

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

Nietzsche o “Dionisos crucificado”:
A partir de *El hombre y lo divino*, de María Zambrano

Nietzsche or “Dionysus crucified”: from *El hombre y lo divino* by María Zambrano

INTRODUCCIÓN

Entre los meses de marzo y abril de 1987, María Zambrano escribe unas páginas “A modo de autobiografía”¹. En ella sólo iba a intentar decir lo esencial que se le supone a alguien que elabora una autobiografía, o sea *quién era ella*: iba a “confesar”² a qué había consagrado su vida. Y como es natural en alguien como la que era, la había consagrado a *darse*; pero eso, en su caso, significaba lo mismo que “a pensar”, a escribir y hablar pensando. En otros textos suyos habíamos podido leer las dudas de la autora sobre la posibilidad de ser filósofa ella misma. Por lo general le parecía que no, que de ninguna manera le era posible ser filósofa. Tal vez escritora, como mucho podía ser escritora, que sin duda ya sería bastante. Pero en el fondo estaba segura de que una filósofa tiene que ser por fuerza, antes

¹ En M. Zambrano, *Obras Completas*, Vol. 6: *Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928–1990). Delirio y destino (1952)*, edición de Goretti Ramírez, en colaboración con Jesús Moreno Sanz, Barcelona 2014, p. 715–727. Allí se nos dice, en la correspondiente nota, que el texto fue dictado por María Zambrano a la revista “Anthropos” en 1987, pero según Elena Laurenzi se trataría en realidad ¡de una entrevista! (cf. su artículo *Bajo el signo de la aurora. María Zambrano y Friedrich Nietzsche*, p. 38–46 en el número especial sobre María Zambrano y Nietzsche publicado en 2009 por la revista “Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano”, No. 10). Por otra parte, en relación con el asunto del presente trabajo, han resultado de especial interés y utilidad las aportaciones que en ese número realizaron Remedios Ávila Crespo, “*El delirio del superhombre*” ¿Una nueva estación de lo sagrado?, p. 6–18, y Jesús Moreno Sanz, *Panorámica general del abismal diálogo Zambrano – Nietzsche*, p. 69 y ss.

² Como subraya en muchas ocasiones el mismo Jesús Moreno, habría que considerar que toda la producción zambranianiana tiene un carácter más o menos confesional.

o a la vez, escritora. Así que las dudas de María sobre su poder ser de verdad filósofa atacaban también a su vocación de escritora. Pero alguna vez sí que estuvo absolutamente segura de algo acerca de sí misma, en relación con ese esencial, por constitutivo, darse suyo que hemos mencionado. Segura de haber sido toda su vida una *estudiante de filosofía*, simplemente eso, que sin duda es también tanto. Pero no sólo estudiante de filosofía, diremos nosotros por nuestra parte: María Zambrano también fue filósofa, precisamente en tanto estudiante de filosofía. Y en este pequeño texto al que comienzo refiriéndome lo demostrará con la sencillez más convincente, justo en el momento en que escribe: “He aceptado siempre la verdad, me lleve donde me lleve, me traiga lo que me traiga”³. Nada menos que aceptar siempre la verdad, pase lo que pase, sea luego lo que sea de uno mismo, incluso de los demás: tal sería a lo mejor la definición del filósofo. Porque sin duda no es tan difícil descubrir la verdad como aceptarla. Aunque alguien podría matizar esto con la reflexión de que si no la aceptamos, la verdad, ya de antemano, jamás la podríamos descubrir.

Vamos a examinar la presencia de Nietzsche en María Zambrano, vamos a echar un vistazo al Nietzsche de Zambrano (todo lo que ella trataba y estudiaba pasaba a ser inmediatamente “de Zambrano”, habida cuenta de la subjetividad poderosa de la malagueña), pero limitándonos a la que, a juicio de muchos especialistas en su pensamiento, sería su obra más lograda desde el punto de vista filosófico y quizás también literario, *El hombre y lo divino*⁴. Las secciones que encontramos en ella dedicadas a “la muerte de Dios” y al “delirio del superhombre” forman parte de su primera edición de 1955. Aunque también recogeremos algunos ecos nietzscheanos en Zambrano, sobre todo previos a esta obra capital, porque ello nos ayudará a reconstruir el contexto o el sentido general de la recepción del filósofo por la pensadora. Sin duda, la influencia de Nietzsche va a ser determinante para toda la extensa producción zambranianas⁵. Según me contó el mismo Jesús Moreno Sanz, las tres cuestiones que María Zambrano le presentó una vez, a modo de examen riguroso, para resolver en un sentido o en otro su solicitud de trabajar con ella, y la mucho más grave de ser su amigo, fueron las siguientes: “¿Conoce usted a Spinoza?, ¿Le gustan a usted los gatos?, ¿Ama usted a Nietzsche?”.

Como es sabido, se trata, sobre todo, en *El hombre y lo divino*, de seguirles sus peripecias históricas a las complejas relaciones entre lo sagrado y lo divino. Lo sagrado o sacro, como aquello que nos envuelve a los humanos en la situación originaria de la persecución y del delirio; eso que en el fragmento de Anaximandro

³ M. Zambrano, *Obras Completas*, Vol. 6, p. 720.

⁴ En M. Zambrano, *Obras Completas*, Vol. 3, Barcelona 2011, p. 21–363.

⁵ Cfr. el mencionado artículo de Jesús Moreno Sanz en “Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano”.

se llamó àpeiron, lo que carece de límite, la infinitud, voraz igual que la nada que es también lo sagrado. Lo divino, por su parte, entendido zambranianamente como la tramitación de esas entrañas palpitantes de lo sagrado en la claridad de lo que tendría figura y definición. Si la operación de hacer divino lo sagrado nos puede salvar de la tragedia de la vida, ello es así, entonces, porque descargaría al humano de la pesadilla originaria, permitiéndole con ello habitar la Tierra o hacer aquí su casa. Los antiguos griegos lo intentaron con su poética religión olímpica que simboliza el dios Apolo, pero también sin duda con la filosofía, a partir sobre todo de Sócrates y de Platón.

