



Vida y pluralidad. El recorrido de la reflexión nietzscheana en Zambrano y Arendt

Elena Nájera Pérez¹

Recibido: 29 de abril de 2020 / Aceptado: 22 de marzo de 2021

Resumen. El presente trabajo se ocupa del recorrido que la reflexión de Nietzsche sobre una forma de vida alternativa capaz de reconocer el valor del individuo tiene en las propuestas de María Zambrano y Hannah Arendt. Ambas coinciden con este autor en su crítica del paradigma racionalista platónico que uniformiza lo humano, pero las nociones de *persona* y de *acción* que respectivamente desarrollan se desvían del planteamiento nietzscheano, que consideran insuficiente para pensar la pluralidad.

Palabras clave: Nietzsche; pluralidad; forma de vida; Zambrano; Arendt.

[en] Life and plurality. The trajectory of the Nietzschean reflection in Zambrano and Arendt

Abstract. This paper addresses the trajectory of Nietzsche's reflection on an alternative form of life, capable of recognising the value that the individual has, in the proposals of María Zambrano and Hannah Arendt. Both concur with this author in his critique of the Platonic rationalist paradigm that unifies the human, but the notions of 'person' and 'action' that they develop respectively deviate from the Nietzschean approach, which they contend is insufficient for thinking about plurality.

Keywords: Nietzsche; plurality; form of life; Zambrano; Arendt.

Sumario: 1. Introducción; 2. El lastre del platonismo; 3. Distinción e igualdad; 4. Individuo y persona; 5. Natalidad y aurora; 6. Imaginar una forma de vida; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Nájera Pérez, E. (2022): "Vida y pluralidad. El recorrido de la reflexión nietzscheana en Zambrano y Arendt", en *Revista de Filosofía*, 47 (2), 369-385.

¹ Universidad de Alicante
elena.najera@ua.es

1. Introducción

La compenetración entre pensamiento y vida es uno de los nervios centrales del proyecto nietzscheano. A partir de la misma se desactiva el perfil del filósofo profesional que se precia de trabajar con intuiciones objetivas y conceptos universales cuando en realidad cualquiera de sus doctrinas gestiona determinados intereses y expresa una perspectiva. “Para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas” cabe reparar –según, por ejemplo, *Jenseits von Gut und Böse*– en que traslucen una suerte de “autoconfesión”, “de *mémoires* involuntarias e inadvertidas” de su autor². Toda especulación se alinea, en última instancia, con ciertas pautas biográficas. Esta convergencia lleva a centrar la atención, por otra parte, en las *formas de vida*, ya que una propuesta solo puede resultar significativa y lograr una interpelación efectiva si mantiene cierto grado de contacto con la propia vivencia, con la propia experiencia³. Este marco subjetivo productor de inteligibilidad opera entonces como una condición de la *filosofía del futuro* que Nietzsche quiere articular en la medida en que facilita o impide ciertas intuiciones y aprendizajes y la consiguiente oportunidad de vincularse con un *ethos* diferente.

Habida cuenta de ello, se trataría, por tanto, de concebir un *modus vivendi* alternativo compatible con la transvaloración o, dicho desde otro ángulo, con la superación del horizonte nihilista que se extiende ante la vieja Europa. Sobre el trasfondo de este diagnóstico, se ha de subrayar la desconfianza sostenida que nuestro autor muestra hacia las prácticas normativas que han vertebrado la cultura occidental desde las esferas del derecho, la religión y la propia filosofía. En este entramado, la promesa de una “mejora” de la humanidad se ha gestionado como una suerte de “doma” o domesticación masiva (*Zähmung*)⁴ con probada capacidad para producir en serie sujetos uniformados que acaban reducidos a *instrumento*⁵. Contra ello, Nietzsche quiere imaginar un escenario antagonista en el que el valor se acumule en el individuo. Es un tema que recorre toda su obra, en la que se buscan de principio a fin puntos de anclaje y referencia, como se recordará al final. Pero el presente trabajo no se va a ocupar de la arqueología de la propuesta nietzscheana, sino de valorar el efecto que esta tiene en dos autoras del siglo XX, María Zambrano (1904-1991) y Hannah Arendt (1906-1975), cuya relación con el filósofo del martillo acusa tanto continuidades como divergencias –y permite de paso hilvanar un paralelismo entre ellas–⁶. Los tres nombres se van a entrelazar por ello con el objetivo de seguir la suerte que corre la reflexión iniciada por el primero sobre cómo afianzar una forma

² *Jenseits von Gut und Böse* (JGB) 6. Nietzsche (1980), a partir de ahora KSA, 5 19, Nietzsche (2011ss), a partir de ahora OC, IV 300.

³ “Al fin y al cabo, nadie puede escuchar en las cosas, incluso en los libros, más de lo que ya sabe. No se tiene oídos para aquello a lo que no se tiene acceso desde la vivencia”, *Ecce Homo* (EH), “Warum ich so gute Bücher schreibe” 1, KSA 6 300, OC IV 810.

⁴ *Götzen-Dämmerung* (GD), “Die «Verbesserer» des Menschheit” 2, KSA 6 99, OC IV 646.

