

«Decir pueblo es decir *Ecce homo*». La recepción de Nietzsche en la filosofía de María Zambrano*

Pamela Soto García

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

pamela.soto@pucv.cl



Fecha de recepción: 14/9/2021

Fecha de aceptación: 18/1/2022

Resumen

Abordar la recepción nietzscheana en la filosofía de María Zambrano implica la revisión de elementos biográficos y teóricos. Para comenzar con esta recepción se examina el ingreso de la filosofía de Nietzsche en la península ibérica, considerando su vínculo con el realismo español, y el influjo en Unamuno y Ortega y Gasset. En un segundo apartado se sitúa la recepción a partir de antecedentes biográficos y teóricos que son parte de los escritos de la filósofa, además de revisar la función que cumplen las imágenes nietzscheanas del superhombre y del eterno retorno en su pensamiento. En un tercer apartado se analiza la expresión «Decir pueblo es decir *Ecce homo*», para exponer el tipo de democracia que propone la filósofa. En la conclusión se presentan cuatro dimensiones que se derivan de la recepción de Nietzsche del pensamiento de Zambrano.

Palabras clave: crítica a la modernidad; vida; cuerpo; tiempo; imagen; democracia

Abstract. *“To say the people is to say Ecce homo”*: The influence of Nietzsche on the philosophy of María Zambrano

Discussing how Nietzsche influenced the philosophy of Maria Zambrano requires a review of both biographical and theoretical elements. To begin this analysis, first this article looks at how Nietzsche's philosophy arrived on the Iberian Peninsula, and considers his link with Spanish realism, and his influence on Unamuno and Ortega y Gasset. In the second section, Nietzsche's influence is considered in relation to biographical and theoretical antecedents in Maria Zambrano's writings, in addition to looking at the role of Nietzschean images of the superman and the eternal return in her thought. A third section analyzes the expression “To say the people is to say *Ecce homo*” to discuss the type of democracy that Zambrano proposes. Finally, four areas showing Nietzsche's influence on Zambrano's thought are presented.

Keywords: critique of modernity; life; body; time; image; democracy

* Esta investigación ha sido posible gracias a SCIA-ANID CIE 160009. Centro de Investigación para la Educación Inclusiva.

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. La recepción de Federico Nietzsche en España: desde el realismo español hasta Unamuno y Ortega y Gasset | 3. « <i>Ecce homo</i> es decir pueblo»: las imágenes nietzscheanas en el pensamiento de Zambrano |
| 2. La recepción bibliográfica y teórica de Federico Nietzsche en el pensamiento de María Zambrano | 4. Conclusión
Referencias bibliográficas |

María Zambrano (1904-1991) desde temprana edad se siente fascinada por el pensamiento de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Esta atracción se expresa en los epítetos que confiere al filósofo en diferentes pasajes de su obra. Entre las nominaciones que utiliza se encuentran: «Dionysos germánico», «ser de la aurora» o «soledad enamorada». Si analizamos las creaciones de ambos pensadores encontramos algunas características semejantes entre ellos, por ejemplo: desarrollan un trabajo de escritura fragmentaria y aforística, que permite una pléyade de interpretaciones para sus textos, y utilizan recurrentemente imágenes en su escritura, lo que los sitúa en los márgenes de la filosofía academicista, al cuestionar la primacía del concepto como expresión privilegiada para el discurso filosófico. Esta relación también se expone en la condición experiencial de la filosofía, que para ambos se encuentra implicada en una forma afirmativa de vivir, acompañada por un «logos oscuro» (Moreno Sanz, 2009) y crítico al racionalismo.

Si bien la interpretación que realiza Zambrano de la obra de Nietzsche se aleja de un análisis doxográfico, exegético o filológico de los textos, reconoce en la obra del filósofo una inspiración, y en el autor, un interlocutor que la impulsa a distanciarse de la filosofía «como expresión de un tipo de modernidad que privilegia una herencia solipsista y búsqueda de la certeza del conocimiento» (Soto García, 2021: 105), desarrollando «una nueva y más compleja crítica del entendimiento o la razón humana» (Zambrano, 1998: 137), en la que se recupera «la singularidad de los contextos y la particularidad de los afectos» (Soto García, 2018: 56) como parte de un conocimiento que atraviesa la corporalidad, y pone en evidencia «el fracaso de los principios epistemológicos y políticos de un modelo de civilización del que Europa ha sido exponente» (Soto García, 2021: 105) y al mismo tiempo el causante de su propio declive.

Las aproximaciones entre ambos filósofos han sido abordadas por varios investigadores de la obra de Zambrano, sin embargo, a la fecha no contamos con ningún artículo que proponga una interpretación para la frase «Decir pueblo es decir *Ecce homo*» (1996a: 173), del libro *Persona y democracia* (1958), en que la filósofa alude y modifica una conocida expresión nietzscheana.

Ecce homo: Cómo se llega a ser el que se es es la autobiografía de Nietzsche, que redacta entre octubre y noviembre del año 1888, solo un par de meses antes de su colapso mental. El texto será publicado por primera vez en 1908. Para analizar las implicancias de esta sentencia se revisarán antecedentes biográficos y teóricos de la recepción del filósofo en el pensamiento de María

Zambrano. El itinerario de análisis se organiza en tres apartados. En el primero se recogen las conexiones entre el realismo español y el pensamiento de Nietzsche, además de situar el temprano influjo del filósofo en dos exponentes de la renovación del pensamiento español: Unamuno y Ortega. En el segundo apartado se aborda la recepción biográfica y teórica del pensamiento nietzscheano en Zambrano, primero se examina la presencia del autor en sus textos y luego se propone el análisis de las imágenes nietzscheanas de «superhombre» y «eterno retorno» presentes en su obra. En un tercer apartado se expone la interpretación del *Ecce homo* nietzscheano, indagando en el pensamiento político de la filósofa, en particular en lo que respecta al problema de la democracia. En la conclusión se presentan cuatro dimensiones del influjo de Nietzsche en el pensamiento de Zambrano, que surgen de la discusión del texto.