Lo que ocurre es que hay, a juicio de Zambrano, insuficiencias y defectos en las dos estrategias mencionadas, en las dos vías de salida de la tragedia originaria, las del mito y la razón. En primer lugar, ya había dejado dicho Ortega y Gasset que lo malo de los dioses olímpicos era la poca realidad que tenían, muy poco a lo que agarrarse sobre todo si uno iba a ellos espiritualmente necesitado (por eso las religiones místicas). Y por la otra parte, la razón filosófica pretendió desde el comienzo guillotinar “la fascinación oscura de las entrañas”⁶, reduciéndolas a la unidad absoluta del concepto. Es decir, hundiéndolas, a las entrañas, en el silencio, retirándoles la palabra. Habrá que esperar, entonces, a la perfecta mediación entre lo sagrado y lo divino; lo que en el lenguaje simbólico de Zambrano significa que habremos de esperar a la Aurora, la aurora entre la noche y el día, entre el no ser y el ser respectivos de los dos senderos parmenídeos. Hay que tener en cuenta que años después, en estas páginas *a modo de autobiografía*, María citará el libro de Nietzsche de este título, *Aurora*, de cuyo prólogo de 1886 asegura, como si tal cosa, que con tal de leerlo la existencia humana quedaría justificada: “[...] y para leer su prólogo merece la pena haber existido. Es la salvación. Es como el que ha estado en el fondo de una mina y asciende a la luz”⁷. Por eso el filósofo alemán será para ella “un ser de la aurora”, lo que afirma después de haberlo clasificado entre los hombres “subterráneos”. Pero lo importante ahora es reparar en que la mediación perfecta de lo sagrado y lo divino, inalcanzable para la Antigüedad, ni siquiera para Platón o Plotino, vendría dada por el logos haciéndose carne del prólogo al Evangelio de San Juan. O sea, *Aurora* es el libro de Nietzsche contra los prejuicios morales; pero la aurora, que sería la razón poética zambranianiana⁸ se

⁶ *El hombre y lo divino*, p. 188: precisamente a esa fascinación la va a llamar Zambrano “Dionisos”.

⁷ “A modo de autobiografía”, p. 723.

⁸ El ya citado Jesús Moreno viene por su parte a llamar la atención sobre la *dichtende Vernunft* nietzscheana, de *Aurora* 119, como nítido precedente de esta razón poética zambranianiana. Sin duda que no se puede dejar de caer en la tentación de asimilar en este punto al filósofo y a la filósofa. Pero, en honor a la verdad, no estaría de más recordar que esta razón poetizante nietzscheana, en la línea apuntada por su tan leído Lange, haría necesaria referencia a las pulsiones y al perspectivismo, aspectos que *como tales* brillan por su ausencia en el planteamiento filosófico de

cumple claramente para María, y a la perfección, en el símbolo de Cristo, en la religión cristiana como religión absoluta que todavía no estaría pensada hasta el fondo, diríamos nosotros que mal que le pese a Hegel. No en vano el título que llevaba este libro de Zambrano al que sobre todo nos vamos a referir, antes del definitivo, era el de *Filosofía y Cristianismo*. Pero lo que quedó de él, al final, fueron sólo “los restos de un naufragio”.

Encontramos por tanto a Nietzsche en medio de un enjambre de dioses. Naturalmente que no pueden faltar Apolo y Dionisos, y hay que reparar en Dionisos como indiscutible: “[...] la fascinación oscura de las entrañas” habíamos visto que lo llama Zambrano. Pero también, o sobre todo, ya veremos, Jesucristo. Lo que no deja de ser chocante, incluso chocante hasta el extremo, y recuerda sin duda a Hölderlin y su locura. Pero hemos de advertir que Zambrano nos dice en el pequeño texto del que hemos partido que está claro que no se trata de que Nietzsche tenga que ser redimido, porque no le haría falta redención ninguna. Otras mujeres lo habían intentado, no obstante, por ejemplo su madre y su hermana, que rezaban por él para que Dios pudiese perdonar todo el daño que veían ellas que iba a ocasionar. Lou Salomé no quiso acometer hasta el final la redención del filósofo; lo que le habría hecho falta a él, a juicio de Zambrano, era el orden femenino en la vida de un hombre⁹.

Pero además nos dice Zambrano que esto de cristianizar a Nietzsche lo habría hecho ya Max Scheler, y por eso no lo va a pretender ella ahora. Jesús Moreno Sanz¹⁰ ha llamado nuestra atención sobre un artículo de Landsberg, discípulo de Scheler, que María habría leído en la Revista de Occidente, y en el que aparecía la sorprendente idea de una relación entre Nietzsche y San Juan de la Cruz, nada menos. Esa lectura la aprovechará María en el escrito de la época de la guerra española sobre el místico castellano, y también en otro coetáneo sobre Nietzsche al que me referiré enseguida. Pero, como siempre, Zambrano va todavía más allá, y superará a Landsberg en osadía al colocar en estas páginas autobiográficas a Nietzsche junto a la mismísima santa Virgen María, en su opinión amparo y guía de la filosofía, y al lado nada menos que de Santa Lucía en su martirio. Nada más y nada menos, Nietzsche amador de la Virgen María, y es que la audacia de la cristianísima María Zambrano no se para en barras.

Por lo demás, no hay que perder de vista el hecho de que la concepción antropológica de Zambrano, que sin duda es muy compleja, se vendría a centrar en el descubrimiento de que el hombre es el ser que padece su propia trascendencia. Tomando pie algo remotamente en su maestro Ortega, y a través de él en Nietz-

María, por mucho que fabulemos a cuenta de “las entrañas” y por mucho que Nietzsche concluya su aforismo preguntándose si tener vivencias no sea sino inventárselas.

