la «melodía infinita» que lleva consigo el peligro de la vuelta a la barbarie. En *El caso Wagner* se planteará de nuevo esta especie paradójica de pasividad activa, el equilibrio inestable entre *pathos* y distancia (que no es sino una variación de la reconciliación del instinto apolíneo con el dionisiaco) y Nietzsche declara ahí: «Yo defino precisamente así el *pathos* filosófico».<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, § 2 (KSA 1, 31). Sobre la distinción entre dionisiaco bárbaro y griego y sobre la crítica de Nietzsche al romanticismo (y a su propio período romántico) ver Ávila Crespo, Remedios, «La crítica de Nietzsche al Romanticismo» en *Estudios Nietzsche*, nº 5, 2005, pp. 11-31.

<sup>13</sup> Ver *El nacimiento de la tragedia*, § 19 (KSA 1, 126) donde Nietzsche define la misión del arte como redención de la mirada lanzada sobre el horror de la noche.

<sup>14</sup> Nietzsche, F., *El viajero y su sombra*, KSA 2, 621.

<sup>15</sup> Nietzsche, F., *Opiniones y sentencias*, KSA 2, 434.

<sup>16</sup> Nietzsche, F., *El caso Wagner*, KSA, 6, 14.

*Una disonancia filosófica: Dionisos contra Cronos*

Lo que separa la concepción zambrana de la filosofía de la de Nietzsche se puede comprender a partir de la manera en que cada uno de los autores considera la música, tal como se ha intentado resumir. Además, como se decía antes, parece que el amor a la música compartido por los dos filósofos no ha ayudado a su mutua comprensión. Los textos de María Zambrano sobre Nietzsche testimonian una incompatibilidad sorprendente y será útil comparar dos consideraciones sobre Nietzsche en el texto “La destrucción de la filosofía en Nietzsche” con algunos textos del filósofo.<sup>17</sup> Zambrano se refiere ahí, por un lado, al odio de Nietzsche a la filosofía y su deseo de destruirla, considerando, por otro lado, que Nietzsche fue un idealista a su pesar. Habría que poner a prueba estas consideraciones contrastándolas con el libro V de *La gaya ciencia*, que está específicamente dedicado a los filósofos, y en particular con el § 372, cuyo título es “Por qué no somos idealistas”.<sup>18</sup> En este texto, Nietzsche habla de la relación de la filosofía con la sangre y el corazón de los filósofos y establece una relación entre la necesidad de idealismo y la ausencia o la sobreabundancia de salud. Spinoza era idealista por falta de salud, por enfermedad, mientras que Platón lo fue porque tenía una salud demasiado rica y peligrosa. Nietzsche se incluye entre los «sensualistas» que habían sido nombrados en el § 370 (Hume, Kant, Condillac). «Hoy somos todos sensualistas, nosotros, hombres del pasado y del futuro de la filosofía», escribe considerando, por tanto, que la época de Kant, Hume y Condillac perdura y seguirá perdurando. Se plantea, entonces, la cuestión de saber qué entiende Nietzsche por idealismo y sensualismo, cuya oposición no parece ser simple y totalmente clara. En el § 3 del Prefa-

cio de *Aurora* (escrito al mismo tiempo que el libro V de *La gaya ciencia*), Nietzsche describe la manera como Kant imponía un nuevo sensualismo contra el de Hume, porque aceptaba «una buena porción de sensualismo en su teoría del conocimiento», y habla del sensualismo como signo de una posición filosófica en la que todo conocimiento depende de los sentidos. Pero en el § 15 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche declara que el sensualismo no puede ser sino una hipótesis reguladora, un principio heurístico como lo son las ideas kantianas, necesarias en tanto que método de investigación empírica. Parece, por tanto, que el sensualismo filosófico no tiene un sentido único, y, por consiguiente, no es posible establecer una alternativa rígida entre sensualismo e idealismo. En efecto, el idealismo es también diferente si se trata de Kant o de Platón, y, según lo que se dice en el § 372, hay que admitir que el de Kant era mucho más moderado, pues Kant ya no temía a los sentidos como los había temido Platón. «Antes, los filósofos tenían miedo de los sentidos; ¿quizá se haya olvidado completamente ese temor», pregunta Nietzsche sugiriendo que la filosofía puede haber cambiado ella misma sin darse cuenta de ello.

En efecto, Nietzsche añade aún un síntoma de este cambio: dice que hoy un filósofo auténtico no escucha ya «la música de la vida». Esta expresión parece constituir una especie de *Gegenbegriff*, pues la música es justamente un lenguaje no-conceptual, y es en este sentido en el que ya no es escuchada por los filósofos, que devienen, por esta falta de oído, «idealistas». Nietzsche parece indicar que, entre los modernos, la necesidad de idealismo ha cambiado y no proviene ya del miedo a los sentidos. Ahora bien, el mismo texto hace referencia también a la estrategia de Ulises contra el canto de las sirenas, y lo que era para

<sup>17</sup> Se remite también al artículo de Maillard, M<sup>a</sup> L., “El Nietzsche de Zambrano” en *Estudios Nietzsche*, nº 3, 2003, pp. 131-139.

<sup>18</sup> Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, KSA 3, 623-624. Para un estudio minucioso de este parágrafo, a la lectura del cual debe mucho lo que sigue, ver Stegmaier, W., “*Philosophischer Idealismus und die Musik des Lebens: zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus nº 372 der Fröhliche Wissenschaft*”, *Nietzsche Studien*, Band 33, 2004.

éste prevención contra los peligros y la seducción de los sentidos se ha convertido, a partir de Platón, en un rodeo permanente de estos mismos sentidos en dirección al reino frío de las ideas hacia el cual el hombre del conocimiento debía dirigir su mirada. Con Kant, por el contrario, los sentidos parecen seducir al espíritu solamente en tanto que datos sensoriales, materia de la impresión sensible que el entendimiento puede trabajar. La relación, así, se ha invertido: ahora, las ideas son el peligro y los sentidos la isla donde los filósofos modernos podrán salvarse. Se ha pasado de la seducción de los sentidos contra la que Platón se defendió a la autodefensa de la razón en la isla de los sentidos, donde se defiende de la seducción del idealismo. Pero el sensualismo moderno, que según Nietzsche es el presente y el futuro de la filosofía europea, ha llegado a ser posible porque los sentidos no nos plantean dificultades como lo hacían antes, es decir, porque «quizá nosotros, modernos, no tenemos tan buena salud como para necesitar el idealismo de Platón».

Este punto de vista de la diferencia entre la salud y la enfermedad se aplica también a la música. Nietzsche lo utiliza para evaluar la música de Wagner cuando le dirige sus «objeciones fisiológicas» (§ 368) y critica esta música enemiga del cuerpo y de la salud rica y sobreabundante descrita en el § 370, titulado «¿Qué es el Romanticismo?». Lo que parece, por tanto, estar en juego en el texto sobre el idealismo no es, de ningún modo, el odio contra la filosofía y contra los idealistas señalado por María Zambrano. Se trata más bien de la idea de una relación saludable con los sentidos que permita escuchar lo que Nietzsche llama «la música de la vida». Se trata de una música que no es «pura», «absoluta», como lo era para

los románticos, sino de una especie de melodía inmanente a la vida, que no tiene ya nada de metafísica. Una razón pura, puramente conceptual, no sería capaz de escucharla y determinar su valor, pues una evaluación conceptual de la música sería tan absurda como el cálculo puramente científico, mecánico, del valor de la vida (§ 373). La vida no es un movimiento puramente mecánico, puesto que ella no es precisamente pura, sino una mezcla de afectos, sentimientos, percepciones sensoriales más o menos fuertes. Lo que la filosofía de Nietzsche propone es el despertar de una escucha filosófica de la «música de la vida», que no es un concepto, ni se dirige a la razón pura o al entendimiento, sino también a nuestros cuerpos y a nuestros sentidos, a nuestra fisiología. Esta escucha no es ya romántica, enfermiza; exige una salud rica a la que corresponde la filosofía que Nietzsche llama «pesimismo dionisiaco» (§ 370). El Dionisos musical del *Nacimiento de la tragedia* deviene un dios filosófico (*Más allá del bien y del mal*, § 295),<sup>19</sup> el espíritu de la música deviene un espíritu filosófico y libre, cuya condición de posibilidad es la «gran salud –una salud que se contenta con tener, sino que se [...] se debe conquistar continuamente, porque se la sacrifica y se la debe sacrificar sin cesar».<sup>20</sup> Un sacrificio así significa la libertad del espíritu, un riesgo constante, la confrontación continua con peligros que amenazan la estabilidad conceptual y racional, y la afirmación de la unidad indisoluble de lo sensible y de lo inteligible, que se encuentra así constantemente reforzada y potenciada. La filosofía dionisiaca de Nietzsche rechaza, pues, la separación de lo fenoménico y de lo metafísico, del sensualismo y del idealismo, del lenguaje y del ser. Esto no significa de ninguna manera una perspectiva «irracionalista»,<sup>21</sup> sino un dominio del fondo pulsional caótico a tra-

<sup>19</sup> Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, KSA 5, 237-239. Sobre la determinación del sentido filosófico de Dionisos en el pensamiento de Nietzsche ver dos artículos recientes que proponen dos lecturas diferentes, Figal, G., “Nietzsches Dionysos” en *Nietzsche-Studien*, Band 37, 208, pp. 51-61 y Wotling, P., “La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique” en *Nietzsche-Studien* 37, 2008, pp. 1-50 (en particular pp. 49-50).

<sup>20</sup> Nietzsche, F., *La gaya ciencia* § 381 (KSA 3, 636).

<sup>21</sup> Véanse las conclusiones del estudio de Sánchez Meca, D., “Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 2, 2000, pp. 31-53.

vés de una medida que no es nunca ni la negación de la sensualidad (como es el caso en el ascetismo), ni el abandono nihilista y una adhesión enfermiza a las impresiones sensoriales (como es el caso en el arte wagneriano, al que Nietzsche llama, justamente, narcótico). Se trata más bien de la victoria de un poder que conserva la vitalidad de los sentidos y que produce con esta vitalidad formas bellas al imponer sentido y valor. Nietzsche concibe este *pathos* filosófico como análogo al *pathos* musical: «se deviene tanto más filosófico al devenir músico».<sup>22</sup>

Por lo tanto, se puede concluir que hay una afinidad en la manera en que María Zambrano y Nietzsche remiten a la musicalidad como condición de una reorientación de la filosofía. Las imágenes de Sócrates músico en *El nacimiento de la tragedia* (§ 15 y 17) y de Schopenhauer tocando la flauta (§ 186 de

*Más allá del bien y del mal*) son, para Nietzsche, imágenes positivas de una filosofía afirmativa y de filósofos que arriesgan el equilibrio inestable compuesto de afección y distracción, de sufrimiento y de *Heiterkeit*, para superar el nihilismo. Por el contrario, para Zambrano, el dios de la música no es Dionisos, sino Cronos, el dios órfico que «se ríe de los que creen que está fuera del logos», el dios que «se da sin máscara en la música», que es la «música anterior a toda la música compuesta» (*Claros del bosque*, “El transcurrir del Tiempo. La musicalidad”). Esta música de las entrañas de la vida, del corazón y de la noche sigue siendo la música órfica, escuchada por una filosofía tal vez menos *heiter* que la de Nietzsche, seguramente más «piadosa»,<sup>23</sup> de la que la «razón poética» busca románticamente captar el fondo vital, y que, también románticamente, escucha «una música que viene a darse en el modo de la oración».



Jordi Morell: Sense títol #1, 2009

<sup>22</sup> Nietzsche, F., *El caso Wagner* § 1 (KSA 6, 14).

<sup>23</sup> Ver de nuevo sobre el tema el artículo de Revilla, C., “Como gota de aceite”, ed. cit. En su estudio “La razón condescendiente: historia, alma, símbolo”, Jesús Moreno Sanz explica la manera en la que, en las últimas obras, la «razón poética» de María Zambrano se abisma en la noche y desciende hasta el «límite de la Nada», dialogando con Nietzsche y san Juan de la Cruz, cfr. *Encuentro Ibérico: Reflexões em torno de María Zambrano*, Lisboa, 2008, pp. 17-38.

# Zambrano y Nietzsche, camino del lenguaje

En memoria de José Mara Valverde

## Resumen:

¿El único camino para la filosofía es pensar con método, o bien el camino del pensar es el único método filosófico? ¿La filosofía debe someter el lenguaje a un método, o bien el método específico de la filosofía es seguir libre y creativamente el lenguaje? Yendo más allá del camino «de la serpiente» o «del intelecto», Zambrano y Nietzsche optan por encaminar la «ministría» del escritor y el filósofo bajo la «maestría» del lenguaje, favoreciendo que pensamiento y lenguaje se revitalicen recíprocamente.

**Palabras clave:** lenguaje, método, pensamiento, escritura, maestría

## Abstract:

Is thinking with method the only pathway for philosophy or the pathway of thinking is the only philosophical method? Must philosophy subdue the language to a method, or is the specific method of philosophy to follow the language freely and creatively? Beyond the pathway of «the serpent» or the pathway «of intellect», both Zambrano and Nietzsche choose to route the «ministry» of the writer and the philosopher under the «mastery» of language, thus promoting the reciprocal revitalization of thought and language.

**Keywords:** language, method, thought, writing, mastery

## Introducción

**E**l único camino para la filosofía es pensar con método, o bien el camino del pensar es el único método filosófico? ¿La filosofía como la

ciencia debe someter el lenguaje a un método? O bien ¿el único método filosófico (al menos propio y específico de la filosofía) es seguir libremente la sumisión del lenguaje y, de ella, extraer la máxima creatividad y lucidez? Éstas son las preguntas clave tanto para Zambrano como, antes, para Nietzsche.<sup>1</sup>

Fecha de recepción: 16 de septiembre de 2009

Fecha de aceptación: 30 de septiembre de 2009

\* Dpto. Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, UB. Web universitaria personal: [www.ub.es/histofilosofia/gmayos](http://www.ub.es/histofilosofia/gmayos).

<sup>1</sup> Véanse la introducción a Mayos, G. (ed.), *F. Nietzsche. Nihilismo: Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 2006<sup>3</sup>, y el artículo Mayos, G., “Creatividad y subversión en el lenguaje” en *Analecta Malacitana*, Málaga, XVIII, 1, 1995, pp. 117-126.

Optando (como creemos que optaron Zambrano y Nietzsche) por las segundas posibilidades apuntadas en las preguntas anteriores, analizaremos la «maestría» del lenguaje en y a través de la «ministría» del escritor y el filósofo. Opondremos el camino «de la serpiente» al «del intelecto» y analizaremos los peligros que éste tiene para Zambrano y Nietzsche. Finalmente, estudiaremos los comunes esfuerzos de ambos para que pensamiento y lenguaje se revitalicen recíprocamente.

Nos centraremos en *Notas de un método*, aunque reconocemos la dificultad de distinguir ámbitos dentro de la obra de Zambrano (y aún más separarlos). Especialmente consideramos que los cuatro fragmentos finales de *Notas de un método* juegan un doble papel: por una parte sintetizar una serie de figuras místicas que culminarían y ejemplificarían los «resultados» de *Notas de un método* y, por otra parte, mantener el enlace con *Aurora* ya que procedían de un conjunto compartido de escritos.<sup>2</sup>

### *Pensar con estilo*

*«El método ha debido estar desde un principio en una cierta y determinada experiencia que por la virtud de aquél llega a cobrar cuerpo y forma, figura. Mas ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta pérdida en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad».*<sup>3</sup>

Una exigencia tan mayoritaria que casi no permite la más mínima disidencia o, incluso, matización, es que el pensamiento debe construirse con método. Todos conocemos

grandes filósofos, científicos y pensadores que orgullosamente han seguido tal precepto, tal exigencia: ¡Debe pensarse con método, ese es el único camino! Algunos además lo han hecho con elegante y bello estilo; como Descartes, sin duda uno de los principales enunciadores del precepto metódico.

Pues bien interpretaremos María Zambrano y Friedrich Nietzsche, a partir de un muy significativo punto común en sus métodos de filosofar: parecen carecer de todo método. O, al menos, en algún lugar de su obra manifiestan claramente romper, saltarse o no ceñirse con alguna de las reglas del método del «buen pensar», incluso las que parecen respetar en otros lugares. Podríamos citar ahora fragmentos conocidos por todos donde confiesan su interés por lo contradictorio, fragmentario, impreciso, asistemático, lúcida-mente incoherente, abierto a lo que hay más allá del logos...

Y sin embargo, cualquier aforismo o fragmento del pensar de Zambrano o Nietzsche es inconfundible y, rápidamente, nos remite al conjunto de su discurso, de su discorrir aparentemente sin método. Ciertamente no es lo mismo seguir un método que tener un estilo común a lo largo de toda la propia obra. Por ello, Zambrano y Nietzsche podrían carecer de método, pero en cambio tener cada uno de ellos (como así es) un estilo brillantísimo, y muy propio, característico de cada uno de ellos a pesar de ciertas concomitancias comunes.

Sería fácil decir, pues, que Nietzsche y Zambrano coinciden en prescindir de todo método pero manteniendo cada uno una profunda y específica voluntad d'estilo. Por tanto no tendría sentido buscar en ellos coinciden-

<sup>2</sup> Agradecemos a Jesús Moreno los detalles de su intervención en la selección (con la que manifestó cierta insatisfacción) de los escritos de Zambrano que terminaron formando parte tanto de *Notas para un método* como de *Aurora*. Esa selección manifestaría una cierta voluntad de reservar los textos más místicos para *Aurora*, aunque quedara en *Notas de un método* la explosión mística de los cuatro fragmentos finales.

<sup>3</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 18.

cias de método, pues son dos estilos de filosofar que sólo coinciden en que ambos filosofan, escriben, piensan... con estilo. E inmediatamente nos vienen a la mente la gran libertad y creatividad que conllevaría su renuncia del método para sólo buscar el estilo. Ahora bien, sin negar esta aproximación al pensar zambrano y nietzscheano, creemos que hay un aspecto más radical y exigente a destacar... y que no siempre se puede asociar a la libertad o, aún menos, a términos como laxitud, licencia, arbitrariedad, exención, permisividad, relajamiento, vaguedad, descuido, desgarbo,... a discrecionalidad o liberalidad lingüísticas.

Pues los personales estilos de Zambrano y Nietzsche coinciden en partir, aceptar e incluso someterse a las más radicales exigencias lingüísticas. Su pensar con estilo, comporta no luchar contra el lenguaje sino buscar su estilo en y a través del estilo del lenguaje (incluyendo las reglas gramaticales más estrictas). A la exigencia tradicional que postula que el único camino para la filosofía es pensar con método, Zambrano y Nietzsche coinciden en proponer más bien que el camino del lenguaje y del pensar es el único método filosófico posible. María Zambrano, incluso y conscientemente, busca refundar una nueva y radical posibilidad de discurso, que claramente la remontaba al proyecto de Nietzsche, y que permitiera comprender lo que ambos habían querido y podido hacer.<sup>4</sup>

Unidos por parejo proyecto de liberación del pensar, pero que descubriría otra exigencia tanto más estricta, el único método

identificable de Nietzsche y Zambrano es - para ambos- perseguir el «camino escondido» y «recibido»<sup>5</sup> en y por el lenguaje.<sup>6</sup> Con plena conciencia lingüística,<sup>7</sup> filosofan teniendo en cuenta en todo momento la maestría del lenguaje. Aún más, buscan su maestría estilística interpretando la maestría del lenguaje, esto es luchando contra ella pero desde la más radical y consciente sumisión a ella.

Frente a los anquilosados estilos filosóficos mayoritarios en su tiempo, Nietzsche y Zambrano coinciden en proponerse alcanzar la mayor libertad y creatividad, pero sin que ello comporte renunciar a la más fuerte autoexigencia. Aquí la relación entre ambos es evidente: «Pues de lo que se trata, como alguien nos dijo, es de volverse niños; mas hay que interpretarlo como volver a ser criaturas, despersonalizar a la historia que está suplantando al ‘sentir originario’, apresado ya por la razón».<sup>8</sup> Liberar ese «sentir originario» apresado o sepultado bajo las estrictas reglas de un método que encadena el lenguaje y el pensar. Al contrario que el pensamiento muchas veces opaco, agostado y embebido de sí mismo que ha dominado Occidente y que -como dice Zambrano- prescinde «de todo cuanto en verdad ha necesitado para ser», hay que recuperar lo «anterior al método», lo previo y primordial; pues «La experiencia precede a todo método. Se podría decir que la experiencia es “a priori” y el método “a posteriori”».<sup>9</sup>

Para ello Zambrano y Nietzsche atienden y captan agudamente lo habitualmente menospreciado en la «alta cultura» y la filoso-

<sup>4</sup> Estamos de acuerdo con Jesús Moreno en que Zambrano tenía como proyecto implícito en toda su obra, el elaborar una crítica de la razón discursiva y que no pudo culminarlo.

<sup>5</sup> Aunque el énfasis en la recepción y en el «camino recibido» es sobre todo explícita en María Zambrano, hay que recordar que el método genealógico de Nietzsche presupone esa constitución previa. Por eso Nietzsche llegará a dudar que se pueda prescindir de Dios en la medida que no se puede prescindir de la gramática.

<sup>6</sup> No olvidemos que decir o nombrar es hacer ver; en un sentido muy profundo es un acto performativo por el cual aparece esa misma realidad que se convoca con la palabra.

<sup>7</sup> En *Notas de un método*, ed. cit., p. 98, por ejemplo, María Zambrano afirma que el lenguaje es la «sede privilegiada de todo pensamiento».

<sup>8</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 55. Evidentemente María Zambrano está remitiéndose con toda claridad a Nietzsche.

<sup>9</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 18.

fía académica, poniendo de manifiesto su importancia. Muestran que muchas veces y si realmente se quiere pensar: el detalle es tema, lo periférico centro, el accidente esencia, la anécdota nudo narrativo, el azar causa, la nota melodía, lo pasajero historia, el instante eternidad,... pero también coinciden en que nunca pretenden elevarlos a sistema, a estructura ya conquistada, a absoluto, a desenlace, resultado, solución, meta, método...

Zambrano y Nietzsche huyen del tópico, lo trillado, lo muchas veces dicho, ... también rechazan lo mal dicho, ya sea porque ese decir lleva a un error, ya sea porque se ha dicho erróneamente. Ya sea porque es falso el resultado, su referencia inexacta o vacío su significado, ya sea porque es un mal-decir al ser erróneo su significante, anodino su estilo, farragosa su sintaxis, imposible su pragmática, contraproducente su retórica... Para ello nuestros autores en lugar de seguir pormenorizadamente algún método al estilo tradicional de Occidente, se proponen seguir con oído, talento y estilo la maestría del lenguaje.

### *Maestría del lenguaje, «ministra» del pensador*

*«Y si se acepta esta palabra profética o imperativa del animal simbólico entre todos de los que tienden un camino, ella sustituirá y aun ocultará y logrará sofocar con su fuego en ocasiones la palabra recibida, la ini-*

*cial, la primera, la palabra que si se guarda constituye el ser: la presencia y la figura, con el ritmo, el número y el peso de cada cosa, de cada ser. Mas se entiende que el hombre, ser de palabra, llevará en modo único la inicial palabra recibida, 10 de la cual si surge un camino será a su vez un camino único, oculto a medias, que solo una plena revelación le podrá dar, si es que de un camino propiamente se trata».*<sup>11</sup>

María Zambrano y Friedrich Nietzsche coinciden en reconocer la plena superioridad de la maestría ontológica del lenguaje sobre la óptica<sup>12</sup> del pensador o escritor concreto; pues en el fondo, ésta no es sino una maestría segunda, discipular: la del humano maestrillo con su librito bajo el brazo. Es decir, para ambos, el lenguaje es la condición de toda maestría y magisterio,<sup>13</sup> mientras que el escritor o el pensador aportan tan sólo su «ministra».<sup>14</sup> Ahora bien, ésta última se magnifica en la medida que aprende la maestría y sigue el magisterio del lenguaje.

Como ya indica la etimología latina de «ministrator»<sup>15</sup>, el escritor y el pensador gobiernan las palabras, procuran las ideas y ejecutan las expresiones, pero siempre e inevitablemente por cuenta de otro, sirviendo a otro, sometidos a otro, siendo «ministros» de otro, que es el verdadero maestro, guía, director, señor y rey. De una manera parecida a como Francis Bacon afirmaba que sólo se

<sup>10</sup> En el paraíso «No podía existir, pues, camino alguno, ni siquiera hacia el centro. Y la palabra recibida, depositada en la criatura, es su ser que llega en ella, guardada, a ser sustancia. Quizás sustancia y esencia sin discernir. La palabra guardada, pensamiento divino en cada criatura, no había aún descendido a las entrañas. {...} La palabra recibida bastaba.» en *Notas de un método*, ed. cit., p. 40.

<sup>11</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pp. 45 y ss.

<sup>12</sup> Aquí nos parece imprescindible aplicar la distinción ontológica de Heidegger.

<sup>13</sup> Ambos términos remiten a una misma etimología y campo semántico. «Magisterium» significaba en latín la alta dirección, jefatura y enseñanza de un «magíster» (esto es, a la vez: el maestro y el jefe, conductor, comandante –pues co-manda–).

<sup>14</sup> Evidentemente no apuntamos a una presunta etimología conjunta entre «maestro» y «ministro», sino que jugamos con la etimología «magis» «más», frente a «mini» «menos» para distinguir las prioridades y superioridades cuando se trata de pensar, escribir y usar el lenguaje. Véanse los breves apuntes etimológicos adyacentes.

<sup>15</sup> Del latín «ministerium», «servicio»; pero no se trata de cualquier tipo de «servitud», sino de un servicio de alto valor y con un importante feedback. Pensemos que «ministro» tanto en la versión sacerdotal como en la política proviene de éste término. En Roma el «ministrator» era el nombre dado al alto sirviente que asesoraba y asistía al orador, o acompañaba a su señor en el foro informándole de quienes eran exactamente aquellos con que se cruzaban y en que circunstancias o relaciones se encontraban. En el feudalismo se refería al caballero no independiente al servicio de un noble.

podía dominar la naturaleza siguiendo sus leyes, alguien sólo se puede servir del lenguaje eficazmente y con estilo, sirviendo atento, obediente, discipular y agudamente al lenguaje mismo, convirtiéndose en alto ministro del lenguaje.

La profunda relación entre su «ministría» y la insobornable maestría o el solitario magisterio del lenguaje es especialmente clara cuando hablamos de Friedrich Nietzsche y María Zambrano (una vez más, compartiendo aspectos clave). Sabemos de la errante soledad de Nietzsche, sus relativamente pocas lecturas y, aún menos, libros «de cabecera». También errante, Zambrano lee más y posiblemente tenga algunos libros o autores de cabecera más (entre ellos y destacado: Nietzsche); pero además sufre la cruel soledad de las mujeres en la historia de la filosofía (especialmente en la medida que hace gala de sus singularidades propiamente femeninas) y quizás también esa soledad que (según Virginia Woolf) se acentúa cuando uno no está sólo y quiere-debe estarlo, teniendo de conquistar una habitación propia.

Esas profundas soledades magnifican para ellos la maestría directa y el magisterio sin intermediario e interferencias del lenguaje. Tanto para Zambrano como para Nietzsche su maestría o magisterio se manifiesta, proviene y se comprueba en su muy consciente relación íntima, solitaria y casi sin interferencias con el lenguaje. Éste es su más constante compañero, pues los interlocutores humanos nunca les hicieron olvidar que sobretodo se dialoga gra-

cias, en, a través y con el lenguaje (de ahí la profunda conciencia lingüística de nuestros autores).

Aun podemos especificar más por lo que respecta a María Zambrano<sup>16</sup>: su maestría especialmente fuerte y directa respecto el lenguaje escrito. En todo caso, por la común soledad académica<sup>17</sup> –y en algún aspecto incluso vital– de ambos, su pensar depende especialmente de su personal, íntima, constante y consciente relación con el lenguaje, aún especialmente con la escritura. Depende de una constante atención estilística al lenguaje, a su discurrir, sus enlaces más ocultos, sus potencialidades más versátiles... educando su «ministría» sobre esta única maestría, ese supremo magisterio.

Por eso María Zambrano<sup>18</sup> saca tan poderoso fruto de lo que a veces se denuncia como aparente divagar pero que, cuando se analiza, aparece como un discurrir conducido por su gran intuición del lenguaje, por un pensar para el cual ese es el gran guía y se le atiende incluso en los detalles. El pensamiento de María Zambrano se construye y discurre dejándose divagar por el lenguaje, su melodía, su lógica adversativa, su ritmo... y su capacidad constante sorpresa. Por eso, en Zambrano los incesantes incisos siempre rompen la previsión del lector despistado, dando prioridad al desconcertante ingenio por encima de la previsible lógica; si bien rechaza tanto el giro banalmente ocurrente, como la conclusión *quod erat demonstrandum*, Q.E.D.

<sup>16</sup> Seguramente el pensar de Nietzsche era menos dependiente o vinculado estrictamente al hecho de la escritura. Ya sabemos que –por problemas de vista y las terribles jaquecas que padecía– a Nietzsche le costaba mucho escribir y habitualmente lo hacía sólo cuando su pensamiento era ya muy maduro y, habitualmente, dictaba a «escribidores» voluntarios como Heinrich Köselitz (por eso le llamaba Peter Gast, «Pedro huésped»).

<sup>17</sup> Por ello coincidimos totalmente con Miguel Morey cuando destaca la importancia para la naturaleza del pensar zambraniano de la soledad «académica» y de los pocos cursos que Zambrano profesó. Ciertamente María no tiene que explicarse pedagógicamente en clase, no tiene que autodivulgarse docentemente. Tampoco Nietzsche tuvo que hacerlo, más allá de una breve, temprana y bastante accidentada etapa de su vida.

<sup>18</sup> Quizás haya aquí alguna diferencia con Nietzsche. Diferentes exposiciones coincidieron en destacar que para Zambrano la literatura (evidentemente la buena literatura en la que se centró Ana Bungård) como el arte (más enfatizado por Remedios Ávila) son manifestación de lo originario, es decir de lo sagrado, confirmando en sentido amplio la tesis hegeliana de que el arte y la literatura es una expresión sensible de lo sagrado (ya sea político o religioso). Por lo que a nosotros respecta ambos remiten al lenguaje que es lo que hace pensar y tiene tal función.

Zambrano asume el magisterio y reconoce la maestría –siempre misteriosa– del lenguaje: «Es propio del guía no declarar su saber, sino ejercerlo sin más. Enuncia, ordena, a veces tan sólo indica. No transmite una revelación. Ordena lo necesario, con la precisión indispensable para que la acción sea ejecutada, sin tener demasiado en cuenta que sea comprendida». <sup>19</sup> Tal guía magistral no ejerce un dominio opresivo ni coercitivo, al contrario genera una enorme potencia y liberación cuando se haya el estilo, la fórmula, la nota musical o el trazo expresivo adecuados: «un guía ofrece ante todo, como sostén, la orden de su indicación, una cierta música, un ritmo o una melodía que el guiado tiene que captar siguiéndola». <sup>20</sup>

A la par que misteriosa, tal música que actúa de guía y método no es banal, sino que habla a lo más profundo de uno mismo y transforma radicalmente la realidad. No es simplemente un camino a seguir, sino el camino a través del cual transformarse, devenir, encontrarse, llegar a ser: «De ahí que el que recibe un camino-guía haya de salir de sí, del estado en que está, haya de despertar no a solas sino en verdad dentro ya de un orden; y el que siga este camino recibe en las escasas palabras y en las enigmáticas indicaciones las notas, en sentido musical, de un Método. Por esta especie de música, nunca del todo audible, el guía arrastra primeramente a su seguidor por una especie de irresistible seducción, con una violencia que va en aumento, según se sube la escala del alma y de la mente. La seducción imperativa puede quedar encerrada en el guía y la violencia hacerse sentir de repente, poniendo al sujeto frente a una insos-

layable necesidad de entrar en un lugar a cuyas puertas ha sido llevado: un lugar del que no sabía». <sup>21</sup>

### *El «camino escondido» como maestría del lenguaje*

*«Las más silenciosas palabras son las que traen la tempestad. Pensamientos, que vienen con pasos de paloma, conducen el mundo».* <sup>22</sup>

María Zambrano llama a ese camino que sólo se evidencia siguiendo la misteriosa guía del lenguaje «el camino escondido» y lo asocia con los saberes más arcanos, con esa «sabiduría secreta» que tanto ha fascinado tradicionalmente a la humanidad; casi tanto como hoy, en Occidente, se la menosprecia y olvida. Lo llama el «tercer camino», aunque en muchos sentidos fue el primero en ser transitado y el que verdaderamente transforma y realiza a quien lo sigue. Tal camino –dice Zambrano– «no se abre sin un guía y no se entra por él sin que el corazón se haya movido y la mente le obedezca. Sólo cuando el corazón ha desfallecido a pique de anonadarse y se alza luego, hace seguir a la mente sus secretas razones». <sup>23</sup>

No busquemos tras estas palabras excesivo misticismo (como suele hacerse), pues María Zambrano coincide con Nietzsche en que ese guía misterioso, el único guía posible y de alguna manera certero, es ni más ni menos que el lenguaje. Ahora bien ese «camino escondido» en el lenguaje y «recibido» con él, <sup>24</sup> que es maestro de vida y guía del pensar, debe ser también descubierto. Aunque su profeica maestría parece eclipsar la «ministría» de

<sup>19</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 31.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> O. c., pp. 31 y ss.

<sup>22</sup> 2ª parte, «De la hora más silenciosa», traducción de G. M. De acuerdo con el leit motive de todo ese apartado que destaca lo silencioso, Nietzsche –con la fórmula «mit Taubenfüßen kommen»– está jugando y asociando el sentido de «pies» o «pasos» «de paloma» y «pasos sordos» (también con la raíz «taub»). Si no se especifica la fuente, usamos la *Nietzsche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, 1994, en formato digital.

<sup>23</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 32.

cada uno, ésta también es necesaria como lúcido testimonio de aquella.

La maestría del lenguaje guía misteriosa pero proteicamente las «ministrías» humanas; por eso los pensadores o los escritores (que a veces se llaman a sí mismo «escribidores» con consciente humildad) son ciertamente «ministros», «magistrados» y servidores de aquel magisterio. Siguiendo sus «ministrías» cumplen su anhelo y encuentran finalmente en sí «lo que le falta para ser, para que el ser a medias nacido se cumpla»,<sup>25</sup> para que —como dice Zambrano— de su propia vida desprendan «una forma, su obra» «que es un signo a seguir, una enseñanza. Es algo sin forma, una insinuación, una alusión que sugiere algo que hacer y, en lo que venimos considerando, un camino a seguir».<sup>26</sup>

Perseguir la magistral guía del lenguaje, no conlleva renunciar a la creatividad, singularidad o al estilo personal, pues éste no es sino la personal destilación de la quinta esencia de la lengua. El mejor método para bien pensar o escribir es buscar y definir el propio estilo o «ministría»; descubriendo, trazando, transitando y encarnando la maestría del lenguaje. Es ciertamente un camino personal pero a la vez universal, como el surco de un estilete traza un nuevo recorrido sobre una tablilla de cera mil veces cortada y rehecha. Es un camino personal pero «encontrado» y «recibido», pues arcanamente ya estaba allí «escondido» y esperando ser dicho.

Exprimir al máximo las posibilidades expresivas del lenguaje no es luchar desesperadamente en su contra ni imponerle una lógica que no es la suya (como a veces parecen hacer incluso genios como Hegel); sino al contrario

dejarse guiar, llevar, conducir, descubrir, decir e incluso «mandar» por el lenguaje. Seguir el camino, a la vez escondido y abierto o desbrozado en el lenguaje, es la común condición de la genealogía nietzscheana y de la razón poética de Zambrano. Atender lúcidamente a la constitución, etimología, semántica, uso pragmático e —incluso— retórica sonoridad y sugerencia de la lengua, como condición ontológica del auténtico pensar y decir.

Ciertamente, las lenguas han tejido durante milenios un laberinto donde está inscrito el ser humano, incluso a merced de algún peligroso Minotauro o «embrijo lingüístico» (como decía Wittgenstein). No lo niegan Zambrano o Nietzsche, pero apuntan que se puede encontrar la salida de ese laberinto o al menos el camino (el único método) siguiendo sagaz y lúcidamente el hilo de Ariadna también inscrito en ese mismo laberinto o prisión del lenguaje. Se trata de hacer de la necesidad, virtud; pues, como decía Hölderlin en su himno *Patmos*: «Pero donde hay peligro, crece también lo que salva».<sup>27</sup>

Nietzsche afirma que el lenguaje es una prisión de la que es imposible escapar, María Zambrano lo ha intuido siempre. También coinciden en saber que lo más parecido a esa evasión imposible, es aprender a dejarse llevar en volandas —con estilo y aparentemente sin resistencia— por el profundo camino todavía no ollado, aparentemente virgen, personal y creativo, pero que surge no de la confrontación con el lenguaje, sino de aceptar su maestría: la potencia expresiva de la gramática, sintaxis, semántica, pragmática, retórica... y

<sup>24</sup> Como el lenguaje, «El tiempo no es un castigo sino, en principio, para este ser humano que conocemos, la liberación del estar siéndose sin más, sin salida, sin saberlo. Necesita el sujeto de algo que lo despierte, que le permita, si logra despertar, entrar en el tiempo; necesita, pues, de una mediación, del correr del tiempo. Ya que el tiempo se nos aparece como la relatividad mediadora entre dos absolutos: el absoluto que se le da a todo ser humano, y el absoluto que el ser humano lleva en su propia condición; el que se le da, y aquel otro al que recónditamente aspira, aun sin saberlo.» en o. c., p. 68.

