

«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 Zaratustra, 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

*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)

Introducción

Q

uizás 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*.¹ 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».² Y que puede completarse como sigue: «El superhombre ha sido el último delirio nacido de las entrañas del rey-mendigo».³

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».⁴ Y en cuanto a la tesis de Zambrano ya apuntada a propósito de Nietzsche, se

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

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

³ O. c., p. 173.

⁴ 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». ⁵ 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». ⁶ 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». ⁷ Y cuando recuerda que hacer filosofía consiste en «buscar la palabra que revela y comunica lo sagrado, sin traicionarlo, dejándolo como misterio». ⁸

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? ⁹ 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^a (coords.), *María Zambrano: la visión más transparente*, ed. cit., p. 335).

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

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

⁷ O. c., p. 138.

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

⁹ Ídem.

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, Kerényi¹⁰ 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 —escribe¹¹— hace mucho que nada tiene que ver con ella». Y, sin embargo, la piedad es «un modo *de ser del hombre*»,¹² 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».¹³

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».¹⁴

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”».¹⁵ Y en el caso concreto de la reli-

¹⁰ 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.

¹¹ 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).

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

¹³ O. c., p. 205.

¹⁴ Ver § 1 del Prólogo a *La genealogía de la moral*.

¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷

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*,¹⁸ 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?¹⁹

Nietzsche examina la fórmula socrática «sólo el sapiente es virtuoso»²⁰ 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».²¹ Pero los dos adoptan la misma convicción: «siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser».²²

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

¹⁶ O. c., pp. 203-205.

¹⁷ O. c., pp. 208-210.

¹⁸ 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.

¹⁹ «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.).

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

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

²² O. c., pp. 106-107 (KSA, I, 80-81).

mientras la vida *asciende*, la felicidad es igual al instinto».²³ 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*»,²⁴ tal es el imperativo de los que no soportan que lo otro de la razón retorna sin cesar y no puede ser eliminado. Eso no significa, frente a todas las interpretaciones absurdamente irracionalistas 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.²⁵ 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».²⁶ 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*.²⁷

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».²⁸ 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

²³ O. c., p. 127 (KSA, I, 99).

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

²⁵ O. c., p. 42 (KSA VI, 72).

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

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *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».²⁹

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».³⁰ 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».³¹

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».³² 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».³³

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-

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

³⁰ «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.

³¹ 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.

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

³³ 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».³⁴

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».³⁵ 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».³⁶ 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».³⁷

La segunda fase,³⁸ 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.³⁹ 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.

³⁴ *Ibidem*.

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

³⁶ O. c., pp. 134-135.

³⁷ O. c., pp. 135-36.

³⁸ O. c., pp. 138-139.

³⁹ *Ibidem*.

3.2. 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—,⁴⁰ 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

⁴⁰ O. c., p. 140.

punto no le faltaba razón a Schopenhauer cuando afirmaba que «todo amor es compasión».⁴¹ 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».

3.3. «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—⁴² 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».⁴³ 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 perece 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?».⁴⁴ 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—,⁴⁵ para sentirlo así, es

⁴¹ O. c., pp. 141-143.

⁴² O. c., p. 144.

⁴³ O. c., p. 145.

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

⁴⁵ 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». ⁴⁶ 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». ⁴⁷ «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. ⁴⁸ 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.

4. *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 irrenunciable». ⁴⁹ 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». ⁵⁰ 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, ⁵¹ 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.

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

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ O. c., pp. 147-148.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ O. c., p. 148.

⁵¹ 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 griega⁵²: 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,⁵³ 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,⁵⁴ 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».⁵⁵ 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).⁵⁶

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

⁵² O. c., pp. 151 y 152.

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

⁵⁴ O. c., p. 154.

⁵⁵ O. c., p. 156.

⁵⁶ 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».⁵⁷ 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».⁵⁸

«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 sugería 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 Zarathustra «el más piadoso de todos los ateos».



Jordi Morell: Sense títol #2, 2009

⁵⁷ O. c., pp. 163-168.

⁵⁸ O. c., p. 167.

⁵⁹ O. c., pp. 167-168.

⁶⁰ Véase por ejemplo *Genealogía de la moral* III, § 22.

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

⁶² O. c., p. 170.

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