1. La recepción de Federico Nietzsche en España: desde el realismo español hasta Unamuno y Ortega y Gasset

Los antecedentes materiales del influjo de Nietzsche en la península ibérica son de larga data, puesto que se constata su presencia a partir de 1893. Gonzalo Sobejano, en su fundamental libro titulado *Nietzsche en España* (1967), establece que «Nietzsche empieza a ser conocido en España gracias al movimiento modernista de Barcelona y concretamente con la fecunda curiosidad de dos escritores catalanes [...] Joan Maragall y Pompeyo Gener» (p. 37). Los escritos de Maragall contienen las primeras versiones de los textos y de los comentarios críticos del pensamiento nietzscheano: en «el número 20-21 de *L'Avenç* (31 oct. - 15 nov. 1893) se publicaron fragmentos varios de cada una de las cuatro partes de *Així va parlar Zarathustra*, puestos en catalán por el poeta de Barcelona» (Sobejano, 1967: 37-38). El interés por el filósofo es extendido y provoca atracción en varios autores de la generación del 98, los que se sienten influidos y cautivados por su pensamiento. Esta seducción que genera la obra de Nietzsche posibilita que sea traducida, tempranamente, al catalán y luego al español:

Las traducciones de la obra de Nietzsche al español se inician a partir del año 1900 con *Así habló Zaratustra*. La editorial «La España Moderna», después de *Así hablaba Zaratustra*, fue publicando otras obras de Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, en 1901 o muy a principios de 1902, sin mención del traductor; *La genealogía de la moral*, en 1902 e igualmente sin mención del traductor [...] versión anónima es también *Humano, demasiado humano*, de fecha probablemente idéntica a la anterior. (Sobejano, 1967: 74-75)

Además de las traducciones citadas, Luciano Mantua traduce, en 1904, *El caso Wagner, Nietzsche contra Wagner, El ocaso de los ídolos y El Anticristo*, y en 1905 o 1906, *La gaya ciencia*, «la última versión publicada por “La España Moderna” es la de *El viajero y su sombra*, por Edmundo González-Blanco, aparecida en 1907» (Sobejano, 1967: 75). Durante estos años también se publica a Nietzsche en la Editorial Viuda de Rodríguez Serra, y entre 1911 y

1925 se reeditan algunas de estas traducciones por parte de la Editorial España Moderna y Sempere, esta última rebautizada con el nombre de Prometeo (Sobejano, 1967).

Estas referencias bibliográficas entregan una primera aproximación a la recepción que realiza Zambrano desde el vínculo de la filosofía de Nietzsche con Miguel de Unamuno, quien no solo pertenece a la generación del 98, sino que también es sindicado por Sobejano como uno de los posibles traductores de la obra del filósofo al español, y que Zambrano posiciona en el centro de la generación del 98: «Y es que mil ochocientos noventa y ocho es una fecha, es un momento español que va a marcar dos generaciones [...] El núcleo de esta generación es Unamuno no sólo por la magnitud de su obra [...] sino por estar íntegramente vertido al momento» (Zambrano, 2003: 36). En su libro, Sobejano entrega varios antecedentes para situar a Unamuno como el posible traductor de Nietzsche tras el pseudónimo de Juan Fernández. En la traducción de *Así hablaba Zaratrustra* (1900) se indica en la «Advertencia» que antecede al texto, a través de una nota del director, que esta traducción: «ha sido hecha con el más exquisito cuidado por el eminente escritor que se oculta bajo el pseudónimo de Juan Fernández» (Sobejano, 1967: 73).

A esta referencia se añaden antecedentes léxicos y sintácticos, porque la traducción incorpora giros y expresiones que caracterizan la obra del pensador español. A estos antecedentes se suma que Unamuno es un buen conocedor del alemán, el inglés y el francés, característica que le permite realizar durante el inicio de siglo xx varias traducciones para la editorial de José Lázaro, con lo que queda situado como un traductor conocido en la época y en la editorial que publica la obra de Nietzsche. Además, Sobejano sostiene, a partir de distintas fuentes de información que acopia, que se solía decir en aquella época que Unamuno «zaratustreaba», como una forma de evidenciar el influjo de Nietzsche en el estilo y en el contenido de su obra.

Lo interesante de esta referencia es que Zambrano retrotrae la afinidad entre el pensamiento de Nietzsche y Unamuno a las características de cierta tradición asistemática del pensamiento español que «engloba bajo el rótulo genérico de “realismo español”, y cuya principal seña de identidad es un asimiento amoroso a la materialidad de las cosas que obstaculiza todo vuelo hacia la abstracción y la objetividad» (Gómez Blesa, 2009: 29) y que tendrán su deriva filosófica a partir de la propuesta del «logos de Manzanares» de Ortega y Gasset.

María Zambrano atribuye al pensamiento asistemático que se propone desde España la salvación del «hombre europeo de la terrible crisis y decadencia en que le ha sumido la filosofía racionalista» (Gómez Blesa, 2009: 30) y que marca su profunda soledad. Esta crisis del racionalismo tiene su punto culminante para Nietzsche y Zambrano en el idealismo, que mantiene al ser humano condenado a la construcción de sistemas metafísicos que generan desarraigo y nihilismo ante el presente y los contextos. En cambio, el tipo de pensamiento español al que la filósofa hace referencia, y que ella identifica con el realismo español, «[...] no se condensa en ninguna fórmula, no es una

teoría. Al revés; lo hemos visto surgir como “lo otro” que lo llamado teoría, como lo diferente e irreductible al sistema» (Zambrano, 2004: 130). Esta condición del realismo español propicia que la filosofía de Nietzsche se incorpore como una fuente de imágenes que impulsan el proceso de renovación del pensamiento español, y que Zambrano incorpora «en su programa filosófico y político de los 30 [...] que, más tarde, tras la experiencia del exilio, iría matizando y limando» (Gómez Blesa, 2009: 31), pero que siempre se mantendrá presente en su filosofía.

Una segunda aproximación a la recepción de Nietzsche en el pensamiento español lo encontramos en José Ortega y Gasset. En un reciente artículo de Damián Pachón Soto (2018) se recuerda este influjo citando «El sobrehombre» (1908) de Ortega y Gasset:

Todos los que no siendo actualmente demasiado viejos [...] encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmósfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de la morada interior. Fue aquella nuestra época de «nietzscheanos». [...] Y, sin embargo, no debemos mostrarnos desagrados. Nietzsche nos fue necesario. (Ortega y Gasset, 1983: 94)

En este texto, Ortega y Gasset proporciona coordenadas del tipo de análisis que se realizaba en aquella época, indicando que la preocupación del filósofo es proporcionar una definición de la vida humana desde diversas dimensiones:

Para Nietzsche vivir *es más vivir*, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de vida, la voluntad de la vida es «Voluntad de poderío». Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de las fuerzas afirmativas [...] Este ideal es el Sobrehombre. (Ortega y Gasset, 1983: 93)

En este mismo texto Ortega presenta una lectura sobre un punto capital de la obra de Nietzsche, que difiere de la lectura de Zambrano y en general de varios intérpretes de la obra nietzscheana, debido a que en este texto expone que la transvaloración de todos los valores aquello que persigue es, simplemente, la instauración de nuevos universales: «Si Nietzsche, por tanto, busca una nueva definición del hombre, queda fuera de toda duda que se afana tras una nueva moral. Zarathustra es un moralizador, y acaso de los más fervientes. [...] Nietzsche busca también una norma de validez universal que determine lo que es bueno y lo que es malo» (Ortega y Gasset, 1983: 93). Afirmación que no se ajusta a la propuesta nietzscheana de transvaloración de los valores.

