

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

La 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».¹ 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

¹ 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».² 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».³ 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».⁴

*«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».*⁵

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 se filtre en el hermetismo del sentir y del vivir, insinuán-

dose en sus oscuridades.⁶ 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»: ⁷ «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».⁸

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-

² Nietzsche, F., *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1976, p. 97.

³ O. c., p. 98.

⁴ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2004⁴, p.10.

⁵ O. c., pp. 10-11.

⁶ Según Rosella Prezzo la «fenomenología del ver» constituye «uno de los hilos más persistentes en el entramado de la obra zambranianiana», y permite individualizar 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.

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

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

vación, 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».⁹

En la *Aurora* nietzscheana, obra surgida de la experiencia de la enfermedad y de la crisis,¹⁰ 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»¹¹ —un camino de muerte y resurrección, un descenso a los ínferos 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?».¹²

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)».¹³

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.¹⁴ 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.¹⁵

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

⁹ O. c., p. 72.

¹⁰ 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*.

¹¹ Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., p. 123.

¹² Nietzsche, F., *Aurora*, Barcelona, Alba, 1999, p.11.

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

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

¹⁵ 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».¹⁶

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».¹⁷ María Zambrano se concentra en la «razón germinativa, germinante en lo escondido de la historia»,¹⁸ y rescata de los acontecimientos lo que el pasado hubiera podido ser, o «iba a ser»:¹⁹ las potencialidades inexpressadas, 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 «noveletería», 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»²⁰ 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».²¹ La vuelta a Dioniso no deja de ser,

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

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

¹⁸ 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.

¹⁹ O. c., p. 77.

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

²¹ 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.²²

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»,²³ el pasaje a una historia otra.²⁴ 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».²⁵

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».²⁶ 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 tenderán 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?».²⁷

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»²⁸ 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*,²⁹ es que la reac-

²² Cfr. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991.

²³ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 52.

²⁴ 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, 1979⁵, p. 161.

²⁵ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 52.

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

²⁷ Nietzsche, F., *Aurora*, ed. cit., pp. 365-366.

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

²⁹ 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».³⁰ 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».³¹

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?».³² 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»—,³³ 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».³⁴

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

³⁰ O. c., p. 160.

³¹ *Ibidem*.

³² Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., p. 125.

³³ O. c., p. 126.

³⁴ *Ibidem*.

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 '39,³⁵ 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»³⁶ 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»,³⁷ 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».³⁸ 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».³⁹ 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 aguijoneados por el amor más terrible, ardiente y decisivo».⁴⁰

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».⁴¹ 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».⁴² 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»;⁴³ una máscara necesaria (pues «todo

³⁵ 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).

³⁶ O. c., p. 73.

³⁷ O. c., p. 75.

³⁸ O. c., p. 78.

³⁹ O. c., p. 76.

⁴⁰ O. c., pp. 76-77.

⁴¹ Cfr. Sobejano, G., *Nietzsche en España, 1890-1970*, Madrid, Editorial Gredos, 2004², pp. 527-565.

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

⁴³ O. c., p. 74.

lo profundo necesita una máscara»),⁴⁴ 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,⁴⁵ 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.⁴⁶ 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».⁴⁷

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».⁴⁸

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 paleado 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».*⁴⁹

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-

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.

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

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

⁴⁸ *Ibidem*.

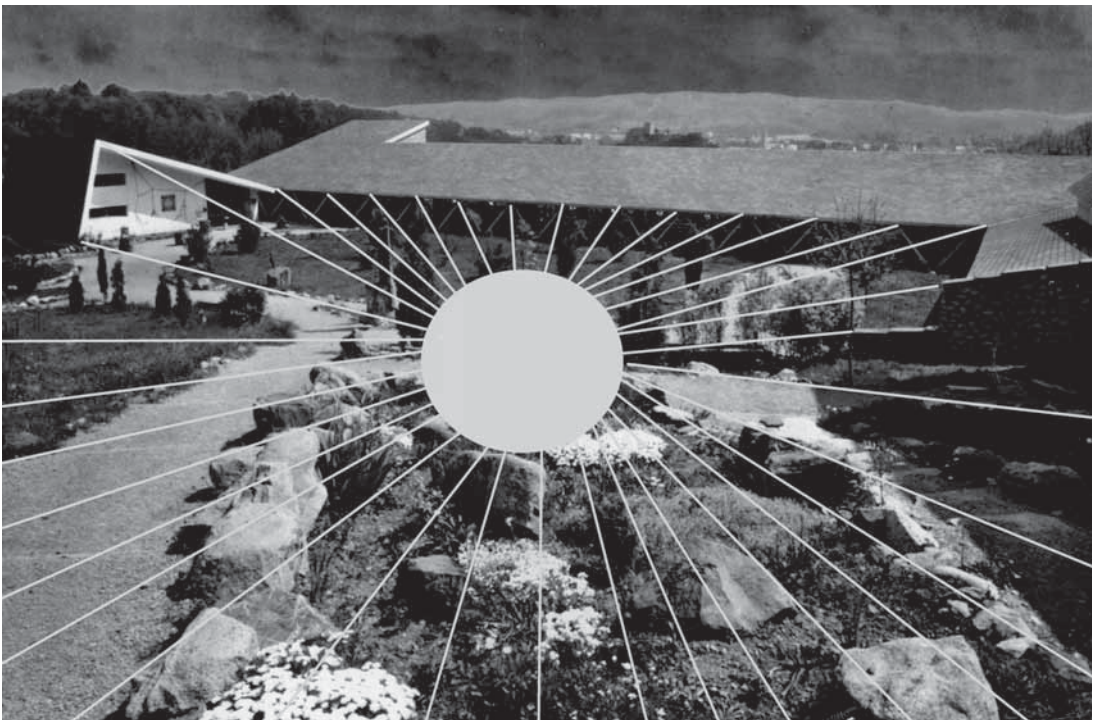
⁴⁹ *Ibidem*.

cia»,⁵⁰ 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».⁵¹ 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».⁵²

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».⁵³

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».⁵⁴



Marta Negre: *Estructura suspenda I*, 2009

⁵⁰ Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., p. 123.

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

⁵² Zambrano, M., *De la aurora*, ed. cit., pp. 123-124.

⁵³ O. c., p. 124.

⁵⁴ Zambrano, M., “A modo de autobiografía”, ed. cit., p. 73.