⁵ JGB 207, KSA 5 136.

⁶ Sobre la lectura que hace Zambrano de Nietzsche y la valoración de su figura a lo largo de su obra, puede consultarse Rodríguez (2018), el número 10 de *Aurora*. “Papeles del Seminario María Zambrano” dedicado Zambrano y la filosofía de Nietzsche, Revilla (2009) y los trabajos recogidos sobre la relación de ambos autores en Revilla (2013). Sobre la relación entre Arendt y Nietzsche, puede consultarse Biskowski (1995), Quesada (1997), Siemens (2005), Villa (2008), Roodt (2008) y Schoeman (2008). Entre los estudios que han reunido a María Zambrano y Hannah Arendt, cabe destacar: Boella (2010) y Moreno Sanz (2014).

de vida que aspira a la autorrealización, a la autenticidad, y que exige, por ello, que la intersubjetividad se correlacione con la afirmación de las singularidades. Este es el sentido del concepto de pluralidad, que desempeña una función clave en ambas pensadoras.

Al respecto, y entre las páginas escritas por una y otra, puede rastrearse un diálogo con Nietzsche en torno a la necesaria impugnación de ese *logos* que Platón focaliza en la búsqueda de lo universal y en la elaboración de categorías unificantes. De aquí se va a partir en el presente trabajo para poder contrastar seguidamente las diferentes elaboraciones ético-políticas a las que se presta esta crítica común. Zambrano y Arendt coinciden con el autor alemán en que el paradigma inaugural platónico dificulta una adecuada comprensión de lo humano. Sin embargo, las nociones de *persona* y de *acción* en las que desembocan respectivamente sus posiciones quieren marcar sendas distancias con la gestión del individualismo que adscriben al *Übermensch*. El cruce de las tres voces permitirá en última instancia precisar el rendimiento, así como los límites, del planteamiento nietzscheano para pensar –y no ya solo imaginar– una forma de vida comprometida con la pluralidad.

2. El lastre del platonismo

Como es bien conocido, Nietzsche pone en evidencia la contraposición entre el mundo verdadero y el de las apariencias como un relato que, a cambio de una expectativa de reconciliación absoluta –que facilita la domesticación antes mencionada–, embarga el *sentido de la tierra*. Este es el marco de su crítica a la cultura occidental. Dentro de él, los conceptos se desvelan genealógicamente como el resultado de un trabajo hermenéutico sobre el devenir interesado en unificarlo y simplificarlo, en anular su constante producción de particularidades y diferencias con el fin de ajustarlo abstracta y convencionalmente a un punto de vista de validez –y utilidad– general. La diversidad queda así anulada a favor de un vocabulario arquetípico –lo *en sí*– que endurece y petrifica la realidad⁷. La historia de este error que se narra en *Götzen Dämmerung* arranca de la formulación platónica de las Ideas. Y tanto Zambrano como Arendt sitúan aquí, como se va a repasar a continuación, el umbral de una tradición filosófica que arrastra una importante deficiencia a la hora de pensar la pluralidad. Por ello, al igual que Nietzsche, ambas quieren arrojar de sus reflexiones el lastre del platonismo.

Zambrano se remite a la expulsión de los poetas sancionada en la *República*. En contra de estos, en el libro X de esta obra se alega que practican una mera mimesis ajena a la verdad y que alimentan además con su emotivismo la parte inferior del alma en detrimento de la racional, cuyo criterio es, sin embargo, el que ha de prevalecer y trasladarse al gobierno de la ciudad justa. Por ello, según Platón, la mayor acusación contra la poesía radica en su “capacidad de dañar incluso a los hombres de bien” en tanto y cuanto afecta negativamente al dominio de sí mismo y esto tiene una repercusión pública⁸. Para la filósofa española, no obstante, el poeta cultiva un sentido de la realidad superior al de la unidad del ser –y de la *pólis*– al que aspira el filósofo rey. Este violenta la exuberancia de la realidad y traiciona ascéticamente

⁷ Tal y como se plantea en *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.

⁸ Platón (1995), p. 426.

el gesto de admiración que constituye la actitud filosófica para, como se insistía en *Götzen Dämmerung* contra el papel fundador de Sócrates, acabar juzgando que la vida y la riqueza de sus instintos “no vale nada”⁹.

El poeta, sin embargo, se empeña en darle voz a lo irreduciblemente particular y concreto, a “la multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad”, sin querer, por tanto, renunciar a ninguno de los diversos pliegues de la realidad: “ni a una criatura, ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja, ni del perfume que expande, ni del fantasma que ya en ausencia suscita”¹⁰. Por ello la poesía se aferra a la dispersión y absolutiza las apariencias. Su valor consiste para Zambrano, en definitiva, en olvidar lo que el filósofo recuerda y ser “la memoria misma de lo que el filósofo olvida”, a saber:

frente a la razón y a la ley, la fuerza irresistible de las pasiones, el frenesí. Frente al logos, el hablar delirante. Frente a la vigilancia de la razón, al cuidado del filósofo, la embriaguez perenne. Y frente a lo atemporal, lo que se realiza y desrealiza en el tiempo¹¹.