La fuerza transformadora de la filosofía de Nietzsche permite a connotados pensadores españoles del siglo xx contar con un «arma de lucha contra el orden establecido y contra las estructuras caducas, especialmente, las culturales, intelectuales y artísticas imperantes en la sociedad pseudosecular como la española [...] y atrasadas frente al desarrollo científico, económico, político y cultural europeo» (Pachón Soto, 2018: 72-73), transitando desde la tragedia hasta

la filosofía. Para Zambrano la filosofía de Nietzsche es una fuente motivadora del proceso de transformación que vive el pensamiento español, al confluír en «[...] encontrar la razón de esa sinrazón de la historia española, a deshacer el nudo de nuestro fracaso [...] Es decir, a extraer de nuestra fatalidad nuestra libertad» (Zambrano, 2003: 163).

En resumen, la lectura que realiza María Zambrano de la presencia de la obra de Nietzsche en España considera a lo menos dos aristas de análisis: por una parte, las similitudes de orientación entre el realismo español y la propuesta nietzscheana que posicionan al filósofo como un referente para un nutrido grupo de intelectuales que son parte de la renovación del pensamiento español, el que se encuentra marcado por la ruina del imperio, a partir de la pérdida de Cuba y Filipinas en 1898. Este hecho no solo es político, sino que también remite a «la crisis de la razón occidental, vale decir en el nihilismo que Nietzsche detectara y describiera tan lúcidamente en sus causas, en su lógica y en sus efectos durante los siglos xx y xxi» (Chacón y Rodríguez, 2014: 969). La segunda arista de análisis distingue la recepción que realiza Zambrano de la filosofía nietzscheana de su más reconocido maestro, porque «La afinidad de Zambrano con Nietzsche es un factor de alejamiento, más que de acercamiento, de Ortega» (Sánchez Cuervo, 2014: 908), así como también la posibilidad de exploratoria de una filosofía propia, porque Nietzsche «illumina le svolte cardinali della riflessione di Zambrano, laddove il magistero di Ortega non le fornisce strumenti adeguati [...] e la lettura di *Ecce Homo* le consegna un'esperienza della vocazione più consonante alla propria: la narrazione della passione necessaria per diventare ciò che si è» (Laurenzi, 2021: 167)¹.

2. La recepción bibliográfica y teórica de Federico Nietzsche en el pensamiento de María Zambrano

En este apartado se aborda la recepción bibliográfica y teórica del pensamiento de Friedrich Nietzsche en el pensamiento de María Zambrano. Para organizar esta discusión se revisarán de forma específica algunos antecedentes de la vida de Zambrano, a fin de circunscribir cronológicamente la presencia del autor en sus textos. En un segundo momento se analizarán dos figuras nietzscheanas a las que Zambrano recurre («superhombre» y «eterno retorno»), con el propósito de profundizar en el análisis de los tópicos que orientan la recepción de Zambrano.

1. «illumina los puntos cardinales de la reflexión de Zambrano, donde el magisterio de Ortega no le proporciona instrumentos adecuados [...] y la lectura del *Ecce Homo* le proporciona una experiencia de vocación más consonante con la suya: la narración de la pasión necesaria para llegar a ser lo que se es». (Traducción propia)

2.1. La recepción bibliográfica del pensamiento de Nietzsche

Los primeros antecedentes biográficos sitúan a Zambrano como lectora de Nietzsche desde su adolescencia, período en el que, impulsada por su primo, Miguel Pizarro, conoce la obra del pensador alemán. Pizarro es importante en la vida de Zambrano. Ellos se conocen en la ciudad de Segovia en 1917 y, a pesar de la oposición del padre de Zambrano, «inician una relación que, con el tiempo, terminará siendo un amor apasionado que Blas Zambrano cortará en 1921 por considerarlo incestuoso» (Ramírez, 2014: 1124). Esta relación establece una fuerte influencia intelectual en la joven, pues «[...] se le atribuye a Pizarro el acercamiento intenso a la literatura, también la amistad que mantendría con García Lorca hasta su desdichada muerte. También fue Pizarro quien le habló de Rosa Chacel y de la conferencia sobre Nietzsche que ésta daría en el Ateneo de Madrid. También del mismo Nietzsche debió hablarle Pizarro» (Elizalde, 2014: 58), a lo que se suman las referencias literarias y el conocimiento de los sufíes. En una carta del 18 de mayo de 1988, Zambrano relata una conversación que sostuvo con su primo en la que le entregaba referencias acerca de la conferencia de Chacel: «María, he conocido y oído en Madrid a una muchacha, tan joven como tú, hablar de Nietzsche en el Ateneo de Madrid. Ya no eres única, ella se te ha adelantado. Tiene talento, belleza y el hado del genio en su frente» (Zambrano, 2014b: 750). Estas referencias sitúan la lectura de Zambrano de la obra de Nietzsche durante su vida en Segovia (1913-1921), previo a su traslado a Madrid y su ingreso a estudiar filosofía en la Universidad Central.

El pensamiento de Nietzsche se convierte «en una compañía irrenunciable que cabe pensar en términos de amistad, de armonía y reciprocidad esencial, en una presencia latente a lo largo de todos sus escritos» (Revilla, 2009: 5). Jesús Moreno aporta interesantes datos acerca del influjo que ejerció el pensador en Zambrano y de la estima que esta le tuvo, cuando rememora que en la primera conversación que sostuvo con la filósofa, «[...] lo primero que me preguntó es si amaba a Spinoza y a Nietzsche» (Moreno, 2009: 73). Baruch Spinoza (1632-1677) es otro referente teórico significativo para el pensamiento de la filósofa, sin el cual consideramos que la relación entre Nietzsche y Zambrano no puede ser considerada definitiva.

Si buscamos las referencias a Nietzsche en la obra de María Zambrano podemos recurrir a los estudios críticos y al índice onomástico incorporados en las ediciones de las *Obras Completas*, que desde el año 2014 están siendo publicadas por la Editorial Galaxia Gutenberg, de Barcelona. La compilación de la obra proporciona documentación decisiva para ingresar en la relación entre los filósofos, a partir de las presentaciones críticas de cada libro, los textos de Zambrano y los anexos que se incorporan.

Si ordenamos cronológicamente los textos de Zambrano que hacen referencia al filósofo, nos encontramos con el libro *Horizontes del liberalismo* (1930); los artículos «Lou Andrea Salomé: Nietzsche» (1933), «Nietzsche o la soledad enamorada» (1939), «Flaubert y Nietzsche» (1939) y «San Juan de la Cruz (de

la noche oscura a la más clara mística)» (1939), en el que el pensamiento de Nietzsche es decisivo para la discusión, y «La destrucción de la filosofía en Nietzsche» (1945). A estos primeros escritos se suman los textos de los años cincuenta: *El hombre y lo divino* (1955), que incorpora dos capítulos dedicados a Nietzsche («Dios ha muerto» y «El delirio del superhombre»), la autobiografía *Delirio y destino* (1952), publicada en 1988, que si bien no hace referencia directa a Nietzsche, desde el título se vincula con el último capítulo de *Ecce homo*, «Por qué soy un destino», y se inclina por un tipo de escritura autobiográfica que expresa una «clara y deliberada preferencia por la evocación y por lo simbólico, antes que por el dato o el hecho concreto» (Berrocal, 2017: 7). La filósofa «mantendrá un continuo diálogo crítico con el filósofo como se aprecia en sus últimos libros» (Ramírez, 2014: 1206), en *De la Aurora* (1984) dedica a Nietzsche el segundo subapartado del capítulo IV, «Los seres de la aurora», y en el caso de los *Bienaventurados* (1990), el capítulo denominado «El filósofo», a quien identifica como un bienaventurado.