⁹ *Hacia un saber sobre el alma*, “Lou Andreas Salomé: Nietzsche”, Madrid 1987, p. 186.

¹⁰ Cfr. la nota 20 a *Horizonte del liberalismo*, redactada por Jesús Moreno Sanz para la edición del vol. I de las *Obras Completas*, de próxima publicación.

sche, en definitiva, Zambrano no vería la clave del humano en el hecho de tener un ser, de tal o cual tipo, sino en el empuje a la larga incontenible de ir más allá de sí, de trascender toda situación dada. O mejor dicho, lo que resulta de verdad zambraniano sería el señalamiento de que lo específicamente humano es la condición ineludible de padecer este tener que ir más allá de sí.

ALGUNAS REFERENCIAS PREVIAS

1. La impronta tan duradera que la lectura de las obras de Nietzsche va a dejar en el pensamiento zambraniano se puede empezar a notar con claridad ya en su primer libro, *Horizonte del Liberalismo*, de 1930. Resumiendo al máximo podemos decir que se hace perceptible en sus páginas el abandono, por parte de la joven generación a la que la filósofa pertenece, de ese moralismo asfixiante característico según Nietzsche de “los mejoradores de la humanidad”, el de “la moral como contranaturaleza”. Los jóvenes españoles de estos años ya no quieren renunciar a nada de lo que la vida nueva les ofrece. Al mismo tiempo que esta liberación-de, la contrapartida de la liberación-para se dejará escuchar también con nitidez en el imperativo de la veracidad, nietzscheano donde los haya¹¹. Ese imperativo, en realidad, sería el del filósofo que radicalmente lo es: *fiat veritas pereat mundus*. La hipocresía, la santurronería, la mojigatería¹² parece que asfixian la vida social del país, y contra todas ellas sería lo más urgente luchar¹³. Eso nos parece oír, justamente, en este primer libro de Zambrano, y en su mensaje advertimos el eco nietzscheano inconfundible.

En segundo lugar, podemos detectar, ya de entrada, una asimilación que se nos antoja oportunista y mistificadora, a partir del momento en que María escribe: “Es la religión un basar la vida sobre hondos, oscuros, cimientos irracionales, por profundos, superiores a toda razón; y el liberalismo, un afán de cimentarla en el claro discurso racional, única guía de actividad”¹⁴. Esta contraposición de fe y razón declara a la fe superior a la razón, pero a la vez indica la decisión de basar la actividad vital (en este caso política) exclusivamente en la razón. La problemática zambraniana aparece fijada, con estas palabras, ya para el resto de su carrera intelectual, en la que se tratará de elaborar una forma inédita de razón que combine filosofía, poesía y religión. Pero lo que queremos subrayar ahora es lo chocante

¹¹ Cfr., por ejemplo, el aforismo 227 de *Más allá del bien y del mal*, sobre la *Redlichkeit* como la única virtud de la que el espíritu libre no puede deshacerse.

¹² Cfr. el empleo nietzscheano del sustantivo “Mucker”, en el 6 de “Moral como contranaturaleza”, en *Crepúsculo de los ídolos*.

¹³ Es interesante a este respecto la reflexión de Zambrano sobre el peso de lo que no se dice, que llega a hacerse insoportable, cfr. “El freudismo testimonio del hombre actual” en *Hacia un saber sobre el alma*, p. 123–149.

¹⁴ P. 52, de la edición de Jesús Moreno en *Obras Completas I*, de inminente publicación.

de la asimilación. Nos referimos a que contra el racionalismo socrático ya sabemos que había reivindicado el joven Nietzsche la superioridad cultural y vital del espíritu trágico, espíritu en verdad esencialmente religioso (pues lo divino vendría a ser lo absolutamente irreductible a lo humano, y eso es justamente lo que comparece sobremanera en la tragedia griega). La asimilación de Nietzsche más allá de Nietzsche, que parece enterearse en la filósofa española, será esa salida “religiosa” de la tragedia que para ella la redención cristiana representa. Salida, en efecto, en principio también irracional, si queremos unamuniana, pero que se pretenderá en el futuro ajustada al logos (el logos oscuro de la razón poética). Es decir, la religión esencial de la tragedia va a ser aprovechada por Zambrano, en su superioridad cultural frente al socratismo subrayada por Nietzsche, a modo de incursión en el secular debate de la razón y la fe, para realzar la importancia de la fe cristiana frente a un racionalismo esterilizador por unidimensional. Es decir, lo que sucede, en el fondo, es que de algún modo se daría por sentada aquí la posibilidad de una tragedia cristiana, lo que a mi juicio es autocontradictorio.

Por otra parte, en *Los intelectuales y la guerra de España* encontraremos una lucidez llamativa en el uso que se hace de algunas categorías nietzscheanas. Situándolo en su atroz relación con la intelligentsia, el análisis que se acomete en este libro del tipo humano que el fascista representa, como figura esencialmente ajena a la cultura española, concluye cuando lo llega a enfocar Zambrano, justamente, como el enemigo de la verdad o de lo real. Por simple odio a la vida, diríamos casi que por incapacidad de aguantarse a sí mismo, el fascista invierte la situación de hecho natural. Porque le ocurre que no soporta que las cosas sean como son, y por eso las tiene que invertir para poderlas vivir, engañándose a sí mismo y emprendiendo por eso mismo una campaña a muerte contra el intelectual o el filósofo. Está claro entonces que la imagen zambraniana del fascista no es ni más ni menos que la del resentido nietzscheano, y su revolución no otra cosa que la revuelta de los esclavos en el sentido técnico que sabemos asumiría esta expresión en *La genealogía de la moral*¹⁵.