<sup>25</sup> O. c., p. 32.

<sup>26</sup> O. c., p. 33.

<sup>27</sup> Traducción G. M.

<sup>28</sup> Hay quien piensa que, a pesar de su muy temprana y profunda vocación de músico, Nietzsche no está demasiado preocupado por la musicalidad de su escritura y que su brillante estilo no ha sido conscientemente buscado. Dudamos de esa interpretación, pero en todo caso nadie duda lo más mínimo que María Zambrano goza de similar musicalidad y que, además, está convencida que es uno de sus principales objetivos.

también su poesía, sugerencia, sonoridad,<sup>28</sup> música... En definitiva, se trata de buscar el camino que el lenguaje sugiere a los peregrinos sinceros que en él se adentran.

Pues también en el lenguaje hay ese tipo de camino «que vale más llamar sendero, vereda, vericuetto, trocha o camino de sirga, el camino recibido por el hombre y sólo ensanchado, cuando se puede, allanado a fuerza de ser recorrido. El camino que se abre por un accidente del suelo y siempre por el recorrido de algún animal. El camino señalado por el puerto y que es, ante todo, paso, apertura».<sup>29</sup> Paradójicamente es un camino que cualquier animal sigue e intuye mejor que los humanos, pero que a la vez es signo preclaro de determinación o providencia divina; pues está marcado geológica y telúricamente, fruto de fuerzas divinas (como pensaban los griegos) o de choques de placas inmensas (como tendemos a pensar hoy). Ahora bien, sólo un animal se atreve a desafiarlo con fiereza: ese animal tan orgulloso e ingenuo que es el hombre (coinciden una vez más María Zambrano y Friedrich Nietzsche).

### *Del camino de la sierpe al del intelecto*

*«El camino corre, se mueve casi vivo cuando serpea y como un imperativo cuando aparece ante la vista recto; proyección de un designio de la vida en la sierpe extendida semidesplegada, proyección de una voluntad cuando se ve que no tiene más justificación*

*que el llevar a alguna parte. Mas en ninguno de estos casos el camino se abre él mismo, como algo que pertenece al suelo terrestre tan propiamente como sus accidentes y modulaciones. Sólo los ríos parecen ir por su cuenta. Y ciertos caminos accidentados, casi imposibles de seguir, señalados por las pisadas del hombre sólo después de haber sido marcados por las huellas de los animales; caminos secretos, vericuetos».*<sup>30</sup>

Frente a ese «camino recibido» y «escondido» que hemos asociado a la maestría del lenguaje y que por ello tiene –para nosotros– algo de divino<sup>31</sup> y telúrico, Zambrano opone los otros dos grandes métodos que la humanidad ha privilegiado: «Mientras que el camino sinuoso serpenteante nace del deseo, de la avidez secreta y de su más escondido designio, que la mente ignora, el camino llano lo hace de una decisión de la voluntad que la mente obedece».<sup>32</sup>

El más hollado y reiterado es el que María Zambrano llama el camino de la sierpe.<sup>33</sup> «La Sierpe, [...] la suprema iniciadora, de la cual el primer hombre –ya en dualidad de hombre y mujer– recibió el camino, el humano camino, cayendo, del estado de naturaleza en el que no había camino alguno, a la historia».<sup>34</sup> Es un proceder y un método oscilante, errático, sinuoso y curvilíneo porque se deja llevar por el deseo, la curiosidad circunstancial o cierta hedonista visceralidad tradicionalmente asociada a la serpiente.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 30.

<sup>30</sup> O. c., p. 28.

<sup>31</sup> Significativamente en *Notas de un método*, p. 32, María Zambrano destaca que los otros dos tipos de caminos están «hechos por el hombre».

<sup>32</sup> Íbidem.

<sup>33</sup> Recordemos que la serpiente es uno de los animales escogidos como emblema por Zaratustra y que Nietzsche la usa como una importante metáfora en toda su obra, además normalmente le da un sentido relativamente positivo en oposición a la total estigmatización del cristianismo. También Zambrano piensa el símbolo de la serpiente de una manera más compleja y ambivalente que el cristianismo (véase *Notas de un método*, p. 39). Dice María Zambrano: «Sin desplegarse, escondiéndose, celando el camino. Ese camino que era la verdadera promesa que ofrecía, la condena y el don de que era portadora la enigmática serpiente, el animal en el que parecen estar condensados todos los enigmas.» en *Notas de un método*, p. 41.

<sup>34</sup> O. c., p. 34.

<sup>35</sup> «la Sierpe que profirió la palabra irruptora tenía forma de sinuoso camino. Enrollada al Árbol de la Ciencia, era cifra y compendio de un indefinido camino a recorrer: era el camino que se ofrecía así sin desplegarse» en *Notas de un método*, p. 40.

El otro gran camino humano es el que Zambrano llama «recto», «llano», «del intelecto» o «de la ciencia», que en Occidente se ha presentado como el más propio de nuestra especie, el que culmina el proceso de humanización y que tiene en el método científico su gran triunfo. Significativamente Zambrano, lo opone también al camino de la serpiente, al cual disciplina de alguna manera, pues es «El hilo del pensamiento que hace innecesaria, que borra por completo la inspiración de la serpiente dejándola amansada».<sup>36</sup>

Las nuevas carreteras van asfaltando las viejas y zigzagueantes veredas trazadas «por el diseño sinuoso, por las intenciones siempre curvilíneas de la vida elemental»,<sup>37</sup> acortándolas con enormes rectas que someten el relieve gracias a poderosas construcciones de ingenieros y arquitectos: «el camino recto que la inteligencia traza en obediencia a una voluntad declarada, impronta de una finalidad a conseguir por el camino más corto».<sup>38</sup> Pues bien tanto en las carreteras como en el método, nos dice Zambrano: «Si el {camino} sinuoso es la huella del animal hombre, inteligente y aun intelectual desde el principio, el rectilíneo es ya una verdadera construcción, un principio de arquitectura».<sup>39</sup>

Tanto Nietzsche como Zambrano destacan la «voluntad de dominio» que impregna ese camino «recto» y «llano» construido a partir del método científico, tecnológico y arquitectónico; pues está intrínsecamente definido tanto para dominar la naturaleza como para ser obligatorio, necesario e inevitable para la humanidad.

### *Peligros del camino del intelecto*

«Suponer que la verdad surge del razonamiento es confundir la necesidad de pensar con la urgencia de conocer». Hannah Arendt

No ha de extrañar, pues, que el camino y método «del intelecto» marque la manera de pensar que ha devenido dominante en Occidente. María Zambrano lo califica de pensamiento «opacado» y «embebido de sí mismo», y lo critica de una manera muy parecida a Nietzsche. Aunque, como podemos ver a partir de los estudios de Jesús Moreno,<sup>40</sup> Zambrano permanece más fascinada y vinculada a ese camino occidental que Nietzsche y por eso lo califica de «maravilloso error».

Pero ambos coinciden en denunciar que el «método intelectual» que se ha consagrado en Occidente dificulta, sino hace imposible, que el pensamiento se vivifique con el presente. Nietzsche ya denunció en su segunda intempestiva los peligros de la historia para la vida y el pensar del presente. En términos de Zambrano: «El velo del correr del tiempo, de su fugitividad, es rasgado sólo por algo que hiere al sujeto en quien se da este suceso. Si de algún modo no le hiere ese suceso complejo, o simple imagen que reaparece o intenta reaparecer, quedará opacado o encubierto por la marcha del tiempo, que al proseguir indiferentemente su curso, no permite que se haga el presente, ese ancho presente, lugar de aparición, centro que se abre al respiro y a la visión. Y entonces los sucesos pasan al pasado sin haber sido presentes, sin que el presente se haya hecho para ellos».<sup>41</sup> Ese es el peligro de una vana erudición histórica, detallista, cro-

<sup>36</sup> En *Notas de un método*, p. 45. María Zambrano formula este texto en relación con lo que llama el culto griego «del Templo del Apolo-serpiente».

<sup>37</sup> O. c., p. 29.

<sup>38</sup> Íbidem.

<sup>39</sup> Íbidem.

<sup>40</sup> En diversos artículos anteriores pero también en su completísimo libro *El logos oscuro. Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, Madrid, Verbum, 2009.

<sup>41</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pp. 84 y ss.

nológica... que no aporta nada al presente, que no es experiencia viva, que carece de vivencia –diría Dilthey–.

Cuando en el saber no hay experiencia vital o el conocimiento se da escindido de la vida, el sujeto no puede conocerse a sí mismo, aunque incluso esté tras ese saber o conocimiento; por tanto tan sólo lo puede «consumir» o encontrarse en él (afirma Zambrano) como algo «opaco» y como «embebido». «Al recaer su mirada sobre sí, al mirarse como tal, el sujeto se encuentra opaco, porque se mira pretendiendo verse a sí mismo, y tal mirada, por su misma naturaleza, produce la opacidad, la soledad incomparable, el castigo de la falta de quietud, de arraigo, y la necesidad subsiguiente de tener que ir a buscarse más allá del sí mismo conceptual. Estamos en las antípodas del “sentir originario”».<sup>42</sup>

Coincidiendo con Nietzsche, María Zambrano considera culpable ese sujeto occidental que tan fácilmente se enmascara tras sus construcciones e ideales, bloqueando toda experiencia auténtica o «sentir originario» –usando términos zambranianos–. «Parece una necesidad del sujeto el encubrirse», dice Zambrano, para preguntarse muy nietzscheanamente después: «¿De dónde le viene al sujeto esta necesidad, la necesidad de representarse o revestirse, de fabricarse una máscara? ¿De dónde procede este especie de desdoblamiento, sino de algo inserto en el sujeto mismo y a lo que podemos llamar el Yo? Cuando el sujeto se embebe en ese Yo, cuando se deja embeber por él, se hace personaje, deja de ser persona y entra a representar todo aquello que su Yo le impone. El sujeto se inventa a sí mismo, inventa una máscara, un tipo, un personaje».<sup>43</sup>

Entre los inventos más terribles y a la vez profundos del yo occidental está por

supuesto el absoluto<sup>44</sup>: ese ideal supremo, en el que presuntamente estaría todo ya realizado, y que lo fija o aprisiona todo. «El sujeto no se siente quieto, anda errabundo, en una paradójica movilidad. Como en sueños, se siente cercado, internado, entrañado. No puede pensar, pues el absoluto no le permite pausa ni respiración. [...] Está embebido, cercado por la totalidad y sin acceso a la universalidad. Es la totalidad, no es el universo, lo que se le presenta al sujeto en esta situación de fijeza, dentro de un absoluto impenetrable. [...] Al dársele esta totalidad en lo absoluto, se le encadena, no puede moverse, está siempre, no quieto, sino más bien sobresaltado por la discontinuidad de “lo mismo”. Está hechizado. [...] Nada le está prohibido, pero nada le es accesible. Está en una inhibición que lo posee, sin poder moverse. La única movilidad que le está permitida no es la suya, es la discontinuidad del absoluto. Es el absoluto lo que lo mueve sin hacerlo moverse. Tal es la perfecta enajenación del sujeto, su estar encadenado. Tiene que intervenir, le es necesario no solamente ser sino serse; mas ¿cómo? Yendo y viniendo de un absoluto a otro absoluto, en la absoluta, inacabable, locura».<sup>45</sup>

Ciertamente reconocemos aquí la locura de Don Quijote, la locura denunciada por Erasmo, pero sobre todo ya que estamos entre filósofos, la locura de la filosofía, de la metafísica... Quizás no toda y María Zambrano no renuncia a la posibilidad de una filosofía otra. Una filosofía que pueda escapar a la locura por y ante lo absoluto, y que es el más potente bloqueo del “camino escondido”, de la experiencia vital, de lo que hemos llamado la maestría del lenguaje e –incluso– impide lo que Zambrano llama «trascendencia». No se trata de una trascendencia religiosa tradicional pues María Zambrano la relaciona con la inmediatez del flujo mental, en la línea del tiempo

<sup>42</sup> O. c., p. 52.

<sup>43</sup> O. c., p. 61.

<sup>44</sup> Recordemos que Paul Celan califica de sueño terrible la aspiración occidental al absoluto.

<sup>45</sup> Zambrano, M., Véase *Notas de un método*, ed. cit., pp. 67 y ss.

como «esquema transcendental» en Kant, pues: «La imaginación suplantadora crea, y ése es su mayor peligro, una detención del fluir temporal íntimo del sujeto, es decir de su trascendencia. Lo detiene justamente en el dintel de la meta. El hechizo es la máxima oposición, pues el sujeto queda prendido, enzarzado, apegado».<sup>46</sup>

El absoluto bloquea todo «sentir originario» y toda auténtica experiencia vital por su misma pretensión de «plenitud» o «absolutez». Además, Nietzsche y Zambrano coinciden en considerar que ese mismo bloqueo contradice toda pretensión de plenitud y se convierte en el gran argumento contrafáctico frente al absoluto. María Zambrano dice: «El lleno no permitiría al ser que conocemos el sentirse, ni el serse. El vacío es la duda, no como método, sino como el desembebimiento del hombre; el hombre, esa criatura que no puede dejarse embeber por nada ni por nadie».<sup>47</sup>

Y es que Occidente insiste en presentar su método racional, el camino del intelecto y sus grandes logros tecnológicos «prescindiendo de todo cuanto en verdad ha necesitado para ser»<sup>48</sup>. Es decir lo presenta fragmentariamente, escondiendo una parte (tal vez la primordial) de su verdad y separándolo de la vida real presente sin la cual es: o bien un loco sueño sin vigilia, o bien –aún peor– una máquina sin alma (aunque ciertamente precisa y eficaz, especialmente cuando se proyecta en alguna guerra).

### *Revitalizar el pensamiento y el lenguaje*

Como también había hecho Nietzsche, sólo revitalizando el pensamiento podemos descubrir –insiste Zambrano– el «camino recibido», un método abierto, que no tenga

reglas y se deje guiar por la maestría del lenguaje. Proclama: «La vida es tránsito. Hay que lograr que en este ser llamado humano, dotado de pensamiento, el transitar sea trascender, es decir, sea creador, creador de un tiempo nuevo».<sup>49</sup>

Pensar y escribir con estilo y cabalgando ese tigre que es el lenguaje –pues si pretendemos desmontar nos devorará– no es para Zambrano o Nietzsche una cuestión meramente formal, estilística en el sentido que estilo sería una mera forma sobreañadida al contenido. Al contrario, es la condición necesaria para dar con nuestro contenido profundo y revitalizar la potencia expresiva de las palabras. Sólo cuando el estilo enraíza en el lenguaje y se revitaliza, los contenidos son capaces verdaderamente de contenernos y expresarnos, de contener la vida, hecha ya cultura, saber o conocimiento; es decir siendo otra faceta vital, quizás más reflexiva, quizás retenida en el tiempo gracias a su inscripción en el mundo-3 de Popper.

Nietzsche siempre pensó para potenciar la vida, su filosofía estaba totalmente subordinada a su voluntad de potencia vital. Se trataba de poner la cultura, la filosofía y la historia al servicio de lo vivido realmente ahora y aquí por alguien que es, también e inseparablemente, cuerpo, deseo, pulsión... Zambrano está totalmente de acuerdo con ello y, en las conferencias de donde han surgido los presentes artículos, Diego Sánchez Meca recordó que la razón poética zambraniana es una razón viviente que se mueve junto con la vida. Estamos totalmente de acuerdo con ello, pues para Zambrano y Nietzsche (aunque a veces desee trascenderlo, sabe que no puede) el lenguaje es coextensivo y constitutivo de la vida, al menos la reflexiva y consciente.

<sup>46</sup> O. c., p. 115.

<sup>47</sup> O. c., *Notas de un método*, p. 127.

<sup>48</sup> O. c., p. 15.

<sup>49</sup> O. c., p. 97.

Significativamente uno de los capítulos clave de *Notas de un método* lleva por título «Identidad de vida y pensamiento»,<sup>50</sup> e incluso el libro tiene como frontispicio<sup>51</sup> tres citas que vinculan deseo y saber; pensamiento y vida; pensar, amor y verdad. Las dos primeras –famosísimas– son de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber» y «El acto del pensamiento es vida». La tercera –bellísima– es de Antonio Machado: «Si un grano del pensar arder pudiera, / no en el amante, en el amor<sup>52</sup>, sería / la más honda verdad lo que se viera». <sup>53</sup>

Como vemos, incluso una de sus obras quizás más áridas de María Zambrano –*Notas de un método*– que parece centrada en una cuestión epistemológica muy difícilmente tratable por la razón poética, es planteada bajo el objetivo de unir pensamiento y saber con el deseo, la vida y el amor. Zambrano, en eso distanciándose de Nietzsche, no renuncia en ningún momento al pensar como forma profundamente humana e irrenunciable de desear, de vivir y de amar. ¡Quizás la forma más propiamente humana!

Por eso, en el inicio de *Notas de un método* y distinguiendo «libro» de «volumen», se propone «hacer posible la experiencia del ser propio del hombre, el fluir de la experiencia, {...} como la unidad cada vez más íntima y lograda de vida y pensamiento. Y así, señalar las condiciones de la manifestación posible y necesaria de la experiencia inagotable, no puede engendrar la pretensión de un pensamiento que se cierra y acaba en sí mismo». <sup>54</sup>

Hay que volver a hacer posible «la experiencia, la vía del amor»,<sup>55</sup> pues «el pensamiento filosófico ha de ser reversible»<sup>56</sup> afirma Zambrano. Es decir, en una trascendencia inversa, ha de permitir pasar, caminar, seguir el «camino» en esa otra dirección que va desde la filosofía a la vida, desde lo pretendidamente «absoluto» a la experiencia, desde el saber al amor al saber. «El camino más adecuado, lo que el hombre necesita, es un lugar que sea “otro” pero del que se pueda salir para volverse a lo ‘mismo’. Cuando esto se verifica ya no se está propiamente en el mismo lugar; algo ha quedado prendido del otro lado, al que no se podrá nunca rescatar». <sup>57</sup>

María Zambrano define ese camino como órbita, ya que si bien no vuelve jamás a su posición inicial –cosa que sólo sucedería en el cielo perfecto de las esferas cristalinas–, sí que cierra el ciclo con lo ganado a través de la dialéctica que lo constituye –como pretendía Hegel con su sistema fractal de círculo de círculos–. <sup>58</sup> Por eso Zambrano reclama: «Hay que permitir a la claridad que circule, ella, en el sujeto, pues que solamente así el sujeto trascenderá, él mismo, encontrándose en una órbita: la órbita que nos salva de todo absolutismo del ser y de todo sumergirse en la nada. Es la órbita del amor que es al par pensamiento, la órbita en la que se circula libre de terror, de temor, y hasta de esperanza». <sup>59</sup>

El camino que revitalizará a la vez pensamiento y vida es un ciclo sin absoluto, sin meta, sin fin e –incluso– sin eterno retorno de lo mismo. Es un ciclo dialéctico que rechaza

<sup>50</sup> O. c., pp. 27- 46.

<sup>51</sup> Véase la página 7.

<sup>52</sup> En *Notas de un método*, p. 57, se refiere al amor como «Ese centro que rige, tantas veces sin ser notado, se podría llamar amor, “l’amor qui move il sole e le altre stelle”, con que se cierra la *Divina Comedia*».

<sup>53</sup> “De un cancionero apócrifo de Abel Martín”.

<sup>54</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 11.

<sup>55</sup> O. c., en el título del capítulo, p. 15.

<sup>56</sup> Íbidem.

<sup>57</sup> O. c., pp. 130 y ss.

<sup>58</sup> Véase Mayos, G., *Hegel. vida, pensamiento y obra*, Barcelona, Planeta DeAgostini, 2007. Como todos los escritos citados de G. Mayos, es consultable gratuitamente en la web universitaria: [www.ub.es/histofilosofia/gmayos](http://www.ub.es/histofilosofia/gmayos).

<sup>59</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 79.

todo saber absoluto o superación definitiva, para permanecer -en cambio- en la fluyente exteriorización material plena de matices y contrastes vitales, que no se reducen a los fríos tonos grises de la idea (como definía Hegel a la filosofía<sup>60</sup>). Es un ciclo que no elimina ninguno de los componentes esenciales de la vida (placer y dolor, amor y odio, felicidad e infelicidad, luz y tinieblas...) sino que piensa -como se vive- pasando de lo uno a lo otro, diciendo sí a la vida -con *amor fati* nietzscheano- en volandas de su fluir, de su órbita... del ritmo, la música y el devenir incesante del mundo. Y tomando notas bajo dos maestrías paralelas: la del lenguaje y la de la vida.

Pues como ya habíamos denunciado: entre los peligros del «camino del intelecto», Zambrano destaca que «El sujeto, por su propia condición de erigirse en absoluto, se hace opaco. Ser opaco no es simplemente no ser claro. También en la claridad cabe perderse. Lo contrario, o más bien lo salvador, es la órbita que se enciende y se apaga sin por ello desaparecer, más emparentada con el logos de Heráclito que con el ser de Parménides, que nos salva de la tentación de hacer ontología en lugar de dejar al pensamiento que fluya, [...] recorrer la órbita, de la luz y de la sombra, cre-

ando así la penumbra que salva del consumirse por el fuego. La penumbra es algo musical. [...] La música del pensamiento».<sup>61</sup>

Y ese camino inverso, ese método reversible, que propiamente consiste en permanecer voluntaria y lúcidamente «en» camino, «en el» camino, como un eterno peregrino,<sup>62</sup> es posible porque «El método ha debido estar desde un principio en una cierta y determinada experiencia que por la virtud de aquél llega a cobrar cuerpo y forma, figura. Mas ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta pérdida en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad».<sup>63</sup>

Antes que la meta, el método es saber estar en camino incluso cuando éste parece perderse. Es acompañar la vida en su camino, con su dialéctica de claridades y oscuridades, placeres y dolores..., narrándola o narrándonosla acompasando su maestría con la del lenguaje. Sólo así y como por un milagro -piensan María Zambrano y Friedrich Nietzsche-, si a uno le da por filosofar, puede decirse que lo consiguió... con verdad y con estilo.

<sup>60</sup> En el famoso pasaje de la lechuza de Minerva al final del prólogo de 1820 a los *Principios de la Filosofía del Derecho*.

<sup>61</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pp. 79 y ss.

<sup>62</sup> En o. c., pp. 43 y ss., vincula el camino a la peregrinación.

<sup>63</sup> O. c., p. 18.

# *Panorámica general del abismal diálogo Zambrano-Nietzsche*

## **Resumen:**

La inmersión de Zambrano en Nietzsche va realizándose, desde el comienzo del pensar de aquélla, a través de 7 definidas etapas. En la mitad del camino aparece la cuestión esencial: el insuficiente «abismamiento», según Zambrano, de Nietzsche en lo sagrado, quedándose en lo divino (Dioniso). A través de esas etapas y desde esa «crítica» irradian 10 cuestiones que desglosan la relación entre tragedia, mística y filosofía, delimitadora de la asunción y críticas a Nietzsche por parte de Zambrano y su final declaración de éste como «ser de la aurora» y como «bienaventurado».

**Palabras clave:** Zambrano, Nietzsche, sagrado, divino

## **Abstract:**

Zambrano's immersion in Nietzsche is achieved, since the inception of her thinking, through 7 defined stages. Halfway through this route the key issue appears: Zambrano thinks that Nietzsche's «*abysmation*» into the sacred is insufficient; he stays in the divine (Dionysus). Through these stages and from that «critique» 10 questions irradiate which help break down the relation between tragedy, mysticism and philosophy and delimitate Zambrano's assumption and critique to Nietzsche and her final declaration about Nietzsche as «being of dawn» and as «blessed».

**Keywords:** Zambrano, Nietzsche, sacred, divine

*En cada hondura una mayor  
hondura se abre (Milton, El paraíso perdido)*

*El fin de todo filosofar es la intuición  
mystica (Nietzsche)*

*Más allá del bien y del mal hemos  
encontrado nuestra isla y nuestra verde pradera -  
¡los dos solitos!- ¡Por eso tenemos que ser amigos*

*(Así habló Zaratustra, subrayado por Zambrano  
en la traducción de Pablo Simón, 1947)*

*Existe probablemente una tremenda  
curva y órbita astral invisible en que nuestras  
respectivas rutas y metas, tan diferentes, se hallan  
acaso integradas como cortos trayectos; -elevémonos  
hacia esa concepción (La Gaya ciencia, en la  
misma traducción de Pablo Simón, doblemente  
subrayada en este pasaje por Zambrano)*

Fecha de recepción: 1 de octubre de 2009

Fecha de aceptación: 12 de octubre de 2009

\* Fundación María Zambrano. [jesus.moreno@educacion.es](mailto:jesus.moreno@educacion.es)

Sólo pretendo hacer una incitación a mirar del modo más desprejuiciado posible la, de un lado aparentemente obvia, y de otro extremadamente compleja, relación de Zambrano con Nietzsche. Tal desprejuicio ante tal relación, por lo demás, sólo puede partir no exclusivamente de análisis concretos de tal o cual obra, sea de Nietzsche o de Zambrano —lo que, en sí mismo, es perfectamente lícito, pero susceptible de grandes equívocos por dotarse sólo de elementos muy parciales— sino atendiendo, además de a toda la obra de Nietzsche, a la totalidad de las tramas «nietzscheanas» que la pensadora va componiendo a lo largo de su obra, y diría que de modo muy especial, y a veces, sin más, por lo explícito que aparece Nietzsche, en varios artículos muy desconocidos —como el “Flaubert y Nietzsche” de 1939— y en muchos inéditos, algunos de los cuales están dedicados expresamente a él, como sucede, por ejemplo, con el seminario que le dedicó en La Habana en 1943, además de introducirle en varios otros seminarios habaneros y puertorriqueños de los años cuarenta; y siempre, de un modo u otro, atravesando su obra desde su inicio mismo un continuado diálogo que involucra los esenciales temas nietzscheanos llevados, como enseguida puntualizo, a su médula más «extática» y «mística», donde precisamente halla su más trágica y «melodiosa» razón no-dialéctica.

Se diría también que ante esta relación de Zambrano con Nietzsche habríamos de aplicar especialmente el dicho de este último de tener que convertirse en *Argos de cien ojos* para ir columbrando, en cierto modo caleidoscópico, desde muy variados prismas de visión, la complejidad de elementos —vitales y teóricos— que aquélla pone en juego en su tan arraigada, y sin duda arriesgada, asunción de Nietzsche, en sus mismas críticas a él, y sobre todo, en su voluntad de, a partir de él mismo, “rescatarlo”, y como *ser de la aurora* y *bienaventurado*, otorgarle el rango máximo que diera a pensador alguno. Ciertamente como gran

fracasado en tanto que sólo filósofo —y como tan obvio es en *Los bienaventurados*, como paradigma de algo más que el sólo filósofo al modo occidental, que en las claras penumbras de Zambrano no es otro que Heidegger—, pero en ese confín “auroral” que sólo otorga a sus más grandes fracasadas ante la historia —Nina, Eloisa, Diotima, Antígona, Lucrecia de León: mujeres todas de la oscura estirpe de Perséfone, sin duda emparentadas con el *subterráneo* Trofonio nietzscheano— o de esa procesión de grandes *amadores* y *andróginos*, umbral mismo del *hombre verdadero*, o de los poetas visionarios como Hölderlin, con el que halla tantas concomitancias, o ya directamente, junto a todos éstos, de los *idiotas* —Laotsé, Zhuangsí, Ibn Arabî, los propios san Juan de la Cruz y Molinos, además de Böhme, Massignon, y bien explícitos *el niño de Vallecas* de Velázquez o la Felicité de Flaubert, que concentran, junto con, sobre todo, la Nina de Galdós, los esenciales caracteres «místicos» que da al *idiotita* Zambrano como el poseedor de otra visión que la meramente imperial y solar de la razón unilineal—, todos conformando esa semilla auroral de los *caídos a los pies del árbol de la vida* según el *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes* (1971) o *los caídos de nuevo al mar*, conforme a la fórmula de *De la Aurora*.

Y esta mi simple incitación quisiera de inicio al menos rozar tres cuestiones esenciales para comprender esta caleidoscópica relación de Nietzsche con Zambrano: la primera es lo que con el título de mi reciente y tan voluminoso libro sobre la segunda (aunque con cientos de páginas dedicadas también a Nietzsche) he denominado *El logos oscuro*, por contraposición al deslumbrante logos dialéctico o empirista de la razón occidental al uso desde Sócrates-Platón y el propio Aristóteles, y que en su elusión de la tragedia deja abandonados a la vida y al propio pensar a la máxima insoluble tragicidad, como tan oscura y proféticamente, además de Nietzsche o la propia Zambrano, viera, como ejemplo paradigmático, y con inmensa y trágica lucidez, W. Benjamin. Zambrano, en la estela de Nietzsche, tratará por muchas sendas y vericuetos —esos que pre-

cisamente pertenecen a su «oscuro» *camino recibido*, el que corre más allá de la mera unilíneal inteligencia, y también del sinuoso del deseo— de abismar aún más ese logos oscuro, ya bien presente en Nietzsche, y de forma tan especial para aquélla en los Prólogos a *Aurora* y de *La ciencia jovial*.

La segunda cuestión se correlaciona estrictamente con la primera, pues ese *logos oscuro* es la médula misma distintiva de lo que podemos denominar «saber místico», o del saber dimanado de profundas experiencias humanas, se diría que la raíz misma de todo verdadero experimentar. Sólo puedo aquí indicar lo que en mi mencionado largo libro recorro con toda la precisión que he podido: las características de la más real mística, la que aparece como componente «fenomenológico» ineludible de la condición humana, podrían enunciarse como las características mismas esenciales de Nietzsche. Y es que ellas serían la raíz misma de lo que Nietzsche denomina *dichtende Vernunft*, razón creativa, o siguiéndole Zambrano llama *razón poética*. Raíz y clave de toda mística sería la *disponibilidad y apertura* a ver lo que, en realidad, está propuesto a todo ser viviente. Raíz misma ésta del pensar y poetizar. La disponibilidad a —como dicen los taoístas— *seguir en curso*, a seguir naciendo, a abrirse plenamente a las ocurrencias y al *Kairós* de las conexiones del Universo y conjugando el propio ser con su tiempo desde la propia muerte. Para vivir en lo más plenamente *abierto*, para lo que le capacita precisamente su disponibilidad. Y para el ingenuo que crea que estoy siguiendo en algo a Heidegger he de advertirle que sigo muy precisamente los más abiertos y disponibles pasos de Ibn Arabí, al que, de cierto, se aproximó, sin saberlo, aquél a través de confines de Eckhart con el sabio sufi murciano. Y precisamente ese lugar de apertura y disponibilidad es el lugar en que tanto recalca Zambrano en Eckhart —en especial en sus grandes inéditos *Historia y revelación* y *Poesía e historia*— como el lugar del segundo y eterno nacimiento. Desde el inicio de su pensar —y en singulares alianzas de san Juan de la Cruz, Spinoza, Nietzsche, y de

manera tan especial M. Scheler, con la más pura gnosis del primer cristianismo— Zambrano va hilvanando una verdadera caracteriología de la mística y sus relaciones con la filosofía. Lo que es muy evidente en el “San Juan de la Cruz, de ‘la Noche oscura a la más clara mística’”, y que halla un primer tapiz sucinto en el inédito de 1948 “La mística. Realización de la vida personal”, y desde ahí se va ampliando a los años setenta en el entrelazamiento muy complejo de diversas vías místicas occidentales y orientales con inmersiones en la tragedia y reflexiones fenomenológico-poéticas que darán lugar, precisamente, a la *razón poética* en la que serán esenciales los tres polos filosóficos que encuentra más se adentran en la mística: Nietzsche, M. Scheler y Heidegger. Baste señalar aquí, por lo que respecta a este último, que esta involucración filosófico-mística donde lo ve le lleva a ella en los finales años cincuenta a proyectar en *Los cuadernos del café Greco* el que hubiera sido su más grande libro filosófico: *El ser y los seres*. Trasmutando su título, ese proyectado libro se convertirá en otro libro inédito, *Los seres y el ser*. *Los místicos*, que junto a *La palabra*, *Historia y revelación*, *Hijo del hombre* y *Poesía e historia* manifestarán las raíces más profundas de estas relaciones entre tragedia, mística y filosofía, en las que, además de bien explícitas confrontaciones con Heidegger, Ortega, Scheler o Massignon, comparece Nietzsche y el cada vez mayor «abismamiento» que hace de sus temáticas trágicas en fuentes profundamente místicas.

En esos escritos, y de forma muy especial en algunos ya de los años setenta correspondientes a *Poesía e historia*, y de la forma más incisiva en el “Emilio Prados”, van a irse recorriendo una a una las características o condiciones *a priori* de toda mística y su relación con las condiciones radicales de toda experiencia humana. En mi *Logos oscuro* he mostrado de qué forma coinciden estas características con las que señala M. Hulin en *La mystique sauvage*, y que, muy en síntesis, serían éstas: alteración previa de de las estructuras del ser-en-el-mundo, que viene precedida de

una inquietud y una angustia por las que el hombre se siente re-movido e in-quieto, un cierto desequilibrio interior, una inquietud inmotivada; misteriosa eclosión de felicidad en el sentir de un puro don y una total gratuidad; transfiguración inopinada del cuadro vital; estado intermedio entre vigilia y sueño hasta la vivencia de que se trata de un sueño extremadamente lúcido que es un despertar a una realidad más alta que hace vivir por anticipado una «salud» o «salvación» inquebrantables, invulnerables; radical vivencia de una unión íntima y directa del espíritu del hombre con el principio fundamental del ser, unión que constituye a la vez un modo de existencia y un modo de conocimiento «alterados» y superiores a la existencia y conocimiento normalizados, y se impone decir con Nietzsche (aunque lo mismo lo habían ya señalado claramente, por sólo ejemplos, Laotsé, Zhuangzǐ, y de la forma más provocativa Ibn Arabî) «gregalizados». Todo ello hace aflorar, en las metáforas místicas más comunes, un *océano interior* de dicha que abre una *beatitud* que, junto al más profundo sentir de invulnerabilidad (el *eje invulnerable*, según Zambrano), convoca una radical indiferencia-neutralidad «purificadoras» y «deshumanizadoras» en cuanto se considera que todo está acorde y en paz, disminuyendo, así, la distancia entre placer y dolor, bien y mal.

Todas estas características son también las que Zambrano va considerando que afectan a los diversos momentos «extáticos» de Nietzsche que le incitan, una vez reflexionados, a moverse, diríamos, entre la *sospecha* y la patentización del puro *éxtasis*, y donde lo que está en juego es ya la *hohe Stimmung*, la elevada tonalidad del alma que haga del eterno retorno una aurora. Y así, que el sentimiento más elevado (*das höchste Gefühl*) se convierta en supremo pensamiento. Y aunque Zambrano, lamentablemente, no ofrece un recorrido completo por estas argumentaciones trágicas, místicas y filosóficas de Nietzsche, sin embargo, de principio a fin de su obra va señalando indicios que permiten reconstruirlas hasta explicarnos por qué lo calificó de *éxtasis malo-*

*grado, insuficiente abismamiento en lo sagrado y ascensión incompleta*, al par que va entresacando las raíces «aurorales» y «bienaventuradas» de Nietzsche que permitirían precisamente esa unión del sentir más elevado, por ser el más raigal, el más *originario* y fuente de toda experiencia, y que no es otro que el de la *aurora*, de *las auroras por nacer*, con el pensamiento más abisal, es decir, el *eterno retorno*. Y diríamos que, así, Zambrano reconduce a Nietzsche a esa *cresta entre dos mares* que él mismo vio en *El crepúsculo de los ídolos*, en exacto símbolo al tan utilizado por Ibn Arabî de *confluencia entre dos mares*, esto es, el *barzâj*, el mundo intermedio que según tantas gnosis hace de *la tierra cielo y del cielo tierra preciosa*. El *ara coeli* de Zambrano, o la *entraña celeste* que el hombre lleva en sí como *corona arterial* según el *Vedanta* y el budismo tántrico; la *corona de los seres* que dice la pensadora son los bienaventurados y entre los que acaba por incluir a Nietzsche.