Este recorrido expone la permanente presencia de Nietzsche en la obra de Zambrano, sin embargo, «pocas son las citas literales que de Nietzsche se hacen, y entre ellas la mayoría son recurrentes, de modo muy especial tres: “Todo lo profundo requiere de una máscara”, “Todo lo que se hace por amor está más allá del bien y del mal”, y varias referidas a la filosofía como transformadora y transfiguradora» (Moreno Sanz, 2014: 839). De modo que para revisar la relación entre los pensadores recurriremos a algunos escritos autobiográficos de Zambrano, en los que, a partir de las referencias experienciales, se iniciará la indagación acerca de la lectura que realiza la filósofa.

En un texto autobiográfico fechado en marzo de 1987 aparece la siguiente referencia: «Nietzsche escribió un libro, *Auroras*, por cuya simple lectura de su prólogo, valdría la pena el haber existido» (Zambrano, 2014b: 723). Esta aproximación entrega como primera clave de interpretación la condición afirmativa que reconoce en la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, esta relación para ella es compleja, porque describe al filósofo como «el oscuro, el contradictorio, el amargo, el violento; pero que caminaba siempre y llegó a convertirse en un cuerpo luminoso» (Zambrano, 2014b: 724). En este texto, además, se distancia de los intentos de interpretación cristiana de Nietzsche, señalando: «No, yo no quiero hacer un cristiano del que más vituperio o acusaciones volcó sobre el cristianismo» (Zambrano, 2014b: 726). Estas referencias sitúan el marco de la recepción teórica de Nietzsche entre la búsqueda de un pensamiento afirmativo y la contradicción como posibilidad para el pensamiento, a lo que suma el nulo interés por entregar una lectura de conversión cristiana al filósofo y su filosofía, distanciando su recepción de todo registro metafísico y permitiendo con ello explorar otras formas para abordar la filosofía y la vida.

2.2. La recepción teórica del pensamiento de Nietzsche

Algunos de los libros en que Zambrano hace referencia explícita a Nietzsche son *Horizontes del liberalismo* (1930) y el *Hombre y lo divino* (1955). Ambos textos, además de proporcionar un panorama de la lectura que realiza la filósofa, consideramos que fijan las principales discusiones que Zambrano rescata del pensador.

En *Horizontes del liberalismo* circunscribe la relación entre ambos desde una aproximación política. En el apartado titulado «Política revolucionaria», se constata la primera referencia explícita al autor, a partir de la exposición de algunos elementos de la filosofía nietzscheana que Zambrano utiliza para describir las características de una política transformadora:

En suma: afirmación de la vida, desconfianza de la razón, valor moral de todo lo que es aumento de vida, superación constante, aprovechamiento del dolor en beneficio de los valores positivos, heroísmo del individuo como encarnador de los valores vitales... Nietzsche, en fin o algo de él. (Zambrano, 1996b: 227)

Lo interesante de este fragmento, y en particular por el capítulo en el que se encuentra referenciado, es que Zambrano da cuenta de la movilidad y la contingencia en la que opera el campo político, y es precisamente esta condición la que permite su dinamismo: «Una revolución depende —ya se ha dicho—, no de una doctrina, y sí de un estado social. Es un fenómeno físico, casi geológico; fuerzas largo tiempo contenidas, dormidas, se ponen en movimiento y estallan, deshaciendo la corteza que las mantenía aprisionadas» (Zambrano, 1996b: 221). En la acción revolucionaria «la vida está por encima de la razón» (Zambrano, 1996b: 221), porque para ella «la intuición es el arma del político —de todo político—, y aún más del político revolucionario» (Zambrano, 1996b: 221).

En este texto Zambrano expone una posición crítica ante la dicotomía entre razón y cuerpo que se ha instalado desde la modernidad, al señalar que en y por el cuerpo se mueve un saber material de la realidad, que además posibilita su transformación política, para ella «el revolucionario, que cree ante todo en la vida, presenta la intuición frente a la razón, la realidad siempre renovada frente a las inmóviles ideas» (Zambrano, 1996b: 221), por este motivo se hace necesario el pensamiento de Nietzsche, porque porta una expresión afirmativa de la vida, que surge de una transvaloración de todos los valores como «fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad» (Nietzsche, 2011: 152), porque logra sustraerla del «dominio del azar y de los sacerdotes» (Nietzsche, 2011: 111). Esta lectura crítica permite realizar una mirada simultánea, de carácter retrospectivo y prospectivo del tiempo individual y colectivo en el que habitamos, y que para Nietzsche es posibilitador del «[...] *amor fati* [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad» (Nietzsche, 2011: 71). Este amor al destino no es otra cosa que pensar afirmativamente en las condiciones y en las relaciones que han permitido ser los que somos, y que, en el caso de Zambrano, se expresará a través del controvertido

texto «Amo mi exilio», publicado en el periódico *ABC* de Madrid el 28 de agosto de 1989 (1995: 13).

La actitud crítica al destino, como una determinación que clausura el devenir, establece que la superación del nihilismo ocurre a través «de un alma no metafísica sino concebida como el pulso mismo que late en la entraña de la materia» (Zambrano, 2014a: 674). Esta discusión acerca de la materialidad del alma es abordada en extenso en el libro *Hacia un saber acerca del alma* (1935), en el que Zambrano disiente de la jerarquización que realiza Ortega y Gasset en su escrito «Vitalidad, alma, espíritu» (1924). En este artículo la filósofa expone que «el alma es la idea adecuada del cuerpo» (Zambrano, 1950: 20), definición que la vincula directamente con la filosofía de Nietzsche y Spinoza, quien en el libro segundo de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2009) aborda la condición material del alma entendida como cuerpo.

2.2.1. *El superhombre desde su condición política*

En el *Hombre y lo divino* se profundiza la recepción teórica de la filosofía de Nietzsche a partir de dos imágenes: «superhombre» y «eterno retorno». Zambrano considera la imagen del superhombre como un gran aporte, porque «el delirio del superhombre nietzscheano alumbró la historia del hombre occidental en su secreto, íntimo fondo. Pues su delirio es coherente y hasta cierto punto inevitable; por eso es historia y no simple “locura” individual» (Zambrano, 2007: 151) ¿A qué se refiere la filósofa cuando sostiene que el superhombre nietzscheano esclarece la historia del hombre occidental?