2. Todo lo contrario Nietzsche, por tanto, de un ideólogo del nazismo, por mucho que comprensiblemente insistiera en ello el filósofo de Hitler Alfred Bäumler. Y María lo quiere dejar perfectamente claro, nada más empezar, en un bellísimo artículo escrito en plena contienda española, “Nietzsche o la soledad enamorada”¹⁶. Otra vez se subrayará en este texto que la vocación y la maestría nietzscheanas no son sino las de quitar máscaras, arrancarlas, pero precisamente como filósofo amante de la verdad, y hacerlo además con ironía, y violentamente a veces. Para dedicarse a esto el filósofo alemán se tuvo que inventar una máscara

¹⁵ Cfr. M. Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid 1998, p. 88–103.

¹⁶ En *ibidem*, p. 258–262.

para sí mismo, la tan paradójica del solitario, pues encubría al amante que en el fondo vino a ser Nietzsche.

En efecto, la única virtud que nos habría quedado después de la muerte de Dios, y la consiguiente ruina de la moral occidental, es la virtud de la honestidad intelectual. Los espíritus libres no pueden desembarazarse de ella, “nosotros los últimos estoicos”, y por lo tanto no les queda otro remedio que decidir ejercitarse en la honestidad intelectual con todo el amor del que serían capaces¹⁷. En la convicción de que nada tiene más valor que la verdad, los espíritus libres siguen siendo piadosos, ya se sabe¹⁸. Y no habrá de empañar su virtud el saber que no constituye en realidad otra cosa que la sublimación de la crueldad, en concreto del ejercicio de la crueldad contra nosotros mismos¹⁹. Hay que ser honestos con la misma honestidad, eso es lo que se consigue con la transvaloración de todos los valores: la honestidad absoluta.

Lo que habría sucedido con el gran malentendido de Nietzsche y el nazismo es algo sin duda terrible: que “los peores, los que a él más le repugnaban”, esos que no llegan al nivel humano, han dado en disimular su monstruosidad llamándose a sí mismos nada menos que superhombres, palabra que Nietzsche acuñó “en su encendido amor al hombre”²⁰. Esto nos recuerda aquella desesperación de la que Nietzsche dejaría constancia por escrito cuando tuvo la desgracia de constatar que los antisemitas habían puesto en su boca el nombre de Zaratustra.

Ya vimos que, según Zambrano, si Nietzsche fue el maestro del desenmascaramiento lo fue como enamorado o mejor, por enamorado. Y tal vez resulte aquí oportuno recordar esa luz que ilumina las tinieblas, del evangelio de San Juan (que es el evangelio del amor, o “el dionisíaco”), y la distinción que hace Jesús entre los que aman la luz (y son de Dios) y los que prefieren amar las tinieblas porque sus obras son malas. Porque sucede que en el aforismo 295 de *Más allá del bien y del mal* se va a caracterizar a Dionisos como el dios que filosofa, y por lo tanto tiene que amar la verdad y el desenmascaramiento, por mucho que en su dignidad de dios no se vaya a tomar esa actividad suya demasiado en serio.

“DIOS HA MUERTO”²¹

Pesan sobre Zambrano, sin duda, como pesan sobre todos los que hemos vivido después, los horrores de la guerra española y la segunda guerra mundial²².

¹⁷ *Más allá del bien y del mal*, p. 227.

¹⁸ *La ciencia jovial*, p. 344, ya citado.

¹⁹ *Más allá del bien y del mal*, p. 227, 229, 230.

²⁰ “Nietzsche o la soledad enamorada”, p. 258.

²¹ *La ciencia jovial*, p. 125, 343.

²² Es comprensible, por tanto, cómo califica Zambrano, en los años cuarenta, al pensamiento del eterno retorno, *La ciencia jovial*, p. 341: simplemente sería el horror más absoluto (“Nietzsche

Y es que tiene que surgir la célebre reflexión: “[...] puesto que Dios ha muerto”. Reflexión terrible que el propio Nietzsche, como sabemos, había anticipado ya: “[...] entonces todo está permitido” (lo que al parecer era la divisa de la secta de los asesinos). El filósofo alemán había incluso pronosticado nada menos que doscientos años de terribles guerras y convulsiones, a partir de 1882 o sobre todo de 1887. No cabe duda de que él veía venir “lo peor”, aunque mantenía su “serenidad” pensando que con la muerte de Dios se abría el mar de la aventura, definitivamente, para los amantes del conocimiento²³.

Por su parte, no sabemos hasta qué punto las experiencias terribles que María Zambrano sufriera en su propia carne, y en la carne de su madre y de su hermana y de sus amigos y compañeros, iban a tallar o por lo menos a sesgar la esencia de su discurso sobre el anuncio de la muerte de Dios que aparece en la primera edición de *La gaya ciencia* nietzscheana. (Recuerdo muy vagamente algún apunte inédito en que, en su desesperación, Zambrano plasmaría la esperanza de que ¡el papa pueda contener a Hitler!)

Tras estas matizaciones podemos entrar por fin en el trascendental asunto de la *mentira piadosa*, esa *pia fraus* a la que todos los mejoradores de la Humanidad no han dudado jamás tener derecho (por supuesto, la Iglesia Cristiana incluida, según Nietzsche en *El Anticristo*). En su insistencia en la importancia de saber tratar adecuadamente al otro, sobre todo al otro que no está a nuestra altura, quedando por debajo o por encima, eso que significa según ella la piedad desde su razón piadosa, me parece a mí que María Zambrano habrá tenido que censurar necesariamente ese implacable ascetismo nietzscheano que es sin duda alguna el ascetismo de la veracidad²⁴.