Y de estas indicaciones más no conviene escandalizarse ni asombrarse; o sí, asombrarse en el logos oscuro y en él dilatar la mirada, por ejemplo, al pasaje de *Ecce Homo* en que es el propio Nietzsche el que otorga, en su recorrido por qué es *revelación*, una de las más admirables caracteriologías de lo que es la experiencia mística y las disponibilidades de una razón creadora –*dichtende Vernunft*– que otorga. No son pocos los autores que han recorrido, desde Lou Andreas Salomé, esta raíz mística de Nietzsche. Y así sucede sólo por eminentes ejemplos con Ch. Andler, K. Jaspers, G. Bataille, L. Kolakowski, W. Ross, o los propios M. Montinari y, sobre todo, G. Colli, y de forma tan excelente como singular P. Valadier y su *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Especial relevancia y penetración adquiere esta visión de la mística en Nietzsche en autores orientales, como el japonés K. Nishitani, u occidentales muy cercanos o inmersos en el budismo y en el hinduismo como D. Loy, o G. Rocci, o en castellano, el argentino O. del Barco, y entre nosotros M. Parmeggiani o C. Rabate Sánchez. Todos ellos rozan la cuestión esencial que pone de manifiesto

Zambrano: la inconclusión del camino místico en Nietzsche, y que la pensadora ve desde 1939 como *éxtasis malogrado*, o como el insuficiente abismamiento en lo sagrado, quedándose en lo divino de Dioniso, tal lo ve en la primera edición de *El hombre y lo divino*, y ya en su madurez como *ascensión incumplida* (así en el mencionado “Apuntes”), o finalmente, sin haber logrado dar en pensamiento la tan vivida unión de aurora y eterno retorno en su más profundo abismo místico, como lo expresa al final de *De la Aurora*. Tal vez éste haya sido el máximo atrevimiento de Zambrano, y en el que se juega «algo» muy decisivo para el pensar: la vida misma en su insobornabilidad, en su diversidad de estratos y niveles, hasta el *límite de la nada*, como tituló ya uno de sus primeros ensayos, hasta descifrar la *nostalgia de la tierra* —como, por entero siguiendo a Nietzsche, tituló otro de éstos— y sus abismos hasta encontrar el *claro* donde el hombre aparece como *ara coeli* y *entraña celeste*, como el *hijo del universo* que conjunta cielo e infiernos (siguiendo tan de cerca las exclamaciones de Nietzsche en *La ciencia jovial* sobre los cielos que celan los infiernos), finitud y eternidad, animalidad y divinidad, adentrándose mucho más allá del *atravesar* y la *Geviert* heideggerianos en sendas de extinción (el *fanâ* sufi, o tantas fórmulas similares búdicas, gnósticas, sanjuanistas o eckhartianas, como la tan malversada *Gelassenheit* por Heidegger) y de recreación del último rostro más allá ya de toda máscara, y desde luego asumiendo una y otra vez en su escritura el nietzscheano *todo lo profundo necesita de máscaras*. Y es precisamente en estos abismos místicos, y tan trágicos, del más profundo *logos oscuro* —a los que también, con los sufíes, y especialmente con Ibn Arabî, que es el que más y mejor los recorrió, podemos denominar *baqâ*, «lo que queda»— por los que Zambrano lleva a Nietzsche a sus máximos *voluntad de peligro* y *aventura*; se diría que midiéndole consigo mismo, haciéndole espejarse con sus propios sentires y pensamientos no siempre armónicos ni acordes, y así hasta el centro mismo de su locura que no deja de ver como si fuese su última máscara tras de la que se oculta un recóndito fuego,

una *órbita* y un *nido*, forzando así hasta el límite metáforas y previsiones del propio Nietzsche.

La tercera cuestión que quiero concitar con las dos anteriores es que esta incitación mía puramente «rozatoria» procede, sí, de una *mirada remota*, al menos considerada desde el mero tiempo lineal, pues es producto de una larga —en tiempo y espacio de escritura— investigación mía sobre esta presencia de Nietzsche en Zambrano, quizá tan larga como desde la primera conversación que mantuve con ella en mayo de 1981, en que lo primero que me preguntó es si amaba a Spinoza y a Nietzsche, sobre los que, justamente, estaba yo entonces trabajando —con deleuzianas pautas— para una tesis doctoral que creo que gracias a aquella conversación no perpetré. En todo caso, en mis múltiples trabajos sobre Zambrano la presencia de Nietzsche es notoria, y mucho más aún, e incluso sistematizada, en las notas que como comentarios recorren mi *La razón en la sombra*, y en especial en los añadidos a la segunda edición. Pero fue a finales de 2003 cuando decidí hacer e hice, aunque aún está incompleto, un amplísimo trabajo recopilando del modo más exhaustivo que he podido y sabido toda la presencia de Nietzsche en Zambrano, con el título *Nietzsche en María Zambrano. El éxtasis insospechado*, que consta de siete partes, correspondientes a las etapas en que he podido discernir transcurre esta relación tan de raíz como intensificada y estilizada en cada una de ellas. Posiblemente no sería desacertado tomar el modelo de Ortega respecto de Goethe y hablar de un «Nietzsche desde dentro». Algo muy similar es lo que he encontrado en esta mi pesquisa que, en esas siete etapas, va recogiendo todos los textos de la pensadora sobre Nietzsche, *con él, desde él* o, de múltiples modos, *a él dirigidos*. Es decir, no me limito a recoger textos donde aparece explícitamente Nietzsche, alguna de sus frases o de sus teorías, sino que en diversos estratos voy también dando textos donde él no aparece pero en los que dialoga con él a diversos niveles de profundidad. Y en todo ello no sólo saco a colación textos publicados de Zambra-

no, y desde luego algunos muy mal o de ninguna manera conocidos, como sucede con varios artículos de cada una de esas siete épocas, sino que también doy múltiples inéditos de todo tipo y muchas cartas de aquélla a sus amigos donde la presencia de Nietzsche es o evidente o solapada en las esenciales cuestiones que les plantea. Cada una de las partes y cada uno de los textos están profusamente anotados y comentados por mí, y dando entrada a muchas otras voces con las que yo mismo dialogo.

He procurado, además de tener en cuenta toda la obra completa de Nietzsche, en sus diversas ediciones, sin duda privilegiando la de Colli y Montinari, con la que comparo las que Zambrano fue utilizando a lo largo de sus diversas lecturas de aquél, y que realmente le ocuparon gran parte de su vida, y desde tan pronto, y por incitación de su primo y gran amor Miguel Pizarro, como, al menos, 1921. Por supuesto, doy entrada a la mayor bibliografía a la que podido acceder desde el libro inicial de Lou Andreas Salomé —que Zambrano recensionó, quizá tan injustamente, y que, en todo caso, tuvo en ella una influencia decisiva e inconfesa— hasta los últimos libros sobre Nietzsche que he podido ir conociendo. Y desde luego dialogo con todos los intérpretes de Zambrano que se han arriesgado a abismarse en estas tan problemáticas, y tantas veces, *órbitas astrales invisibles*, sendas nietzscheanas en aquélla, y por las que se cruzan otras aparentemente tan diferentes rutas y metas que, quizá, como vemos en las citas iniciales, subrayó Zambrano de Nietzsche, acaso se hallen integradas como cortos trayectos.

En todos estos diálogos míos con unos y con otros voy tratando de explicarme y explicar a quien se muestre disponible a ello la inmensa red de consonancias que existe entre Nietzsche y Zambrano, y cuáles fueron las razones de, en realidad, tan trágico amor intelectual, y cuál es la *curva de vida* —por utilizar el excelente método de Massignon— del propio Nietzsche y también la de Zambrano, y el punto en que pudieron cruzarse, que propició

ese tan insospechado encuentro, con sus desaveniencias y diferencias, y aun sus contradicciones, pero al fin «resuelto» más allá del bien y del mal, en una rara isla o ciudad ausente donde es visible que *una oscura pradera* —la que así enunció también Lezama Lima— les convidaba a una extraña soledad tan acompañada, y por tanto a ser *los dos solitos* grandes amigos. Con unos y con otros exégetas de Nietzsche y de Zambrano cautelosamente me aproximo a la que me parece la figura más excelsa de Nietzsche: *el amigo de Zarathustra*, el concitador máximo de todos los «otros». Y aquí no valen componendas, ni siquiera los subterfugios que tan sospechosamente lanza Nietzsche, ni tampoco las muchas imprecisiones en que incurre al respecto la propia Zambrano. Aquí sí que hay que adentrarse más adentro en la espesura del *éxtasis insospechado* hasta para el propio Nietzsche y sobre el que Zambrano va sembrando múltiples sospechas que conviene ir descifrando incluso más allá de lo que ella patentiza. Y aquí es donde me entran en juego los, a veces, también aparentemente muy «otros», como es el caso de la multitud de místicos que hago comparecer con sus extraños billetitos de «idiotas» consumados, que, como el niño de Vallecas según Zambrano, tienen entre sus manos insospechadas palabritas que quieren entregarnos, y que si, por disponibilidad nuestra o por astral azar, logramos descifrarlas pudieran ofrecer relampagueantes *isocronías* —como las denominó el propio Nietzsche— con éste, lo que, por lo demás, tantas veces él mismo asevera, como es el caso más paradigmático con el sufi persa del siglo XIV Hafez.

No me cabe la menor duda de que este seminario ahondará en muchos o algunos de los aspectos que he ido recogiendo en esa mi monografía, y de antemano os agradezco esta oportunidad a los diversos ponentes e intervinientes, y a todos, desde luego, os incluiré en mi diálogo. Por mi parte sería exagerado pormenorizar aquí las siete etapas en que veo la relación de Zambrano con Nietzsche. Únicamente voy a enunciar las diez cuestiones que me parece irradian de esas siete etapas y la

«crítica» a aquél que de ellas se desprende no menos que el radical agradecimiento de Zambrano a Nietzsche —explícito en un inédito que claramente muestra como el inicio de un libro completo sobre él que desde luego sabemos Zambrano, lamentablemente, no llevó a cabo— y su consabida elevación a la bienaventuranza. Esa diez cuestiones desglosan la relación entre tragedia, mística y filosofía, delimitadora de la ascensión de y críticas a Nietzsche por parte de Zambrano. Sucintamente enunciadas estas diez cuestiones atañen a:

1.- Cuál es el éxtasis insospechado, y qué lugar tiene ese éxtasis en la historia y los modelos místicos que podemos establecer tanto par Occidente como para Oriente.

2.- La relación existente en el propio Nietzsche entre el ateísmo y la crítica cultural de Occidente, su autodefinido como «hipercristianismo», la posible «religión nueva» que propone, y, en general, cómo asume Zambrano todo ello en lo que entiende son retos de Nietzsche al cristianismo que hay que responder con «otra» forma múltiple, dinámica y universal de entender esa religión.

3.- Cuáles son las relaciones de todo ello —éxtasis, filosofía, poesía, crítica cultural y religión— con la política, y en concreto con la posibilidad de una democracia como *armonía de las diferencias*, según tan aristotélica definición de Zambrano, más allá de la mera reacción igualitaria y nihilista, y donde sea posible la imagen conductora de un «hombre verdadero» que, en realidad, para Zambrano sintetizará el «éxtasis» como un sempiterno más de vida, pero también un trágico fundirse en el sufrimiento y la esperanza más alta, y se convertirá en su «bienaventurado», con el que responde —extática, cultural, religiosa y políticamente— al *superhombre*.

4.- Cuál es el papel del lenguaje, y en concreto del símbolo y la *razón poética* como alternativa a los modos reductivos, idealistas y nihilistas de la razón occidental que, para ambos, han escindido la vida, dejando en la

sombra lo que uno y otra han considerado «negativo», avasallando literalmente la tierra y la vida.

5.- Qué luz arroja sobre todo lo anterior la propia perspectiva que Nietzsche adopta respecto del «tipo» de hombre que es para él Jesús, y qué nos ilumina ello, incluso genealógicamente, de las mismas proyecciones que Nietzsche hace de sus propios anhelos en esta figura, no menos que de sus contradicciones sobre sus éxtasis, propuestas de una nueva religión, críticas culturales y políticas, y de su misma figuración del superhombre, no menos que de sus propuestas de un lenguaje simbólico y abierto a la infinitud de lo real.

6.- Aunque Zambrano no se apoyase directamente en la distinción nietzscheana entre *religiones del sí* y *religiones del no*, es decisivo recorrerla un tanto tal como Nietzsche la planteó, pues es una buena prueba de algunas acertadas intuiciones e impregnaciones zambranianas, en especial en relación con su propia concepción de la *Piedad*, que, por lo demás, deshace múltiples equívocos nietzscheanos, en especial los relativos al mismo cuestionamiento de la *compasión*, mientras que él mismo da buenas razones de porqué sigue siendo *piadoso*.

7.- Quizá encontremos una buena explicación, genealógica y no «causal», de las complejas perspectivas nietzscheanas en las que se adentra Zambrano en la correlación existente entre lo que Nietzsche denomina *Untergehn* (desaparición, aniquilamiento, extinción) y la sutil concepción tanto del Tao como, con especial precisión, del sufismo, de lo que el primero llama correlativamente «sentarse en el olvido» y «ayuno del corazón» (expresión esta última muy explicitada por Zambrano) y el sufismo *fanâ* (exactamente igual que *Untergehn*, aniquilamiento, extinción), término éste que reitera en castellano de variadas maneras los apoyos esenciales de Zambrano: el propio maestro Eckhart (y la correlación entre *Abegeschendenheit* y *Gelassenheit*, que reitera la misma relación entre *fanâ* y

*baqâ*-extinción y recreación, en tanto «lo que queda» invulnerable, indemne e insobornable) y la asunción de esos mismos términos en san Juan de la Cruz, tan evidente en aquel *no sé qué que quedan balbuciendo*, y por supuesto en todos *lo que queda* de que está sembrada la obra de Zambrano. Y aquí la correlación entre lo que Nietzsche llama *amor* y este aniquilamiento es crucial: *amar y desaparecer*, dirá él. En esto se cifrarán aspectos esenciales de la crítica al sujeto y a la conciencia entendida sólo desde su más superficial nivel unilineal y discursivo, no menos que la proyección que de todo ello hará Zambrano en su *saber del alma* como polirrítmico y plural acorde de las diferencias en la *persona*. Y en efecto, ese acorde en esta persona estará acorde con el propio que se produce en la *democracia*. En ambos el papel del *símbolo*, o de la *simbolé*, como acorde de diferencias, es capital, y como tal «acorde» esencialmente *musical*. Crítica del sujeto, persona, y el más allá de la persona misma, tras toda «máscara», como *lo que queda* de invulnerable (el *eje invulnerable*), democracia y símbolo, son precisamente la «danza» del pensamiento con la que Zambrano va a aunar un pensamiento de la mística, de lo extático, prolongaciones y críticas –también alguna incompreensión– de Nietzsche, y la inserción de ambas coordenadas en un pensamiento *para* la democracia en tiempos de profunda *noche* y de *nihilismo*.

8.- La figura de Dioniso será precisamente la «encrucijada» (la relación de Dioniso con el Crucificado es lo que entrará en juego, y si es posible o delirante tal fusión, y en su caso cuál es ese *oscuro delirio*) en esta *noche*, este *nihilismo*; y ello se vinculará a la misma concepción de *lo divino* y su delimitación de *lo sagrado*, adonde Zambrano considera que no logró Nietzsche abismarse del todo con su pensar.

9.- La tarea de Zambrano parece que va a ser «colaborar» con Nietzsche en ese descenso y abismamiento hacia lo sagrado, y en lo que jugará un papel esencial la propia interpretación –en realidad, un cúmulo de diversas perspectivas– sobre el *eterno retorno* de Nietzsche y

los equívocos que en ello encuentra la pensadora, y los no pocos que ella misma suscita al respecto. Pero ello mismo estará en radical conexión con el eje mismo del pensar zambrano: la multiplicidad de los tiempos y su relación con la diversidad de estratos en que los *sueños* revelan las cercanías y lejanías mediante las que accedemos a eso llamado «realidad», no menos que con la posibilidad de un *sí* –de una radical afirmación de la vida– proveniente de un instante eternizable en un *eterno presente*, como lo enunciará, por lo demás tan gnóstica como místicamente, Zambrano.

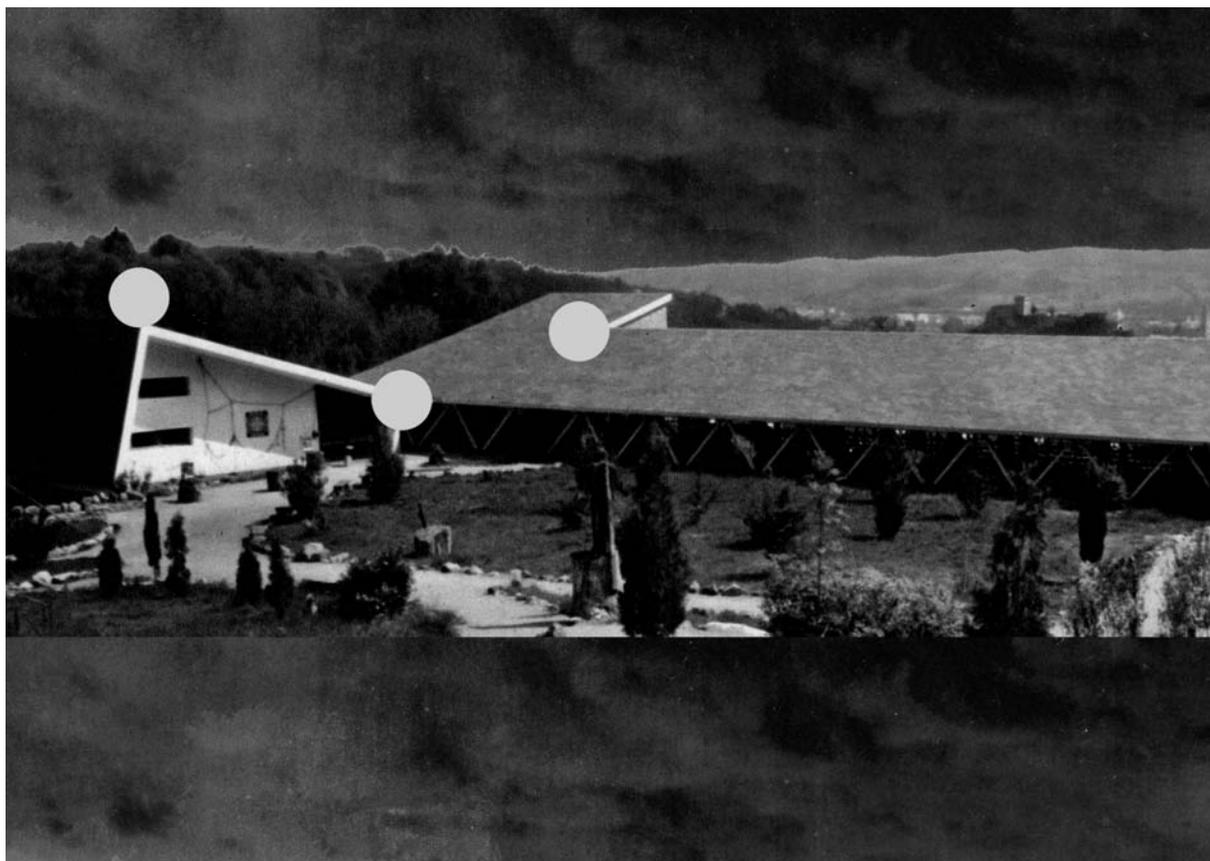
10.- Finalmente, habrá que recorrer cuál es la serie de relaciones que Zambrano parece establecer entre la locura de Nietzsche y todas estas anteriores secuencias. En tal serie acaso encontremos la correlación entre éxtasis y locura, entre asentimiento a la vida y extinción de toda máscara. En todo caso, el pasaje sobre la locura de Nietzsche en *De la Aurora* y algunos otros inéditos son la antesala directa de la declaración por Zambrano de Nietzsche como *bienaventurado*. De nuevo vuelve a estar en juego si la locura de Nietzsche fue su última, o en realidad penúltima, máscara, antes de la completa desposesión, cuna y órbita para esta estrella errante.

Aquí y ahora sólo he pretendido y podido, como dije al principio, hacer una cierta incitación muy puramente rozatoria de cuestiones, factores e hilos esenciales con los que poder movernos en este cierto laberinto de la relación de Zambrano con Nietzsche, justamente para tratar de no hacernos un lío, como diría Bergamín, en tan complejo y nada unilineal camino, del que ciertamente me parece que *sí* hay salida, pero tras cuidadosos pasos –aquellos de paloma, pedidos por Nietzsche, o los que saben metamorfosearse por los vericuetos y caminos de sirga, según lo ve Zambrano en “El camino recibido” – por entre verdaderas encrucijadas y aporías. Y esto no va dicho con afán de enaltecer como muy difícil esta pesquisa, y así curarme en salud, y en vanidad, de su posible fracaso, sino sencillamente porque, en efecto, me parece una tarea

arriesgada, y en la que lo peor sería dejar en mal lugar a Nietzsche y a Zambrano, o a alguno de los dos, lo que sería no un fracaso sino un desastre porque, en realidad, como ya se puede atisbar, parecen estar en juego las más gráficas cuestiones de la condición humana y su tesitura misma en la contemporaneidad. Por ello, se trata de ver si nosotros somos capaces de *comprender*, y mucho más atrevidamente *explicar*, y a qué *nivel* o niveles de conciencia, y siquiera mínimamente, qué razones, experiencias y creencias pueden avalar la pretensión de Zambrano de llevar a Nietzsche a un territorio tan místico, tanto que él mismo es la raíz y la meta del pensar mismo. Y claro, aquí la gran ironía está servida, pues como cité desde el principio, esa pretensión viene avalada por el propio Nietzsche y su apotegma tan decisivo que considera que *el fin de todo filosofar es la intuitio mystica*.

No me queda ya sino recordar a todos estos respectos de ascensos y descensos místicos, y de la propia estrella errante de Nietzsche, y de cómo le da órbita Zambrano, unos esenciales versos del poema de *Los ditirambos a Dioniso*, “Gloria y eternidad”, del que doy la traducción de Xaro Santoro y Virginia Careaga:

*Miro hacia arribalallí giran  
océanos de luz;/Oh Noche, oh sosiego, oh sonoro  
silencio mortal!/Veo una señal-/desde las  
más lejanas lejantías/desciende lentamente  
hacia mí una fulgurante constelación/ [...] ;  
Supremo astro del ser!/que no alcanza ningún  
deseo,/que no mancilla No alguno,/eterno Sí  
del ser,/eternamente soy tu Sí/porque te amo,  
oh Eternidad.*



Marta Negre: *Estructura suspesa II*, 2009

# *Dos delirios y dos destinos: María Zambrano y Friedrich Nietzsche*

## Resumen:

Partiendo de la teoría literaria y *Ecce homo*, de Nietzsche, este artículo estudia la representación del «yo» autobiográfico en *Delirio y destino*, de Zambrano. Se presta particular atención al concepto narratológico de autor, así como a la multiplicidad del «yo» y el delirio

**Palabras clave:** Zambrano, Nietzsche, *Ecce homo*, *Delirio y destino*, autobiografía

## Abstract:

Drawing on literary theory and Nietzsche's *Ecce homo*, this article studies the representation of the autobiographical «I» in Zambrano's *Delirio y destino*. Special attention is paid to the narratological concept of the author, as well as the multiplicity of the «I» and the delirium..

Zambrano, Nietzsche, *Ecce homo*, *Delirio y destino*, autobiography

A pesar de los significativos avances en los estudios zambranianos (particularmente tras las celebraciones del centenario en 2004), la relación entre María Zambrano (1904-1991) y Friedrich Nietzsche (1844-1900) sigue siendo un agua de profundidad y litorales aún desconocidos. Sondearla requiere la colaboración de perspectivas tradicionalmente separadas, como la filología (Nietzsche fue, al cabo, un filólogo), la ontología, la teología, la filosofía de la historia, la teoría de la cultura o la mitología grecolati-

na, entre otras. La tarea hermenéutica se complica por el hecho de que las obras de ambos intelectuales no sólo se expanden por diferentes disciplinas, sino que también se manifiestan con formas divergentes. ¿Cómo conciliar el vigor de la filosofía del martillo que Nietzsche propone en *La caída de los ídolos* con la escucha del sonido íntimo y secreto de las entrañas que guía los escritos de Zambrano? ¿Con qué óptica enfocar la superposición de la muerte de Dios nietzscheana con la sacralización zambranianiana de la existencia? ¿Es la Antígona zambranianiana una verdadera tragedia en el sentido nietzscheano?

Fecha de recepción: 8 de junio de 2009

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2009

\* Concordia University de Montreal, Canadá. gramirez@alcor.concordia.ca

La tarea se puede desbordar incluso más si se enfoca exclusivamente desde una perspectiva de genealogías con fuentes, padres o *ansiedades de la influencia* al modo de Harold Bloom. ¿Será posible identificar algún día los elementos concretos en los que se manifieste y pruebe para siempre la existencia de una poderosa corriente que fluye de Nietzsche a Zambrano? Si todo autor, como sugieren las observaciones de Borges o Eliot, crea a sus predecesores, ¿es el Nietzsche que lee Zambrano una figura real o, como suele suceder con sus lecturas, una figura armada a su propia imagen e interés? Si consideramos que toda lectura, como propugna la Estética de la recepción, es sólo una pieza en una cadena de lecturas que se contienen unas a otras, ¿leeríamos a Nietzsche hoy de la misma manera si no hubiéramos leído antes a Zambrano?

Mi aportación al debate será puntual en el sentido en que me centraré sólo en un punto muy reducido. Pienso, en cualquier caso, que a través de ese aspecto mínimo puede empezar a abrirse una compuerta para discernir mejor en qué consiste la confluencia de aguas entre Zambrano y Nietzsche. Más que trazar una relación de padre-hija, aspiro a que el rendimiento hermenéutico de mi colaboración pueda ayudar a aclarar un aspecto de la obra zambraniana que se beneficia particularmente cuando se coteja con la obra nietzscheana. Es decir: aspiro a estudiar no una hipotética influencia de Nietzsche en Zambrano, sino cómo la interpretación de la obra de Zambrano se enriquece cuando se ilumina con la obra de Nietzsche. En concreto, me ubicaré en el ángulo de la teoría literaria y la narratología para abordar la representación del yo autorial en los escritos de ambos pensadores. Con este fin, me centraré en dos obras a menudo consideradas fallidas porque no terminan de encajar en las normas del género autobiográfico en que se enmarcan: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1888; publicado en 1908), de Friedrich Nietzsche, y *Delirio y destino. Los veinte años de una españo-*

*la* (1952; publicado en 1988), de María Zambrano. Ambas fueron escritas durante la cuarentena de las vidas de ambos pensadores, pero hacen recuento y balance del pasado con dos visiones diferentes: los años de formación como germen de un futuro incierto pero bienaventurado (la experiencia del exilio) en el caso de Zambrano; y toda una vida demoníaca que se cierra en el caso de Nietzsche. Más allá del debate que abren sobre las convenciones literarias del género autobiográfico, los dos libros coinciden en un cuestionamiento de la representación del yo en el texto. En este sentido, *Delirio y destino* se inscribe en las mismas reflexiones sobre la construcción del yo autorial que dan lugar a los *delirios* de personajes inventados a modo de heterónimos (la paloma, la loca, la reina, etc.); al tiempo que *Ecce homo* (cuyo último capítulo se titula precisamente “Por qué soy un destino”) trata de llevar a su término las preocupaciones sobre la representación del yo en el texto que habían dado lugar a los *delirios* de Zarathustra y del mismo Nietzsche.

#### *Autor, lector y narración*

Desde la perspectiva de la teoría literaria, las fronteras entre los géneros (tradicionalmente agrupados en poesía, teatro y narrativa) son particularmente permeables y resbaladizas durante el siglo XX. El género de la autobiografía es incluso más difícil de definir porque su naturaleza plantea además problemas de la reflexión filosófica como la identidad (¿quién soy?), la verdad (¿cuál es la veracidad de los hechos narrados?) o la relación entre arte y realidad (¿puede el lenguaje representar la vida?), entre otros. La forma de la autobiografía, por otra parte, no está fijada como las formas poéticas de un soneto o una sextina, por ejemplo. En su *Autobiography as a Defacement*, Paul de Man propone que la autobiografía debe estudiarse como un género paralelo a la ficción, puesto que ambas dependen de «actual and potentially verifiable events»:

«We assume that life produces the autobiography as an act produces its consequences, but can we not suggest, with equal justice, that the autobiographical project may itself produce and determine the life and that whatever the writer does is in fact governed by the technical demands of self-portraiture and thus determined in all its aspects, by the resources of his medium?».<sup>1</sup>

Paul de Man se detiene especialmente en la lectura que Genette realiza de los escritos de Proust como «an endless discussion between a reading of the novel as fiction and a reading of the same novel as autobiography».<sup>2</sup> En este sentido, la clave de la autobiografía «is not that it reveals reliable self-knowledge –it does not– but that it demonstrates in a striking way the impossibility of closure and of totalization (that is, the impossibility of coming into being) of all textual systems made up of tropological substitutions».<sup>3</sup> Si se desarrollan estos argumentos de Paul de Man, puede apuntarse entonces que lo que distinguiría la autobiografía de la ficción no residiría en ningún aspecto exclusivamente textual. Ambas son, en el fondo, relatos. Un hecho narrado podría clasificarse como verdad o ficción dependiendo sólo de aspectos extra-textuales como la percepción y la información que tenga el lector.

Desde esta perspectiva, la autobiografía deja de ser un problema exclusivamente genérico o de autoconocimiento. En un marco más abarcador, la autobiografía confluye además con la ficción y la lectura en un nuevo eje para engarzar *Ecce homo* con *Delirio y destino*.

Un punto de partida fructífero para analizar las dos autobiografías (los dos relatos) es considerar el radical problema de lenguaje (de texto) que define la obra de ambos pensadores. Precisamente en un estudio sobre la relación entre Nietzsche y Zambrano, Ana Bundgård señala la estrecha relación entre creación y expresión en Zambrano<sup>4</sup> y apunta con agudeza que Zambrano «piensa con la forma de las palabras».<sup>5</sup> Con un andamiaje distinto, Carmen Revilla coincide al señalar que «el problema de su pensamiento gira en torno, ante todo, de la cuestión del lenguaje».<sup>6</sup> La misma María Zambrano, por su parte, subraya en su “Por qué se escribe” la importancia de la lectura como el gesto que completa el ciclo de la comunicación literaria y da sentido a los hechos representados en el texto:

«Un libro, mientras no se lee, es solamente ser en potencia, tan en potencia como una bomba que no ha estallado. Y todo libro ha de tener algo de bomba, de acontecimiento que al suceder amenaza y pone en evidencia, aunque sólo sea con su temblor, a la falsedad... Comunidad de escritor y público que, en contra de lo que primeramente se cree, no se forma después de que el público ha leído la obra publicada, sino antes, en el acto mismo de escribir el escritor su obra... Y sólo llegarán a tener público, en la realidad, aquellas obras que ya lo tuvieron desde un principio».<sup>7</sup>

Aunque con un alcance distinto, la confluencia entre estos elementos existe también en la obra de Nietzsche. Desde los primeros párrafos de *Ecce homo*, que surge precisamente como una autolectura de todos los libros

<sup>1</sup> De Man, P., “Autobiography as a Defacement”, *Modern Language Notes* 94:5, diciembre de 1979, p. 920.

<sup>2</sup> O. c., p. 921.

<sup>3</sup> O. c., p. 922.

<sup>4</sup> Bundgård, A., “La creación al modo humano o el rostro de la nada: María Zambrano y Nietzsche”, en Moreno Sanz, J. (ed.), *María Zambrano. 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Residencia de Estudiantes-Fundación María Zambrano, 2004, p. 468.

<sup>5</sup> O. c., p. 473.

<sup>6</sup> Revilla, C., “La palabra escondida”, en Beneyto, José María y González Fuentes, Juan Antonio (ed.), *María Zambrano. La visión más transparente*, Madrid, Trotta-Fundación Carolina, 2004, p. 117.

<sup>7</sup> Zambrano, M., “Por qué se escribe”, en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1989, p. 35 y 38.

publicados por Nietzsche, se señalan la mentira de lo ideal y la contraposición entre el mundo verdadero y el mundo aparente. Qué es verdad y qué es mentira, de hecho, será una de las preocupaciones del libro: «pues hasta ahora a la *mentira* se la ha venido llamando verdad... Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir —en *oler*— la mentira como mentira».<sup>8</sup> Hugh J. Silvermann señala la importancia de la textualidad a la hora de considerar la autobiografía nietzscheana:

*«The autobiographical textuality of Nietzsche's Ecce Homo arises and operates at the intersection of self and text. A pure textless account of Nietzsche's life is no longer available. Nietzsche, the man, died in 1900. The text in which a first person singular appears is surely quite distant from the self who lived from 1844 to 1900. Hollingdale's report that the text (albeit largely autobiographical) makes poor autobiography indicates the inadequacy of Ecce Homo as an elaboration of the self. Yet this is not to say that there is not some correspondence between the self and the text. In fact, the correspondence as written is the place of the autobiographical textuality».*<sup>9</sup>

En este contexto, los textos autobiográficos de Zambrano y Nietzsche se proyectan en el ámbito más abarcador de la representación del yo autorial en el texto. Se trata de un problema muy debatido en la narratología: que el yo del texto autobiográfico es, en el fondo, sólo una representación y reelaboración de la trayectoria vital del autor empírico (la persona que existió históricamente) mediante la mediación del lenguaje. Esta circunstancia se relaciona con la distinción entre el autor empírico y el autor implícito, a quien Darío Villanueva define así:

*«La voz que desde dentro del discurso novelístico, de cuya estructura participa como sujeto inmanente de la enunciación, transmite mensajes para la recta interpretación de la historia, adelanta metanarrativamente peculiaridades del discurso, hace comentarios sobre los personajes, da informaciones complementarias generalmente de tipo erudito, e incluso transmite contenidos de evidente sesgo ideológico. Por todo ello tiende a confundirse con el autor empírico, del que, sin embargo, debe ser distinguido radicalmente».*<sup>10</sup>

De este modo, se elimina la necesidad de que la biografía de la persona que existió en la realidad se corresponda exactamente con la historia narrada.

Tal separación entre el autor empírico y el autor implícito es intuitiva tanto por Zambrano como por Nietzsche. En *Delirio y destino*, por ejemplo, hay varias referencias textuales a la conciencia de que existe una diferencia entre el autor empírico de una española en las tres primeras décadas del siglo XX y el autor implícito que representa a ese autor empírico en el relato autobiográfico:

*«Pero hay una imagen de sí, densa, cargada de sentimientos, casi corpórea, y si sus contornos son muy fijos, ya la imagen está en trance de convertirse en "personaje", más real que la persona misma, alimentado a su costa [...] Y mientras que el "personaje" crece y toma posesión de cuanto espacio vital le dejan sus semejantes, la persona que lo sustenta, se vuelve como un fantasma [...] Pero se dio cuenta a tiempo; seguir su historia, la de esos, sería proseguir la suya o inventarla [...] Y de repente, un día el protagonista de una historia es otro siendo el mismo. La imagen histórica de una nación o de una persona en su vida particular hace pensar, a quien desde*

<sup>8</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995, p. 124.

<sup>9</sup> Silvermann, H. J., "The Autobiographical Textuality of Nietzsche's *Ecce Homo*", en *Boundary* 9:2, primavera-otoño de 1981, p. 143.

<sup>10</sup> Villanueva, D., *Comentario de textos narrativos: la novela*, Gijón, Júcar, 1989, p. 183.

*afuera la contempla o a los que la aman “condicionalmente”, que es aquella imagen y nada más, ni siquiera porque no la sienten como imagen, el no tener el presentimiento o el sentir de que la realidad es mucho más».*<sup>11</sup>

*Delirio y destino*, desde estos parámetros narratológicos, deja de ser una autobiografía fallida: una autobiografía, en el fondo, es sólo la representación textual escrita por un autor implícito (aquí calificado como personaje del relato) que no necesariamente debe coincidir con el autor empírico (la persona María Zambrano). La misma observación puede hacerse a propósito de *Ecce homo*: aunque se trata, en principio, del relato de cómo un autor empírico (filósofo y escritor de libros) ha llegado a ser lo que es, lo único representado textualmente es la narración que hace un autor implícito de los pormenores de la vida de un personaje: «Y así me cuento mi vida a mí mismo».<sup>12</sup>

### *Multiplicidad del yo y delirio*

En este marco teórico, la lectura de *Delirio y destino* a la luz de *Ecce homo* ofrece un rendimiento crítico para entender la obra de María Zambrano más amplio que el obtenido sin contar con la teoría literaria. Entre otros aspectos, adquieren nueva dimensión la multiplicidad del yo y el delirio. El autor empírico de Nietzsche es particularmente complejo porque, especialmente en el momento del fin de su vida en el que escribe *Ecce homo*, está determinado por elementos psiquiátricos que rozan la demencia. En años anteriores a *Ecce homo* había dado lugar a Zaratustra, cuyo carácter de discurso de un personaje distinto del autor empírico había

quedado subrayado desde la distancia de la tercera persona señalada en el título *Así habló Zaratustra*. *Ecce homo* lleva ese yo a sus últimas consecuencias, pues lo representa en un complejo discurso en el que se multiplica, bifurca y disgrega a un mismo tiempo. El autor implícito no es entonces unitario: «Esta doble serie de experiencias, este acceso a dos mundos aparentemente separados se repiten en mi naturaleza en todos los aspectos —yo soy mi propio doble, y poseo además de la primera vista, la “segunda”. Y acaso incluso la tercera [...]»<sup>13</sup> El llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos *lo que se es*.<sup>14</sup>

El caso nietzscheano saca a la superficie toda una crítica a la noción del yo como ente completo en sí mismo, como identidad intransferible. En *Ecce homo* se presenta un yo cuya integridad ha estallado con el mundo: «soy el *aniquilador par excellence*».<sup>15</sup> Desde el punto de vista de la historia cultural del sujeto, *Ecce homo* como autobiografía apunta así a una crisis o desintegración del *uno*. Se trata de un *uno* que traza su trayectoria vital con la esperanza de encontrar o recuperar el hilo que podría dar coherencia a su existencia frente a los demás: «¿Se me ha entendido?».<sup>16</sup> Pero al recorrer su historia personal no encuentra ese denominador común sino que desemboca en una «*folie circulaire*»<sup>17</sup> y, por tanto, sólo consigue armar una autobiografía fallida según los criterios que considerarían las formas del yo autobiográfico como representación y fijación de los episodios sucesivos de la vida de un autor empírico. Sin embargo, no hay nada fallido desde el punto de vista narratológico: ese *uno* buscado no aparece simplemente porque no existe; es decir, porque el autor implí-

<sup>11</sup> Zambrano, M., *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, ed. de Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces-Fundación María Zambrano, 1998, pp. 37, 44, 99-100.