Una primera aproximación la realiza a partir de la transvaloración de los valores, que posiciona al superhombre como la posibilidad antropológica para la salida del pensamiento metafísico, que ha gobernado el quehacer filosófico y ha entorpecido que la vida sea abordada desde un lugar distinto a su conocimiento teórico: «La palabra “superhombre”, que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres “modernos”, con los hombres “buenos”, con los cristianos y demás nihilistas» (Nietzsche, 2011: 71). Esta crítica tensiona la relación jerárquica de la razón por encima de la vida y del cuerpo, porque la actitud que promueve el superhombre establece otros bríos en el terreno filosófico, debido a que cuestiona la clausura de la conciencia en un yo, porque «el ego [yo] mismo no es más que una “patraña superior”, un “ideal”» (Nietzsche, 2011: 71), que no es otra cosa «que el instinto de la crueldad [...] La crueldad [...] como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura» (Nietzsche, 2011: 71). Por esta razón, para Nietzsche «Todo lo que hasta ahora se llamó “verdad” ha sido reconocido como la forma más nociva, más pérfida, más subterránea de la mentira [...] para *chupar la sangre* a la vida misma» (Nietzsche, 2011: 1611), lo que hace imperativo proponer un tipo de filosofía que «en el lugar de la idea del ser ya no irá ninguna idea, sino la vida, suprema realidad» (Zambrano, 1950: 119).

En *La Gaya Ciencia* (1882) el filósofo es categórico en la crítica a la clausura de la vida humano en la razón, y señala al respecto: «no somos ranas

pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas» (Nietzsche, 1999: 4), somos cuerpo desde el que tenemos que «parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad» (Nietzsche, 1999: 4), señalando que en la materialidad del cuerpo se juega propiamente estar vivo.

Nietzsche dedicará gran parte de su investigación filosófica a exponer los antecedentes que han consolidado la supremacía del pensamiento metafísico en la historia de Occidente, e irá tras la búsqueda de aquello que ha sido negado o marginado: el cuerpo. En términos zambranianos el proceso de recuperación del cuerpo se asimila al descenso hacia una «realidad hirviente» (Zambrano, 1998: 251), pues solo vive humanamente el que se ha sumergido en el infierno «vivir es lo mismo que vivir en el infierno, que la vida es de por sí infernal» (Zambrano, 2007: 169).

La actitud de desprecio hacia el cuerpo es expresada por Nietzsche como un problema para la filosofía, a tal punto que «la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*» (Nietzsche, 1999: 3), sin embargo, el cuerpo «es el centro de gravedad del hombre dentro del sistema de su existencia, compuesto tanto por elementos fisiológicos como teóricos, morales y valorativos, dando lugar a la vez a una inserción dentro de un pueblo y de una cultura» (Jara, 1998: 109), que permite distinguir en la corporalidad una condición individual, social y política, que para Zambrano logra fisurar el decurso nihilista de Occidente, al trasladar «la omnipresencia de lo divino a la vida. Un instante de esa vida rescatada llevará en sí todas las vidas posibles, actualizará en un solo instante todos los cielos recorridos» (Zambrano, 2007: 166), cuestionando a partir de la recuperación del cuerpo que sea el individuo el primer eslabón de lo político.

2.2.2. *El eterno retorno: una historia sin teleología*

La discusión que la filósofa recupera acerca del eterno retorno también se cruza con la corporalidad, en particular en lo que remite a su expresión colectiva y social, porque el eterno retorno «is not a metaphysical affirmation according to which the same series of events occurs in an endless cycle, but a hypothetical question that Nietzsche puts to humanity, asking whether it could endure repeating the same life *ad infinitum*»² (Cella, 2021: 20-21). Para Zambrano, Nietzsche junto al cuerpo recupera la dimensión histórica, la cual ha sido marginada durante siglos por el pensamiento filosófico, debido a que lo histórico se juega desde la contingencia y la particularidad de un pueblo, una cultura, es decir, desde un cuerpo colectivo. Este cuerpo colectivo además cuenta con condiciones materiales concretas para su existencia y su persisten-

2. «no es una afirmación metafísica según la cual la misma serie de acontecimientos se produce en un ciclo interminable, sino una pregunta hipotética que Nietzsche plantea a la humanidad, preguntándole si podría soportar repetir la misma vida *ad infinitum*». (Traducción propia)

cia, en la que se identifican diversas interseccionalidades desde un tiempo y un lugar históricos determinados. Nietzsche considera que «el “sentido histórico” significa casi el sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas: con lo que inmediatamente revela ser un sentido *no aristocrático*» (1994: 168). Además, describe esta posición histórica como parte de una mixtura de siglos, indicando que «[...] ese sentido histórico que nosotros los europeos reivindicamos como nuestra peculiaridad lo ha traído a nosotros la encantadora y loca *semibarbarie* en que la mezcla democrática de estamentos y razas ha precipitado a Europa, el siglo XIX ha sido el primero en conocer ese sentido como su sexto sentido» (Nietzsche, 1994: 168), y que precisamente la búsqueda de universalidad y eternidad lo desplazó.

El reconocimiento de esta condición histórica representa la reacción de un pensamiento crítico que no se cierra en sus propios límites, a diferencia de aquellas estructuras conceptuales que clausuran el devenir por considerar intrascendente las fluctuaciones epocales para el *corpus* del pensamiento. En el párrafo 2 de la primera parte de *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche expresa su posición cuando indica «Pero todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con este la virtud de la modestia» (Nietzsche, 1996: 44). Una de las características de la filosofía de María Zambrano consiste en pensar desde una condición situada, lo que además de posicionarla como una filósofa política le otorga una perspectiva crítica y contingente a su pensamiento, pues siempre está pensado desde su situación y su condición presente. Para Nietzsche la historia es una herramienta crítica del pasado y preparatoria del futuro, con lo que otorga un carácter genealógico a la condición crítica, pues la historia queda grabada en el cuerpo, muestra individual y social de lo humano. El cuerpo desde su dimensión singular y colectiva expone materialmente la existencia humana, y el eterno retorno expresa la imposibilidad de trascendencia o separación del cuerpo de la vida, cuestionando con ello la condición teleológica del individuo o la historia.

2.2.3. *La posición de Zambrano*

El superhombre solo tiene sentido en función del eterno retorno, es decir, ambos conjugados para la salida del pensamiento metafísico y su afán de verdad. María Zambrano en este punto manifiesta ciertas diferencias con el filósofo germano, debido a que considera que su propuesta no le permita escapar del nihilismo. La filósofa, por su parte, propone que sea superado a partir de una dimensión auroral.