Pero queremos llamar la atención, a renglón seguido, sobre el giro, a mi parecer sorprendente, que experimentará en la escritura zambraniana de *El hombre y lo divino* el “acontecimiento” de la muerte de Dios²⁵: los dioses pasan, han pasado los dioses egipcios y los del panteón griego; sólo el Dios cristiano habría muerto *sensu stricto*; y ya desde el principio, por cuanto la nueva religión tiene como su misterio central el de la muerte de Dios a manos de los hombres. Pasión de Cristo de la que otro misterio, el de la redención, nos aportaría su muy misteriosa “razón”. Sacrificio invertido, matar a Dios en la persona de su Hijo para

se estrelló contra la eternidad”, cfr. *Hacia un saber sobre el alma*: “La destrucción de la filosofía en Nietzsche”, p. 157–167).

²³ Cfr. *La ciencia jovial*, p. 343, del Libro Quinto, que muy significativamente lleva el título de “Nosotros los sin miedo”.

²⁴ Cfr. “La destrucción de la filosofía en Nietzsche”, p. 161–162: como si *la piedad incluyera la mentira*, o mejor, como si *la veracidad fuera siempre despiadada*: “ese infinito tormento con que se flagela” Nietzsche, cruel consigo mismo, p. 163.

²⁵ “El más grande de los acontecimientos recientes”: *Ereigniss*, *La ciencia jovial*, p. 343, como escribe Nietzsche en 1886.

obtener la reconciliación del humano con Él: en definitiva, *locura de la cruz* para los sabios del mundo, como reconocerá el mismísimo Pablo de Tarso, el mismo que ya sabemos que organizó a las mil maravillas la muy triunfante revuelta de los esclavos y los desgraciados en general del mundo antiguo.

Pero entonces, ¿qué estaría haciendo propiamente Nietzsche veinte siglos después con su anuncio de que Dios ha muerto? Habría que distinguir, por supuesto, entre la respuesta que nos da el filósofo alemán y la que nos dará la filósofa española; en el bien entendido de que, por supuesto según ella, sería esta segunda respuesta suya la que saca a la luz la verdad todavía no revelada de la primera. Recordemos que desde la perspectiva nietzscheana es la misma virtud de la honestidad intelectual (*Redlichkeit*), fomentada en Occidente por la cultura platónico-cristiana, la que terminará al final destruyendo la cultura cristiana. O sea, el acontecimiento de la muerte de Dios ha venido a consistir en que la creencia cristiana nos es ya perfectamente increíble, literalmente: “digna de no ser creída”²⁶. Y no simplemente porque en 1887 ya sepamos demasiado como para ser capaces de creérnosla, sino porque nuestra honradez o veracidad habría ido demasiado lejos para ella, y *nos prohíbe la mentira piadosa*, o sea, nos prohíbe seguir albergando en nosotros la fe cristiana: porque ya se sabe, la fe nos hace felices, y *por lo tanto* miente. Es una conciencia “cristiana”, o mejor, puede que *hipercristiana*, la que va a terminar con el Cristianismo (y por consiguiente consigo misma: entendiendo la honestidad intelectual como un desarrollo “espiritual” de la crueldad básica del *homo natura*). El cristiano se pone en cuestión radicalmente a sí mismo, lo que significa que llega al cabo a un momento en que, a diferencia de lo que le sucedía antes, ya no quiere *ser pagado* por su fidelidad. Y es que en opinión de Nietzsche, lo que el cristiano quiere, hasta este punto final del cristianismo, es *ser pagado*. Pero llega el punto final, por pura honradez intelectual: “[...] no me mueve mi Dios para quererte/la gloria que me tienes prometida”. Y como la fe es precisamente lo que le hace feliz a él, la fe *es su paga*, entonces se impone al final que ya no puede tener fe ninguna, el cristiano deja de serlo.

En esencia, podemos decir también que la razón nietzscheana para no creer se parece mucho a la que esgrimirá Freud: somos demasiado adultos como para permitirnos ya los cuentos que nos mantenían ilusionados. Aunque en Freud había a lo mejor más de cálculo, porque el precio de esta felicidad del creyente sería según él la persistencia en el infantilismo psíquico, en el raquitismo intelectual. Y en Nietzsche se tratará más bien de la indignidad del autoengaño, de lo feo que estaría mentirse con toda la piedad del mundo, o sea, de reivindicar el *valor* del conocedor y del héroe del conocimiento. Es decir, se trata de poner al día, como siempre, la filosofía trágica. Ya lo dice en nuestros días alguien como

²⁶ “Das grösste neuere Ereigniss – dass «Gott todt ist», dass der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist –”, *La ciencia jovial*, V, p. 343.

Comte-Sponville: yo no creo en Dios porque eso sería como creer que alguna vez voy a vivir en un piso de doscientos metros cuadrados al lado del Jardín de Luxemburgo por doscientos euros al mes.

Pero para María Zambrano esta aparente objetividad del ateísmo (el ateísmo de la ética y de la inteligencia a un tiempo) vendría en realidad a enmascarar la repetición del sacrificio cristiano. Por lo tanto, una acción sagrada donde las haya. Y, como todas las repeticiones, no sería ésta de lo mismo, exactamente de lo mismo. Si al comienzo de nuestra historia occidental habíamos sabido extraer lo divino de las religiones, y la filosofía había dado a luz la idea de Dios a partir del dionisismo invivible que es lo sagrado, se tratará ahora de volver a sumergir al Dios cristiano, y por supuesto también al de la filosofía occidental, en la situación trágica originaria del humano. Es decir, matar a Dios, reducirlo a nada (porque la nada es otro nombre de lo sagrado). El anuncio nietzscheano de la muerte de Dios traduciría entonces, por consiguiente, una acción sagrada y *personal* del protagonista Nietzsche; protagonista de tragedia, de la gran tragedia que fue la suya. Una acción sagrada del propio Nietzsche por la que entregó su razón.