<sup>12</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, ed. cit., p. 19.

<sup>13</sup> Estas frases forman parte de un pasaje que ha sido objeto de polémica en las ediciones de *Ecce homo*. En su traducción, Andrés Sánchez Pascual considera que pertenecen a un fragmento que Nietzsche quiso eliminar.

<sup>14</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, ed. cit., pp. 136 i 50.

<sup>15</sup> O. c., p. 125.

<sup>16</sup> O. c., p. 131.

<sup>17</sup> O. c., p. 132.

cito de la narración no coincide necesariamente con el autor empírico.

Una *folie circulaire*: ¿un delirio? Precisamente desde este punto de partida arranca la autobiografía de María Zambrano, cuyo título no es accidental: *Delirio y destino*. A su carácter poco ortodoxo con respecto a las autobiografías al uso se refirió la misma María Zambrano en una carta a Rosa Chacel: «¿Qué es?... Desde un punto de vista objetivo, que diría un catedrático de no sé qué asignatura, es la historia o el relato –seamos modestos– de los orígenes de la República». <sup>18</sup> Sin embargo, como señala Shirley Mangini, «Zambrano parece tener recelo ante la posibilidad de ser protagonista de su escrito, de ser sujeto de su texto». <sup>19</sup> Roberta Johnson, por su parte, aborda el mismo escollo de la naturaleza genérica de *Delirio y destino* con una aproximación que apunta también que su interpretación puede ser más fructífera cuando se hace desde el ámbito de la literatura:

*«An interpretation of Delirium and Destiny can at best be tentative. Like all of Zambrano's work, it is essentially philosophical, but it has more literary elements than most of her books –a narrator, something of a story line, real world references couched in literary language, dialogue, and fictive, imaginative stories at the end (“Deliriums”). It has many characteristics of the philosophical novel that was an important genre in Spain between 1900 and 1936. There are passages in which philosophical discourse predominates, and others in which the philosophical content is embodied in the autobiographical and historical material».* <sup>20</sup>

En este sentido, la forma del discurso da una de las claves más relevantes de *Delirio y destino*. Roberta Johnson repara en las dos partes en las que se divide el libro (“Un destino soñado” y “Delirios”, en la edición de Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz) y señala además la sustitución del yo (usado en las autobiografías) por el uso de la tercera persona (al que da una interpretación feminista y social): «the third person “she” is a social mask that shields the central consciousness of the work from a radical individualism and moves it towards the communal, social self that is increasingly implied as the narrative progresses». <sup>21</sup>

La representación del yo en el discurso de *Delirio y destino* se produce entonces, paradójicamente, mediante la tercera persona. Partiendo de las atinadas observaciones de Roberta Johnson, el análisis de esta forma del discurso puede llevarse incluso más allá. Al modo de *Ecce homo*, el yo de la autobiografía *Delirio y destino* está caracterizado por la problematización o incluso disolución del yo en múltiples identidades. Responde así a la redefinición de la autobiografía por la que aboga Georges Gusdorf en su “Conditions et limites de l'autobiographie” (publicado en 1956, en torno a los mismos años de *Delirio y destino*), señalando que la autobiografía no es la reproducción de una vida verdadera y verificable sino un acto performativo que crea y recrea el ser. Partiendo de Gusdorf, Angel G. Loureiro apunta que el sujeto autobiográfico debe verse «not as a substance capable of self-presence, but as an effect of processes of subjectivation [...] Autobiography is then ultimately a performative act and not a cognitive operation». <sup>22</sup> En este sentido, una lectura atenta de

<sup>18</sup> Citado en Mangini, S., “*Delirio y destino*: entre la gloria y el fracaso”, *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991). Contribución de Segovia a su empresa intelectual*, ed. de J. L. Mora García y J. M. Moreno Yuste, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, p. 217.

<sup>19</sup> O. c., p. 217.

<sup>20</sup> Johnson, R., “The Context and Achievement of *Delirium and Destiny*.” *Delirium and Destiny. A Spaniard in Her Twenties*, trad. C. Maier, Albany, NY, SUNY New York P, 1999, p. 227.

<sup>21</sup> O. c., p. 233.

<sup>22</sup> Loureiro, A. G., *The Ethics of Autobiography. Replacing the Subject in Modern Spain*, Nashville, Vanderbilt UP, 2000, pp. 5 y 20.

*Delirio y destino* considerado más como un acto performativo que como un acto de autoconocimiento permite descubrir que el yo no está urdido con el objeto de conocerse a sí mismo, sino que va disolviéndose y reconstruyéndose a sí mismo continuamente. En medio de la tercera persona comentada por Roberta Johnson, el proceso que marca el libro consiste en una puesta en escena de diferentes modalidades de un yo a menudo dubitativo:

«Y somos así, opacos a nosotros mismos en esa primera, espontánea forma de conocimiento en que ni siquiera pretendemos conocernos, que es la memoria [...] A lo primero era trabajo el subir aquella cuesta, y luego cesó el trabajo; sólo algo llamado “simisma”, yo, algo que no era; todo había ido cayendo; lo que se creía ser; su “ser”... ya sabía que no era, que aquello, no era apenas nada [...] Se había vaciado de sí misma y ya no se dolía; había perdido su imagen y esto era un gran descanso [...]».<sup>23</sup>

En particular, *Delirio y destino* pone en escena un yo bifurcado en diversos yoes o personajes que llegan a ser más relevantes que el autor empírico supuestamente central de la autobiografía:

«Pero hay una imagen de sí, densa, cargada de sentimientos, casi corpórea, y si sus contornos son muy fijos, ya la imagen está en trance de convertirse en “personaje”, más real que la persona misma, alimentado a su costa... Y mientras el “personaje” crece y toma posesión de cuanto espacio vital le dejan sus semejantes, la persona que lo sustenta, se vuelve como un fantasma [...] Ciertos personajes desconocidos y otros conocidos a medias, como si los hubiese tenido olvidados ahí, en un rincón mientras agachaba la cabeza sobre los

apuntes, noche tras noche, “personajes”, por llamarlos de algún modo, que la acompañaban desde la infancia [...]»<sup>24</sup>

El yo como autor empírico central de *Delirio y destino*, de hecho, es desconocido para el yo que enuncia el discurso del yo implícito: «Pero llegar a no ser “uno mismo” y no “el otro”, ¿cómo podrá lograrse? Habría que conocerse ya desde un principio. ¿Cómo despejar la autenticidad, si cada acción nos crea o nos deforma, si aquello que hemos vivido arroja su sombra?». <sup>25</sup> *Delirio y destino* está enraizado así en la misma premisa de necesario auto-desconocimiento que enuncia *Ecce homo*: «El llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos lo que se es». <sup>26</sup>

En este marco, el delirio se desvela como una de las claves para entender *Delirio y destino*. Según apunta la misma María Zambrano en el prólogo del libro: «No he cultivado el género de la novela, aunque sí algo la biografía, tratándose de otros, nunca de la mía. Mas tenía que ser la por mí vivida realmente, incluidos los delirios, que con la biografía forman una cierta unidad. ¿Por qué no ha de contener también una autobiografía verdadera delirios que no son una falacia de falso ensoñamiento?». <sup>27</sup> Resulta así de gran relevancia la edición de *Delirio y destino* de Jesús Moreno Sanz, pues incluye esa segunda parte con delirios de personajes: la paloma, la loca, la del dulce nombre o la reina, entre otros. De hecho, la comprensión de *Delirio y destino* sin la inclusión de esos delirios finales sería bastante limitada.

Los delirios son discursos de un yo desposeído de sí mismo, una voz cuyo origen o fin se desconoce pues está sólo en el texto mismo. Son personajes inventados al modo de los

<sup>23</sup> Zambrano, M., *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, ed. cit., pp. 28-29 y 36.

<sup>24</sup> O. c., pp. 37 y 43.

<sup>25</sup> O. c., p. 66.

<sup>26</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, ed. cit., p. 50.

<sup>27</sup> Zambrano, M., *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, ed. cit., p. 20.

mencionados en la parte titulada “Un destino soñado”. No debe perderse de vista que, en torno a esos mismos años cincuenta en que se sitúa *Delirio y destino*, María Zambrano está inmersa en la creación de toda una serie de personajes (casi al modo de heterónimos). Está desarrollando además una vehemente reflexión sobre los sueños y la conciencia (en notas sueltas y en su nietzscheano *El hombre y lo divino*, de 1955), así como sobre la máscara (*Persona y democracia*, de 1958) o en años anteriores la confesión (*La confesión: género literario*, de 1943). Entender esta circunstancia en el marco de *Delirio y destino* analizado según la representación autorial del yo ayuda a evaluar mejor la idea del yo como producto de un discurso literario. Así lo señala el texto zambraniano “A modo de autobiografía”:

«Mas lo que resulta imposible en principio es revelarse a sí mismo, es decir, hacer eso que se llama una autobiografía, porque habría que hacerla en la forma más pura y transparente, es decir, incluyendo los momentos y las épocas enteras de oscuridad, en que uno no se está presente a sí mismo. El hombre es el ser que no se está presente a sí mismo y necesita estarlo, necesita no solamente revelar sino revelarse».<sup>28</sup>

El discurso de los delirios es una palabra anterior al pensar puesto que, como señala Ana Bundgård a propósito de la palabra zambraniana frente a la orteguiana, «la palabra a la que se refiere Zambrano nada tiene en común con la palabra del lenguaje en el sentido habitual, pues no es su destino el ser enunciada con finalidad comunicativa en el intercambio social».<sup>29</sup> En una misma línea apunta Pedro Cerezo Galán al hablar de la peculiaridad del discurso filosófico zambraniano: «Pero saber cómo le importa esta palabra al filósofo de oficio es cosa bien diferente. Mi respuesta es muy simple: le concierne desde la raíz, no ya por-

que cuestiona a la filosofía desde dentro, sino porque la vuelve del revés o en su revés, en aquello que la filosofía deja de ordinario a la espalda».<sup>30</sup> En esta misma línea, el delirio (y la autobiografía) responden a esa pregunta de cómo le importa la palabra al oficio del escritor. Tanto en *Delirio y destino* como en *Ecce homo*, simplemente nos encontraríamos ante la palabra de un literato.

### Consideraciones finales

He aquí, por tanto, la pertinencia de considerar *Delirio y destino* iluminado por *Ecce homo*. Más allá de intentar determinar la influencia de una sobre la otra (un propósito legítimo, pero ajeno a mi aproximación crítica en este estudio en particular), ambas obras reelaboran la problemática de la representación del yo autorial: ambas son, al cabo, representaciones y redefiniciones de un yo bifurcado, multiplicado o delirante, entre otras posibilidades. En este sentido, no son autobiografías fallidas sino que se inscriben en una misma empresa intelectual, en una misma revisión del concepto del yo mediante su representación con un discurso que intuye la separación entre el autor empírico y el autor implícito. ¿Ambas obras son entonces literatura? Desde este punto de vista, probablemente sí. (El debate, en cualquier caso, llevaría a considerar entonces qué es literatura.) ¿Son todas las obras de María Zambrano literatura? Probablemente no sería prudente sostener una afirmación tan categórica, pero sí puede afirmarse que considerar sus obras como literatura abriría perspectivas críticas hasta ahora poco exploradas. Por ejemplo, el estudio de los textos autobiográficos zambranianos y nietzscheanos desde el punto de vista de la teoría literaria y la narratología puede ayudar a entender mejor los pormenores del discurso del yo, que se convierte en personaje o representación o delirio de sí mismo. ¿Debemos

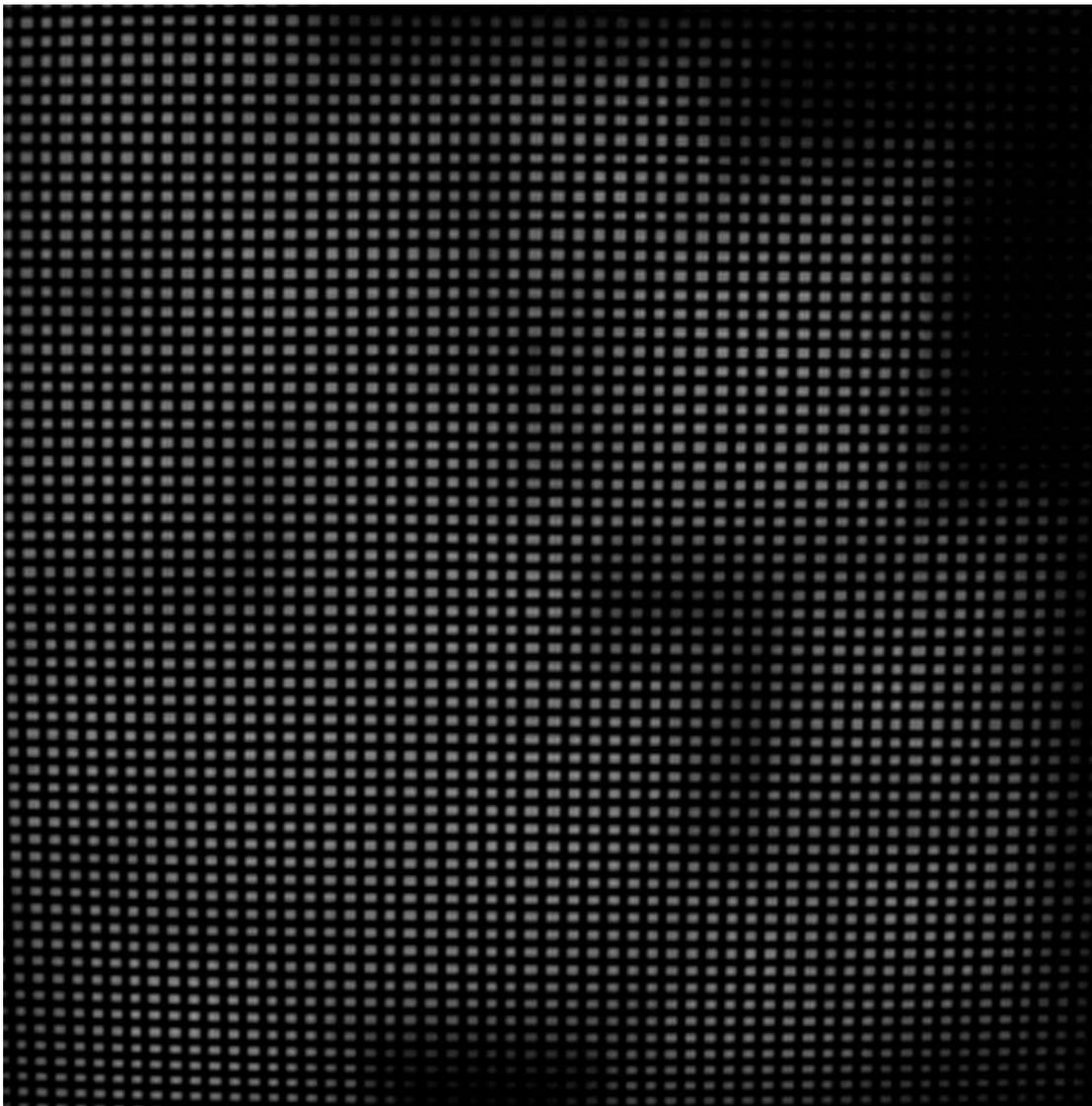
<sup>28</sup> Zambrano, M., “A modo de autobiografía”, en *Anthropos* n° 70-71, marzo-abril de 1987, pp. 69-70.

<sup>29</sup> Bundgård, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000, p. 456.

<sup>30</sup> Cerezo Galán, P., “La otra mirada. (A modo de introducción a la razón poética)”, *Archipiélago* n° 59, diciembre 2003, p. 25-34.

tomar como punto de partida para la crítica todo lo que María Zambrano dijo de su propia obra? Probablemente no, pues las vivencias del autor empírico, como muestran *Delirio y destino* y *Ecce homo*, no se corresponden necesariamente con el relato que el autor implícito representa con el lenguaje de la narración. En última instancia, la lectura de

*Delirio y destino* iluminada por *Ecce homo* nos permite abrir una compuerta para comenzar a salvar uno de los escollos de una parte de la crítica sobre María Zambrano: la confusión entre el autor empírico que existió históricamente y el autor implícito que habla en el texto sobre su propia obra. «Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos», sentencia *Ecce homo*.<sup>31</sup>



Oscar Padilla: *Cosmos 1.1*, 2007

<sup>31</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, ed. cit., p. 55.

# *Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche*

## **Resumen:**

**Resumen:** Sobre la base de una comprensión del lenguaje como originariamente metafórico, Nietzsche plantea al discurso filosófico y científico la cuestión de su pretensión de verdad, de su deseo de una literalidad pura, y vuelve contra la filosofía todo aquello contra lo que la filosofía había pretendido constituirse: el mito, la elocuencia, la poesía, la alegoría. En esto hay una clara afinidad entre Nietzsche y Zambrano. Lo que los diferencia, sin embargo, es que esa acusación de impropiedad hecha contra el lenguaje pretendidamente adecuado y literal de la filosofía y de la ciencia es hecha, sobre todo en el caso del joven Nietzsche, a partir de la recepción de la concepción schopenhaueriana y wagneriana de la música como simbolización inmediata de la voluntad del mundo, mientras Zambrano afirma que es mediante la razón poética como se puede llegar a una verdad más profunda, una verdad proporcionada por el sentir originario y la experiencia no racional de la realidad o de la vida.

**Palabras clave:** Zambrano, Nietzsche, lenguaje, música, razón poética.

## **Abstract:**

**Abstract:** On the basis of an understanding of language as originally metaphorical, Nietzsche raises with the philosophical and scientific discourse the question of their claim to truth, their desire for a pure literalness. He puts against philosophy everything that philosophy had expected to set up itself against: myth, eloquence, poetry, allegory. With regard to this point there is a clear affinity between Nietzsche and Zambrano. However, there is a difference between them in the way they raise this accusation of impropriety against the allegedly adequate and literal language of philosophy and science. Especially, the young Nietzsche makes this accusation from the reception of Schopenhauer's and Wagner's conception of music as immediate symbolization of the will of the world. Whereas Zambrano states we can get to a deeper truth by poetic reason, a truth provided by the original feel and nonrational experience of reality or life.

**Keywords:** Zambrano, Nietzsche, language, music, poetic reason.

Fecha de recepción: 10 de junio de 2009

Fecha de aceptación: 17 de junio de 2009

\* Dpto. de Historia de la Filosofía Contemporánea de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. dsanchez@sof.uned.es

**E**l objetivo de mi exposición pretende ser muy simple. En un primer momento voy a intentar hacer ver una importante coincidencia entre los pensamientos de María Zambrano y el joven Nietzsche en lo que se refiere a la comprensión que ambos tienen de la relación entre arte y metafísica. Y en un segundo momento, me referiré a dos diferencias importantes entre ambos: una relativa a qué tipo de arte podemos atribuir un valor metafísico (en Zambrano es la poesía y en el joven Nietzsche la música), y la otra diferencia es la relativa a la distinta concepción que estos dos autores ofrecen del lenguaje en general y del lenguaje poético en particular.

Vamos con la primera cuestión. Como todos ustedes saben seguramente, María Zambrano elabora su idea de la razón poética a partir de un determinado contexto intelectual al que ella se refiere como la crisis espiritual de nuestro tiempo.

Esta crisis ella la resume diciendo que, a la vez que se ha ido ensanchando nuestro aparato conceptual y científico, nos hemos ido empobreciendo en experiencias profundas y sentimientos. El hombre moderno ha perdido, por así decir, su capacidad de sentir la vida y de sentirse vivir porque todo lo ve y lo capta tamizado por el filtro de los conceptos.

Por eso es precisa una razón poética que penetre en la vida y que descienda más abajo de lo que nos dicen los conceptos, hasta llegar al «sentir originario». El propósito, pues, de la razón poética es retornar a los orígenes de la filosofía, antes del racionalismo de Sócrates y Platón, para ejercerse en la forma primera de filosofar, o sea, buscando el ser de las cosas para expresarlo poéticamente.

En realidad, este programa así enunciado de una reivindicación del arte, y en concreto de la poesía, como instancias desde la que recuperar la autenticidad del sentir originario frente a la alienación específicamente moderna, no es otra cosa que la esencia misma del movimiento romántico que se extiende por Europa al hilo del advenimiento de la industrialización y de la modernización que traen consigo la implantación de una sociedad planificada, organizada y ampliamente determinada por la tecnificación sistemática.

De modo que es ya casi un tópico decir que el romanticismo fue, ante todo, un movimiento de rebelión contra la concepción burguesa del mundo y de la vida, y en especial contra algunos de sus aspectos más fuertes y determinantes, como eran el mecanicismo, la idea del progreso como tecnificación e industrialización, la comprensión de la política como organización y administración burocráticas, y la fe en que del desarrollo exhaustivo del sistema capitalista se seguiría sin ninguna duda la felicidad universal y la solución de todos los problemas.

El racionalismo moderno había preparado, en buena medida, esta situación –y esto lo señala muy bien M. Zambrano–, consagrando el triunfo de una racionalidad mediofin, o sea, de una racionalidad puramente instrumental, que encajaba muy bien con el auge histórico de la clase burguesa y de sus aspiraciones de dominio técnico, político y económico del mundo.

Este racionalismo había convertido la ciencia en un lenguaje al servicio de ese afán de dominio del hombre burgués, siendo su éxito tan resonante que apenas si se pueden escuchar algunas voces desmayadas –Friedrich Schlegel, Novalis, el joven Goethe, Hölderlin, etc. – que, ya desde los comienzos de esta

Este texto corresponde a la conferencia impartida por el Dr. Sánchez Meca en el marco del XII Seminario Internacional “María Zambrano y la presencia de Nietzsche en el siglo XX”, el día 8 de mayo de 2009 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

transformación, llamaban la atención sobre la necesidad de un cierto equilibrio, y sobre la conveniencia de que la ciencia cumpla también otras funciones para satisfacer otro tipo de exigencias igualmente urgentes y específicas de la época moderna.

El que a estas voces no se les haga ningún caso, provoca su desgarramiento característico, su tonalidad un poco exaltada y, en no pocas ocasiones, su virulencia un tanto desesperada, cínica y polémica.

Desde luego, los románticos, en general, no disimulan una actitud de abierta provocación frente a la matematización y tecnificación de la naturaleza, y frente a la burocratización de la vida social puestas al servicio del funcionamiento, por encima de todo, del aparato productivo.

Contra esa marcha, que arrebató a la naturaleza su magia y su misterio y la convierte en algo utilitario y prosaico, ellos oponen un proyecto de romantización y de reencantamiento del mundo mediante la poesía, y que a mí me parece ser el precedente más exacto en este sentido de la propuesta de María Zambrano.

Así que poesía contra razón instrumental y burocrática, y *Bildung*, o sea, formación espiritual o cultura, contra la desaparición organizada del individuo bajo los imperativos del capitalismo.

De modo que, frente al sistema de normas y de obligaciones que hemos introyectado como deberes incondicionales, y que son la sustancia de esa seriedad con la que nos sometemos y nos subordinamos todos los días a las exigencias del sistema productivo, la poesía –por decirlo así– abriría un paréntesis, o sea, suspendería momentáneamente ese orden mostrándonos imaginativamente la libertad de un caos originario. Fíjense lo que dice este texto de Friedrich Schlegel: «Este es el principio de toda poesía: anular el curso y las leyes de la razón sólo razonante (*vernünftig denken Vernunft*) y transferirnos de nuevo a la

bella confusión de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana».

Pues bien, ese caos originario que se muestra y se libera en la poesía, no es otra cosa que el mundo de las sensaciones, de las pulsiones inconscientes, de los sueños, de la nostalgia, de la imaginación, de los instintos, donde tiene su origen toda creatividad verdadera, pero que, por su propia condición de espontaneidad y libre vitalidad, no se deja integrar en los esquemas pragmáticos, productivistas y cientistas del orden burgués, y por eso es reprimido y rechazado por la mentalidad burguesa como algo irracional y peligroso para la sociedad. Es el sentir originario, del que habla una y otra vez Zambrano. De modo que los románticos –con su exaltación de la poesía– lo que hacen es, en definitiva, reivindicar ese sentir originario en el sentido de una cierta vuelta de ese caos.

Naturalmente, María Zambrano recoge esta reivindicación pero la encauza por otros derroteros. Pues concretamente ella la injerta en el proyecto orteguiano de una reforma de la razón racionalista para convertirla en razón vital. Y esto es lo que la diferencia ya claramente del planteamiento romántico y le confiere su perfil propio y original.

En concreto, lo que Zambrano piensa, corrigiendo un poco a su maestro Ortega, es que hace falta, no tanto una reforma de la razón cuanto una razón nueva, una razón poética capaz de penetrar en la vida descendiendo más abajo de lo que nos dicen los conceptos. Pues la razón racionalista se introduce cortante en la vida y con sus distinciones conceptuales destruye su significado viviente, quita al sentir profundo su plenitud y su color, y mete la experiencia como a presión en unos moldes abstractos.

Zambrano pone en duda que esta razón racionalista conozca realmente la realidad. Porque ella se crea un entramado de conceptos y de objetos de conocimiento que no son más que puras abstracciones. El mundo de la

realidad radical es el mundo vivido y animado de la experiencia que hacemos con la totalidad de nuestro ser.

Pues bien, en este nivel de la reflexión se puede señalar ya la analogía estructural que se da entre este planteamiento y la metafísica nietzscheana del arte tal como se desarrolla en *El nacimiento de la tragedia*.

Nietzsche ha aprendido de su maestro Schopenhauer que, tras la crítica kantiana a la metafísica clásica, ya no es posible elaborar ninguna nueva metafísica como teoría, como sistema de saber, sino que la filosofía tiene que adquirir, a partir de ahora, otro significado más abarcador y más existencial que el de la antigua metafísica teórica.

Y entonces es cuando él asume y desarrolla a su manera aquella misma idea romántica a la que he aludido antes de que, si bien es cierto que ya no podemos alcanzar la esencia metafísica del mundo a través de la razón y sus conceptos, sí que podemos lograrlo, en cambio, a través del arte. Toda la concepción nietzscheana de la música como lenguaje de la esencia del mundo, que da contenido a su primera filosofía como «metafísica de artista», nace justamente a partir de aquí.

Por tanto, hay una clara coincidencia entre el joven Nietzsche y M. Zambrano, que estriba, concretamente, en la afirmación de que, mediante el arte, es posible recuperar la metafísica, o por lo menos un cierto tipo de metafísica. La discrepancia, en cambio, va a situarse, como hemos dicho antes, en relación al tipo de arte en el que cada uno de estos autores piensa para este cometido: María Zambrano en la poesía y Nietzsche en la música.

Propiamente hablando, la preocupación que subyacía al interés romántico por el arte, en general, era la de cómo acceder a la esencia del mundo que, como Kant había dejado demostrado, es incognoscible e irrepresentable para la reflexión teórica. Su interrogante fun-

damental era: ¿cómo el arte ofrece la posibilidad de una *Darstellung*, de una representación o mostración de lo no objetivable y cómo esta representación puede resultar comunicable?

Y la respuesta consistía en señalar -es lo que hace en concreto Schopenhauer- que la manifestación de la esencia del mundo se realiza en el arte, y específicamente en la música, anulando, en último extremo, el símbolo mismo de su manifestación, es decir, apropiándose de una forma que a cada instante resulta insignificante, en cuanto que pasa, trasponiendo por tanto esa esencia sin quedarse en ella y dándose así en una relación de inmediatez.

La idea de la música como símbolo de Dionisos, propuesta por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, pertenece justamente a este sueño de la posibilidad de una solución estética al problema de la decadencia, concebida ésta todavía como separación del hombre en relación al ser.

La música, pues, por no estar restringida a la esfera del lógos, puede traducir la esencia del mundo a la esfera de lo sensible, puesto que no se constituye como algo fijo, sino que sólo se da en un pasar, teniendo que anularse a sí misma simultáneamente a su darse. La catarsis musical sería, entonces, el efecto subjetivo de una relación de inmediatez entre lo sensible y lo suprasensible, hecha posible en virtud de esta condición procesual.

En realidad, con esta valoración de la música como simbolización de lo dionisiaco, Nietzsche pretendía ir más allá de Schopenhauer al tratar de perfeccionar la concepción de éste con su distinción de lo apolíneo y lo dionisiaco. Ahora bien, es preciso hacer notar que, desde la perspectiva de lo que significa esta distinción para el joven Nietzsche, cualquier lenguaje conceptual -incluido el poético- es impropio para expresar la esencia del mundo

Por tanto, sólo la música constituye un modo de simbolización apropiado y fiel para expresar la voluntad del mundo, en contraposición a las palabras y al lenguaje conceptual –o sea, las representaciones, según la terminología schopenhaueriana usada en *El nacimiento de la tragedia*–, que tan sólo son, a su vez, metáforas de la música. El poema lírico, pues, metáfora de lo apolíneo, no puede expresar más que de un modo mediato lo que la música, que no necesita recurrir a la imagen ni a la idea, puede hacer sonar como sentimiento originario del mundo.

Estas ideas se aclaran un poco más cuando atendemos al detalle del paralelismo que Nietzsche establece entre lo apolíneo y lo dionisiaco por un lado, y el lenguaje poético-conceptual y la música por otro.

Lo propio de la música es poder llegar a ser un símbolo no convencional y, por lo tanto, un lenguaje universal, basado en una coincidencia natural entre significante y significado. En cambio la relación existente entre los conceptos, o las palabras, y las cosas que designan, es una relación convencional, fijada dogmáticamente para nombrar de una manera esquemática y generalizadora lo que no es susceptible de generalización ni de esquematización.

La representación plástica o verbal es siempre reproducción, no de un caos, sino de una figura, de una forma. Tiene por tanto, un ser medial, no originario. En cambio, la música puede ser metáfora del caos, pues su representación no es copia, sino reactualización.

De modo que cuando el joven Nietzsche afirma que la tragedia griega constituye la forma más sublime del arte, lo razona diciendo que es así porque reúne en una unidad la poesía, la música y la danza, expresando el sentimiento de manera conjunta con la palabra, el ritmo y la gesticulación.

Ahora bien, lo esencial de la tesis nietzscheana sobre este significado de la tragedia

griega radica justamente en la organización jerárquica que las distintas artes tienen que guardar dentro del drama musical tal como él lo postula.

Porque no basta con que el drama musical incluya la palabra –o sea, el signo de la racionalidad (*Verstandesmensch*) –, el gesto –en cuanto expresión corporal (*Leibmensch*) –, y el sonido en cuanto potencia comunicativa y sentimental básica (*Herzensmensch*)–, sino que es de la mayor importancia, desde su punto de vista, el que estos elementos artísticos se comprendan ordenados de la manera adecuada.

A saber: El gesto y la palabra son expresiones individuales que hunden sus raíces en la música, lenguaje directo de la pasión (*Affekt*). De modo que es sólo a partir de la música como el gesto y la palabra adquieren la consistencia de poesía y danza, y nunca al revés.

Cuando Nietzsche tome conciencia de que la noción de metáfora pertenece, como tal, a la metafísica de la dualidad de ser y aparecer, esta valoración de la música como metáfora de Dionisos será abandonada y, en su lugar, aparecerá, como vamos a ver luego, la noción de interpretación, única compatible con el rumbo del pensamiento al que Nietzsche se entrega.

Como he insinuado antes, en sentido estricto, la nueva razón que Zambrano propone como alternativa a la razón del racionalismo moderno y de la metafísica clásica no es la razón vital orteguiana, sino la razón poética. Porque sólo la razón poética es capaz de lograr el objetivo que pretende: captar la conexión entre el «sentir originario», «la entraña», que es anterior a la conceptualización racional de las cosas, y las manifestaciones de la vida que se encuentran siempre más allá y por encima de los conceptos filosóficos.

Con esta expresión, pues, de razón poética, Zambrano designa un tipo de razón capaz de descender a las profundidades del

sentimiento, que no pueden aflorar en el discurso filosófico puro, para recoger y expresar el proceso mismo del nacimiento de los significados y de la formación de las metáforas. Dicho en otras palabras, la razón poética pretende descifrar los símbolos e intuiciones vitales que encubren los conceptos, retrotraer los conceptos al momento mismo en que nacen a partir de esos símbolos originarios y esas intuiciones vitales privilegiadas. A esto es a lo que Zambrano llama «el sentir originario», objetivo último de su razón poética.

¿Y cómo la razón poética desciende a lo profundo y a la intimidad del sentir originario? Pues moviéndose al ritmo mismo de la vida, es decir, transformándose constantemente para penetrar realidades que son muy distintas de las que trata la razón del racionalismo, propia de la filosofía clásica y de la ciencia. Por eso decíamos que la razón poética no es sólo una razón vital. Porque tiene que ser, además, una razón viviente. El ámbito de la razón poética se desplaza continuamente, tendiendo a un más allá de cualquier circunstancia concreta e histórica. Tiende a una verdad que es un camino sin final, pues su contenido es esa ausencia que no se deja expresar en el lenguaje de los conceptos racionales.

Sólo mediante un discurso que sea, a la vez, poético y filosófico puede ser sugerida esa realidad del sentir originario. Sólo mediante esta fusión problemática de lo filosófico y lo poético en la razón poética se puede evocar mediante un lenguaje expresivo –no comunicativo en el sentido de la comunicación ordinaria– ese misterio del ser que ninguna teoría ni ninguna ciencia pueden apresar con sus conceptos.

El joven Nietzsche, por su parte, camina ya, en relación a estos razonamientos, por otros derroteros. Según la contraposición que desarrolla *El nacimiento de la tragedia* entre lo apolíneo y lo dionisiaco, contraposición que se enmarca en la metafísica schopenhaueriana de la voluntad como ser del que surgen los

fenómenos del mundo de la representación, el arte apolíneo (las artes plásticas pero también la poesía) tiene como su carácter más propio la mediación de la imagen y de la palabra con las que se simboliza un ser o figura determinada (es decir, con una identidad que la distingue de todo lo que no es ella).

No hay que olvidar que Apolo es el dios griego del principio de individuación, de la medida y de la claridad. El arte dionisiaco (la música), en cambio, tiene «un carácter y un origen diferentes con respecto a todas las demás artes, pues no es, como éstas, reflejo de la apariencia, sino, de manera inmediata, reflejo (*Abbild*) de la voluntad misma. Por tanto representa, con respecto a todo lo físico del mundo, lo metafísico, y con respecto a toda apariencia, la cosa en sí».

Es decir, en realidad, para el joven Nietzsche lo apolíneo y lo dionisiaco no son simples principios estéticos, sino, tal y como los califica expresamente, impulsos o fuerzas artísticas (*Kunsttrieb*) que brotan de la naturaleza misma y despliegan, con su oponerse, la dinámica misma del ser.

De modo que, para Nietzsche, el arte apolíneo, como arte de la representación, no es más que símbolo de símbolo, y representa la voluntad de manera mediata, mientras la música, como arte dionisiaco, es la representación «inmediata» de la voluntad como esencia última del mundo. Como he dicho antes, la música, al desarrollarse como un proceso artístico en el tiempo y no emplear ni la imagen ni la palabra sino sólo el sonido, representa, para él, el único arte capaz de expresar o de reproducir, no ya los fenómenos, sino la esencia misma de la existencia como cosa en sí, como vida, como voluntad o como devenir constitutivo del mundo.

Por eso, metafísica, en sentido estricto para este joven Nietzsche, no es otra cosa que cumplir el mandato délfico del «conócete a ti mismo», tomar conciencia de lo que se es,

saber y conocer que nuestra esencia más profunda es la de ser una mera apariencia engendrada por lo uno originario.

Y éste es un conocimiento que no nos lo pueden proporcionar ni la ciencia empírico-matemática ni la ciencia histórico-sociológica, pero tampoco un arte apolíneas como es la poesía, porque todas estas disciplinas funcionan con la mediación de números, de conceptos, de palabras o de imágenes que no son sino símbolos de cosas que poseen una identidad definida y estable. Lo apolíneo (o sea el conocimiento científico, la poesía, las artes plásticas, etc.) está siempre ligado a la representación de la individualidad estable y a su diferencia respecto de todo lo que no es ella. La única instancia, pues, que puede proporcionar al hombre tal conocimiento metafísico de su trasfondo verdadero es el arte dionisiaco, o sea, la música. Porque sólo el arte, y como arte dionisiaco, es capaz de ofrecer la analogía exacta de ese devenir del crearse y del destruirse continuos que afecta a todo ser que existe movido por su querer vivir.

En suma, Nietzsche recoge la romántica concepción redentora de la música que desarrolla Schopenhauer como liberación del sujeto de su estar prendido en la voluntad del mundo, y considera que el individuo, mediante el conocimiento musical de la voluntad, puede librarse de ella al conocerla y sentirla, no como un fundamento, sino como un abismo.