(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? ¿Por qué se sobrepuso tu pensamiento a la definitiva razón del ser que se cumple a sí mismo, aunque pase y esté pasando y vuelva a pasar? Acaso Heráclito lo supo y lo calló. Tú,

Nietzsche, más generoso, más niño, lo dijiste a medias, como casi todo en tu vida, a medias sin juntar sus partes como niño que juega a los dados al borde del mar). (Zambrano, 1999: 127)

El peligro que corre Nietzsche para Zambrano es que esta condición crítica se pierda en un discurso que exalte al ser humano y lo haga sucumbir ante un nuevo antropocentrismo, porque en «la desolación de lo “demasiado humano”, sueña con engendrar un dios. El futuro en el cual este superhombre tendrá realidad, llena el vacío de “otro mundo”, de esa supravida o vida divina desaparecida y de la cual lo humano se había emancipado» (Zambrano, 2007: 37), lo que no es otra cosa que «soñar con dar nacimiento a un dios nacido de sí mismo» (Zambrano, 2007: 37). El eterno retorno refiere a la dimensión individual y colectiva del ser humano, estableciendo que el pensamiento no puede estar ajeno a la historia en su condición de acontecer y vida.

La recuperación del tiempo desde su condición vivencial también acompaña la crítica a la modernidad, debido a que esta abarca todas las dimensiones de lo humano, por lo que no quedan «excluidas las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna» (Nietzsche, 2011: 134). El tiempo para Nietzsche y Zambrano es la presencia de la finitud humana, el tiempo está anudado a la vida desde un carácter situado y experiencial que la atraviesa genealógicamente, permitiéndonos realizar una reflexión acerca de cuáles acontecimientos nos han permitido transformarnos en lo que somos hoy.

3. «*Ecce homo* es decir pueblo»: las imágenes nietzscheanas en el pensamiento de Zambrano

La revisión en el capítulo anterior de las imágenes del superhombre y del eterno retorno entregan un marco de discusión teórica para situar la recepción de Nietzsche desde una doble función: por una parte, presentaron algunas referencias explícitas del uso de la terminología nietzscheana en la obra de Zambrano y, por otra parte, proporcionaron antecedentes para el análisis de la frase «*Ecce homo* es decir pueblo» a partir de la recuperación del cuerpo y el tiempo como expresiones de la materialidad de la vida.

El uso de imágenes por parte de Zambrano y Nietzsche responde a algo más que a una contemplación estética, pues detrás de esta forma de escritura existe un posicionamiento crítico ante la filosofía, porque «La imagen como expresión del símbolo posiciona al ser humano en un debate permanente entre mantenerse como sujeto clausurado sobre sí mismo o desubjetivarse y descentrarse en el afuera con los otros» (Soto García, 2021: 113), pues precisamente «la experiencia de la materialidad como parte de la acción y el conocimiento» (Soto García, 2021: 108) se presenta simultáneamente como el lugar del riesgo y de la libertad de la pérdida del yo. En particular las imágenes de superhombre y de eterno retorno constatan cómo Zambrano va desplazando el uso del lenguaje nietzscheano hacia su filosofía, y la expresión *ecce homo* no será la excepción.

En este tercer apartado se aborda la relación entre ambos filósofos a partir de la referencia a Nietzsche que la filósofa presenta en el último capítulo del libro *Persona y democracia* (1958). El fragmento al que hacemos referencia pertenece a la tercera parte del libro *La humanización de la sociedad: La democracia*, específicamente al cuarto capítulo, titulado «Democracia», en el apartado dedicado al pueblo. En este apartado, la filósofa señala: «Decir pueblo es decir *Ecce homo*», mas no como individuo, sino en toda la complejidad y concreción del hombre en su tierra, en su tiempo, en su comunidad. La realidad de lo humano concreto, sin más» (Zambrano, 1996a: 173).

La lectura del pueblo como la expresión de un cuerpo colectivo es interesante a lo menos desde dos perspectivas: por una parte, se presenta como otro antecedente para la crítica al solipsismo moderno, a partir de una subjetivación colectiva que cuestiona al individuo como primer eslabón para la configuración del campo de lo político, y en particular para el abordaje de la democracia. Y, por otra parte, asume la experiencia de una temporalidad profana que se juega desde la corporalidad de la vida humana. Ante estas dos perspectivas es importante preguntarse: ¿por qué Zambrano vincula vida y democracia?, ¿a qué tipo de democracia hace referencia la filósofa? y ¿por qué el pensamiento de Nietzsche le permite abordar esta interrogante?

El primer punto para esta articulación consiste en exponer que la condición metafísica que ha primado en Occidente también ha impactado en lo político, y la democracia se ha transformado en «un ideal o una utopía» (Zambrano, 1996a: 170), porque se ha descontextualizado de su época y de las condiciones materiales que acompañan la vida de los individuos, entonces «la democracia ha de entrar por fuerza en su realidad» (Zambrano, 1996a: 170). Nietzsche advierte al respecto que «El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire- todas ellas se basan en la mentira» (Nietzsche, 2011: 152), la que se expresa duramente en los nacionalismos de la época, y de los que «está enferma Europa, [pues] esa perpetuación de los pequeños Estados [...] han hecho perder a Europa incluso su sentido, su *razón* —la han llevado a un callejón sin salida—» (Nietzsche, 2011: 146), que paradójicamente continúa intentando solucionar desde un horizonte metafísico.

Para responder a la primera pregunta que nos hemos hecho es necesario recurrir a otros referentes, por ello Zambrano parte señalando que «el definir la democracia en términos distintos de como se ha hecho hasta ahora, se debe a que ella misma se encuentra en una estación más avanzada que cuando tal definición surgió» (Zambrano, 1996a: 170), y que en el término *democracia* se anida «un futuro aún no actualizado y cuya superación completa no es todavía posible de vislumbrar» (Zambrano, 1996a: 171), pero que sí alude a que la sociedad sea para la vida humana «su espacio adecuado y no su lugar de tortura» (Zambrano, 1996a: 172). Recordemos que nos habla una mujer que ha sido exiliada por la dictadura franquista, que ha visto y sentido en el propio cuerpo el horror de una política fascista, cuyo carácter universalista es capaz de asesinar, hacer desaparecer, torturar y exiliar a los ciudadanos que se oponen

a sus prácticas o que sencillamente expresan resistencia o posiciones críticas a sus acciones. Entonces, para Zambrano no tiene sentido insistir en una democracia que solo sea entendida como un modelo de gobierno y que no afecte a la vida cotidiana de los seres humanos. Por eso no basta con una reforma del entendimiento, para «ingresar al tiempo colectivo desde una perspectiva política y social» (Soto García, 2021: 107) y resolver el problema de la democracia desde una función regulativa, sino que requiere de una práctica política que ponga «en consonancia nuestra vida en relación permanente con los otros» (Soto García, 2021: 109), de lo contrario seguiremos condenados a un devenir trágico que no es otra cosa que perder «la memoria y la capacidad de sentir y sentirse parte de un cuerpo político y social» (Soto García, 2021: 113).