Pero ¿qué se obtiene con este sacrificio repetido y renovado? Una vez más, como siempre, la deificación del hombre; en este caso, el delirio del superhombre. Lo que Nietzsche ha hecho consiste simplemente en renovar la divinización de lo humano que en el fondo sería el supuesto de todas las religiones del mundo. (Y no vamos a entrar ahora en la razón que aporta Zambrano para hacernos ver a continuación la imposibilidad de nuestra divinización: “[...] el hombre es un pordiosero”, es rey-mendigo.) Enfrentarse cara a cara con la muerte de Dios, descartando todo autoengaño, sería para Nietzsche la única manera que nos queda de divinizarlos. En nuestro caso, piensa María, el único modo de alcanzar una libertad desmedida y portentosa, que la razón humana no habrá de compartir con nadie.

“Es el ateísmo, pues, el producto de una acción sagrada, de la acción sagrada entre todas que es la de destruir a Dios, realizada en forma tal que parece solamente la enunciación de una verdad consabida que sólo precisa, como las verdades lógicas, el ser enunciada, simplemente dicha en términos casi matemáticos”²⁷.

Pero todo este asunto de la muerte de Dios se vendrá a complicar notablemente en Zambrano con la aparición del amor. Porque según ella no habría muerte sin amor, en el sentido de que *sólo muere lo que amamos* – lo demás simplemente desaparecería. Y por otro lado, como habíamos tenido ocasión de leer ya en *Filosofía y poesía*, en 1939, nos sorprende en la filósofa la firme convicción de que el amor sólo puede consumarse o ser realizado en la muerte, o muriendo. Porque, de seguir vivos, entre los amantes siempre quedaría una insalvable distancia: ocurre que sólo se ama la ausencia (San Juan de la Cruz). Por eso digo yo que habrá que pensar que acabaron como acabaron Romeo y Julieta o Tristán e Isolda; por eso

²⁷ *El hombre y lo divino*, OCCC, Vol. 3, p. 185.

los místicos nadistas como Miguel de Molinos parece ser que anhelaban darse un buen chapuzón, pero definitivo, en la nada, porque este sería el único modo de comulgar, del todo, con su Dios. Y aquí vendría a insertarse, lógica pero sorprendentemente, el Nietzsche de Zambrano, ese que para poder decir que Dios ha muerto por fuerza tiene que amarle; y amarle además apasionadamente, como sólo lo podría hacer una conciencia cristiana, o mejor dicho hipercristiana. Por eso va a seguir diciendo María en 1973, más o menos por el periodo de la segunda edición ampliada de *El hombre y lo divino*, que el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios va a permanecer en el interior del Reino de Dios²⁸.

Al fin y al cabo, si el cristiano es el único Dios que ha podido morir es porque con Él estamos ante el Dios del amor. Así que acaba funcionando una vaga asimilación de Nietzsche con Molinos: si Nietzsche mata a Dios sería en realidad esta acción criminal la que siempre tiende a hacer todo enamorado para fusionarse de verdad y para siempre con lo que ama. (Recordemos el poema de Oscar Wilde: ¿Y quién no ha matado a la persona amada?)

Ahora bien, a diferencia de los místicos españoles en general, a diferencia sobre todo de San Juan de la Cruz, el de Nietzsche habría sido según María Zambrano un “éxtasis malogrado”, por lo demás algo común entre los filósofos. Porque, en el asesinato de Dios perpetrado por el filósofo Nietzsche, se satisface un *afán de poderío* que anhela heredar la sustancia divina, y entonces tendrá que deshacerse de la última resistencia a la divinización del hombre. Matar a Dios no sólo sería la busca de la absoluta comunión sino *sobre todo*, por ella y más allá de ella, liberarse de Dios mismo como quien se libera de una traba o de un obstáculo²⁹. Es cierto que ya leíamos en el Zaratustra: “Si hubiera Dios, ¿cómo soportaría yo no serlo? Conclusión: Dios no existe”. Este criminal por amor sin duda no es un místico, por tanto; y no sólo porque su éxtasis no llegue a cuajar, por mucho que ser capaz de éxtasis no defina al místico. Sino sobre todo porque la suya, definitivamente, no es forma de tratar al Otro; sucede que *carece de piedad*, en realidad es un impío, porque de verdad no es amor, no puede serlo, la voluntad de poderío pura y simple que si se mezcla con el amor es para hacerlo criminal o desnaturalizarlo.

¿En qué sentido hay que entender que, por ejemplo, San Juan de la Cruz sí que culminó aquello que en Nietzsche no habría pasado de la frustración? ¿Por qué el suyo se habría quedado en éxtasis “malogrado”? A los ojos de María Zambrano, el criminal por amor que mata a Dios encuentra en su asesinato el alivio de su alma angustiada, porque para él de lo que se trataba básicamente era de deshacerse del

²⁸ “El «Dios ha muerto» nietzscheano no tiene esa significación, anda alrededor, sino dentro, del reino de Dios, de su sombra inapurable”, *La renovación del cristianismo* (M-504:7 y 8d), en OCCC, Vol. 6, p. 507.

²⁹ Cfr. *El hombre y lo divino*, en OCCC, Vol. 3, p. 192.

último obstáculo a la divinización del hombre. Pero habíamos visto que la divinización de lo humano al modo criminal es la deificación propia de la voluntad de poderío, cuando se ha soñado que la libertad de la razón se pueda hacer absoluta e incondicionada. Este soñar no es más que un delirio, porque el humano, nos dice la pensadora, es esencialmente un pordiosero. Un soñar que corresponde en Nietzsche al delirio del superhombre. En cambio, en el místico español ocurre que la destrucción en sí mismo de todo lo que no es amor le llevaría *en principio*, es cierto, a una absoluta oscuridad, pero que es, si nos fijamos bien, una oscuridad “que palpita”. Lo que quiere decir, si lo entendemos al modo zambrano, que se trataría de una oscuridad de donde inexorablemente hay que renacer, de unas tinieblas que nos dan de nuevo la luz: “Nuestro infierno creador. Si Dios creó de la nada, el hombre sólo crea desde su infierno nuestra vida indestructible”³⁰. De la noche de la mística resultaría forzoso volver a nacer: eso es la aurora.