Pues sólo el sonido de la música nos permite darnos cuenta del núcleo de nuestro ser como voluntad ciega de vida, sed de existencia cogida en el lazo de la estrategia por la que la voluntad del mundo se quiere inquebrantablemente a sí misma. De este modo, la música anima a la extinción de todo interés finito y a una negación de la voluntad al hacer posible una intuición de ella.

Esta vía mística de la negación de la voluntad a través de la experiencia musical

apunta, como puede comprobarse, a la pérdida del sujeto y a la anulación total de su propia individualidad. Y ello comienza con el abandono de toda implicación con el mundo objetivo y de toda intención activa y productiva. En la música, en fin, -y este es el mensaje último de la filosofía de Schopenhauer que Nietzsche recoge-, en la música como instancia de redención, el querer vivir se vuelve contra sí mismo y su sufrimiento se transfigura en renuncia, ascetismo y resignación.

María Zambrano, naturalmente, no tiene una concepción tan pesimista del ser ni su mensaje va en esta dirección. Para ella el ser no es la voluntad schopenhaueriana del mundo como dolor y conflicto irresoluble, sino lo que ella llama lo sagrado.

Con este término de lo sagrado, nuestra autora designa la dimensión última de nuestra experiencia humana, la coronación de lo humano y lo que lo rebasa, su trasfondo misterioso e inalcanzable. No se identifica ni se confunde con lo divino, que es una idea que objetiva y racionaliza una experiencia de lo sagrado y que depende de la imaginación y del modo de proyectarla que forme cada religión o cada filosofía. Por eso hay muchas imágenes o conceptos de lo divino. Cada hombre, o cada pueblo, se ha construido una imagen de lo divino en la que proyecta e idealiza la mejor parte de su existencia. Las religiones -decía Ortega- son el culto que la mitad de cada hombre rinde a esa otra mitad idealizada y divinizada.

Lo sagrado, sin embargo, es el fondo originario de la realidad, la fuente de la que brota la poesía y nuestro «sentir originario», y que la filosofía le arrebató a la poesía al tratar de conceptualizarlo todo mediante la razón lógica o lógos. «Recuérdese -dice- que los primeros filósofos, anteriores al racionalismo socrático-platónico, escribían sus intuiciones filosóficas en poemas y en mitos. La filosofía es, por tanto, la transformación de lo sagrado en lo divino, o sea, la reducción de lo inefable,

de lo que simplemente atrae haciéndonos señas, en la transparencia de los conceptos y de las relaciones lógicas».

Esto da, pues, concreción al propósito y finalidad de la razón poética. Si hay una realidad más profunda, inefable que no puede ser captada ni representada por la razón científica, ni puede ser dicha en el lenguaje ordinario usado en la comunicación cotidiana, es necesaria una nueva forma de la razón que sea capaz de adentrarse en el misterio de esa realidad profunda que constituye un nivel de nuestra experiencia tan real como inaprensible para la razón conceptual.

Lo que se descubre entonces al ser humano que aplica a su experiencia la razón poética es un saber que saca a la luz, sin racionalizarlo, lo que la filosofía clásica dejaba siempre en el olvido: el trasfondo de la vida personal, ese sentir originario en el que radica la riqueza última de nuestra existencia.

«La razón poética —dice María Zambrano—, a medida que desciende a lo profundo de nuestro sentir, abre un espacio en el que se muestra el misterio de un saber que, aun no pudiendo ser conceptualizado, puede, sin embargo, ser expresado poéticamente. Ese espacio, abierto por la razón poética, es, por ello, un momento de equilibrio entre lo infinito y lo temporal, entre lo actual y lo primordial, entre el silencio y la palabra».

Esto es lo que explica el por qué de los recursos poéticos que nuestra autora utiliza y, especialmente sus metáforas poético-filosóficas. Los recursos poéticos a los que Zambrano recurre son el ritmo, la fragmentación de la sintaxis, los símbolos, alegorías y mitos, y las metáforas filosóficas como la del corazón, el alma, la luz, la aurora, el claro del bosque, el sendero, el desierto, el mar, etc. Por ejemplo, en la metáfora del corazón, Zambrano distingue entre la metáfora como figura retórica del amor para adornar en poesías y relatos literarios que sólo pretenden divertir, y la idea del

corazón que sirve para definir una realidad que la razón científica no puede captar.

En la metáfora del «claro del bosque» coinciden la luz y la oscuridad, y en ese cruce de luces y sombras tiene lugar una determinada experiencia del ser. Eso mismo sucede con la metáfora de la aurora. El «claro», la «aurora» son vértices en los que el significado y el significante confluyen, apuntan a un misterio en el que el ser humano contacta con una realidad anterior al lenguaje y a la conciencia. Dar forma lingüística a este espacio supone una acción poético-metabólica que haga de enlace entre signo y ser.

En su obra *Claros del bosque*, Zambrano intenta ir más allá de la argumentación racional de la filosofía clásica con una filosofía confectionada con metáforas y figuras poéticas. Este esfuerzo es el mejor ejemplo de su crítica a la razón puramente lógica y de la puesta en ejercicio de esa alternativa que ella propone y que es la razón poética.

Así vemos cómo la razón poética se sitúa más allá de la sola poesía, aunque recoge de ella el poder de devolver a la palabra su poder originario. Y se sitúa a la vez más allá de la sola filosofía, porque no se obsesiona con el afán de alcanzar una verdad universal y válida para todos. Se conforma con llevar al lenguaje lo que el lenguaje no puede decir, sino sólo sugerir metafóricamente.

Con ello la razón poética se transforma en una fuerza multifacética: desciende a lo profundo, asciende a la luz, sabe tratar con piedad a lo diferente, trasciende la realidad y el tiempo, se sumerge en el «sentir originario» del alma, y es mediadora entre vida y verdad. Es múltiple y al mismo tiempo una, porque la pluralidad de manifestaciones de la razón poética responde a la multiplicidad de necesidades de la vida.

Yo creo que, en este nivel de la reflexión, que tiene que ver con la concepción del len-

guaje en general y, más en concreto, con la del lenguaje poético, es donde se sitúan las mayores diferencias entre Zambrano y Nietzsche.

Porque lo que Nietzsche piensa –una vez liberado de la influencia de Schopenhauer y de Wagner– es que todo lenguaje, incluso el poético, no es más que la traducción alusiva, balbuciente de sensaciones o impulsos que se trasladan impropriamente a formas expresivas sonoras y conceptuales, o sea, a palabras. Aquella idea romántica de la posibilidad de una superación de la alienación de la ignorancia mediante la penetración estética en lo en sí, porque se piensa en el arte como expresión capaz de trasponer lo originario informe, el caos del mundo, a la esfera de lo sensible y perceptible, es claramente abandonada.

Y a esta idea le sustituye la concepción de la metaforización en cuanto violencia deportadora imposible de lo originario a un elemento que le es siempre impropio y extraño. La metáfora no puede ser la trasposición o la traducción –con lo que toda traducción implica de sustitución, de impropiedad y de violencia– de un no-dicho esencial a un elemento expresivo determinado.

Según él, el lenguaje se creó de la siguiente manera: como nos sucede mientras soñamos, ciertas sensaciones corporales produjeron en los hombres primitivos imágenes, y luego esas imágenes provocaron sonidos en los que se expresaban las sensaciones. Y cuando las imágenes sonoras se desligaron de la sensación que las produjo al pasar el tiempo e intensificarse su uso, entonces es cuando se convirtieron en conceptos abstractos. De ahí concluye Nietzsche que todo lenguaje es metafórico, nunca nombra o expresa una realidad en sí, sino que connota una determinada experiencia que los creadores del lenguaje tuvieron como proyección de sus sensaciones en palabras y conceptos y que luego nosotros hemos aprendido al adquirir el dominio de ese lenguaje.

La diferencia principal entre Nietzsche y Zambrano estriba, por tanto, en que nuestra autora cree al lenguaje metafórico capaz de simbolizar más o menos adecuadamente el sentir originario y, por tanto, la entraña misma de la realidad en su inmediatez y profundidad. Y para Nietzsche, la conexión entre palabra y sensación ya hace mucho que se ha perdido para siempre y no es posible revitalizarla.

El lenguaje debe ser pensado, dice Zambrano, a partir de su esencia metafórica pero porque con las metáforas llegamos donde no llegan los conceptos. Nietzsche, en cambio, al pensar en el problema del origen del lenguaje, lo considera como el producto de un instinto, de una fuerza inconsciente que es una fuerza creadora de imágenes. La esencia del lenguaje, su origen y su fin es esta fuerza misma, cuya primera cualidad es no ser la fuerza de la verdad. Originariamente, el lenguaje no está hecho para decir la verdad, pues no se refiere en nada al ser de las cosas, no lo capta, ni lo presenta, ni lo deja aparecer.

De modo que no es el ser el que se hace presente a la conciencia en el lenguaje, sino sólo nuestra específica relación subjetiva con las cosas. El lenguaje señala sustituyendo, significa impropriamente, no denota sino que connota. La trasposición originaria es, en definitiva, la metáfora, la figura, de modo que el lenguaje, cualquier lenguaje, tanto el lenguaje racional y científico de las teorías abstractas como el lenguaje poético, es originariamente metafórico, figurado.

Es sobre la base de esta comprensión del lenguaje como originariamente metafórico sobre la que Nietzsche se apoya para plantear al discurso filosófico y científico la cuestión de su pretensión de verdad, de su deseo de una literalidad pura, así como para volver contra la filosofía todo aquello contra lo que la filosofía había pretendido constituirse: el mito, la elocuencia, la poesía, la alegoría. En esto hay cierta afinidad entre Nietzsche y Zambrano.

Lo que los diferencia, sin embargo, es que esa acusación de impropiedad hecha contra el lenguaje pretendidamente adecuado y literal de la filosofía y de la ciencia no es hecha, en el caso de Nietzsche, a partir de la afirmación de que mediante la razón poética se puede llegar a una verdad más profunda, una verdad proporcionada por el sentir originario y la experiencia no racional de la realidad o de la vida. Esta experiencia es imposible, pues no podemos traspasar nunca los límites de nuestro lenguaje.

En *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Nietzsche considera que no existe posibilidad alguna de exceder en el lenguaje los límites del lenguaje. Frente al planteamiento de María Zambrano, lo que Nietzsche niega es la posibilidad última de recurrir al mito, a la metáfora filosófica, al símbolo, etc. como receptáculo de una riqueza originaria de sentido que el lenguaje racional pudiera y hubiera de interpretar. Todos los recursos poéticos son retórica. No dicen ninguna verdad, aunque se crean el lenguaje de la verdad. De

ahí que la frontera que separa a la filosofía de su otro, -el mito, la poesía, la metáfora, la literatura en definitiva-, se desvanezca. Pues tampoco es posible ya volver contra la filosofía una originariedad mítica o poética para criticarla y reformarla, sino que sólo cabe volver contra ella la parodia, la ironía y la risa.

La actitud de Zambrano es menos radical e intenta ser más constructiva. Y eso es lo que se pone de manifiesto en la triple caracterización que ella hace de la razón poética como razón crítica, como razón alternativa y como razón integradora. Nietzsche, sin embargo, delimitará, cada vez más, su óptica del arte en cuanto fuerza antinihilista, antipesimista y anticristiana, lo que equivale a decir en su caso, esencialmente, antimetafísica. Pues aquella idea originariamente romántica de la posibilidad de una superación de la alienación y de la ignorancia mediante la penetración estética en lo en sí, se mueve aún en las coordenadas del pathos platónico que niega el devenir, en la medida en que celebra todavía en una cosa en sí la victoria sobre lo sensible y cambiante.



Joaquim Cantalozella: 3 focs, 2009

Andrés Grau i Arau\*

## *Vida de Don Quijote y Sancho de Unamuno: «una» guía*

### **Resumen:**

La *guía* como género tiene un fundamento epistemológico: la distinción entre saber filosófico y saber de experiencia. Ambos saberes son irreductibles, como lo son lo individual y lo universal. Al contrario del saber de experiencia, expuesto en géneros diversos, la filosofía ha tendido a presentarse en un género único. La *guía*, como género, expresa aspectos propios del saber de experiencia. Contamos con *guías* reconocidas en la historia de la literatura y del pensamiento religioso; sin embargo, hay algunas que se tienen que descubrir. María Zambrano nos propone percibir como una *guía* de la época moderna la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Miguel de Unamuno.

**Palabras clave:** saber, conocimiento, filosofía, guía, género, Miguel de Unamuno, María Zambrano.

### **Abstract:**

The *guide* as a genre has a fundamentally epistemological distinction between philosophical knowledge and experience knowledge. Both knowledges are irreducible, as are the individual and the universal. Instead of experience knowledge, as outlined in various genres, philosophy has tended to be in a unique genre. The *guide*, such as gender, expresses specific aspects of experience knowledge. We recognized guides in the history of literature and religious thought, but there are some that have to be discovered. María Zambrano proposes we perceive as a *guide* to the modern: Unamuno's work: *Life of Don Quixote and Sancho*.

**Keywords:** knowledge, philosophy, guides, gender, Miguel de Unamuno, María Zambrano.

**F**rente al «conocimiento universal», que persiguen las ciencias, hallamos el «conocimiento del individuo», origen y finalidad, según María Zambrano, del «saber de experiencia». Este saber es anterior a la filosofía. Es un saber místico, pero no mística. Al contrario de la filosofía y de la mística, que persiguen trascender la prisión de la individualización, el saber de experiencia se genera en y para lo individual. «Lo grave del saber de experiencia –indicará la escritora andaluza– es que, si es verdadero, llega después, no sirve y es intransferible.»<sup>1</sup> El paradigma del saber de experiencia es la medicina: «hacerse ante un enfermo, no ante una enfermedad, o, ante una enfermedad en un enfermo».<sup>2</sup>

Es un saber resistente que ni siquiera esa «Grecia» de la que habla Zambrano en el citado ensayo, y que no es más que la «filosofía», ha podido transformar. La razón reduce a objetividad lo disperso.<sup>3</sup> Como toda ciencia, la filosofía se manifiesta en forma enunciativa e impersonal: la filosofía declara; no es comunicativa; no es un saber de experiencia: «la forma que tiene el saber de experiencia de manifestarse es por eso distinto en su raíz del filosófico y científico».<sup>4</sup> La filosofía ha perseguido siempre la máxima objetividad y se ha alejado de lo individual: Dios, la naturaleza, el conocimiento...<sup>5</sup> La experiencia en asuntos humanos no parece ser patrimonio de esa «Grecia» de la que habla Zambrano. Con lenguaje orteguiano, afirmará que, en Grecia, con la filosofía, «creencias originarias son transformadas en ideas, en nociones que aún están vivas»; sin embargo, algunas experiencias no se han dejado «reducir a universalidades» y se

han resistido a «ascender al cielo de la objetividad». El saber de experiencia es una de esas creencias y, en ella, esa «Grecia» encuentra una de sus limitaciones.

No se tiene que confundir el «saber de experiencia» con el «saber vulgar» que, en los tratados de filosofía neoescolásticos, se oponía al científico, al filosófico y al teológico, y que se definía como un conocimiento más o menos profundo de lo que envuelve al ser humano. Tampoco se tiene que identificar con el saber de experiencia o práctico que Aristóteles opone al de arte y al científico. La experiencia citada por el Estagirita se refiere al conocimiento de la naturaleza, y no al del ser humano individual. La ética, que, como saber práctico, se espera que se centre en la vida del hombre, toma, en cambio, como otras disciplinas, una existencia separada y acaba centrándose en la naturaleza humana.<sup>6</sup> La ética, tal como es presentada por Aristóteles, está, pues, lejos de ser considerada un «saber de experiencia». «La ética es, frente a la vida humana –escribe Zambrano–, la ciencia, el saber científico, por lo tanto universal y objetivo. Está desprendida del alma que la necesita, y aparece con el mismo carácter que la metafísica, ya que en realidad es la metafísica de la vida humana, de la *Physis* humana, que sería la psicología».<sup>7</sup> La filosofía aristotélica confirma lo que Zambrano pretende significar con «Grecia».

Para nuestra pensadora, Sócrates ha sido el pensador que más se ha apegado a la experiencia. Su intelectualismo y su conceptualismo son fruto del amor que profesaba por la vida. Lo que, en realidad, perseguía era encontrar el *logos* cotidiano.<sup>8</sup> La razón es para la vida

<sup>1</sup> Zambrano, M., «El saber de experiencia (Notas inconexas)» en *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú, 1995, p. 15.

<sup>2</sup> Zambrano, M., «La Guía: forma de pensamiento» en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 82.

<sup>3</sup> O. c., pp. 82-83.

<sup>4</sup> O. c., p. 85.

<sup>5</sup> O. c., p. 82.

<sup>6</sup> O. c., pp. 81-82.

<sup>7</sup> O. c., p. 82.

<sup>8</sup> O. c., p. 81.

y allí debe hallarse: he aquí uno de los puntos esenciales del saber de experiencia. En este sentido, el pensamiento socrático queda anulado con ese desprendimiento del alma que se da en la filosofía peripatética. El *logos* que había de desentrañarse de las circunstancias vitales se convierte en un *logos* ajeno que tendrá como fin dirigir esas circunstancias.

La historia de Europa se puede entender como una lucha constante entre el pensamiento filosófico y el saber de experiencia. «Varias son las experiencias que se resisten a la transformación griega –nos indica Zambrano–, y más aún al estrechamiento –absolutismo– que bajo tantas formas se enseñoorea de Europa a partir del Renacimiento. La cultura de Occidente enseña su faz adusta, absolutista en sus siglos barrocos, de que el absolutismo político es sólo la forma más innegable. Por eso no es extraño que al iniciarse esa era broten, como protestas proféticas de su desventura, movimientos tales como el quietismo y el iluminismo en todas sus formas. Son voces débiles que claman ante algo que va a aplastarlas, y de lo que no se saben defender, porque lo odian demasiado».<sup>9</sup> En el pensamiento contemporáneo, uno de los que también se ha apegado a la experiencia ha sido Ortega y Gasset: su periodismo, según Zambrano, tiene su móvil en el «*logos* de la conversación callejera, de la vida vulgar y sin coturno». Ese periodismo se tiene «como afán irrenunciable de encontrar la razón en el acontecimiento, en la circunstancia.» Como Sócrates en su tiempo, también Ortega saca el *logos* de las circunstancias del mundo contemporáneo.<sup>10</sup> En su libro *Filosofía para un tiempo de crisis*, Gabriel Marcel dejó claro que la filosofía no tiene sentido si no resuena en la vida concreta de la persona. Así, el filósofo auténtico es aquel ser humano responsable ante una situación puntual del

momento que le toca vivir; y aunque aspire hacia el infinito, nunca deja de ser consciente de su finitud.<sup>11</sup> El conocimiento universal no es suficiente para existir; por ello, Zambrano tendrá como prioritario llegar al conocimiento del individuo, es decir, al conocimiento de «eso que no podía entrar en la ciencia según Aristóteles».<sup>12</sup>

### Género.

Para transmitir los distintos saberes, nos valemos de unas determinadas formas, las cuales varían según las épocas. Según nuestra escritora, «estas formas diferentes indican que sirven a distintas necesidades de la vida».<sup>13</sup> El saber filosófico, a lo largo de la historia, ha contado con géneros exclusivos, como los *Enchiridion* del final de la Antigüedad o las *Summae* de la Baja Edad Media. Con otros saberes, también ha compartido formas: discursos, diálogos, meditaciones, reflexiones, diarios, confesiones, cartas, ensayos... En momentos «pobres» en sistemas filosóficos, como el Renacimiento, abundan los diálogos, las meditaciones, las epístolas... Zambrano nos comenta que las epístolas cruzadas entre humanistas «no tenían el carácter de simple correspondencia amistosa, sino el de un género literario de menor radio de acción, puesto que sólo circulaba entre los cultos». Ahora bien, la tendencia del saber filosófico es llegar a expresarse mediante una única forma, la cual aparece en la época moderna: en los siglos XVII-XVIII, ni antes ni después. Frente a las demás formas de expresar la filosofía, la bautizada por nuestra pensadora como «forma sistemática» es la que ha acabado por dominar en el saber filosófico, la que ha vencido a las demás y la que «ha arrojado sobre ellas una especie de descalificadora sombra». Con la modernidad, la filosofía, pasa a considerarse

<sup>9</sup> O. c., pp. 83-84.

<sup>10</sup> O. c., p. 81.

<sup>11</sup> Vid. Marcel, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Ediciones Guadarrama, Punto Omega, 1971.

<sup>12</sup> Zambrano, M., «La Guía: forma de pensamiento», ed. cit., p. 82.

<sup>13</sup> O. c., p. 72.

«en su forma pura y sistemática» y eso «todavía» perdura. La filosofía moderna ha hecho todo lo posible por negar los géneros anteriores, los propios y los ajenos, y convertirse en el «género por antonomasia», el «ultra-género», el «anti-género» o el «no-género», según se mire. Los títulos (*tratado, ensayo, principios, discurso, carta, introducción...*) utilizados por racionalistas, empiristas e ilustrados no son más que títulos: palabras o frases con los que se anuncia «la» filosofía. El carácter de unicidad y universalidad no sólo cuenta para la doctrina, sino también para la forma. Con paradoja incluida, utilizando un lenguaje poético, nos dirá Zambrano que hoy se hace necesario «rescatar formas olvidadas, oscurecidas por el brillo de las últimamente dominantes». <sup>14</sup> Estas formas son las del saber de experiencia: fragmentos, apólogos, confesiones, refranes, consejos, imitaciones, guías...

### Guía.

«Una cultura –nos cuenta Zambrano– existe cuando tiene criaturas innominadas, anónimas en quienes va impresa su forma, que poseen sin esfuerzo. Y que transmiten su ciencia, en una serie de consejos y preceptos que son toda una Guía no escrita. El escribirla significaría que estaba puesta en duda. Lo triste y peligroso es que la tradición tenga que ser expresada a sabiendas; que un día nos pongamos a “hacer tradición”». <sup>15</sup> Es necesario distinguir entre la «guía» propia del genio individual: guía interior, y la «guía como género»; así, la guía tendrá una misión esencial en el marco de una cultura determinada: prolongar y suplir la tradición, y suplir también al genio

individual que no precisa de ninguna guía porque ésta forma parte de su vida. <sup>16</sup>

Con el título de «guía», han aparecido algunos libros en los que se pueden leer preceptos o normas para dirigir la vida material y la espiritual. Para María Zambrano, la guía es la forma del saber de experiencia; es eco y portador de dicho saber. <sup>17</sup> Mantiene una unidad y una forma, y puede tenerse como «la unidad suprema de este saber experimental de la vida». <sup>18</sup> En la guía, se une o se concentra algo de naturaleza disperso; por ello, decimos que es algo parecido a un método; «de no ser así, carecería de unidad o sería un montón de refranes o una colección de fragmentos». <sup>19</sup> Esta unidad no es la de la ciencia ni la de la filosofía: no es exigencia del género, sino actitud propia del autor que escribe. Digamos que la experiencia del interlocutor es la que lleva a unir lo disperso. Su unidad es unidad de acción. «Es propio de la Guía –escribe– considerar la ética como remedio, cosa que la misma ética nunca ha hecho, ocupada en asentarse a sí misma; porque naciendo de la metafísica participa de su pureza». <sup>20</sup> La ética está fuera del «saber de experiencia»: en vez de concentrarse en la experiencia, se escapa hacia las alturas del saber teórico. Comenta Zambrano: «Vemos que la comprensión de la Guía, género literario que se nos ha presentado como una cierta sistematización de la experiencia, como la objetividad mayor a que la experiencia puede ascender, nos hace acercarnos un poco a ver ciertas peculiaridades de la vida». <sup>21</sup> En resumen, al ser un saber de experiencia, la guía es unificadora, comunicante, activa y transformadora. <sup>22</sup>

<sup>14</sup> Íbidem, p. 72.

<sup>15</sup> O. c., p. 92.

<sup>16</sup> O. c., p. 93.

<sup>17</sup> O. c., p. 83.

<sup>18</sup> O. c., pp. 87-88.

<sup>19</sup> O. c., p. 87.

<sup>20</sup> O. c., p. 82.

<sup>21</sup> O. c., p. 90.

<sup>22</sup> O. c., p. 88.

La *guía* tiene en común con la filosofía el hecho de ser un camino de vida; sin embargo, hay una notable diferencia: la primera, al contrario de la segunda, es «para alguien», es decir, tiene un destino individual. La guía es para alguien que «necesita salir de algo, de una situación de la vida».<sup>23</sup> La guía es para los perplejos, para «esas criaturas colocadas sobre el nivel común de los que reproducen anónimamente una cultura en su forma tradicional, y que no han sabido por sí mismos lograr la unidad de su vida». Esta es la genialidad de la *Guía de perplejos* de Maimónides, la más notoria en su género, la más conocida de las escritas.<sup>24</sup>

Lo importante es que el lector perciba la colocación que la guía tiene en su preceptiva literaria. Dos extremos propone para entender la guía como género: el tratado filosófico y la confesión. Pero la cosa irá más allá: donde hay filosofía no hace falta que haya guía. La *guía* es un camino alternativo: otro camino.<sup>25</sup>

### *Guías:*

La guía es una forma de pensamiento que, según María Zambrano, persiste muy sutilmente en la tradición hispana. La Guía, «tan oriental» en su origen, se usa en sustitución del método (filosófico): «lo que ha sido el método para el resto de Europa ha sido la Guía para España. Método, a su vez, pero no de la ciencia sino de la vida en su transformación necesaria».<sup>26</sup> Para Zambrano es raro que un español de rango no deje una *Guía* cuando ella, la *guía*, se encuentra en España.<sup>27</sup> En la historia del pensamiento español, sobre todo en el medieval y renacentista, además de la *Guía de perplejos*, contamos con unas de orden

espiritual importantes: la de Fray Luis de Granada, la de Juan de Ávila, autores del XVI, y la de Miguel de Molinos, del siglo XVII.<sup>28</sup> Pero hay «guías» en la literatura española que no llevan el nombre de guías, pero que sí lo son. Contamos con *ejercicios espirituales, caminos de perfección y meditaciones*, que también pasan por «guías». Afirmará Zambrano que la *guía* «está por completo polarizada al que la lee» y que es «como una carta». En la *guía*, como en la *confesión*, está presente «el hombre real con sus problemas y angustias; el pensamiento existe únicamente como una dimensión dentro de algo más complejo: una situación vital de la que se quiere salir —la Confesión— o de la que se quiere hacer salir a alguien —la Guía—».<sup>29</sup>

También es guía, según Zambrano, *De cuna a la sepultura*, de Quevedo, obra teológico-filosófica, «producto del “fraile de la mejor tradición” que ha buscado evadirse de la soledad contemplativa trocando la paternidad de la sangre por la perdurable, y más universal, del espíritu».<sup>30</sup> En esta obra del Barroco español, hallamos puntos estoicos y cristianos que tienen que servirnos para la dirigir nuestra existencia.

Teniendo en cuenta las pautas de las guías renacentistas, especialmente las de la de Luis de Granada, Zambrano intenta descubrir las de los tiempos modernos; así, el *Idearium español*, de Ángel Ganivet, *Meditaciones del Quijote*, de Ortega y Gasset, y *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Miguel de Unamuno, serían las concebidas por la literatura española contemporánea. Se presentan como una alternativa a la manera de proceder del saber esco-

<sup>23</sup> O. c., pp. 79-80 y 92.

<sup>24</sup> O. c., p. 78. Vid. también p. 82.

<sup>25</sup> O. c., p. 80.

<sup>26</sup> O. c., p. 83.

<sup>27</sup> Zambrano, M., «La Guía de Unamuno: *Vida de Don Quijote y Sancho*» en *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003, p. 107. Vid. también «La Guía: forma de pensamiento», ed. cit., p. 78.

<sup>28</sup> Zambrano, M., «La Guía de Unamuno», ed. cit. p. 107.

<sup>29</sup> Zambrano, M., «La Guía: forma de pensamiento», ed. cit., pp. 77-78.

<sup>30</sup> Zambrano, M., «La Guía de Unamuno», ed. cit., p. 107.

lástico hispano en materia moral y política: nada vital ni práctico y sometido a la austera razón teórica. La guía tiene que acercar el intelectual a su pueblo; y eso es lo que cree Zambrano que hicieron Ganivet, Unamuno y Ortega. En las tres obras, se percibe una mezcla de elogio y de crítica de la manera de vivir española. Aunque se acepten las derrotas y los fracasos, hay siempre un espacio para el reconocimiento de aquellos que fueron grandes momentos de gloria y de los que siempre queda algo; y ese «algo» es el que sirve para juzgar las situaciones catastróficas o de decadencia. Las tres guías giran alrededor del 98: antes, durante o después, y manifiestan el dolor de la España moderna.

..., *la unamuniana*, ...

La *Vida de Don Quijote y Sancho* es guía y confesión a la vez.<sup>31</sup> Es «el» libro extraordinario que sale del libro sin igual, el *Quijote*.<sup>32</sup> Esta obra es «*Guía de la locura, Guía para naufragar y no para salir del naufragio*». <sup>33</sup> Es una guía, «pero no de perplejos», sino «de angustiados»,<sup>34</sup> mejor aún: «para ser perplejos» y «no para salir de la perplejidad»; «para perderse y no para encontrarse». <sup>35</sup> Es una guía «para atravesar la muerte misma, para atravesarla mediante nuestras obras», obras que, según Zambrano, sólo valen si son útiles para materializar lo que Dios ha pensado y ha querido.<sup>36</sup> Es una guía porque es «forma del pensamiento paternal en que alguien, acuciado por la pasión, quiere conducir a un pueblo a través del laberinto de su destino». <sup>37</sup> Es tam-

bién una guía «en la que un español se confiesa por todos y confiesa a todos sus mortales ansias para lograr su ser, su terreno, ser que también quiere ser divino». <sup>38</sup> La guía unamuniana se caracteriza por el anhelo de divinidad desde lo personal y en lo personal. Así, se pretende pactar con la divinidad, apoyarse en ella y fundirse objetivamente en ella. <sup>39</sup> Puesto que el delito mayor del ser humano es haber nacido y lo que se busca es vivir sin pecado con el fin de conseguir una realización plena del individuo, lo mejor será que Dios me sueñe, es decir, que sea «yo». <sup>40</sup> Advertirá Zambrano que la revelación de Don Quijote es la de la tragedia del existir del «hombre entero», y que, por tanto, ese hombre ya no pertenece a este mundo. <sup>41</sup> No hallamos ningún discurso metafísico ni vemos que se atienda a ninguna dialéctica; sólo hay vida individual activa y en curso: la de los personajes del relato y la del lector. Queda «el Quijote», personaje y obra, que se impone sobre la metafísica y la historia. Únicamente en el individuo, se pueden «revelar» el ser y el devenir de la humanidad. La *Vida de Don Quijote y Sancho* nos muestra «la tragedia de la persona frente a la historia, al Estado y a su propio yo que quiere salvar, a su realidad primaria e inmediata, su punto de partida». <sup>42</sup> José Artigas señala que, para Unamuno, la vida tiene la particularidad de no poderse abstraer de ese sujeto que sufre y lucha, ya que vivir es «pelear por vencer una insuficiencia que se agudiza con la intensidad del vivir». <sup>43</sup>

<sup>31</sup> O. c., p. 119.

<sup>32</sup> O. c., p. 110.

<sup>33</sup> O. c., p. 126.

<sup>34</sup> O. c., p. 119.

<sup>35</sup> O. c., p. 126.

<sup>36</sup> O. c., p. 125.

<sup>37</sup> O. c., p. 109.

<sup>38</sup> O. c., p. 119.

<sup>39</sup> O. c., p. 124.

<sup>40</sup> O. c., p. 124.

<sup>41</sup> O. c., p. 112.

<sup>42</sup> O. c., p. 127.

<sup>43</sup> Artigas, J., «En torno a la personalidad filosófica de Unamuno», *Revista de Filosofía*, nº 8, 1944, p. 135.

¿Qué pretende mostrar Unamuno al lector? Simplemente, sus ganas de meterse en la novela cervantina y hacérsela suya. No quiere contemplar la obra desde las alturas de la ciencia, como se hace en los estudios o ensayos literarios, sino sentirla y perderse en unos capítulos que relatan la acción del ser individual, del ser que vive, del ser que se angustia. Zambrano señala el «hambre de personaje» que padece el escritor vasco, la cual le lleva a extraer a Don Quijote de la novela de Cervantes.<sup>44</sup> ¿Qué ha conseguido Unamuno? ¿Cuál es la peculiaridad de la citada abstracción? Zambrano se aventura a explicar el proceso: «ha realizado, en su esquematización trágica del libro de Cervantes, una operación de abstracción. Extrae al personaje de los caminos por los que anduviera; le separa, contraponiéndolo a los demás personajes que pueblan el libro. Y, lo que es todavía más grave, borra, o desconoce, todos los matices finísimos de la duda que Cervantes, con tanta sutileza, ha sabido señalar».<sup>45</sup> Si Unamuno se lanza a escribir su obra es, sobre todo, porque no coincide con Cervantes en la manera de exponer las andanzas de Don Quijote ni en su significado. Zambrano lo deja claro: «Sentía al personaje genial en tragedia y no en novela, como lo sintió Cervantes con su ironía».<sup>46</sup> Conocedora de los géneros, afirmará: «Piedad e ironía son las dos notas del alma de todo novelista y, en grado sumo, en el mayor novelista que haya existido, en el autor del *Quijote*. Porque la novela pertenece al mundo de la misericordia, no al de la tragedia».<sup>47</sup> Unamuno no quiere el personaje de novela y, por ello, acaba reivindicando un personaje de tragedia: «Y ante esta indiferencia divina, propia de la mirada del novelista, se

revela Unamuno que quiere rescatar el personaje central, el sin par Don Quijote, convirtiéndole en criatura de tragedia, extrayéndole de la atmósfera novelesca, y crear su ámbito propio, su espacio vital del que él sería el centro».<sup>48</sup> No podrá haber «vida de Don Quijote y Sancho» ni, por lo tanto, *guía* si no se niega o se elimina el personaje de novela, el ente de ficción.

Tanto esta obra de Unamuno como las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset no son comentarios ni interpretaciones de la obra de Cervantes; su intención, al contrario, es transformarla o re-crearla después de haberla interiorizado. ¿Quién y qué es Don Quijote para Unamuno? Es la fe individualizada y, por tanto, humanizada, combinada de muchas y diversas maneras con la duda.<sup>49</sup> Esta paradójica definición se resuelve en el hecho de «hacer lo que se tiene que hacer» aunque no se crea lo que se hace. No se cree que las aldeanas sean doncellas, pero «se humilla ante ellas, ofreciéndoles toda la devoción que su alma enamorada atesora»; y lo mismo sucede con los molinos de viento.<sup>50</sup> Se da una fe creadora: esa fe que defienden, cada uno a su manera, los existencialistas y personalistas cristianos contemporáneos; esa fe que ultrapasa la que predica la religión institucional y define el catecismo; es la fe de la persona que actúa como tal: la fe, auténticamente humanizada, que es fantasía, y engendradora de personajes y mundos.<sup>51</sup> Es, sin duda alguna, la fe de la *guía*, la fe de aquel individuo que, por la vía poética y no por la de los preceptos morales, sin dejar nunca de luchar, crea su propia persona.

<sup>44</sup> Zambrano, M., «La Guía de Unamuno», p. 108.

<sup>45</sup> O. c., p. 111.

<sup>46</sup> O. c., p. 108.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> O. c., p. 111.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> O. c., p. 112.

*Antonio Morillas\**

## *Apuntes sobre la edición en español de los textos de Friedrich Nietzsche*

**Resumen:**

Tras un breve recorrido por las polémicas en torno a la publicación en alemán de los textos de Friedrich Nietzsche, el presente escrito pretende ofrecer un recorrido por la fortuna que en castellano han tenido a nivel editorial las obras del filósofo alemán a partir de la revolucionaria edición crítica que iniciaron en los años 70 los italianos Giorgio Colli yazzino Montinari. En este ámbito, además de las ejemplares traducciones de Andrés Sánchez Pascual, se destaca la creación de SEDEN y sus proyectos para editar tanto las cartas como los fragmentos póstumos de Nietzsche.

**Palabras clave:** Elisabeth Förster-Nietzsche,azzino Montinari, Andrés Sánchez Pascual, SEDEN.

**Abstract:**

Following a brief account of the various controversies generated by the German edition of Friedrich Nietzsche's writings, this essay seeks to present the reader with a journey through the fortune, from an editorial perspective, of the German philosopher's works in Spanish. The latter sprang from the revolutionary edition of Nietzsche's complete works which was initiated by the Italian Giorgio Colli andazzino Montinari back in the 70's. In this field, and in addition to the exceptional translations by Andrés Sánchez Pascual, the birth of SEDEN, together with their projects to publish both Nietzsche's letters and posthumous fragments, is highlighted.

**Keywords:** Elisabeth Förster-Nietzsche,azzino Montinari, Andrés Sánchez Pascual, SEDEN.

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2009

Fecha de aceptación: 19 de octubre de 2009

\* Miembro de SEDEN (Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche).

Quisiéramos dejar constancia aquí de nuestro agradecimiento a Jordi Morillas por sus agudas sugerencias.