La democracia, entonces, debe ser considerada un modelo de gobierno, pero también una dinámica de relación que nos sitúa siempre desde el presente y la particularidad de los contextos, porque decir pueblo es decir *Ecce homo*, «más no como individuo, sino en toda la complejidad y concreción del hombre en su tierra, en su tiempo, en su comunidad» (Zambrano, 1996a: 173). Una democracia del pueblo no es una suma de individuos, sino una «realidad radical» (Zambrano, 1996a: 174), que se expresa desde una materialidad «en la medida en que forma parte de un mismo tejido, un mismo “cuerpo” que trasciende toda individualidad, del que no se puede desgajar un yo como sujeto del testimonio» (Berrocal, 2017: 9) privilegiado o universal.

La democracia que se propone es una democracia en «estado naciente» (Zambrano, 1996a: 192), la que se basa en que el pueblo entendido como una clase social específica ceda «terreno al pueblo como unidad de todos» (Zambrano, 1996a: 193), porque «la sociedad o el modo de vida democrático es la liberación y disolución de todo absolutismo» (Zambrano, 1996a: 202), incluso de aquello que se ha privilegiado en el momento de dar cuenta de las condiciones de exclusión de la vida y de la historia, por esta razón siempre lo que acontece «le sucede al pueblo, de la misma manera que la destrucción no se cierne sobre la vida particular sino sobre la misma vida» (Berrocal, 2017: 9).

El tipo de democracia propuesta es «el régimen de la unidad de la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación» (Zambrano, 1996a: 204). Zambrano es tajante en este punto, al declarar que no es posible un gobierno democrático sino existe una sociedad democrática que lo sostenga, y la imposibilidad de esto se basa en que «la mente de la mayoría de las gentes es todavía estática y concibe la realidad como un conjunto de hechos, negándose a ver los hechos como “momentos” de un interminable proceso» (Zambrano, 1996a: 205) o devenir que opera simultáneamente, tanto desde una dimensión individual como colectiva.

La condición auroral de la democracia que propone Zambrano, siguiendo a Nietzsche, implica que «no se puede hablar de un mundo fijo, creado de una vez por todas. En realidad, para ellos, no existe “el” mundo, sino mundos cambiantes del origen, o que genera los mundos en cuanto que genera perspectivas en la que éstos se revelan» (Moreno Sanz, 2014: 857). Esta condición dinámica de la democracia se extrapola a las diversas dimensiones de la vida

humana, lo que conduce a Zambrano a buscar un tipo de razón «vinculada a la *Dichtende vernunft* de Nietzsche» (Moreno Sanz, 2014: 838), y a partir de ella dar cuenta de la apertura e inmanencia del mundo. Para Zambrano la «razón creadora, de Nietzsche, en una razón poetizadora y apasionada que parece querer cumplir al pie de la letra aquel aforismo de Nietzsche ‘escribir con sangre’ de *Así habló Zaratustra*» (Moreno Sanz, 2014: 795), de ahí que el nombre que Zambrano le otorga a esa razón que desafía constantemente la condición metafísica y estática del pensamiento sea *razón poética*.

La razón poética desde su condición creadora permite que ocurra «lo que, según Nietzsche, pasa con el amor: “Todo lo que se hace por amor se hace más allá del bien y del mal”» (Zambrano, 2014a: 266), pues se realiza desde códigos de afectividad, singularidad y contingencia y no desde principios universalizables, de modo que el tipo de democracia que de ella surge no puede ser de carácter autoritario, aristocrático o plutocrático, pues no segrega, sino que incluye, permitiendo además que la igualdad deje de ser entendida como uniformidad.

La reflexión crítica que ambos pensadores realizan sobre la construcción de la razón y sus implicancias para el mundo occidental tiene como consecuencia la recuperación de la corporalidad y la temporalidad cotidiana, desde la cual ambos instalan sus filosofías, que denuncian la crisis en la que se ha sumergido Occidente al prescindir de la materialidad del mundo y de nosotros mismos. Ambos filósofos buscan una salida afirmativa para este proceso a través de otras formas de abordar la razón y la democracia, que en el caso de Zambrano contempla que la razón poética desde su ejercicio democrático permite «transitar hacia un proceso de subjetivación colectiva que posibilite[a] la constitución material del cuerpo social como multitud» (Soto García, 2017: 230).

4. Conclusión

La relación entre Nietzsche y Zambrano contribuye a marcar la heterodoxia del pensamiento de la filósofa, en tanto repercute en: «1) la relación que estableció María Zambrano entre filosofía y vida; 2) su crítica al sistema filosofía» (Pachón Soto, 2019: 388). Desde esta relación, además, se distinguen, a lo menos, cuatro dimensiones en las que podemos reconocer el influjo del filósofo. La primera dimensión es teórica y se basa en explorar en el uso de imágenes como forma de aproximación a la realidad. La materialidad de la imagen le permitirá a Zambrano pensar en «una reforma al entendimiento que considere la experiencia de la materialidad de la materia como parte de la acción y el conocimiento» (Soto García, 2021: 108), en el que las imágenes deben ser consideradas «como expresión de un cuerpo mental, [que] no excluye de este horizonte especulativo, pero le otorga una posición restringida, porque la imagen no solo es concepto, sino también una multiplicidad de expresiones afectivas» (Soto García, 2021: 112), permitiendo con ello consolidar el saber acerca del alma como lectura crítica a Ortega y de profundo acercamiento a Spinoza y Nietzsche.

Una segunda dimensión que se expresa a través de las imágenes es que no se restringen «en una identidad homogénea, sino que evidencia[n] una hete-

rogeneidad o diferencia que hace del tiempo tanto individual (duración) como colectivo (memoria) una experiencia intransferible» (Soto García, 2021: 112). La imagen de este modo es la expresión material «de la afección de múltiples temporalidades» (Soto García, 2021: 113), constituyéndose como «un cuerpo mental que permite romper con la hegemonía del concepto» (Soto García, 2021: 113), posición que le permitirá ir desarrollando su razón poética y con ello una apuesta filosófica original y propia, «con un lenguaje plástico más allá de la pretensión de univocidad y claridad» (Pachón Soto, 2019: 393), que a su vez asimila la herencia del realismo español a partir de la búsqueda de un pensamiento que no se constituya en sistema. Además, esta referencia permite constatar que Zambrano apuesta por un pensamiento en diálogo con su época y desde una condición situada, que recoge la materialidad de la imagen y la herencia de un pensamiento contextual.

Una tercera dimensión establece que la política no se juega en el individuo, por el contrario, es el colectivo aquello que permite una experiencia de lo político que busca su consolidación en la democracia, a través del ejercicio de relaciones marcadas por la igualdad y la justicia social, pues estas relaciones son la expresión de «la voluntad indomable de un pueblo que está decidido a proseguir su historia contra todos los poderes enemigos que quieren esclavizarle» (Zambrano, 2014a: 456). Esta potencia política radica en una vida cotidiana siempre junto a otros, porque «estamos corporalmente vinculados a los otros, lo que nos ofrece una mejor perspectiva de la alteridad y se revela mucho más útil para fundamentar una teoría o una acción políticas» (Gel, 2020: 353), porque la «concepción política de Zambrano pasa por la convivencia ciudadana, por la habitabilidad con otros» (Villora, 2020: 1337) y las interrelaciones que coconstruimos a partir de estas dinámicas.