Pero ahora, con el fin de acercarnos a esta cuestión tan oscura de la mezcla del amor y del poder, la del amor y la muerte entreverados, vayamos a ocuparnos del asunto de la locura de Nietzsche. Porque para Zambrano la locura de Nietzsche no es algo en absoluto accesorio o irrelevante, sino que continúa, o mejor, realiza de la mejor manera posible la filosofía del alemán.

Recordemos para empezar que en cierta ocasión Karl Gustav Jung había intentado resumir su experiencia afirmando que en la mayoría de los casos clínicos de personas de más de cincuenta años lo que se encuentra, en el fondo, es un problema religioso. Por su parte, María Zambrano cita alguna vez una sentencia de la sabiduría sufi – sabia como era ella más que filósofa, en opinión de alguno con muy buen criterio – según la cual *quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor*; o lo que es lo mismo, no nos conocemos de verdad a nosotros mismos hasta que no llegamos a saber exactamente a qué Dios servimos. Y también reflexiona alguna vez la pensadora malagueña acerca del *asco*, nada menos; medita sobre la experiencia del asco, que había tratado en su época un libro del fenomenólogo húngaro Kolnai. Cuando a un hombre le da asco otro es que entre los dos se daría la incompatibilidad máxima, que es la incompatibilidad religiosa. O sea, los dos recíprocamente asqueados lo que pasa es que sirven a dioses contrarios.

Por ejemplo, puede ocurrir que sirvan a Dionisos y a Cristo, especialmente porque se trata de dioses cualquiera diría que opuestos. En relación con el significado último del pensamiento nietzscheano, tal y como lo acertó a escribir al final el propio filósofo, podemos limitarnos a citar uno solo de entre la multitud de textos que vendrían a decir más o menos lo mismo. De la primavera de 1888 data este apunte: “Dionisos contra el «crucificado»: aquí tenéis la oposición [*den Gegensatz*]³¹. Este *gegen*, este *contra*, se supone que recoge la esencia de todo

³⁰ *El hombre y lo divino*, p. 194 de la ed. cit.

³¹ NF-1888, p. 14 [89].

el pensar de ese “servidor de Dionisos” que habría sido Nietzsche. Con estas mismas palabras, “servidor de Dionisos”, se refiere a él María Zambrano en *El hombre y lo divino*. Servidora ella, en cambio, de un Dios no sólo diferente sino según todos los indicios *opuesto*, contrario. El que sirve a Dionisos tendrá que combatir a Jesucristo, y lo mismo el cristiano a Dionisos, porque de lo contrario serán presa de la más violenta de las contradicciones. Es decir, si no lo combate quedará desgarrado en su núcleo, partido por el eje. Como si dijéramos, se volverá loco. Quien sirve a dos señores, por ejemplo al dinero y al Dios de los cristianos, como nos dicen los evangelios, literalmente se tendrá que volver loco porque sucede que es una imposibilidad servirlos *de verdad* a los dos, aunque por supuesto se pueda representarlo todo, digamos que teatralmente.

La primera semana del mes de Enero del año 1889 Nietzsche redacta veintitantas cartas, en realidad muy breves notas, las notas de la locura. Y las firmará, unas nada menos que como “Dionisos”, y otras, como el “crucificado”. Como si se hubiera vuelto loco: por ejemplo en la última, a Jacob Burckhardt, le dice en italiano: “soy dios”.

¿Qué le habría ocurrido entonces al filósofo? Nos lo dice de pasada María Zambrano: en esos días *Nietzsche reconoció su identidad enajenándose en “Dionisos crucificado”*³². Un asunto, el de esta declaración zambraniana, de verdad complejo, hasta mareante. Porque no se trata sólo de que Nietzsche se hubiera enajenado en su opuesto, el crucificado: esto puede que resultara en un delirio como mucho pasajero. Ya se sabe que todos estamos de algún modo prendidos de nuestros enemigos y por eso los necesitamos tanto. La cuestión fue mucho más grave y sobre todo más retorcida: el servidor de Dionisos, *en primer lugar*, es verdad que se alienó identificándose con Cristo crucificado (ya había escrito una vez el filósofo que Cristo en la cruz es el símbolo más elevado de la humanidad); pero ahí no quedó la cosa, sino que, *en un segundo momento* verdaderamente catastrófico, *él mismo, Nietzsche, se reconocería a sí mismo*, sabiendo que era servidor de Dionisos, *como siendo a la vez idéntico a Cristo*. Naturalmente, estamos dando ahora por sentado que la cuestión de la identidad personal, en el sentido fuerte o sustancial de la palabra, la cuestión de “¿quién soy yo?” (Cristo les preguntaba a sus seguidores quién creían ellos que era él) es absolutamente inseparable de la cuestión del Gran Otro, de Dios, o sea, de si la Unidad existe. Por eso la muerte de Dios tiene que involucrar la muerte del hombre entendido en sentido fuerte, como sujeto.

Claro que, bien pensado, Dionisos, por serlo de la vida, es asimismo el dios del teatro, y entonces de las máscaras (por eso, también, el que las quita o puede quitarlas); así que se puede entender que la mera reivindicación de Dionisos por parte del pensador alemán implica minar la idea misma de identidad personal.

³² *El hombre y lo divino*, p. 192 de la ed. cit.