Si algo ha predominado –y sigue predominando– en el mundo de los estudios nietzscheanos es el debate sobre la adecuada edición de los textos del filósofo alemán. Ya desde la primera tentativa de hacer unas obras completas –iniciada en 1892 por Peter Gast e interrumpida al año siguiente por Elisabeth Förster-Nietzsche, quien retiró incluso del mercado los volúmenes publicados para poder convertirse en dueña absoluta del legado de su hermano– la polémica ha perseguido cada uno de los intentos por dar a conocer los textos de Nietzsche.<sup>1</sup>

Durante los años 70 y 80 del siglo pasado, estaba de moda hablar de las falsificaciones de Elisabeth, de cómo ésta, desde el absoluto poder que le daba el control del por ella creado Archivo-Nietzsche,<sup>2</sup> había tergiversado el pensamiento de su hermano y, por supuesto, de cómo lo había «nazificado» mediante la arbitraria creación de una obra de repelente título como era *La voluntad de poder*.<sup>3</sup> Una «nazificación» por la cual habría que felicitar a Elisabeth tanto por su habilidad de afiliar a su hermano a una tendencia que surgiría decenios después, como por su gran maniobra de marketing ya que, como debería saberse, los jefes nazis se sentían mucho más a gusto con Kant, Fichte y Hegel en tanto que más alemanes, es decir, más cristianos, más nacionalistas y más antisemitas que el siempre fastidioso anticristiano, antinacionalista, anti-antisemita –y para colmo crítico de Wagner– Friedrich Nietzsche.

Por otro lado, en la década de los 90, y sobre todo en los últimos años, se está convir-

tiendo en tópico la crítica a la actividad editorial emprendida en los años 70 por Giorgio Colli yazzino Montinari y que dio como resultado la actual edición de referencia para los textos nietzscheanos: que las cosas se hicieron demasiado deprisa, que hay demasiadas erratas, que los comentarios son muy mejorables, etc. Curiosamente, con excepción hecha de Walter Kaufmann (quien en su momento ya cuestionó la capacidad y preparación deazzino Montinari para emprender el trabajo de edición de los textos de Nietzsche), todos estos críticos han abierto la boca únicamente después de 1986, es decir, tras la muerte de Montinari, ofreciendo una muestra más de la cobardía y el servilismo propios del intelectual europeo.

Sin embargo, simplemente hace falta un mínimo de pulcritud intelectual para reconocer que en ambas críticas hay muchos prejuicios, ignorancia, verdades a medias, envidias, resentimientos, etc. La crítica a Elisabeth y a su labor editorial fue, en primer lugar, la mejor estrategia de la que se sirvieron Giorgio Colli yazzino Montinari para promocionar y justificar su edición de las obras y de las cartas de Nietzsche. Era necesario, decían, hacer una nueva edición crítica ante el desastre filológico que representaban las ediciones realizadas bajo la dirección de Elisabeth. La crítica a la labor deazzino Montinari, por otro lado, es consecuencia en gran parte del intento de éste por presentar un Nietzsche políticamente correcto más allá de la interpretación nazi (Baeumler) y de la marxista (Lukács). De ahí que se le acuse de ofrecer un Nietzsche apolítico, descafeinado, en lugar de presentar a un reaccionario enemigo radical de los valores que representan

<sup>1</sup> Para una exposición de las polémicas que a nivel editorial han habido acerca de los textos nietzscheanos, véase nuestro escrito en *Estudios Nietzsche*, nº 7, 2007, pp. 217-221 (sobre los *Fragmentos póstumos*) y en *Estudios Nietzsche*, nº 6, 2006, pp. 183-190 (sobre la publicación del epistolario). En lo relativo a las obras, véase nuestra *Introducción* a la magnífica traducción catalana que Marc Jiménez Buzzi realizó de *El Anticristo* (*L'Anticrist*, Barcelona, Llibres de l'Índex, 2004, segunda edición revisada en 2008), así como la *Introducción* a nuestra edición catalana del *Ecce homo*, que aparecerá en 2010 en magistral traducción de Marc Jiménez Buzzi.

<sup>2</sup> Para la historia del Archivo-Nietzsche y las polémicas que se produjeron en torno a las primeras ediciones de los textos de Nietzsche, véase el monumental estudio de David Marc Hoffmann *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Walter de Gruyter, 1991.

<sup>3</sup> Para una breve descripción de la historia de esta obra y la correspondiente concordancia entre los fragmentos ahí recogidos y la actual edición Colli-Montinari, véase nuestro trabajo en *Estudios Nietzsche*, nº 4, 2004, pp. 193-208.

la modernidad y que se podrían resumir en *liberté, égalité et fraternité*, es decir, en el conocido lema de la Revolución Francesa ante la cual tanto Kant como Fichte se entusiasmaron, pero que para Nietzsche no era sino el comienzo «de la última gran rebelión de los esclavos» (*Más allá del bien y del mal* § 46).<sup>4</sup>

Dejando de lado estos tópicos, lo que está más allá de toda duda es que Elisabeth fue la única persona que creyó en su momento en la grandeza de su hermano, la única persona que pensaba que Nietzsche debía tener un lugar en el altar de la cultura alemana (no por casualidad trasladó enseguida el Archivo-Nietzsche de Naumburg a Weimar, donde estaba el Archivo Goethe), haciendo justamente por eso todo lo humanamente posible para reunir hasta el más insignificante apunte de su hermano o cualquier documento relacionado con su vida o con su obra. A excepción de unos cuantos hallazgos realizados con posterioridad, todo, absolutamente todo lo que se conserva de Nietzsche se debe a la casi titánica y obsesiva labor llevada a cabo por Elisabeth.

Por otro lado, tras la derrota alemana en la Segunda Guerra Mundial y la estigmatización de Nietzsche por parte de la ortodoxia marxista y por los alemanes «reeducados», tuvo que ser un miembro del partido comunista italiano (Mazzino Montinari) el que se atreviese a ir a Weimar y emprender la inmensa tarea no sólo de rehabilitar a Nietzsche en tanto que

filósofo, sino también de hacerse cargo de una edición crítica de sus obras y de su epistolario, dejando como legado una escuela filológica encabezada por Giuliano Campioni gracias a la cual ha habido un antes y un después en la investigación nietzscheana. Evidentemente que Elisabeth y Montinari tuvieron errores y que podían haber hecho mejor las cosas, pero en su momento fueron valientes en sus respectivas iniciativas y, sin caer en la crítica fácil propia de los ignorantes (a toro pasado todos somos Manolete, como suele decirse), todo lector de Nietzsche debería estar agradecido por la ingente labor realizada por ambos editores.<sup>5</sup>

En el ámbito hispánico, no hace falta decir que la revolución que a nivel editorial supuso la edición Colli-Montinari marcó también un antes y un después en lo referente a las ediciones españolas de sus textos. Es más, aprovechando los resultados filológicos tanto en el establecimiento de un texto depurado de falsificaciones, como con la confección de un aparato crítico mediante la investigación de las fuentes con las que se dialoga en los textos nietzscheanos (sello propio de Mazzino Montinari y que tan genialmente continúa Giuliano Campioni y su escuela en sus magníficos trabajos y ediciones de los escritos de Nietzsche), Andrés Sánchez Pascual comenzó a publicar ya a principios de los años 70 en Alianza Editorial un conjunto de obras que han devenido todo un clásico de la cultura de habla hispana por su rigor y difusión.<sup>6</sup> Estas

<sup>4</sup> Un ejemplo de la crítica a la edición Colli-Montinari desde la perspectiva marxista es la expuesta por Domenico Losurdo en su monumental obra titulada *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002. Una contundente respuesta a cargo de Giuliano Campioni, discípulo de Montinari y fiel continuador de su labor, puede leerse en *Estudios Nietzsche*, nº 3, 2003, pp. 199-205.

<sup>5</sup> Sobre la génesis de la actual edición crítica de las obras y de las cartas de Nietzsche, véase nuestro escrito titulado "Estado actual de la edición Colli-Montinari" en *Estudios Nietzsche*, nº 6, 2006, pp. 149-163, donde se ofrece también un listado de los volúmenes publicados hasta esa fecha.

<sup>6</sup> En este punto conviene mencionar dos muy loables intentos anteriores de verter a nuestra lengua las obras de Nietzsche. El primero se debe a Eduardo Ovejero y Maury, quien entre 1932-1933 publicó para la editorial Aguilar de Madrid unas *Obras completas* de Nietzsche en 12 volúmenes basándose en las mejores ediciones alemanas existentes en la época. Estas *Obras completas* se reeditaron entre los años 1947 y 1955 en 15 volúmenes pues a la separación de las dos partes de *Humano, demasiado humano* (volumen tercero en la edición de 1932) había que sumar dos nuevos volúmenes a cargo de Felipe González Vicen. El XIV, bajo el título de *La cultura de los griegos* (1955), agrupaba diversos escritos del joven Nietzsche y el último, editado en 1951, ofrecía la hasta el día de hoy la mayor y mejor recopilación realizada en castellano del epistolario de Nietzsche. Más tarde, en 1962, se hizo una edición de estas *Obras completas* agrupadas esta vez en cinco volúmenes. También hay que destacar la edición que de las obras de Nietzsche realizó en cinco volúmenes Pablo Simón en 1970 y que fue editada en Buenos Aires.

obras marcaron y marcan toda una tradición de fidelidad al texto y de saber hacer que han permitido a generaciones enteras leer a Nietzsche con la seguridad de estar ante un texto editado con un mínimo de seriedad. El lector por fin podía tener en sus manos, en ediciones de bolsillo, unas excelentes traducciones realizadas directamente de un original alemán libre de censuras, precedidas por introducciones contextualizadoras y comentadas con numerosas notas provenientes no únicamente de la edición Colli-Montinari, sino también del trabajo de investigación del propio Andrés Sánchez Pascual. Sin duda, la mayor contribución que podía hacerse al famoso renacimiento de los estudios nietzscheanos que se dio en la España de esos años y que se reflejó en el volumen colectivo titulado precisamente *En favor de Nietzsche* (Taurus, 1972)<sup>7</sup> o en el número monográfico que sobre el filósofo alemán el propio Sánchez Pascual dirigió en *Revista de Occidente* (n<sup>os</sup> 125-126, agosto-septiembre 1973)<sup>8</sup>. Las obras que el profesor Andrés Sánchez Pascual editó fueron las siguientes:

*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1971, edición revisada en 1997), *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (1972, edición revisada en 1997 en la que se añaden casi 150 notas), *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1972, edición revisada en 1997), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1972, edición revisada en 1997), *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (1973), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (1973,

edición revisada en 1998) y *El Anticristo. Maledicción sobre el cristianismo* (1973, edición revisada en 1997).

A este renacimiento editorial de Nietzsche en España hay que añadir la buena edición que de *El gay saber* realizó el recientemente fallecido Luis Jiménez Moreno<sup>9</sup> (Narcea, 1973, reeditada posteriormente en Espasa Calpe en 1986 y 2000)<sup>10</sup>, la edición de *Así habló Zaratustra* a cargo de Juan Carlos García Borrón (Bruguera, 1974, con reediciones posteriores), la traducción de *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* a cargo de Carlos Manzano (Tusquets, 1977, 2000<sup>3</sup>), dos recopilaciones de textos<sup>11</sup> y la selección de cartas que tradujo Eduardo Subirats (*Correspondencia*, Labor, 1974) y que, al basarse en la edición que del epistolario hizo Karl Schlechta en 1956, no contaba con ninguna de las cartas que Elisabeth se inventó y publicó como propias de Nietzsche a fin de legitimarse como única heredera del legado tanto material como intelectual de su hermano.

Ya en los años 80 hay que destacar la traducción por parte de Ana M<sup>a</sup> Domenech, bajo el título *Documentos de un encuentro* (Laertes, 1982, 1982<sup>2</sup>), de la magnífica edición que Ernst Pfeiffer publicó en 1970 de los materiales relativos a la complicada relación entre Nietzsche, Lou von Salomé y Paul Rée. También es muy meritoria la *Antología* de textos editada por Joan B. Llinares, donde se incluía, además de la traducción de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y una muy buena versión de *De la utilidad y los inconve-*

<sup>7</sup> De hecho, en las pp. 201-244 el propio Andrés Sánchez Pascual ofrece ya una traducción de diversas poesías del joven Nietzsche.

<sup>8</sup> En las pp. 256-285 y bajo del título de “Textos de Nietzsche inéditos en castellano” Andrés Sánchez Pascual presenta y traduce un total de nueve textos que van desde un texto autobiográfico del joven Nietzsche fechado 1858, hasta uno de los últimos fragmentos póstumos, pasando por diversos documentos relativos a su enfermedad.

<sup>9</sup> Para una semblanza de Luis Jiménez Moreno, véase el escrito “Luis Jiménez Moreno (1929-2007) *In memoriam*” a cargo de Antonio Jiménez García en *Estudios Nietzsche*, n<sup>o</sup> 8, 2008, pp. 217-221.

<sup>10</sup> Si en la edición de 1986 se excluían las “Canciones del príncipe Vogelfrei” por su «excesiva extensión» [sic], en la edición del 2000 se suprime también “Burla, astucia y venganza. Preludio en rimas alemanas”. Ambos textos habían aparecido antes bajo el título de *Canciones del Príncipe. Poemas en torno al Gay Saber*. Traducción, introducción y notas de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Endymion, 1998.

<sup>11</sup> *En torno a la voluntad de poder*, traducción de Manuel Carbonell, Barcelona, Península, 1973 (1986<sup>2</sup> en la editorial Planeta) y *El libro del filósofo*, traducción de Ambrosio Berasain, Madrid, Taurus, 1974, 2000<sup>2</sup>.

nientes de la historia para la vida (es decir, la segunda *Consideración intempestiva*), una extensa selección de fragmentos póstumos fechados entre 1885 y 1888, ordenada por temas y traducida por Germán Meléndez (Península, 1988, 2003<sup>2</sup>). De ese mismo año 1988<sup>12</sup> es la ejemplar edición que Andrés Sánchez Pascual publicó de la primera *Consideración intempestiva*, es decir, *David Strauss, el confesor y el escritor*. Un magnífico trabajo en el que incluía también la traducción de una selección de fragmentos póstumos relacionados con esta primera *Consideración intempestiva*, un amplio elenco de fragmentos de la obra de Strauss criticada ahí por Nietzsche, es decir, *La vieja y la nueva fe*, así como dos importantes reseñas sobre la obra que el propio Nietzsche leyó y comentó.

La década de los 90 comenzó con una muy agradable novedad editorial. Desde la lejana Venezuela nos llegaba una magnífica edición a cargo de José Jara de *La ciencia jovial*. “*La gaya scienza*” (Monte Ávila, 1990, 1992<sup>2</sup>).<sup>13</sup> A este ejemplar trabajo siguió en 1996<sup>14</sup> el no menos destacable llevado a cabo por Manuel Barrios y Alfredo Brotons. Ambos, el primero como escritor de una muy buena introducción y encargado de la anotación y el segundo como traductor, fueron los responsables de la edición que de *Humano, demasiado humano*. *Un libro para espíritu*

libres apareció en dos volúmenes en la editorial Akal. Además de la segunda parte de la obra (*Opiniones y sentencias varias* y *El caminante y su sombra*), la edición de Manuel Barrios y Alfredo Brotons incluía también la traducción de los fragmentos póstumos de esa época, es decir, desde 1876 hasta noviembre de 1879.

En 1997, Luis Fernando Moreno Claros empezó a publicar buenas ediciones de escritos de Nietzsche para la editorial Valdemar, comenzando con *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)* y continuando con títulos como *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1999) y *Schopenhauer como educador*, es decir, la tercera *Consideración intempestiva* (1999). Por desgracia, su actividad como traductor de obras de Nietzsche se detuvo en el año 2001 cuando publicó una selección de textos ordenados en diversos bloques temáticos bajo el título de *Reflexiones, máximas y aforismos*.

A esta buena iniciativa de Valdemar siguió en 1999<sup>15</sup> la emprendida por la editorial Biblioteca Nueva la cual, bajo la dirección de Jacobo Muñoz, creó una colección llamada “Biblioteca Nietzsche”, que pretendía ofrecer una «edición general de las obras de Friedrich Nietzsche en lengua castellana». Este proyecto comenzó con una selección –en verdad, una

<sup>12</sup> Dos años antes había aparecido una buena edición de *Sobre el pathos de la verdad* [primero de los *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*]. Traducción y comentario de Manuel Barrios Casares. *Er. Revista de Filosofía*, nº 3, 1986, pp. 119-128. Ya en 1989, la editorial Aguilar reeditó en un volumen, con prólogo de Fernando Savater, la edición que de la *Correspondencia* había publicado Felipe González Vicen en 1951 como tomo XV de las *Obras completas* de Nietzsche.

<sup>13</sup> También en 1990 vio la luz en la editorial Tecnos *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en la versión de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, una traducción que ya se había publicado diez años antes en *Revista Teorema* y que incluía el interesante estudio de Hans Vaihinger titulado “La voluntad de ilusión en Nietzsche”.

<sup>14</sup> De 1994 es la breve selección de textos que Andrés Sánchez Pascual publicó bajo el título de *Aforismos* para la editorial Edhasa (reeditada en 1999 por Círculo de lectores). Al año siguiente Luis Jiménez Moreno nos obsequió con una bella edición de la lección inaugural que Nietzsche impartió el 28 de mayo de 1869 en la Universidad de Basilea (*Homero y la filología clásica*. Madrid, Ediciones Clásicas), un texto que encontramos también traducido como apéndice a la reedición de ese ejemplar y bello libro de Rafael Gutiérrez Girardot sobre Nietzsche y la filología (*Nietzsche y la filología clásica*, Málaga, Analecta Malacitana, 1997, pp. 119-131).

<sup>15</sup> En este mismo año se publica también una muy buena selección de escritos y fragmentos póstumos de Nietzsche bajo el título de *Estética y teoría de las artes* (edición de Agustín Izquierdo, Madrid, Tecnos), así como una edición de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* (traducción de Alejandro del Río Herrmann; con un ensayo de Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros). Un año antes había aparecido en la editorial Trotta una edición de la *Poesía completa* a cargo de Laureano Pérez Latorre y que completaba la selección que de las poesías de Nietzsche había aparecido en 1979 en traducción de Txaro Santoro y Virginia Careaga en la editorial Hiperión.

reedición con algunas «mejoras» de la primera traducción que se hizo en España de las cartas de Nietzsche que se publicó en 1919 y que corrió a cargo de Luis López-Ballesteros y de Torres del *Epistolario* de Nietzsche— editada por Jacobo Muñoz, obra a la que siguieron los siguientes títulos: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, es decir, la segunda *Consideración intempestiva* (edición de Germán Cano, 1999); *Schopenhauer como educador*, es decir, la tercera *Consideración intempestiva* (edición de Jacobo Muñoz, 2000); *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (edición de Germán Cano, 2000); *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (edición de Germán Cano, 2000); *La ciencia jovial* (edición de Germán Cano, 2001); *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (edición de Daniel Gamper, 2002) y *Escritos sobre Wagner*, es decir, *Exhortación a los alemanes, Richard Wagner en Bayreuth* (la cuarta *Consideración intempestiva*), *El caso Wagner. Un problema para músicos y Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo*<sup>16</sup> (edición de Joan B. Llinares, 2003).

Sin embargo, la colección dirigida por Jacobo Muñoz no se ha dedicado únicamente a las obras publicadas por Nietzsche, sino que también ha abordado la edición, seleccionados bajo diversos epígrafes, de los tan controvertidos fragmentos póstumos, así como de escritos no publicados por Nietzsche. Los títulos son los siguientes: *Notas de Tautenburg para Lou von Salomé. Fragmentos póstumos julio-agosto, 1882. Verano-otoño, 1882* (edición de José Luis Puertas, 2003); *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos,*

*1870-1871* (edición de Vicente Serrano, 2004); *Nosotros los filólogos. «El valor de la vida» de Eugen Dühring. Fragmentos póstumos invierno 1874-verano 1875* (edición de José Luis Puertas, 2005); *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos otoño 1887* (edición de Elena Nájera, 2006) y *La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos otoño 1882-verano 1883* (edición de José Luis López de Lizaga, 2006). A este listado hay que añadir tanto la reciente edición que de *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo* ha realizado Germán Cano en 2007, como la selección de cartas y fragmentos póstumos del último Nietzsche que bajo el título *Escritos de Turín. Cartas y notas de locura (Fragmentos póstumos, 1888)* ha editado José Luis Puertas en 2009.

Pero más allá de estas muy loables iniciativas editoriales —sin dejar de citar la excelente edición de *Así habló Zaratustra* preparada por José Rafael Hernández Arias (Valdemar, 2005),<sup>17</sup> tres volúmenes que recogen distintas lecciones universitarias de Nietzsche<sup>18</sup> y tres recopilaciones de fragmentos póstumos<sup>19</sup>— el hecho que en los últimos años ha constituido todo un revulsivo en los estudios nietzscheanos no sólo en España, sino también en Hispanoamérica ha sido la creación de SEDEN (Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, [www.uma.es/nietzsche-seden](http://www.uma.es/nietzsche-seden)). Esta sociedad, ideada y dirigida por Diego Sánchez Meca y Luis Enrique de Santiago Guervós, se presentó a la luz pública en el año 2000, justo cuando se conmemoraba un siglo del fallecimiento de Nietzsche y las universidades españolas organizaban cursos, seminarios y congresos

<sup>16</sup> De hecho, ya en 1992 había aparecido una muy buena edición de esta obra a cargo de Manuel Barrios Casares en las pp. 177-217 del monográfico que *Er. Revista de Filosofía* dedicó a Nietzsche y en cuyas pp. 157-176 se podía encontrar también la presentación y la traducción de cincuenta fragmentos póstumos a cargo de Andrés Sánchez Pascual.

<sup>17</sup> Sobre esta edición, véase nuestro comentario en *Estudios Nietzsche*, nº 6, 2006, pp. 219-224.

<sup>18</sup> *El culto griego a los dioses*, edición de Diego Sánchez Meca (Madrid, Alderabán, 1999). *Escritos sobre retórica*, edición de Luis Enrique de Santiago Guervós (Madrid, Trotta, 2000) y *Los filósofos preplatónicos*, edición de Francesc Ballesteros Balbastre (Madrid, Trotta, 2003).

<sup>19</sup> *El nihilismo. Escritos póstumos*, edición de Gonçal Mayos (Barcelona, Península, 1998, 2000<sup>2</sup>), *Sabiduría para pasado mañana. Selección Fragmentos póstumos (1869-1889)*, edición de Diego Sánchez Meca (Madrid, Tecnos, 2001) y *Fragmentos póstumos. Una selección*, edición de Günter Wohlfart; traducción de Joaquín Chamorro Mielke (Madrid, Ábada, 2004).

sobre el pensador alemán. El propósito de SEDEN ha sido muy claro desde buen principio: Crear una infraestructura que posibilite el diálogo y la colaboración entre los estudiosos de Nietzsche de habla hispana, así como hacer proyectos conjuntos de edición que pudiesen llenar el vacío editorial que sobre Nietzsche se padecía en España, impulsando de esta forma los estudios nietzscheanos a un nivel internacional.

Para tal fin, tres son los proyectos en marcha de esta asociación, que aglutina a un buen número de especialistas de Nietzsche españoles y que, como se demostró en el Primer Congreso Internacional de SEDEN celebrado en Málaga los días 3-5 de abril de 2008 bajo el título de «Nietzsche y la cultura contemporánea»,<sup>20</sup> también cuenta entre sus colaboradores con estudiosos provenientes de Hispanoamérica como Paulina Rivero Weber y Mónica Cragolini y hasta con figuras de nivel internacional como Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari o el recientemente fallecido Sandro Barbera.<sup>21</sup> Estos proyectos de SEDEN son los siguientes:

1) La revista *Estudios Nietzsche* (<http://www.estudiosnietzsche.org>): Esta publicación, dirigida magistralmente por Luis Enrique de Santiago Guervós, iniciada en 2001 y que a partir del número 7 (2007) publica la editorial Trotta, es el órgano de expresión de SEDEN. Aquí el lector no sólo encontrará artículos de los mayores especialistas en Nietzsche tanto españoles como extranjeros, sino noticias de actualidad, reseñas y una muy exhaustiva sección bibliográfica que

constituye un apoyo fundamental para todo aquel que quiera adentrarse en el mundo de las publicaciones nietzscheanas. De hecho, sus ya 9 números publicados<sup>22</sup> consolidan esta revista como un instrumento de trabajo imprescindible para cualquier interesado en la vida y en la obra de Friedrich Nietzsche.

2) La edición de la *Correspondencia* de Nietzsche: Dirigido por Luis Enrique de Santiago Guervós y publicado por Trotta, este proyecto pretende poner a disposición del lector hispano una edición completa, en seis volúmenes, de las cartas escritas por Nietzsche aprovechando los resultados filológicos de la edición Colli-Montinari.<sup>23</sup> Hasta la fecha han aparecido los siguientes volúmenes:

- *Correspondencia I. Junio 1850-abril 1869*. Edición de Luis Enrique de Santiago Guervós (2005).<sup>24</sup>

- *Correspondencia II. Abril 1869-diciembre 1874*. Edición de Margo Parmeggiani y José Manuel Romero Cuevas (2007).<sup>25</sup>

- *Correspondencia III. Enero 1875-diciembre 1879*. Edición de Andrés Rubio (2009).<sup>26</sup>

3) La edición de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche: Dirigido por Diego Sánchez Meca y publicado por Tecnos, este proyecto pretende poner a disposición del lector hispano, en cuatro volúmenes, una edición completa de los fragmentos póstumos de Nietzsche, tomando como base el trabajo de la actual edición crítica Colli-Montinari.<sup>27</sup> Hasta la fecha han aparecido tres volúmenes:

- *Fragmentos póstumos IV. 1885-1889*. Edición de Juan Luis Vermal y Joan Bautista Llinares (2006, 2008<sup>2</sup>).

<sup>20</sup> Para una noticia sobre este congreso, véase *Estudios Nietzsche*, nº 8, 2008, pp. 223-225.

<sup>21</sup> Una *laudatio* de Sandro Barbera a cargo de Giuliano Campioni puede leerse en *Estudios Nietzsche*, nº 9, 2009, pp. 201-206. Sobre el también recientemente fallecido Franco Volpi, el lector encontrará una muy completa semblanza a cargo de Marco Parmeggiani en *Estudios Nietzsche*, nº 9, 2009, pp. 206-209.

<sup>22</sup> El número 9 acaba de publicarse (octubre de 2009) y ya se anuncia para el 2010 un monográfico sobre la relación Nietzsche-Heidegger.

<sup>23</sup> Una descripción del proyecto a cargo de Luis Enrique de Santiago Guervós puede leerse en *Estudios Nietzsche*, nº 4, 2004, pp. 241-242.

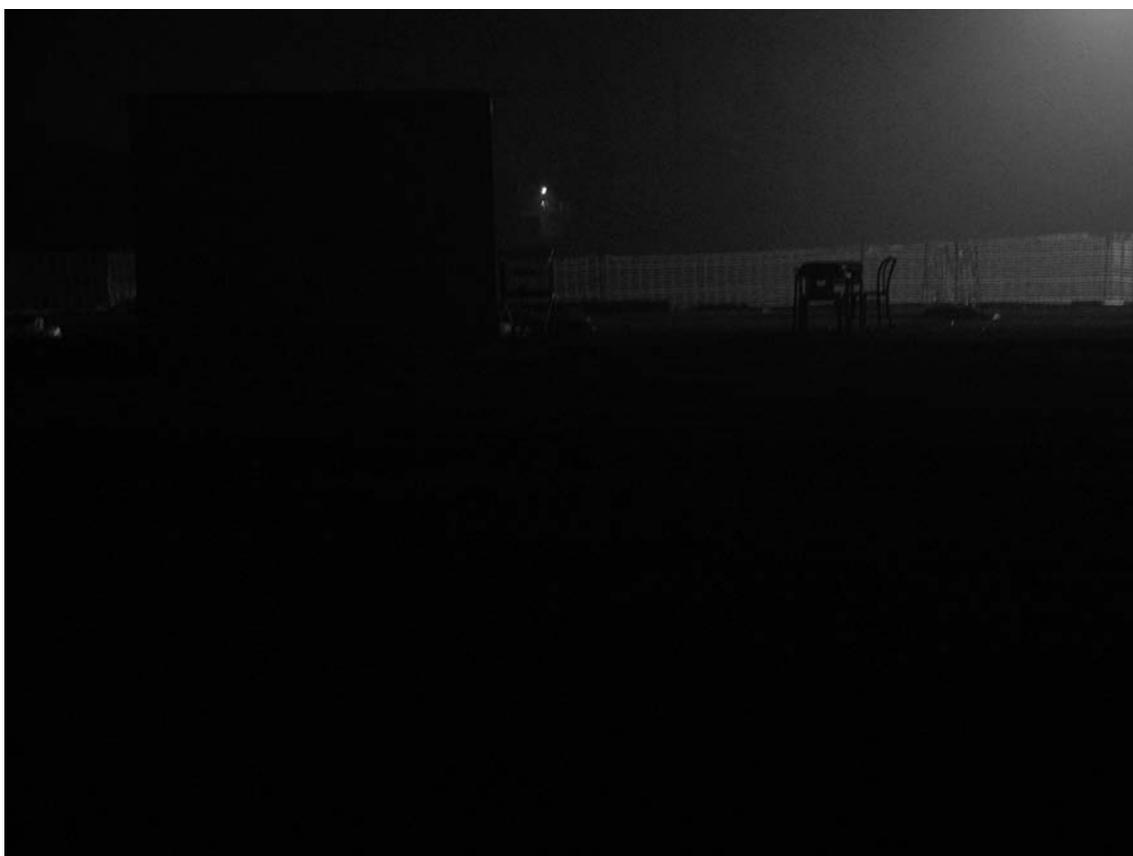
<sup>24</sup> Sobre este primer volumen véase nuestra reseña en *Estudios Nietzsche*, nº 6, 2006, pp. 183-199. Aquí se hace también un breve recorrido por la suerte editorial del epistolario de Nietzsche tanto en alemán (pp. 183-190), como en español (pp. 190-192).

- *Fragmentos póstumos I. 1869-1874*. Edición de Luis Enrique de Santiago Guervós (2007).<sup>28</sup>

- *Fragmentos póstumos II. 1875-1882*. Edición de Manuel Barrios Casares y Jaime Aspiunza (2008).<sup>29</sup>

Hasta aquí una breve exposición de los proyectos editoriales en español más importantes en lo relativo a los escritos de Nietzsche, así como de algunas de las ediciones más destacables de sus textos. El lector podrá compro-

bar cómo durante estos últimos años se ha producido un renacimiento de los estudios sobre Nietzsche que en gran medida se ha materializado en las ediciones aquí citadas. Esperemos que esta tendencia no sólo continúe y que los proyectos de SEDEN de editar la *Correspondencia* y los *Fragmentos póstumos* se lleven a término, sino que también todo este esfuerzo sirva para elevar aún más el nivel de la investigación nietzscheana en español.



Jordi Morell: Sense títol #3, 2009

<sup>25</sup> Véase nuestro comentario en *Estudios Nietzsche*, nº 8, 2008, pp. 205-213.

<sup>26</sup> Una reseña de este volumen a cargo de Antonio Lastra puede leerse en [http://www.estudiosculturales.es/libros/libros\\_verano09/pdf/073.pdf](http://www.estudiosculturales.es/libros/libros_verano09/pdf/073.pdf). Nuestro comentario aparecerá publicado en el nº 10, 2010, de *Estudios Nietzsche*.

<sup>27</sup> Una descripción del proyecto a cargo de Diego Sánchez Meca puede leerse en *Estudios Nietzsche*, nº 5, 2005, pp. 203-204.

<sup>28</sup> Sobre estos dos volúmenes véase nuestra reseña en *Estudios Nietzsche*, nº 7, 2007, pp. 217-243, donde también se hace un recorrido por las distintas ediciones que de los *Fragmentos póstumos* se han realizado en alemán (pp. 217-221) y en español (pp. 222-226).

<sup>29</sup> Sobre este volumen, véase nuestra noticia en [http://www.estudiosculturales.es/libros/libros\\_verano09/pdf/072.pdf](http://www.estudiosculturales.es/libros/libros_verano09/pdf/072.pdf).

# Documentos

---

*María Zambrano*

## *De la necesidad y la esperanza<sup>1</sup>*

**N**ada nuevo aparece en las épocas llamadas de crisis, nada que en las de plenitud no haya estado ahí. Sólo que la crisis, al plantear en toda su gravedad el humano conflicto, manifiesta hasta la evidencia el fondo último de la condición humana. Es el momento más propicio para el conocimiento de sí, que el hombre necesita y persigue, pues que a la humana criatura no le es natural mostrar su intimidad. Es el conflicto agudizado, llevado al extremo, lo que hace aparecer –no sin violencia– el secreto celado.

Mas el secreto, al manifestarse, encuentra difícilmente su expresión. Conocerse a sí mismo será encontrar la palabra exacta, adecuada a ese secreto. Y no sólo exacta, sino, según la fórmula con que los antiguos egipcios definían la verdad, «la palabra exacta con la voz justa». El tono, el acento, que confiere a la palabra el sentido último, su significación, que le hace ser según la música que le acompaña, amenaza o promesa, clamor o maldición.

«Qué hemos de esperar, no lo sabemos y así el espíritu clama con gemidos indecibles», se dijo en el momento de más aguda crisis.

Mas no sería el gemido lo peor, signo equívoco, al fin, de que algo se espera y aun de otra certeza, de que no se sabe qué es. Lo peor adviene cuando el lugar del gemido lo ocupa la palabra que no es exacta o que, andando cerca de serlo, no está pronunciada con la voz justa. Sobreviene entonces la confusión. Frente a ella, algunos se obstinan en creer saber qué es lo que esperan; otros, con mayor honestidad, renuncian a toda esperanza para caer en el abatimiento. Y en la confusión también los que esperan lo mismo andan divididos, sin reconocerse y sucede que otros por esperar tan vivamente, se dejan ir a una violenta acción, porque su esperanza les ofusca...

Conocerse a sí mismo o a otro –conocer a una persona– es saber qué espera de verdad. El hombre es una criatura impar, cuyo ser verdadero está fiado al futuro, en vía de hacerse. Existe un trabajo aún más inexorable que el de «ganarse el pan». Es el trabajo para ganarse el ser a través de la vida, de la Historia. Y sólo así los padeceres de la Historia alcanzan su sentido y se transforman en glorias; sufrimientos necesarios en esta persecución de su mejor manera de ser que el hombre va buscando desde que echara a andar un día saliendo de la oscura caverna. Y cada cultura no sería otra cosa que un gigantesco Ensayo para lograrlo:

<sup>1</sup> M-12

*Philosophica malacitana*, vol. VI, 1993: 9-13

un intento de ser hombre de una determinada manera; una versión de la condición humana.

Por lo que el hombre tiene de no ser, de ser «in via», en tránsito, está movido por la esperanza. Mas, por lo que tiene de real, por lo que ya es: alma, cuerpo, está sujeto a la necesidad. Esperanza y necesidad forman, entrecruzadas, el fondo último secreto, que se cela en los momentos de madurez, debajo de la seguridad —ofrecida a la necesidad— y de las creencias establecidas, en que se canaliza, un tanto adormida, la esperanza.

Esperanza y necesidad se configuran de diversas maneras creando la estructura peculiar de cada cultura, y de cada época en cada cultura. En los momentos de crisis podríamos distinguir los instantes pavorosos en que la esperanza gime aplastada por la necesidad, y aquellos otros en que la esperanza exasperada en busca de su argumento, deja como abandonada a la necesidad. Y a la salida de la crisis esos otros, los más fecundos en que la esperanza ha abrazado a la necesidad y la lleva consigo. Son las tres situaciones fundamentales, que en cualquier cultura pueden darse y se han dado de hecho, en lo que podemos conocer.

Por otra parte, al predominio de la esperanza o de la necesidad corresponde la actuación decisiva de esas dos fuerzas sociales que mueven la sociedad humana: las «élites» y las «masas». La esperanza actuando, abstraída de la necesidad, se encarna en la actuación de una «élite». Sólo unos cuantos hombres pueden decidirse a renunciar a todo, a olvidarlo todo, incluso su condición terrestre, «élites» de moral heroica que llegan, según lo exijan las circunstancias, hasta el martirio —visible o escondido—. Mientras que las masas irrumpen en la historia movidas por la necesidad, mas es preciso tener cuidado porque en esa necesidad anda escondida la esperanza, como de incógnito. La diferencia estriba más bien en que la élite se desprende de la consideración de la necesidad, alejándose tanto a veces que hace su

pensamiento incomunicable y hasta infecundo. La masa cree obedecer a la necesidad tan sólo; es la necesidad la que estampa en su estandarte, que lleva enhiesto sin embargo por el ímpetu de la esperanza. Pues siempre que se pide, aunque sea nada más que pan, se hace en nombre de la esperanza, aguardando que con el pan llegue alguna otra cosa: alegría, justicia, felicidad.

Existe sólo una triste situación en que la esperanza parece haberse retirado por completo, dejando su sede a la ciega necesidad: es, no la del hambre, sino la de la hartura que teme ante un peligro real o imaginario. En ella encontramos lo contrario de la esperanza, su sombra que tan fielmente la acompaña: el temor.