Una cuarta dimensión de este legado es aún más determinante porque fija a Zambrano como filósofa política. La filosofía de Nietzsche le entrega la fuerza y la radicalidad de una filosofía incitadora, que rompe con los límites de los conceptos como estructuras fijas para la realidad, haciendo lo mismo con los propios límites del pensamiento y la democracia, lo que implica un paso a la «comprensión de la corporalidad del conocimiento» (Ramírez, 2020: 73), que al igual que la danza cruza rigor y flexibilidad, porque «el pensador no puede conformarse con las cualidades de rigor tradicionalmente atribuidas al filósofo (intelecto, entendimiento, escritura), necesita también la flexibilidad del poeta (poiesis, sentimiento, intuición de una palabra anterior al lenguaje)» (Ramírez, 2020: 73). La herencia nietzscheana actuará como clave en la obra de Zambrano para la presentación de una propuesta de una democracia relacional, basada en una convivencia para una vida democrática que replantea el campo de lo político, desde una teoría ascendente del poder, que se expresa a través de dinámicas materiales y contextuales de relación.

Referencias bibliográficas

- BERROCAL, Alfonso (2017). «María Zambrano en el corazón paradójico del testimonio: La autobiografía como problema». *Aurora: Papeles del seminario María Zambrano*, 18, 6-17. Recuperado de <<https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/322250>>.
- CELLA, Paul (2021). «María Zambrano's "El hombre y lo divino": Ethics beyond Nietzsche, aesthetics with Antonioni». *Aurora: Papeles del Seminario María Zambrano*, 22, 16-27. Recuperado de <<https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/385465>>.
- CHACÓN, Pedro y RODRÍGUEZ, Mariano (2014). «Anejo a *Filosofía y Poesía*». En: ZAMBRANO, María. *Obras Completas I: Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 969-1061.
- ELIZALDE, María Isabel (2014). *Miguel Pizarro y Zambrano, poeta y pensador del 27*. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid.
- GEL, Erick (2020). «Recuperar el cuerpo: De Nietzsche a Butler». *Revista Pensamiento*, 289, 341-354.
<<https://doi.org/10.14422/pen.v76.i289.y2020.006>>
- GÓMEZ BLESA, Mercedes (2009). «Zambrano-Nietzsche: La genealogía de la razón». *Aurora: Papeles del Seminario María Zambrano*, 10, 29-37. Recuperado de <<https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/183279>>.
- (2014). «Presentación». En: ZAMBRANO, María. *Obras Completas I: Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- JARA, José (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo: El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos.
- LAURENZI, Elena (2021). «La fraternità tra Gaya e Zambrano: Autenticità nella creazione». *Monteagudo: Revista de Literatura Española, Hispanoamericana y Teoría de la Literatura*, 26, 161-174.
- MORENO SANZ, Jesús (2009). «Panorámica general del abisal diálogo Zambrano-Nietzsche». *Aurora: Papeles del Seminario María Zambrano*, 10, 69-77. Recuperado de <<https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/183307>>.
- (2014). «Anejo a *Horizontes del liberalismo*». En: ZAMBRANO, María. *Obras Completas I: Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- NIETZSCHE, Friedrich (1993). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- (1994). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- (1996). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- (1999). *La ciencia jovial: «La Gaya scienza»*. Caracas: Monte Ávila.
- (2011). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, José (1983). *Obras Completas*, tomo I. Madrid: Alianza.
- PACHÓN SOTO, Damián (2018). «Nietzsche en España y Colombia (Los casos de María Zambrano y Carlos Arturo Torres)». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 118, 59-76.
- (2019). «María Zambrano y su relación heterodoxa con la filosofía». *Escritos*, 27 (59), 386-403.
<<http://dx.doi.org/10.18566/escr.v27n59.a10>>

- RAMÍREZ, Goretti (2014). «Anejo a Parte I: Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas». En: ZAMBRANO, María. *Obras Completas VI: Escritos autobiográficos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2020). «El filósofo es un bailarín: María Zambrano y la danza». *Aurora: Papeles del Seminario María Zambrano*, 21, 62-73. Recuperado de <<https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/371522>>.
- REVILLA, Carmen (2009). «Presentación». *Aurora: Papeles del Seminario María Zambrano*, 10, 4-5. Recuperado de <<https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/183276>>.
- RODRÍGUEZ, Mariano (2014). «Presentación». En: ZAMBRANO, María. *Obras Completas I: Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2014). «Anejo a *Los intelectuales en el drama de España*». En: ZAMBRANO, María. *Obras Completas I: Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- SOBEJANO, Gonzalo (1967). *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos.
- SPINOZA, Baruch (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- SOTO GARCÍA, Pamela (2017). «María Zambrano y Pablo Neruda: Un análisis estético y político a partir de la categoría de cuerpo y materia». *Iberic@l: Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, 12, 223-232.
- (2018). «María Zambrano y Pablo Neruda: La creación poética antes de la Guerra Civil Española». *Revista Palimpsesto*, 14, 43-59.
- (2021). «El cine y las derivas bergsonianas en el pensamiento de María Zambrano». *Aurora: Papeles del Seminario María Zambrano*, 22, 104-113. Recuperado de <<https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/385484>>.
- VILLORA, Carmen (2020). «María Zambrano, una mujer constructora de tejido social». *Revista Pensamiento*, 291, 1321-1339. <<https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.026>>
- ZAMBRANO, María (1950). *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada.
- (1995). *Las palabras del regreso*. Salamanca: Amarú.
- (1996a). *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.
- (1996b). *Horizontes del liberalismo*. Madrid: Morata.
- (1998). *Los intelectuales en el drama de España*. Madrid: Trotta.
- (1999). *De la Aurora*. Córdoba: Alción.
- (2003). *Unamuno*. Barcelona: Debate.
- (2004). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2007). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2014a). *Obras Completas I: Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2014b). *Obras Completas VI: Escritos autobiográficos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2016). *Obras Completas II: Libros (1940-1950)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Pamela Soto García es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Investigadora SCIA-ANID CIE160009, Centro de Investigación Inclusiva, PUCV. Es investigadora colaboradora del Centro de Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) de la Universidad de Valparaíso. Sus textos e investigaciones se vinculan con la filosofía de María Zambrano y las dinámicas de relación democrática desde una perspectiva biopolítica en la escuela.

Pamela Soto García has a PhD in Philosophy from the Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Researcher SCIA-ANID CIE160009, Research Center for Inclusive Education, PUCV. She is a collaborating researcher at the Centro de Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) of the Universidad de Valparaíso. Her texts and research are related to the philosophy of María Zambrano, and the dynamics of democratic relations from a biopolitical perspective in the school.