Tenemos así que Cristo sería otra de las máscaras de Dionisos-Nietzsche, pero precisamente la máscara que hace posible y salvaguarda la identidad de las personas, la máscara de la no-máscara. Mientras que por su parte Dionisos pondría a la identidad como máscara, o sea, simplemente en el lugar de una máscara teatral más³³.

Ahora bien, el tipo de teatro al que se prestó Nietzsche con su persona, y con su vida misma, sería por supuesto el teatro trágico, el teatro total; y era imposible salir indemne de esta clase de representación porque en ella se la juega uno. ¿En qué sentido decimos ahora que se la juega uno? Simplemente, en el de que no sería posible, en este tipo de teatro, conservar, salvaguardar, mientras se representa, una identidad digamos “real” detrás de las máscaras del protagonista de la tragedia. Se trata de un teatro “anticristiano” en el que no hay alma identitaria, no son de extrañar las invectivas agustinianas contra el teatro y los actores³⁴.

O sea, al representar al protagonista de su tragedia, Nietzsche *tenía que* sacrificar forzosamente su propia identidad personal. (Quiero decir por supuesto la mera suposición de ella.) Y es que sólo de este modo iba a poder ser un buen actor, sólo así representaba bien su personaje (es el único valor que le queda al espíritu libre, el de la honestidad intelectual, el mismo valor que pide de nosotros ser buenos actores).

O sea: Dionisos le exigía a Nietzsche fulminar su propia identidad como servidor de Dionisos. *De modo que, como máximo servidor de Dionisos, tuvo que terminar en la enajenación máxima identificándose con Jesucristo.* Dionisos en la cruz es la culminación del dionisismo: en el punto justo en que la persona o el personaje de Nietzsche fundió uno con otro a los dos dioses opuestos, en ese punto, en ese momento, Nietzsche se hundió en el silencio, definitivo por abismal. Se calló, en lo esencial, al parecer inundado de una alegría, de una felicidad con todo el aspecto de ser eterna: *Dionisos crucificado.*

Pero entonces tenemos que pensar que el de Nietzsche, en Enero de 1889, habría sido en realidad un éxtasis logrado, un éxtasis perfecto. Lo había dicho ya todo, nada le quedaba por hacer: llegada a la perfecta pasividad. Porque, lanzado al centro de la tragedia, la verdad es que consiguió hacerla habitable, tornar vivible la contradicción, el desgarró máximo que sería toda tragedia. La de Nietzsche fue una tragedia que seguiría siéndolo al resolverse. Culminando en la vida del silencio, de donde está ausente la palabra; la vida de la pura carne y de la música, la vida sin el logos, pero en el sentido de que no tiene ya necesidad del logos, de que ya no lo necesita porque habría cumplido toda su obra. Ninguna falta le hacía ser redimido.

³³ Y puede ser que hacer teatro, pero hacerlo bien o en serio, sea lo que nos preserva de la locura (aunque Schopenhauer ya había dicho lo contrario, que nos conduce a ella, pero lo decía por el abuso de memoria que conlleva el vaivén de los personajes representados). Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad., intr. y notas de R.R. Aramayo, Vol. 2, Barcelona – Madrid 2003, p. 387.

³⁴ Cfr. *Confesiones*, III, 2.

Nietzsche fue la víctima, en estos tiempos que aún no acaban de pasar, del sacrificio que exige el delirio del ser humano de transformarse en divino. Un sacrificio que le aisló de la vida intelectual de su tiempo; le puso aparte, lo hizo incomprensible. Por él fue llevado, más allá de toda comunidad, a donde la palabra ya no puede brotar, a ser consumido en silencio. Había retrocedido desde el pensar de la filosofía, y aun desde la “inspiración” poética, al mundo trágico; no sólo en su pensamiento, sino en su “ser”. Mas no podría haber concebido tan claramente su delirio del “superhombre”, si su ser hubiera permanecido aparte. No fue un pensamiento; fue un delirio de protagonista de tragedia que ningún poeta ha podido transcribir. Nietzsche fue el autor de su propia tragedia, al par que protagonista. Como si Edipo hubiera escrito su fábula en lugar de ir a insinuarse en la conciencia impasible de Sófocles³⁵.

Los griegos se salvaron de la tragedia que es la vida humana por la imagen y la imaginación; Nietzsche llevó a cabo el prodigioso ensayo de representar hasta el final una tragedia escrita por él mismo; María Zambrano nos quiso redimir de la tragedia salvando el padecimiento humano en la palabra poética. Todos sirvieron a sus dioses respectivos, Apolo, Dionisos y Cristo, dioses que por supuesto continuarán hablando los unos con los otros por encima del insulso estrépito de los humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Andreas Salomé L., *Nietzsche*, Madrid 1987.
Moreno Sanz J., *Papeles del Seminario María Zambrano*, “Aurora” 2009, No. 19.
Schopenhauer A., *El mundo como voluntad y representación*, trad., intr. y notas de R.R. Aramayo, Vol. 2, Barcelona – Madrid 2003.
Zambrano M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta 1998.
Zambrano M., *Obras Completas*, Vol. 3, Barcelona 2011.
Zambrano M., *Obras Completas*, Vol. 6: *Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928–1990). Delirio y destino (1952)*, edición de Goretta Ramírez, en colaboración con Jesús Moreno Sanz, Barcelona 2014.

SUMMARY

In this paper we examine the reading that the Spanish philosopher María Zambrano will do of Nietzsche’s work, and in particular his influence on the composition of *The Man and the Divine*, especially in relation to the issues of “God is dead” and “The superman delirium”. Moreover our article takes stock of Nietzsche’s presence in the earlier work of the thinker, finally exposing her interpretation of the “madness” of Nietzsche from the complex symbolic relations that she establishes between Dionysus and Christ.

Keywords: intellectual honesty; sacred; nihilism; piety; Dionysus

³⁵ *El hombre y lo divino*, p. 195 de la ed. cit.