El temor, sombra de la esperanza, esperanza negativa, mueve a la necesidad satisfecha que no quiere dejar de estarlo y crea así una esperanza al revés, una fortificación ciega de la necesidad que ya no pide sino seguir. Y se oye entonces el grito, clamor encubierto que no nace de esperanza alguna, sino del pánico de una necesidad satisfecha. Y ésta es —aunque parezca extraño— la más terrible de las negaciones de la esperanza; la más difícil de superar. Pues antes que una nueva esperanza se abra paso en el fortificado recinto de esta necesidad satisfecha, es preciso que quienes la «disfrutan» hayan atravesado el estrecho camino del deber. Solamente cumpliendo con la exigencia del deber en un mundo donde la necesidad de todos no se ve satisfecha, puede, quien la goza, alcanzar esa gracia suprema que es la apertura a una nueva esperanza, esperanza ya desprendida de la necesidad, esperanza de segundo grado, diríamos, nacida de la esperanza apaciguada y del deber moral cumplido.

La existencia de estos grupos sociales, afincados en la necesidad satisfecha (que desconoce la esperanza ajena para no sentir el deber propio) marca la máxima penuria de la condición humana y el mayor peligro históri-

co. Situadas entre la verdadera «élite», movida por la pura esperanza, y la masa, empujada por la necesidad, bajo la cual la esperanza gime, crea el malentendido entre ellos dos, viene como a formar una pantalla negativa absorbente de las razones vitales de la una y de la otra. Ante la masa aparece como el desmentido de las esperanzas de la «élite», de su pureza, de su sacrificio, haciendo creer que las esperanzas y las ideas por ella inspiradas son simplemente la «superestructura» de la necesidad satisfecha. A la «élite» le ofrece una versión de la necesidad que la afinca en su desprecio de ella.

En los momentos de plenitud histórica estas tres clases definidas por su situación entre la necesidad y la esperanza, parecen no predominar demasiado la una sobre la otra, y aun vivir en armonioso equilibrio. En las épocas de crisis, cuando el conflicto se presenta al desnudo sin paliativo alguno, no existe ligazón armoniosa, sino interferencia. Necesidad, esperanza y ciega satisfacción, andan empobreciéndose la una a la otra. Diríamos que en todas las crisis que podamos recordar han predominado, definiéndolo en un instante, cada una de ellas a través del grupo social correspondiente. Se podría fijar así: la Crisis, la cuestión de confianza se plantea por la masa que grita su necesidad. Pero nunca ha estado sola. Pues que la necesidad, como la esperanza, precisa de una formulación, de unas razones, de un argumento. Este argumento puede ser toda una Filosofía, especialmente una Filosofía de la Historia. La masa no hubiera podido crear ninguna; solamente alguien de la «élite» que, movido por una esperanza no siempre confesada, ha urdido la trama justificativa del grito de la necesidad. Este alguien de la «élite» participa a la vez del carácter de la masa; de lo más típico de la masa, de aquello que más la define: no separar la esperanza de la necesidad, no desentrañar la una de la otra y por ello hacerlas correr el mismo riesgo en suma: no abstraer de la necesidad la esperanza. Porque en el fondo la masa no quiere y aun se espanta de la

libertad. Pues ¿hay mayor libertad que la que resulta de haber abstraído, de haberse abstraído de la necesidad para pensar, sentir, querer como si ella no existiese? Es la operación inicial de todo «idealismo» que por ello ha sido acusado de servir de superestructura a una necesidad ignorada. Mas no la ignora, sino para poder penetrar en un territorio que le estaría vedado, para alcanzar por virtud de su ascetismo, libertad. La libertad queda ininteligible para los movidos por la necesidad, pues que ni se hace oír por ellos, ni les oye. Y así deja abandonada la esperanza confusa que anida siempre en la demanda de la necesidad. Pero lo más grave es que permite a otros dotados del más peligroso de los instrumentos: el razonamiento convertido en sofisma, confundir a la necesidad, haciéndola esperar lo que sólo a la esperanza más pura, más desprendida, le es adecuado y legítimo. Pues nada hay más ilegítimo que el adjudicar a la necesidad el contenido de la esperanza. La necesidad es siempre «inmediata», urgente, inexorable y a la vez efímera. Cuando ha sido satisfecha, deja un lugar, lujo de tiempo y de atención del ánimo que puede y debe vacar a otra cosa. Las esperanzas cuanto más puras son, más capaces de sostener toda una vida, con sólo un débil signo de cumplimiento. La necesidad no puede ser engañada pues quiere realidades inmediatas; la esperanza puede serlo, porque en su esencia está el ser trascendente. Y así, no tiene plazo y cuanto más pura, más liberada de su cumplimiento inmediato. Sólo así, alejándose, da aliento a la vida toda, infunde confianza y hasta en agonía, desata el ímpetu creador, como si el ser humano no aguardase a que la esperanza se cumpliera y él mismo se decidiera a crear algo que la alimente. Tal es el arte.

Y son aquellos que gozan de la necesidad satisfecha quienes emprenden, llevados de la esperanza negativa, el temor, la reacción ante la demanda de la necesidad. Los que resisten al mismo tiempo con su neutralidad impermeable a la libertad nacida y padecida por los que sirven a la esperanza pura. Rebeldes, pasiva-

mente ante ella, por desconocimiento, por indiferencia; reaccionarios ante los gritos de la necesidad inmediata y atentos sólo a subrayar sus delirios.

Y la esperanza abandonada delira; la necesidad insatisfecha fabrica pesadillas que se convierten un día en tremenda realidad para todos. La vida se convierte en una pesadilla en que el hombre deja de ser sujeto activo para serlo tan sólo paciente; en que anda enajenado por la necesidad o perdido en el delirio. El argumento más frecuente en las pesadillas –que también ellas lo tienen– es un enorme recinto hermético sin huecos ni apertura alguna, al aire ni a la luz. Es la prisión de la necesidad insatisfecha donde la esperanza a punto de convertirse en monstruo, habita asfixiada. El laberinto, el gran mito del alba de la cultura mediterránea, responde tal vez a esta situación crítica en que la necesidad se convierte en cárcel de una esperanza, la misma vida, su aliento, su libertad entenebrecida.

La Historia, nuestra Historia, nos muestra dos salidas posibles del laberinto. Una obediente a la necesidad; el laberinto se convierte en edificio. La actividad creadora entre todas es la edificante, la arquitectónica, en que el arte se somete a la utilidad. El Imperio Romano es la grandiosa realización de esta solución verdaderamente clásica, afortunada, a la necesidad de esta atención a ella, sacrificándole la esperanza, la libertad.

La otra solución es la que se inició entre el martirio en lo que parecía delirio y locura, libertad incomprensible, absurdo irracional: el Cristianismo, en que la esperanza en libertad pura y desasida brotó anegándolo todo. Nació paradójicamente de una «élite» de la masa, de una aristocracia nacida de lo más hondo, obscuro de la masa. Y así llevaba consigo la necesidad, la inminente, la perentoria, la de cada día. Mas a ella le ordenó pedir a diario, inmediata y efímeramente, mientras que la esperanza infinita, absorbiéndolo todo en su trascender no fijaba fecha alguna para su cumplimiento y aun tenía presente que su reino no era de este mundo. Y esta esperanza encerrada en el centro del laberinto, del edificio de la necesidad había de triunfar de ella y transformar a la larga el mundo; y así nació Europa y Occidente, que no podrá ser nunca figurada por un edificio, sino por una corriente que se supera a sí misma, por un trascenderse, pues su núcleo es la esperanza que inalcanzable y creadora se escapa sin dejarla abandonada por ello a la necesidad... Y sólo si se encuentra –razón e inspiración– ese equilibrio de la esperanza que arde sin dejar desoída la necesidad, podrá sobrevivir, renacer de sus ruinas este Continente donde la cultura occidental ha tenido su nacimiento, la vieja, dolida Europa.

María Zambrano.  
Roma, 7 de diciembre de 1949

# *Nietzsche o la soledad enamorada<sup>2</sup>*

Si ha habido un hombre de muchas y contradictorias personalidades, desgarrado por la desbordante riqueza, por la punzante contradicción, es, sin duda, Nietzsche, tan amado y repudiado, tan olvidado y presente. Condenado en vida a la soledad más desolada, sus palabras han corrido la suerte tristísima de ser cogidas, diríamos por los pelos, y ateniéndose a la más muerta letra, por los peores, por aquellos que reúnen las condiciones que más le repugnaron, por aquellos que representan la voz de los suburbios humanos, allí donde jamás llegó la más leve claridad. Los que pretenden ser el superhombre simplemente, porque no llegan a ser hombres, y al rebelarse contra lo humano se nombran a sí mismos con la denominación de «superhombre», que Nietzsche inventó en su más encendido amor por lo humano.

Nietzsche representa hoy, al cabo de su muerte, el calvario de la soledad apurada hasta lo último, sorbida con estoica crueldad, llevada hasta más allá de todo lindero visible. Tan solo se quedó, que en su camino acabó por marchar más allá de todo horizonte; allí donde ya no podía comunicarse con nadie, donde ninguna voz humana le podía llegar. Desapareció en vida, separado de los hombres por una helada soledad, descansando quizá en el seno de la nada, en el seguro acogedor de un ensueño sin conciencia, él, que llegó a desgarrarla por tanta luz.

¡La soledad del intelectual que huye de los hombres! En Nietzsche está en toda su pureza y plenitud la situación que tanto se le ha reprochado al intelectual, la llamada «torre

de marfil», que en él fue libre espacio en las más altas cumbres agrestes, alturas del planeta paralelas a las alturas de su espíritu. Y está más claramente que en ningún otro, porque lejos de pretender encubrir su soledad, hizo de ella una virtud, una fuerza de donde nacía su fuerza creadora. La condición inexcusable de toda grandeza humana.

La gran fuerza atractiva de Nietzsche está en que pasó por el mundo arrancando máscaras. Amante de la verdad, recorriendo velos que hubo que rasgar muchas veces con toda violencia, con obstinada ironía. Arrancando máscaras y creándolas. Tal fue su destino. «Todo lo que es profundo necesita una máscara». ¿Y no fue quizá su máscara la soledad?

Máscara de algo que un pudor excesivo no le dejaba mostrar, máscara de su desesperación. La soledad le impidió tal vez el suicidio, pues convirtió en pasión una carencia, una mutilación de su vida. Fiel a sí mismo hasta la locura, aceptó su soledad, transformándola en virtud, en fuerza creadora. Pero ¿qué íntimo proceso, qué hondo calvario no tuvo que recorrer hasta sumergirse enteramente, como un amor definitivo, en su casta soledad de hombre pensante?

Nietzsche superó el suicidio, le atravesó, le traspasó a fuerza de aceptar con toda entereza su destino. Un destino que le aislaba de los hombres en ese momento. Porque el destino del hombre de tal condición va más allá de un ser humano, de su corazón y de sus instintos, que se le convierten en instrumentos para el cumplimiento de tal destino. El destino de un

<sup>2</sup> Universidad Michoacana. Revista de cultura popular, tomo III, nº 16, Morelia, julio de 1939.

hombre cae sobre él, pero no nace de él, no depende de él, sino que le sobrevive porque es cosa de la historia.

Cosas de la historia suelen ser las cosas más graves individuales. Y el yerro mayor del individualismo, tal vez el único, haya sido creer que el individuo puede aislarse de la historia, abstrayéndose de las circunstancias concretas que presiden con la inexorabilidad de los astros, su pobre vida. El creer, en suma, que la separación del individuo con respecto al medio y a la especie es absoluta. El creer que puede determinarse a sí mismo.

Tal error idealista no fue, naturalmente, compartido por Nietzsche, y no fue, por tanto, ésa la razón de su soledad casi absoluta. La razón no era una idea, sino una realidad terrible; la realidad del tiempo y de la nación en que vivía.

En el reproche, justo en muchos casos, que se ha dirigido al intelectual por su sueño de pureza, libre del contacto de los hombres, se ha envuelto en situaciones bastante diferentes, lo suficientemente diferentes para que alguien intentara el discernimiento de ellas. La soledad tremenda de Nietzsche, la máscara de su soledad con que ocultaba su inmenso amor por la «regla» por el común de los hombres, a través de todas sus invectivas, nos alumbra un poco esta cuestión. ¿Por qué la soledad de Nietzsche? ¿Quién le impidió vivir entre los hombres, mezclado a sus afanes y riesgos, participando del destino común? El acudir a las abundantes manifestaciones de desprecio por lo que él llama «la plebe y lo plebeyo», no nos serviría de mucho, pues se encontraría texto en que se manifiesta lo contrario, cuando se abandona; cuando aparece el poeta rasgando el mito de su pensamiento, cuando se ahoga y grita su verdad íntima en el amor tremendo, inmenso de lo humano. Lejos de los hombres acaba por soñarlos; acaba por soñar un hombre purificado, encendido de fuerza, con todo lo humano, que no prescinda de nada y sea

encarnación de todo. Que sea tal que no haya ninguna idea que le sea superior; un hombre que desafíe y haga palidecer todos los ideales; que haga inútiles todas las normas. Su amor por la realidad del hombre le hizo romper todas las normas morales, las caretas pobres en que lo humano se escondía, según él: el cristianismo, el puritanismo, el utilitarismo... porque él creía que el hombre era más que sus pretendidas definiciones y que toda moral era un empobrecimiento. Su amor a lo humano le hizo saltar por encima del bien y del mal, barreras que contienen la viva realidad del hombre: «Todo lo que se hace por amor, se hace más allá del bien y del mal». Y él no hizo otra cosa.

Todas las ideas morales le parecieron chicas para el hombre. La realidad humana le inspiraba una fe que sobrepasaba a las ideas, a las normas. Los conceptos con que Nietzsche se sirviera para repudiar a las fuerzas limitadoras —«Haz tu corazón pequeño»— pudieron ser y sin duda fueron equivocadas, pues al fin era un hombre de su tiempo y como tal oponía a las morales en uso otra inventada por él. La tradición filosófica europea estaba demasiado penetrada de moralismo para que un filósofo, por genial que fuese, no viniese a participar de él, oponiendo a las morales que cubren la realidad del hombre otra suya en la cual transitoriamente se apoyaba.

No hubiera sucedido así, si Nietzsche desde el primer momento, hubiera tenido una intuición total del hombre. Pero no; el hombre se le va revelando precisamente en su soledad, a medida que deshace las máscaras morales, a medida que su sagacidad infatigable va escudriñando los rincones más ignorados y su audacia sin límites va analizando todo lo que hacía intangible y venerado... A medida que su soledad va llenándose de la imagen que su enamoramiento crea. Entonces lo que podríamos llamar su moral antigua, su moral de aislamiento salvaje, de desprecio a lo mediocre, de afán ilimitado de pureza, va palideciendo

por la esplendente visión del hombre nuevo. Su distinción entre «moral de escuela» y «moral de señores» va quedándose como lo que era: un instrumento para atacar a las morales al uso, un apoyo intelectual en su crítica, una base de audacia.

Pero esta audacia, este afán desmedido de verdad y veracidad, este desenmascaramiento constante de todo, no hubiera existido de no estar aguijoneados por el amor más terrible, ardiente y decisivo. No habrían existido si Nietzsche no hubiera sido un enamorado.

Un enamorado del hombre, de los hombres que no pudo convivir con ellos, porque su desmedido amor de una convivencia absoluta le disminuía cada vez más el número de seres con que tal exigente comunidad podía establecerse. Pero a más de esta exigencia amorosa, está el hecho social de que toda convivencia humana hasta ahora, se ha sostenido en algo: en una moral común, en unas normas comunes, en unos dioses que se veneran juntos o en unos demonios a quines se repudia al mismo tiempo. El hombre ha estado tan oculto para el hombre y tan lleno de temores, tan nublada su frente y mudo su corazón, que apenas se ha manifestado directamente ante otro hombre. Ha sido a través de ideas, de normas, de cultos como los hombres se han encontrado. En este sentido, toda sociedad ha sido en cierto modo y en cierta medida idealista. A medida que el hombre tomaba conciencia de su realidad, la soledad individual se hacía más incomprensible y nacían los mártires de todas las luterodoxias. De su acumulación se engendraron las revoluciones, que ya no tendrán razón de ser cuando el hombre se haya encontrado con su

íntima realidad y pueda ser comunicada y serenamente contemplada por todos.

Nietzsche no alcanzó tan venturosos tiempos. En el suyo había unas ideas imperantes, rígidas ideas en la patria de las ideas, que le apartaban de toda comunicación, que le negaban aquello que su amor perseguía. En lugar de la viva realidad humana, encontraba las sólidas ideas, las vestiduras opacas, las torpes palabras. Tuvo que apartarse a solas con su amor... «No quieras enviarme hoy más mensajes, que no saben decirme lo que quiero».

Las ideas al uso, las morales que encubrían la humana realidad, condenaron a Nietzsche a vivir en una soledad absoluta de donde no puede volver. Pero en su soledad de enamorado, atacó sin tregua a todo lo que le separaba de la convivencia de los hombres. Amó sin tregua ni descanso por encima de sus propias ideas, de sus propias doctrinas. Tal fue su tragedia. ¿Podría culparse a un ser así de su aislamiento? ¿Tiene algo que ver con el individualismo idealista? ¿No es en realidad todo lo contrario del filósofo que se envuelve en sus abstracciones para alejarse de las cuestiones humanas, para aliviarse de la carga de la responsabilidad, para olvidarse de los hombres y sus conflictos? Pensamos que, en efecto, fue todo lo contrario; fue todo lo contrario de la soledad enamorada del hombre que representa la mayor tragedia humana: dar no la vida, la razón por amor; alejarse de lo único que se ama, de lo único que podría traernos la felicidad. Alejarse del pueblo, que es la materia única en que espera encarnar toda nobleza, toda grandeza.

María Zambrano

## Información bibliográfica

### Noticias

**Isabel Balza, *María Zambrano, La Coruña, Baía Pensamento, 2007.***

Isabel Balza es una pensadora que sabe entrar, con minuciosidad intelectual, en la filosofía de María Zambrano, y consigue hacerla transparente. En su examen atento y riguroso del pensamiento de la filósofa andaluza, mediante una escritura fluida, consigue dar ritmo, en un diálogo siempre abierto, a las notas de pensamiento de la partitura zambraniana. El texto en cuestión, *María Zambrano*, escrito en gallego, viene a ser un comentario a su filosofía, sabiendo que comentar significa nutrirse de pensamiento, sin la pretensión de explicar o definir, agotándolas, las temáticas tratadas, sino dejando espacio a la interpretación y a la crítica.

Los temas tratados son muchos, y desde perspectivas interesantes. El inicio está dedicado a la razón poética, a través de la cual la palabra deviene contingente, fluida, mediación viva que no tiende a poseer y agotar el significado de lo que comunica, sino que crea el acontecer del significado mismo. De hecho, los hilos del pensamiento zambraniano se despliegan históricamente, teniendo en cuenta las categorías de la vida, y el contacto con las cosas adviene a través del toque delicado del alma que, como una mano, vuelve familiar la relación con la realidad.

Zambrano comunica la «vivencia» de la vida, la experiencia de la existencia que se experimenta a sí misma. La razón poética es, pues, el método no sólo de la conciencia, sino sobre todo de la creación. Es una razón discursiva y corpórea al mismo tiempo, comprometida en dar forma al acontecer en el fragmento, en la discontinuidad; es la «palabra del bosque» que debe ser descifrada para encontrar una respuesta ética y epistemológica en los «claros».

Para Balza la legitimidad de la propuesta metódica zambraniana se clarifica en una razón poética que se propone responder a una exigencia ética: ésta es la tesis de fondo que estructura el texto; tesis que se desarrolla y articula considerando lo que Zambrano define como categorías vitales de la experiencia existencial, en un recorrido que nunca pierde de vista el contexto.

Lo que provoca y activa el pensar de Zambrano es, para Isabel Balza, el fluir de las vivencias en una discontinuidad temporal que conserva la supratemporalidad, origen de la lucidez de los instantes en los que el presente se hace transversal, y la revelación se da. Lo que aquí está en juego es la pasión por el propio tiempo, y la práctica de partir de sí misma, como doble movimiento de arraigo y alejamiento.

El logos zambraniano se mueve en la multiplicidad de los tiempos y la ontología

temporal constituye, según Balza, el modo de entender la ética de Zambrano.

También los diferentes géneros literarios responden a esta cuestión: cada género «guía» la temporalidad del sentir, porque trata sustancialmente con el tiempo: «Si la escritura es exigencia de comunicar el secreto dado en un tiempo transversal [...] es el único modo posible de transmitir esa experiencia revelada» (p. 46). La escritura es, pues, el trabajo del tiempo adecuado a la revelación: da sentido y significado a la verdad revelada. Y, como señala la autora, constituye una acción ética, crea el tiempo privilegiado de la palabra y el método para el desvelarse del signo, en una unidad ordenada.

Sin embargo, «no toda escritura vale por igual» (p. 63). De hecho, la *confesión* y la *guía*, formas de escritura subjetivas que intentan revelar la experiencia, son los dos géneros literarios que mejor responden a la exigencia ética.

La última parte del libro está dedicada a la cuestión del «género» en Zambrano. Es conocida su tesis, según la cual el escrito no pertenece sino a un individuo filosófico neutro, «ser transgenérico, que traspasa las diferencias sexuales ajeno, por lo tanto, a la división dualista de los sexos» (p. 74). La filosofía presenta, en la visión zambraniana, un género neutro: ella misma se define como *autor*, en sentido neutro, más allá de la diferencia sexual, porque el pensamiento es asexuado.

En los escritos dedicados a las mujeres (desde finales de los años 20 a finales de los 40), sin embargo, Zambrano «defiende una tesis: las mujeres tuvieron una existencia poética frente a la existencia ontológica privativa de los hombres», se nos dice. Aquí se instala la dicotomía de las dos categorías fundamentales en la totalidad de su obra: lo sagrado y lo divino. La existencia de la mujer es sagrada, permanece fuera del concepto, mientras la masculina, determinada por las dos fuentes de la cultura occidental, es esencialmente lógica, dirigida a la conquista de la verdad, huyendo de lo concreto-sensible: «El hombre es, pues, un animal idealista», dirá Zambrano, mientras «la mujer se atiene a lo que es».

La autora plantea la diferencia sexual en un plano ontológico, introduciendo una serie de contraposiciones simétricas: al activismo idealista del hombre se contrapone la cercanía a lo concreto-sensible de la mujer, al concepto masculino se opone la alogicidad femenina, a la identificación hombre-espíritu hace de contrapunto la asimilación de la mujer con el alma.

Aunque la historia de las mujeres es de invisibilidad y subordinación, ocupando un espacio subterráneo, en los momentos de crisis emerge su protagonismo. De hecho, a causa de su proximidad a la vida, a lo inmediato, a lo que, como las entrañas, aún no ha sido expresado, en los momentos de metamorfosis, la mujer sabe hacer de guía del proceso histórico, permitiendo el paso a una nueva época, poniendo de nuevo en circulación las raíces vitales de la historia misma. El modo de expresión con el que la mujer se manifiesta y actúa es el amor, vinculándose así a dos estirpes: la de Eloísa, con quien la mujer empieza a existir por sí misma, y la de Antígona, virgen intacta que da origen a una nueva ética: la ética de la piedad.

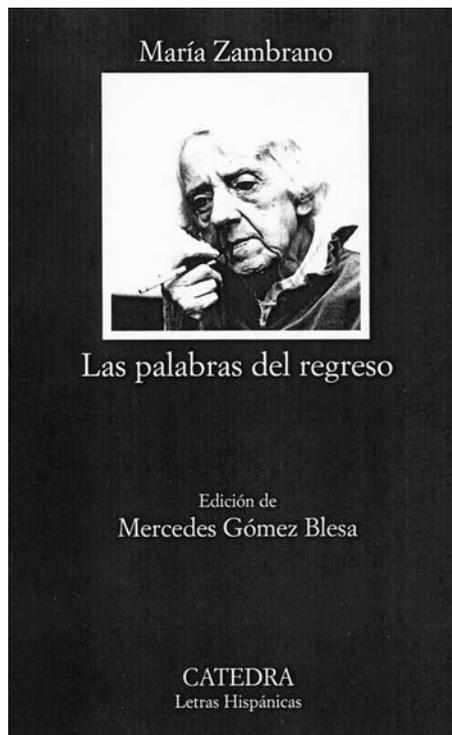
Isabel Balza concluye analizando la figura de Diotima, alma-guía que media entre los inferos y los seres humanos, pagando con su desoladora soledad.

Sara Bigardi

**María Zambrano, *Las palabras del regreso*, edición de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Cátedra, Letras hispánicas, 2009.**

Mercedes Gómez Blesa vuelve a acercarnos las palabras de María Zambrano, con una nueva edición de *Las palabras del regreso*, un conjunto de artículos que la autora publicó en la prensa, al volver de un exilio de más de cuarenta años. Como en la anterior edición –preparada por Gómez Blesa para Amarú, en 1995–, el volumen recoge un total de 57 artículos, clasificados en diez capítulos en función de su afinidad temática y en los que, con pala-

bras de la editora, podríamos decir que la escritora malagueña «va trazando una subjetiva, dramática y personal orografía de la España del siglo XX» (p. 34), en donde tienen cabida picos importantes tanto de la historia político-social y cultural española como de la suya propia.



Es ésta una reedición esperada y necesaria; en primer lugar, por la singularidad de las palabras zambranianas, que merecen y requieren alguien que las acompañe, que las sitúe en su momento y nos las aproxime, proporcionando otras palabras mediadoras. La novedad de la presente edición consiste justamente en esta aportación: el trabajo mediador que Mercedes Gómez Blesa desarrolla. Por un lado, nos encontramos con una más que útil Introducción, que sirve de brújula a los nuevos aventureros que se embarquen en la travesía del pensamiento zambraniano: esbozando las claves de su quehacer filosófico y situándolo en sus periodos vitales, la editora enmarca a la filósofa en su tradición, haciéndonos patentes sus intereses conceptuales e intelectuales. Por otro, el texto aparece acompañado de notas que aportan una detallada información acerca de las situaciones a las que Zambrano remite, datos históricos, aclaraciones de carácter cultural, e incluso precisas y

breves biografías de los numerosos poetas, escritores, pintores, filósofos, políticos y, en fin, amigos, a los que la autora alude.

Con este trabajo de mediación —propio de quien siente la llamada de la vocación— Gómez Blesa ayuda a fijar el rumbo de lectura para al fin echar el ancla en las palabras de María Zambrano. Unas palabras que nacen de hermosos recuerdos, que nos hablan con belleza de seres queridos y centran su atención en destacadas circunstancias, que nos trasladan al reciente pasado político y recogen su reflexión estética e intelectual con tintes honestos, optimistas, aunque no siempre alegres, y no exentas de dura crítica en ocasiones y de fina ironía.

*Las palabras del regreso* llegan de nuevo a nuestras manos como el tesoro que siempre nos ofrece María Zambrano: el saber de su experiencia. A quienes lo recibimos nos toca cuidarlo.

Sara Ortiz

Mercedes Gómez Blesa, *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en la obra de María Zambrano*, Burgos, ed. Gran Vía, 2008

El ensayo *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en la obra de María Zambrano* de Mercedes Gómez Blesa es una clara exposición de cómo plantea Zambrano los orígenes de la crisis moderna y una indagación sobre la preocupación intelectual en la que la pensadora malagueña estaba inmersa durante la década comprendida entre 1945 y 1955.

Bajo el subtítulo, *Filosofía y Piedad en la obra de María Zambrano*, la autora nos presenta a los verdaderos protagonistas del ensayo: la filosofía y la piedad. Dichos conceptos adquirirán suma relevancia en la creación de la razón mediadora, razón que, según Zambrano, es el punto de partida que ha de ayudar al individuo en su angustioso y desconcertante periplo vital.

En palabras de la propia autora el ensayo tiene por objetivo «desentrañar la significación de la razón mediadora a través del análisis del concepto de Piedad», a la vez que «exponer

la indagación sobre el truncado proyecto zambrano de un libro sobre la Piedad» (p.12). Con tales propósitos articula su investigación en cuatro capítulos.

En el primero, “Biografía de una obra inacabada”, la autora realiza, como ella misma lo denomina, una función detectivesca, pues revisa numerosas notas y cartas de Zambrano en busca de algún indicio y alguna voz que demuestre su intención de elaborar un libro sobre la Piedad. Efectivamente, su hipótesis es corroborada con el carteo de María Zambrano a su amigo y escritor gallego Rafael Dieste en las que habla de un proyecto titulado “La Historia de la Piedad” para la colección “Oro” de la editorial Atlántida que dirigía el mismo Dieste. Por motivos que no conocemos el ensayo nunca vio la luz. Gracias a la ayuda de la Fundación Vélez-Málaga y de Rosa Mascarell, secretaria personal de Zambrano en sus últimos años, Gómez Blesa consigue confirmar el segundo punto de su hipótesis: efectivamente, la filósofa trabajó en el concepto de Piedad y el material que iba a formar parte de *La Historia de la Piedad* fue utilizado como uno de los núcleos centrales de *El hombre y lo divino*.

El «desentrañamiento de la razón mediadora a través del análisis del concepto de Piedad» tiene su espacio en los capítulos segundo y tercero, titulados “Genealogía de la Piedad” y “Piedad”. En ellos Mercedes Gómez Blesa argumentará muy minuciosamente su tesis principal. Las cuestiones que discurren por estos capítulos vendrían a responder a los siguientes interrogantes: ¿qué es para María Zambrano la Piedad? y ¿cómo nace este concepto en su pensamiento? La reflexión zambrano sobre el concepto de Piedad se inicia en la constatación de la crisis que padece Europa provocada por el exacerbado uso que la Modernidad hizo de la razón sistemática. ¿En qué consistía ese tipo de razón? ¿Qué repercusiones acarrea? La razón sistemática promovida por los ilustrados e idealistas conllevaba una determinada concepción de la realidad y del hombre, según la cual el mundo era un mero conjunto de ideas de las que el hombre tenía conocimiento a través de su conciencia,

en la que encontrarán su raíz. La razón dotaba a las ideas un aspecto lógico, atrapándolas mediante conceptos; cuando la razón se encontraba con algo que no podía abstraer, pasaba al ámbito del no-ser excluyéndolo completamente. Así, el racionalismo idealista, como ya hiciera la filosofía griega, equiparó el Ser al pensar, el Ser al *logos*, el Ser al concepto. El sujeto moderno creaba sistemas de edificios conceptuales con los que poder ordenar metodológicamente la realidad. Tal y como dijo Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el hombre se envolvía en su manto y se marchaba caminando lentamente bajo la tormenta. Con el manto de conceptos el hombre creía sentirse seguro y protegido aún a costa de su progresivo aislamiento.

Zambrano, siguiendo las críticas de Ortega al racionalismo idealista, cree conveniente una nueva razón. Le interesa una razón que apunte hacia la vida, una razón próxima al hombre que posibilite el vínculo entre la vida –la realidad– y el pensar –el Ser–. De ahí surgirá la razón mediadora.

Para tal tarea postula que el trato con la realidad no se da en la conciencia sino en el sentir. El sentir o *pathos* constituye la verdadera justificación de lo real proporcionando al hombre su propia identidad. Concretamente, el sentimiento de la Piedad es lo que nos posibilita tratar con «lo otro», esto es, con las múltiples manifestaciones de la realidad. Zambrano denuncia el olvido que ha sufrido la Piedad por parte de la filosofía, caracterizada desde sus inicios por una actitud reduccionista que subsumía la realidad dentro de los esquemas mentales del sujeto. El momento más álgido se presentó en la Modernidad al reducir la heterogeneidad original de lo real al *uno -el logos-* rehuyendo todo lo que éste no podía conceptualizar.

Tal y como afirma Mercedes Gómez Blesa, con la razón mediadora se busca restablecer la unión del hombre con la otredad para superar el estado de solipsismo que aún afecta al hombre.

El último capítulo se presenta a modo de conclusión. Según la autora, el intento de desarrollar una historia de la Piedad por parte de Zambrano nace del empeño por lograr un

saber sobre el alma, es decir, un saber de la dimensión pática, oculta, del hombre, en donde se descubre a sí mismo y descubre lo real. El trato con «lo otro» pertenece tanto al ámbito del Ser, del *logos*, como a lo que no alcanzó el rango de Ser: las entidades divinas y sagradas, lo que Zambrano denomina «lo sagrado». De este modo el trato con lo real abarca todas las manifestaciones reconociendo en el Ser una esencial heterogeneidad.

Con este ensayo Gómez Blesa hace hincapié en la importancia y trascendencia que adquiere el concepto de Piedad en María Zambrano. La Piedad nos ayuda a comprender mejor el carácter y la dimensión de la razón mediadora; una razón que pretende ser vínculo y unión

entre dos polos aparentemente en conflicto y contradicción pero que en realidad conforman nuestro espacio vital, el *logos* y el *pathos*. De este modo se puede decir que la razón mediadora es una razón *piadosa* porque escucha las múltiples manifestaciones en las que lo real se da.

Cabe destacar la labor de rastreo que la autora realiza de toda la bibliografía zambrana en busca de destellos *piadosos*, así como, el trabajo de recepción y comparación de conceptos de entre una amplia serie de pensadores tales como: Séneca, san Agustín, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Scheler, Unamuno, Ortega y Gasset y Antonio Machado.

Sara Ortiz

## Novedades bibliográficas

- Gómez Blesa, Mercedes, *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, Burgos, Editorial Gran Vía, 2008.

- Moreno Sanz, Jesús, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 4 volúmenes, Madrid, Verbum, 2008.

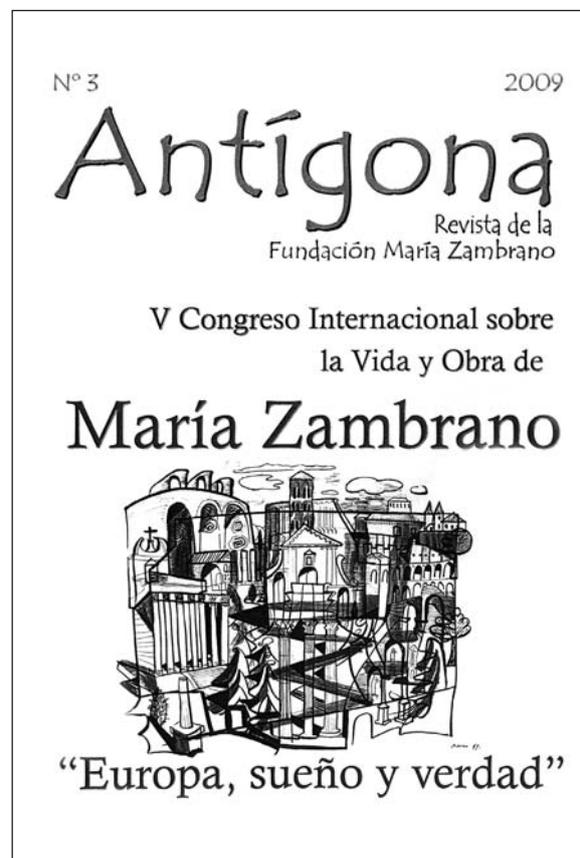
- Isabel Balza, *María Zambrano*, La Coruña, Baía Pensamento, 2007.

- *Antígona. Revista de la Fundación María Zambrano: Europa, sueño y verdad*, nº 3 y nº 4, Vélez-Málaga, 2009.

De María Zambrano:

- *Días de exilio. Correspondencia entre María Zambrano y Alfonso Reyes 1939-1959*, compilación, estudio preliminar y notas de Alberto Enríquez Perea, México, Taurus, 2005.

- *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*, edición de Francisco José Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.



---

# Informe

## BREVE INFORME BIBLIOGRÁFICO SOBRE NIETZSCHE:

### 1. ACLARACIONES PREVIAS:

Aún siendo importante la presencia de Nietzsche en la obra de María Zambrano, hasta donde sabemos el tópico más extendido es que se limita a cuatro o cinco artículos iniciales y a referencias, más o menos explícitas, en *El hombre y lo divino*, *Hacia un saber sobre el alma*, *Algunos lugares de la pintura* y alguna que otra monografía más al final de su producción intelectual.<sup>1</sup> Dicho tópico cae sin remisión si hacemos una lectura más cuidadosa, escritos de juventud como *Nostalgia de la tierra*, *Límite de la nada*, *De nuevo el mundo* o *Ciudad ausente*, aunque no lo citen expresamente, se conciben en claro diálogo con el pensador alemán. Y si nuestra lectura es aún más detallada y atendemos a los documentos inéditos conservados en la Fundación María Zambrano no podemos por menos que reconocer su presencia prácticamente continua y acabar con cualquier sombra de duda al respecto; aproximadamente 25 originales, salvo error u omisión, mientan literalmente su nombre.

En este sentido conviene señalar que Jesús Moreno Sanz trabaja en una monografía que recoge según sus propias palabras «más de 600 páginas de originales inéditos zambranianos sobre Nietzsche, o teniéndolo como referente principal».<sup>2</sup> Dicho estudio explicita como la pensadora andaluza descubre al gran escritor germano con apenas 17 años, de la mano de su primo Miguel Pizarro; y continúa rastreando esa «simpatía» en los artículos de juventud, o en las conferencias y seminarios sobre San Agustín,

Ortega y Gasset o Unamuno impartidas ya en su exilio americano (México DF, Morelia, La Habana y San Juan de Puerto Rico), hasta llegar a los referidos libros de madurez y senectud.

### 2. REFERENCIAS EXPRESAS:

Una vez esbozada la «relación», y por mor del espacio, reproducimos únicamente aquellas referencias bibliográficas que citan a Nietzsche o se ocupan literalmente de él. El «tópico», podría decirse; aunque también citamos los documentos conservados en la Fundación María Zambrano y enumeramos los libros de Nietzsche conservados en la biblioteca personal de nuestra pensadora.

#### 2.1. Monografías:

- “Lou Andreas Salomé y Nietzsche” y “La destrucción de las formas” en *Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires, Losada, 1950.

- “El delirio del superhombre” y “La última aparición de lo sagrado: la nada” en *El hombre y lo divino*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1955.

- “Apuntes sobre el leguaje sagrado en las artes” en *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Espasa Calpe, 1989; también en *María Zambrano en Orígenes*, México, Ediciones del Equilibrista, 1989.

#### 2.2. Artículos:

- “Flaubert y Nietzsche”,<sup>3</sup> San Juan de Puerto Rico, 1941.

---

<sup>1</sup> Nos referimos, obviamente, a títulos tan «evocadores» como *De la aurora*, o *Los bienaventurados*.

<sup>2</sup> Se trata de *Nietzsche en María Zambrano*, de próxima aparición editorial.

También sobre la importancia de Nietzsche en la obra de Zambrano consúltese: Parmilloni, F., *Escritos sobre F. Nietzsche / María Zambrano*, en *Philosofía Malacitana*, Suplemento nº 2, 1994, pp. 131-142. Contiene el citado artículo: *Una pequeña historia desconocida de Nietzsche en Italia, La destrucción de la filosofía en Nietzsche* y parte del M-211.

<sup>3</sup> Desconocemos la referencia bibliográfica completa.

- “Nietzsche o la soledad enamorada”, Universidad Michoacana, Morelia (México), nº 16, 1939, pp. 23-27.

- “Una pequeña historia desconocida de Nietzsche en Italia”, El Nacional, Caracas, 6 de febrero de 1960.

- “La oscuridad de Nietzsche”<sup>4</sup> Diario 16, Madrid, 12 de mayo de 1985.

- “Escritos sobre F. Nietzsche”, *Philosophica Malacitana*, Suplemento, Málaga, nº 2, 1994, pp. 65-70.

### 2.3. Originales:

Para mejor hacernos una idea de la presencia nietzscheana en la obra de Zambrano ordenamos cronológicamente los originales. En el caso de que el documento sea complejo y se componga de múltiples partes hacemos constar en primer lugar el título concreto que se ocupa del tema, y después el que da pie al documento. Si el inédito tiene especial relevancia (por su extensión, centralidad en la obra zambraniana, etc.) nos detendremos un tanto en su descripción. Agrupamos al final los no fechados.

- M-349: *Carpeta con apuntes de Morelia y La Habana* (1939).

- M-13: *Para el amor y la piedad (Cursos en La Habana)* (1941-1950).

- M-411A: *Curso de José Ortega y Gasset* (1942).

- M-20: *Cursos y conferencias en La Habana* (1944).

- M-267: *La piedad (Caracas. La Piedad)* (1951).

- M-323: *El orden del corazón. Notas sobre el estoicismo* (1953).

- M-307: *Para “Persona y democracia”* (1956).

- M-30: *Sobre el tiempo* (1957-1977).

- M-523: *Sobre la posibilidad del ateísmo*<sup>6</sup> (1957).

- M-211: *A Nietzsche*<sup>7</sup> (1962).

- M-67: *Alegría y dolor* (1964).

<sup>4</sup> Hay que hacer constar, no obstante, que este artículo pudo concebirse mucho antes de su publicación, probablemente en el contexto de la relación editorial con el Departamento de Instrucción Pública de Puerto Rico, entre 1963 y 1965.

<sup>5</sup> Por la importancia del original hacemos una somera descripción:

Se trata de notas paralelas a *Persona y democracia*; no parece que sean propuestas desechadas de esa monografía, puesto que son contemporáneas de la misma y constan de índice y algunas partes bien desarrolladas. No hay publicada ni una sola coma de este extenso original; podría ser un planteamiento paralelo o complementario del que ya conocemos, pero que finalmente Zambrano no pudo desarrollar (la media de extensión de cada título es de sólo 1 hoja). No sería la primera vez que pasa esto con proyectos zambranianos.

El original va precedido de un dibujo de tauromaquia firmado por un tal “Carlos”.

<sup>6</sup> Escrito relacionado con el M-29, del mismo título.

<sup>7</sup> Quizás el original más importante en relación por explícito en relación a Nietzsche y Zambrano, pasamos a describirlos mínimamente.

1. **Partes de que se compone:** A Nietzsche (La muerte y el lugar de la razón), 1.1. Ser y realidad I, El ser y la vida, 1.2. A Nietzsche (La consumación de lo humano), 1.2.1. La vida de los dioses, 1.3. Nietzsche o la consumación de lo humano. Nietzsche, la muerte y el lugar de la razón, 1.3.1. Nietzsche, 1.3.2. El sujeto de la mística y el sujeto del pensar, 1.4. El Dios del amor (Publicado en *El hombre y lo divino*).

2. **Descripción del documento:** Todo está mecanografiado excepto el comienzo del punto 1.2. El punto 1.3 parece una reelaboración del punto 1.2. Del punto 1.2. hay dos copias. El apartado 1.4. Tiene un formato ligeramente diferente, como si hubiera sido añadido con posterioridad; es el único publicado literalmente en *El hombre y lo divino*. Como decimos el título publicado más cercano es el *Hombre y lo divino*, aunque su datación es una década anterior. Es seguramente el original inédito sobre Nietzsche más extenso que se conserva. El punto 1.1. sólo dispone del título, y el 1.2. está incompleto, faltarían las hojas centrales (2 y 3).

- M-141: *Historia y revelación*<sup>8</sup> (1964-1973).
- M-416: *Cuaderno de Santa Lucía II* (1966).
- M-150: *... Y de la impostura* (1975).
- M-355: *El vacío y la imaginación* (1979).
- M-9: *Introducción al Seminario: "La idea del hombre en San Agustín"* (s. f.).
- M-34: *Apuntes para el ser y la vida* (s. f.).
- M-217: *L'orma del paraíso* (s. f.).
- M-218: *El paraíso perdido* (s. f.).
- M-227: *Sobre León Felipe* (s. f.).
- M-246: *Benedetto Croce y la acción de la filosofía (Sobre Benedetto Croce)* (s. f.).
- M-434: *La soledad del recuerdo* (s. f.).
- M-547: *Apuntes y esquemas de cursos en La Habana* (s. f.).
- M-561: *Una leve indicación* (s. f.).
- M-562: *Caída... (Movimiento de la existencia. Esquema)* (s. f.).
- M-567<sup>9</sup>

#### 2.4. Biblioteca personal de María Zambrano:

Reproducimos el listado de monografías nietzscheanas actualmente conservadas en los fondos la biblioteca de la pensadora malagueña facilitado por la fundación que lleva su nombre. Ni que decir tiene que las "presencias" nos aportan información sobre la relación en cuestión, pero no las ausencias, es lógico pensar que en medio siglo de azaroso exilio se hayan extraviado muchos libros...:

- *Ainsi parlait Zarathoustra. Also sprach Zarathoustra*, traduction et preface de Geneviève Blanquis, Paris, Aubier-Flammarion, cop.1969, vol. I, II; 317 p., 377.<sup>10</sup>

- *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1973; 471 p.

- *Así habló Zaratustra: (Un libro para todos y para nadie)*, Buenos Aires, Poseidón, [imp.1947] 282 p.; 19 cm., (Obras completas de Friedrich Nietzsche; VI).

- *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux. Fragments posthumes (1879-1881)*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1970. 786 p.; 22 cm. — (Œuvres Philosophiques Complètes; tome IV).

<sup>8</sup> Pasamos a describirlo mínimamente:

Se trata de un documento con más de un centenar de títulos (de los más completos en este sentido), pero la inmensa mayoría de los mismos apenas ocupan una sola hoja, el más extenso tiene 16 páginas.

Son en buena medida propuestas de índice, notas esquemáticas, en parte están inacabados, en parte incompletas (a muchos títulos le falta alguna hoja). Contiene gran cantidad de tachones y añadidos a mano. De algunas partes del original hay duplicado. La inmensa mayoría de los apartados llevan el sobrenombre, en la parte superior derecha, de H.R. (*Historia y revelación*, obviamente). Los primeros títulos están ubicados antes de la carátula que da pie al libro que nos ocupa (aunque la sintonía temática es plena). De hecho, 151 páginas del original (la inmensa mayoría) están dentro del libro en cuestión.

<sup>9</sup> El original que nos ocupa no tiene un «título concreto». A partir del M-565, con posterioridad, se ordenaron dos cajas con documentos y expedientes personales, que van sin signatura y que se corresponderían con los "M" 566 y siguientes.

<sup>10</sup> Hasta donde sabemos ni en éste ni en ninguno de los siguientes ejemplares se aprecian notas de especial interés de puño y letra de nuestra autora, al margen, eso sí, de subrayados y palabras sueltas.

- *Le cas Wagner; Crépuscule des Idoles; L'Antéchrist; Ecce Homo; Nietzsche Contre Wagner*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, 596 p. (Œuvres Philosophiques Complètes; tomo VIII).

- *Crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, 170 p.

- *Le gai savoir*, traduit de l'allemand par Alexandre Vialatte, France, Gallimard, [imp.1972] 379 p. (Idées ; 50).

- *La Gaya Ciencia y Poésias*, Buenos Aires, Poseidón, cop. 1947, 327 p. (Obras completas de Friedrich Nietzsche; vol. V).

- *La généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par Henri Albert, France, Gallimard, 1972, 250 p.

- *El libro del filósofo*, seguido de *Retórica y lenguaje*, Madrid, Taurus, 1974, 189 p.

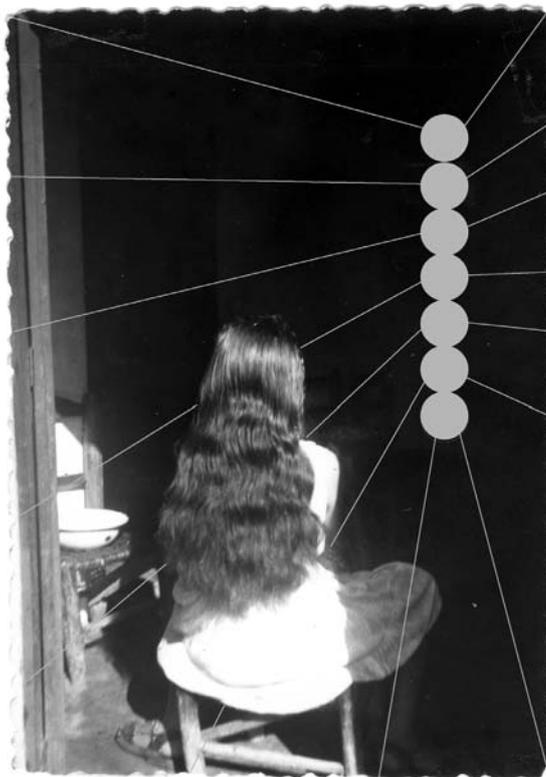
- *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972, 287 p.

- *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el Pensamiento*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1973, 278 p.

- *Par delà le bien et le mal: prélude d'une philosophie de l'avenir*, traduit par Henri Albert, Treizième Edition, Paris, Mercure de France, 353 p.

- *Poésies completes*, texte allemand présenté et traduit par G. Ribemont-Dessaignes, Paris, Du Seuil, [D.L. 1948] 367 p.

Sebastián Fenoy



Marta Negre: *Construcción interior*, 2009

---

# Información cultural

## LUZ Y OSCURIDAD, IMÁGENES PARA ZAMBRANO

«[...] pues sólo me fio de esa luz que se enciende dentro de lo más oscuro y hace de ello un corazón. Allí donde nunca llegó la luz del sol que nos alumbraba. Sí, una luz sin ocaso en el centro de la eterna noche».  
(*Claros de bosque*, María Zambrano)

Para la edición este número de la revista *Aurora* nos hemos vuelto a reunir un grupo de artistas y profesores de la Facultad de Bellas Artes con el fin de elaborar diferentes propuestas artísticas a partir de la obra de María Zambrano. El poder evocativo de sus textos ha alimentado las imágenes que hemos construido, con libertad interpretativa: la literatura de Zambrano es muy visual, induce a la creación de imágenes mentales y, por consiguiente, a su formalización plástica. A partir de diversas lecturas, entre las que cabe citar *Claros del bosque*, *La Tumba de Antígona* o *Hacia un saber sobre el alma*, nos han seducido diferentes ideas. Concretamente, en este número, nos hemos dejado llevar por los sugerentes conceptos que Zambrano construía en torno a las nociones de luz y oscuridad.

En este sentido, la portada de este volumen, realizada por Joaquim Cantalozella, titulada *Cuatro fuegos*, supone un claro ejemplo. La imagen es una fotografía de cuatro vasos en llamas dentro de un interior oscuro. La pieza es sobria, austera y enigmática: de la oscuridad surgen cuatro puntos de luz; nada más. Cuatro fuegos que se van apagando o encendiendo, tal y como podemos observar en las imágenes que encontramos en el interior de la revista (*Tres fuegos* y *Un fuego*). Así, Cantalozella, con sus fotografías nos acerca a la tradición pictórica. Si bien el entorno es el interior de un garaje –lugar anodino de nuestra civilización–, la estética nos lleva al claroscuro barroco, concre-

tamente al tenebrismo de Caravaggio, Georges de la Tour o de José de Rivera, que impregna la imagen fotográfica de un profundo contenido místico.

La oscuridad también habita en las piezas de Jordi Morell. Sus imágenes nocturnas, iluminadas por pequeños puntos de luz, nos muestran espacios urbanos des poblados. La noche otorga a las arquitecturas y a los objetos un aspecto desolado. Sólo los puntos de luz que se vislumbran proporcionan a la imagen cierta calidad humana. Morell, con sus fotografías, nos enseña esos momentos de la noche en los que todo parece detenerse.

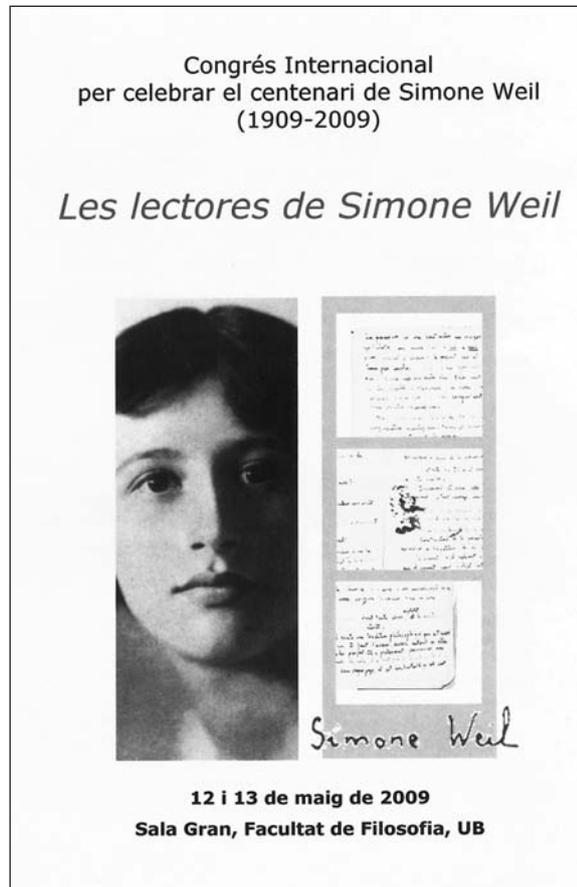
En las obras de Óscar Padilla, la luz aparece en forma de líneas. Sus pinturas al óleo están construidas a partir de tramas geométricas que se repiten provocando diferentes efectos ópticos. Las líneas, las cuadrículas, así como los juegos entre luz y oscuridad invitan al espectador a recorrer estos campos pictóricos que remiten a espacios mentales.

Finalmente, voy a tratar brevemente mi propuesta. Mis imágenes –collage fotográficos– están elaboradas a partir de fotografías escogidas del álbum familiar, que han sido modificadas mediante la inclusión de diferentes formas geométricas. Los referentes estilísticos pueden rastrearse en el constructivismo y en el dadaísmo, si bien el resultado remite a la pintura fantástica o a la fotografía de ficción. Las escenas cotidianas que aparecen en la imagen han sido alteradas por estructuras geométricas que dotan a la fotografía de cierta irrealidad. Estas formas, de un tono más claro que el resto de la composición, son puntos de luz que estructuran la imagen y alteran su contenido.

Marta Negre

## CONGRESO INTERNACIONAL

*Lectoras de Simone Weil (1909-2009)*



Los días 12 y 13 de mayo de 2009 tuvo lugar en Barcelona un congreso internacional titulado *Lectoras de Simone Weil*, que quería sumarse a las celebraciones del centenario del nacimiento de la filósofa francesa (1909-1943).

Nacida en el seno de una familia burguesa, judía y agnóstica, Simone Weil se esforzó por situarse en el centro de los acontecimientos más decisivos de la Europa de las primeras décadas del siglo XX. Pensadora inquieta, que vivió en primera persona experiencias como la guerra y el trabajo en cadenas de montaje, pretendió —obstinadamente— transformar el mundo hasta el final de su vida.

Organizado por el Seminario «Filosofía i Gènere» de la Universidad de Barcelona, el

título del congreso se inspiraba en una pregunta planteada en el Seminario hace ya muchos años. Aquella pregunta partía de la constatación de un curioso «parecido de familia» entre distintas pensadoras que estábamos estudiando, nacidas en su mayoría a comienzos del siglo XX (Hannah Arendt, Rachel Bespaloff, Jeanne Hersch; Iris Murdoch, Simone Weil, María Zambrano, entre otras). Las consonancias entre ellas parecían repetirse, lo cual nos llevó a formularnos interrogantes como: ¿Se conocían? ¿Se habían leído?

Dichos interrogantes nos impulsaron a investigar con el fin de averiguar de dónde podía proceder aquel «parecido»; para ello nos fue de ayuda seguir el método indiciario de Carlo Ginzburg. Indicio a indicio y fragmento a fragmento fuimos componiendo mosaicos que nos permitieron responder que sí: algunas de ellas ¡se conocían, se habían leído! (Valgan los signos de exclamación para intentar reflejar la alegría que experimentamos cada vez que verificamos una nueva relación). Si nuestras filósofas se conocían, si se habían leído, podían convertirse en antecedentes, referentes o interlocutoras; incluso en el caso de pensar «en contra de». Podían saber, además, que no eran «únicas»: antes que ellas, o incluso al mismo tiempo que ellas, otras mujeres habían afirmado su vocación de pensar. Tampoco eran «excepcionales», añadiremos (¿De qué regla eran excepción? ¿Respecto a qué o a quién?). Porque, hay que recordar que, lejos de imprimir una marca positiva, tales calificativos («únicas», «excepcionales» y otros semejantes) no hacían más que fijarlas en una especie de limbo bien distante de la historia del pensamiento; o, en el mejor de los casos, en un umbral de difícil paso.

Avanzando en nuestra indagación advertimos que una de ellas, Simone Weil, ocupaba un lugar particular en la obra de muchas de las pensadoras estudiadas. Los escritos y el pensamiento de Weil eran tenidos en cuenta regularmente por la mayoría de nuestras autoras. Weil había escrito con urgencia, con coraje y

gran radicalidad, sobre un amplísimo abanico de temas, como si supiera que iba a tener muy poco tiempo. Escribió sobre filosofía griega y sobre la cultura de la antigua Roma, sobre la Francia medieval y el Renacimiento florentino. Reflexionó y escribió sobre temas políticos, sobre la teoría marxista, Hitler, el nazismo, el colonialismo. Teorizó sobre economía, sobre técnica y sobre ciencia. Y durante los últimos años de su breve vida dedicó muchísimas páginas a sus preocupaciones ético-religiosas, sin que ello supusiera el abandono de su intenso compromiso político-social, que la caracterizó hasta sus últimos momentos.

En la obra de muchas pensadoras contemporáneas se percibe la importancia concedida a los escritos y reflexiones weilianas, de ahí que en la primera jornada del congreso *Lectoras de Simone Weil* contáramos con la participación de especialistas en su pensamiento, como Giancarlo Gaeta, profesor de la Università di Firenze, y experto en la vertiente sociopolítica de la obra de Weil. Carmen Revilla (Universitat de Barcelona) llevó a cabo un análisis comparativo entre el «gesto filosófico» de Weil y de Jeanne Hersch, y Montserrat Jufresa (Universitat de Barcelona) se ocupó de la concepción de Weil y de Rachel Bespaloff sobre la guerra a partir de las reflexiones de ambas sobre la *Iliada*. La sesión de la mañana se cerró con una lectura de textos weilianos a cargo de las investigadoras y los investigadores jóvenes del Seminario «Filosofia i Gènere». La sesión de la tarde contó con las ponencias de Emilia Bea (Universitat de València), quien se centró en la intersección de la mística y la política en el discurso weiliano, y de Rosa Rius Gatell (Universitat de Barcelona), que atendió a la huella de las antiguas teologías en el pensamiento de María Zambrano y Simone Weil. La última parte de la tarde la ocupó una mesa redonda que contó con las comunicaciones de Georgina Rabassó (Seminario «Filosofia i Gènere») y de Betlem Cuesta Cremades (Seminario «Filosofia i Gènere») con aportaciones al debate sobre la red conceptual del pensamiento de Simone Weil. Y con la comunicación de

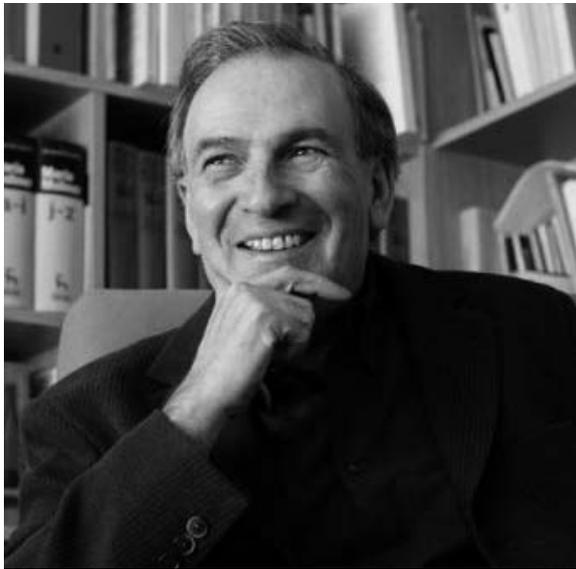
Alicia García Ruiz (Johns Hopkins University) sobre la relación intelectual de Iris Murdoch con Simone Weil, y la de E. Fayna Fuentes (estudiante de Filosofía, Universitat de Barcelona) sobre los puntos de encuentro entre las obras de Simone Weil y de Irène Némirovsky.

La segunda jornada del congreso se concentró en la vertiente más política de Simone Weil, y contó con la intervención de Francisco Fernández Buey (Universitat Pompeu Fabra), centrada en la crítica de Weil al marxismo y al anarquismo. A continuación, Fina Birulés (Universitat de Barcelona) trazó un mapa de las relaciones intelectuales entre Simone Weil y las pensadoras del siglo XX. La sesión de la mañana concluyó con la ponencia de Àngela Lorena Fuster (Seminario «Filosofia i Gènere») sobre la aproximación de Hannah Arendt a Simone Weil. La sesión de la tarde comenzó con la intervención de Adrià Chavarria (Seminario «Filosofia i Gènere») sobre la huella weiliana en la obra de Ingeborg Bachmann, y con la ponencia de Elena Laurenzi (Università di Firenze) sobre la tematización del concepto de «atención» en Elsa Morante y Simone Weil. La última ponencia del congreso corrió a cargo de Margherita Pieracci Harwell (University of Illinois at Chicago), quien introdujo a Cristina Campo como lectora de Simone Weil.

En el congreso, como hemos señalado, se atendió a la relación entre Weil y Zambrano. También se reflexionó sobre Cristina Campo, una de las «amistades esenciales» del período romano de Zambrano. Por ello nos ha parecido oportuno dar noticia en *Aurora* del encuentro conmemorativo del nacimiento de Simone Weil. Y aprovechar así la oportunidad para seguir celebrándolo.

Seminario «Filosofia i Gènere»,  
RRG-GGR

## FALLECEN DOS POETAS PRÓXIMOS A MARÍA ZAMBRANO



José Miguel Ullán



Cintio Vitier

Con apenas unos meses de diferencia han fallecido en el año 2009 Cintio Vitier (Cayo Hueso, La Florida, 1921-La Habana, 2009) y José-Miguel Ullán (Villarino de los Aires, Salamanca, 1944- Madrid, 2009). Al primero lo conocería María Zambrano en Cuba, al inicio de su largo exilio, al segundo en La Pièce, cuando Zambrano empezaba a vislumbrar ya su deseo de regresar. Con ambos compartió, pues, un espacio que fue un tiem-

po y, en última instancia, una intrahistoria marcada siempre por el signo de la amistad.

Cintio Vitier, hijo del intelectual y pedagogo Medardo Vitier a quien también conocería Zambrano en La Habana, ha sido una de las más destacadas figuras de las letras cubanas del siglo XX. Vinculado desde el principio al grupo *Orígenes*, que contribuye a fundar, y a José Lezama Lima, la obra entera de Vitier orbita en torno a diversos ejes, entre ellos, el de la identidad cubana y el enigma de lo humano, el de la idea de destino y el concepto de lo sagrado. De esas preocupaciones dan fe sus numerosos ensayos, entre ellos, el capital *Lo cubano en la poesía* (1958), que estudia las relaciones de la poesía y la patria, y que debe leerse junto a *Poética* (1961). Más tarde será también fundamental *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana* (1975), donde tienen un papel esencial los «fundadores», desde Varela, Luz y Caballero, Céspedes. Maceo, Martí, Julio Antonio Mella, Guiteras, Lezama Lima hasta los protagonistas de la Revolución.

Importantes son asimismo sus antologías de poesía, empezando por la decisiva *Diez poetas cubanos 1937-1947* (1948), que busca constituirse en el canon de la poesía *origenista*. Los conceptos de «legado» o «tradicición» son esenciales en Vitier, e indisolubles de la importancia que concede asimismo a la memoria, lo que explicaría la vocación fundacional de muchas de sus antologías, lo mismo que el espíritu que guía obras de crítica literaria como *La crítica literaria y estética en el siglo XIX cubano* en tres volúmenes (1968-1974).

Su obra poética empieza en fecha temprana, y tiene como primeros referentes a Juan Ramón Jiménez, José Lezama Lima y César Vallejo. Será una obra presidida siempre por esa búsqueda de la transcendencia en lo inmanente, como podría definirse el núcleo fundamental de su poética. Destacan de esa obra, *Visperas* (1953), *Canto llano* (1956), que refleja las tensiones de su conversión al catolicismo, *Testimonios* (1968), donde se suma ahora la

adhesión a la Revolución Cubana en una evolución que, poéticamente, el mismo Vitier define como el tránsito de la conciencia de la poesía a la poesía de la conciencia. La novela *De peña pobre* (1979), refleja los dos puntos de inflexión, religioso y político, determinantes en la trayectoria de Vitier. Aparte queda su labor como traductor (de Mallarmé y Rimbaud), como editor (de *Paradiso* de Lezama Lima), como profesor e investigador (muy en especial de José Martí, en colaboración muchas veces con su esposa Fina García Marruz, también poeta *origenista*, con quien publica en 1969 el ya clásico *Temas martianos*).

Vitier se consideró siempre discípulo de María Zambrano, y a ella debe una especial enseñanza: toda historia que no sea ética es historia apócrifa. Con los años recordaría Vitier la presencia de Zambrano en la isla, y la resumiría en esa especial voz que, sostenía Vitier, se tejía más de silencio que de sonido, esa voz transparente y melismática, como de «sibila», sustantivo que también emplearía Lezama en el poema de 1975 que dedica a Zambrano en *fragmentos a su imán* (1977). Todavía en 2003 hablaba Vitier de Zambrano como de un «mito viviente». La admiración y el respeto son, no obstante, mutuos como se desprende del epistolario cruzado, extendido desde 1959 hasta la muerte de Zambrano. Todavía en la última carta que Zambrano escribe a Cintio Vitier y a Fina García Marruz el 6 de noviembre de 1990, puede leerse lo siguiente: «Ahora que estoy tan cerca como entonces del pensar y del sentir de san Juan de la Cruz, os siento a vosotros si cabe más cercanos». Más de cuarenta años antes, había escrito Zambrano el fundamental trabajo “La Cuba secreta”, aparecido en *Orígenes* en 1948, con motivo de la antología *Diez poetas cubanos* de Vitier. Afirmaba entonces Zambrano: «Ahora un libro de poesía cubana me dice que mi secreto, Cuba, lo es en mí misma y no sólo para mí».

Índice asimismo de la importancia de Cuba en la experiencia de vida y escritura de Zambrano es una entrevista que ésta concede en 1981 precisamente a José-Miguel Ullán,

donde reconoce: «Ha habido lugares, centros. Cuba fue un centro, Italia un centro». José-Miguel Ullán ha sido uno de los grandes heterodoxos de las letras españolas contemporáneas, junto a Juan Goytisolo, José Ángel Valente o la misma Zambrano entre otros, autores situados siempre en los márgenes o en la ex/centricidad, tanto vital como discursiva. Ullán fue un excelente entrevistador y periodista cultural, un decisivo agitador de las viejas y huera retóricas, y, como poeta, un decidido aniquilador de lenguas muertas, como fue la española bajo el franquismo, de donde nace buena parte de la violencia verbal que caracteriza lo mejor de su producción. Lejos de pretender dominar la lengua, se dejó mecer por sus ritmos más interiores y remotos, aquellos escondidos más adentro en la espesura.

Como Zambrano, también Ullán es un exiliado a partir de 1966, fecha en que parte hacia Francia, donde permanece diez años. En la capital francesa recibe cursos en la *École Pratique des Hautes Études*, y escucha a Pierre Vilar, Roland Barthes y Lucien Goldmann, voces nuevas y críticas que reafirman el espíritu libre de Ullán, que sabe ya, como poeta, que la revolución se hace en el terreno del lenguaje. Por eso la tachadura es uno de los rasgos definitorios de su poética, lo mismo que el gongorino “maldecir”. Modos de descolonizar las palabras, o evitar su petrificación en conceptos unificadores y reductores. En los años franceses, Ullán es ya amigo de José Ángel Valente, con quien visitará a Zambrano en La Pièce.

Ullán regresa a España al morir Franco. Cuando regrese también Zambrano, Ullán la visitará con frecuencia. En 1988 Ullán forma parte del jurado que concederá el Premio Cervantes a Zambrano. Es también Ullán el que, junto a Jesús Moreno Sanz, construye el texto que Zambrano debe leer en la ceremonia de entrega del premio. Y es que para entonces la salud de Zambrano es ya muy débil. Desde su regreso a Madrid, la actividad cultural de Ullán no deja de sucederse: en la revista *El signo del gorrión*, en *Espiral*, coordinada por

Julián Ríos, en *Guadalimar*, de la que es subdirector, en *Diario 16*, donde funda el decisivo suplemento literario *Culturas*, en *El País*; en la colección Poesía/Cátedra y Ave del Paraíso que asimismo ha fundado, en el programa de TVE *Tatuaje* que dirige, en RNE, etc.

Junto a todo este activismo debe situarse su obra poética, recogida en 2008 en edición de Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores con el título *Ondulaciones*, magníficamente prologada por Miguel Casado. Ullán publica en 1976 *De un caminante enfermo que se enamoró cuando fue hospedado* y *Alarma*. Poco después ve la luz un particular libro, donde Ullán se hace eco de ese servicio militar tardío que hubo de cumplir a su regreso a España, *Soldadesca* (1979), poemario que ilustraron muchos artistas plásticos amigos. La relación de Ullán con artistas plásticos, y con músicos, fue siempre estrecha. Aparecen en su obra, Enrique Brickmann, Eduardo Chillida, Antonio Saura, Vicente Rojo, Antoni Tàpies, Pablo Palazuelo o Fernando Zóbel, también los compositores Carlos Pellegrino o Luis de Pablo. No son sólo las colaboraciones recíprocas, es también el carácter fronterizo de la propia obra de Ullán –las tachaduras, la sintaxis cortada, los ideogramas, los *agrafismos*, etc.–, con lo que socava las rígidas diferencias entre las artes porque para él, como para Zambrano, todas las artes comparten una misma y enigmática raíz. Publica también *Manchas nombradas* (1984), *Rumor de Tànger* (1985), *Visto y no visto* (1994), *Razón de nadie* (1994), *Ni mu* (2002) entre otros libros.

Zambrano definió a Ullán con una palabra que fue siempre cara a su pensamiento poético: «cantor». Admiró Zambrano el canto de Ullán, ese descenso que practicó siempre a las profundidades de la palabra en busca de su opacidad luminosa, que fue asimismo el de Cintio Vitier. Y también como Vitier, recordará Ullán la voz de Zambrano, ese hablar en «espirales vertiginosas», que iban conduciendo al centro oscuro, donde podía contemplarse, afirmaba Ullán, la esperanza. Sirva como ejemplo de ese reconocimiento, el siguiente poema que Ullán le dedica en *Visto y no visto* (1993):

UN DIBUJO DE ABRIL PARA  
MARÍA ZAMBRANO

*Avant l'aurore, dans la forêt triangulaire*

Alfred Jarry

La exactitud vivida de lo que contemplamos  
en la blanca mirada del agua  
no nos deja ser el destino  
–pero nos da, sin levantar la mano,  
la mansa sensación de ir acercándonos  
al felino escondite de aquel encuentro:

*Menos borroso que una hermandad,  
ventana.*

*Y más anónimo que un lirio,  
espejo.*

Un manantial, una hermandad republicana  
(alguien tenía que decirlo), un lirio  
–y la voz temblorosa  
(«la poesía va contra la justicia»)  
de la primera luz,  
al despertar perdida  
en la corazonada discontinua del bosque.

Virginia Trueba Mira



La Pièce. María Zambrano con José Angel Valente y José Miguel Ullán

## NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN EN AURORA. PAPELES DEL “SEMINARIO MARÍA ZAMBRANO”

*Aurora. Papeles del Seminario “María Zambrano”* es una revista de investigación dedicada al estudio de la obra y del pensamiento de María Zambrano, de carácter internacional y con una periodicidad anual. De las tres secciones en las que se distribuye su contenido (Artículos. Documentos. Dossier) sólo acepta colaboraciones para la sección “Artículos”, puesto que de la elaboración de las demás se hace cargo el “Consejo de redacción” de la revista.

Los trabajos remitidos para su publicación en *Aurora* serán objeto de dos “informes” por parte del “Consejo asesor” o de especialistas requeridos por éste; a partir de estos informes el “Consejo de redacción” decide sobre su publicación y comunica la decisión al autor/a en un plazo máximo de 6 meses.

El autor/a se responsabiliza de las opiniones expresadas en su texto.

Los derechos de autor corresponden al autor/a, que posteriormente podrá publicar el artículo en cualquier otro lugar, haciendo constar su previa publicación en *Aurora* e indicando la referencia completa (número y año).

Estos trabajos, siempre **inéditos**, deberán reunir las siguientes características:

Respecto al contenido, se dará absoluta prioridad a los trabajos que aborden el tema monográfico al que se dedica cada número (anunciado de antemano, en el número anterior), aunque no se excluye la publicación ocasional de textos de temática libre.

Respecto al **formato**: la extensión máxima será de 10 páginas (35 líneas de 75 caracteres cada una). La primera página debe contener, por este orden: título del artículo, nombre del autor/a, resumen y abstract (en inglés) (de unas 5 líneas) y hasta 5 “palabras clave” (traducidas también al inglés).

En la primera página se hará constar mediante llamada de asterisco junto al nombre del autor/a: dirección postal, e-mail, Universidad o centro de investigación de donde procede.

Las llamadas de símbolos numéricos que indican las notas a pie de página se insertarán tras el signo de puntuación y sin dejar ningún espacio (ej.: Zambrano, como Nietzsche,<sup>1</sup> incide en esta idea)

Las notas críticas y bibliográficas se incluirán a pie de página. Las citas bibliográficas se redactarán:

- Para libro: autor/a, *título*, ciudad, editorial, año, página (ej.: Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977)
- Para capítulo de libro: autor/a, “título”, en autor/a (editor, compilador, etc.), *título* (del libro), ciudad, editorial, año, página (ej.: Ruiz Sierra, J., “Il sentiero dell’ascolto” en Buttarelli, A. (ed.), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milán, Bruno Mondadori, 2006)
- Para artículos en revistas: autor/a, “título” del artículo en *título* de la revista, nº, lugar, año, página (ej.: Aranguren, J. L., “Los sueños de María Zambrano” en *Revista de Occidente*, nº 35, Madrid, 1966)

Para otro tipo de textos se mantendrá la analogía con esta forma habitual de citar.

Las citas directas en el cuerpo del texto se marcarán con comillas bajas de apertura y cierre (« »); en el caso de que la cita contenga una o varias citas en su interior éstas se marcarán con comillas altas al inicio y al final de dicha cita (“ ”) (ej.: «Todo método es un “Incipit vita nova” que pretende estilizarse.»)

Los originales se enviarán en papel por duplicado y en formato informático (o por e-mail: crevilla@ub.edu) a:

*Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*  
Departamento de H<sup>a</sup> de la Filosofía, Estética y F<sup>a</sup> de la Cultura  
c/ Montalegre, 6-8 08001 Barcelona