Devolverle entidad a estos márgenes de particularidad, contingencia y experiencia desatendidos por la filosofía sería la principal motivación de la vía de la *razón poética* que se abre en *Filosofía y Poesía* (1939) como diagnóstico de la insuficiencia del logos¹². Pero en *Horizonte del liberalismo* (1930) Zambrano se había desmarcado también de los términos propios de la concepción moderna de la subjetividad – abstracción, desvinculación, universalismo– para asumir un registro decididamente vitalista. Aunque reconoce el trabajo histórico del pensamiento de raigambre liberal a favor de la autonomía y de una idea igualitaria de humanidad, censura su desarrollo racionalista que ha desembocado en la paradoja de eludir al hombre de carne y hueso. A su entender, esta tradición “montó de nuevo la vida; pero, pura y fría como un brillante, la montó al aire”¹³. La autora reprueba así la concepción impersonal del individuo que se forja a partir de la epistemología cartesiana y se consume en el planteamiento kantiano. Este consigue, ciertamente, rescatar al yo de la servidumbre de la providencia, pero obligándolo, como contrapartida, a una moral del deber exenta de emoción e impermeable al instinto en la que ningún verdadero ser humano podría reconocerse. El error de este planteamiento intelectualista y ascético, su infecundidad, se cifra, insiste, en que consigue “cortar las amarras del hombre, no solo con lo suprahumano, sino con lo infrahumano, con lo subconsciente” y “desdeñar” los apetitos, las pasiones, la fe, el amor...¹⁴.

En resumidas cuentas, la ética moderna se ha olvidado indebidamente de la vida. Esta posición es sin duda deudora de Ortega y Gasset, para quien *el tema de nuestro tiempo* consiste precisamente en someter la razón pura a la vitalidad. Zambrano confiesa que fue la teoría de la circunstancia elaborada en *Meditaciones del Quijote* la que le iluminó al respecto y se consolidó como “punto de partida indeleble”¹⁵. De

⁹ GD, “Das Problem des Sokrates” 1, KSA 6 67, OC IV 625.

¹⁰ *Filosofía y poesía*, Zambrano (2015), I, p. 692.

¹¹ *Ibid.*, p. 713.

¹² Véase Maillard (1992), Revilla (1998) y Bungard (2000).

¹³ *Horizonte del liberalismo*, Zambrano (2015), p. 79.

¹⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵ Zambrano (1986), p. 123. Zambrano (1987).

ella extrae la enseñanza básica e irrenunciable de que todo aquello desestimado por los grandes sistemas conceptuales por ser accidental y particular es, sin embargo, constitutivo del yo. Pero lo que cabe subrayar es que Nietzsche se integra en el trasfondo de la crítica zambrana que acabará alcanzando al propio magisterio de Ortega en el proceso de búsqueda de un concepto de razón *más ancho* –como ella misma precisará– que ha de abrazar la historicidad y contingencia de lo humano, pero también hacerse cargo de un saber sobre el alma que, como se ha podido apreciar, ha de asomarse a un fondo subjetivo que elude la traducción conceptual. Y en este punto, para delimitar y matizar su propio posicionamiento vitalista, la autora apela explícitamente a Nietzsche:

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 él¹⁶.

Este “algo” de Nietzsche es lo que cabe sopesar. En la articulación de la razón poética, Zambrano asume buena parte de sus enseñanzas en lo que respecta a la legitimidad del instinto, de la pasión, de lo onírico, de la intuición¹⁷. En un texto de 1939 titulado “Nietzsche o la soledad enamorada” le concede a su doctrina la virtud del *enamoramiento*¹⁸. Este estado recoge una cualidad propia del poeta frente al filósofo tradicional, como se expone en *Filosofía y poesía*, donde, como ya se ha señalado, se pondera la fidelidad de aquél a la vasta riqueza de la realidad¹⁹. Pero el vitalismo nietzscheano que de este modo Zambrano está dispuesta a suscribir no equivale a una completa adhesión. Las reservas vienen a propósito de las condiciones de afirmación de ese yo que en el fragmento citado se acompasaban al “heroísmo del individuo”. Verdaderamente, el planteamiento del filósofo alemán podría acomodarse bajo este descriptor en la medida en que propone una subjetividad resistente y antagonista que ha de formarse en rigurosa primera persona fuera del circuito convencional de valores. Pero la comprensión de la autonomía que está explorando Zambrano no puede verse reflejada en el soliloquio en el que el *Übermensch* corre, a su entender, el riesgo de encerrar la autenticidad.

En “Nietzsche o la soledad enamorada” la autora libra al filósofo de las malinterpretaciones fascistas y, para amortiguar el impacto del individualismo aristocrático que ampara su obra, subraya el contexto de oposición en el que surge. “Las ideas al uso, las morales que encubrían la humana realidad, condenaron a Nietzsche”, puntualiza, “a vivir en una soledad absoluta de donde no pudo volver”²⁰. En esta voluntad de retiro se emplaza un gesto crítico que Zambrano valora como prolegómeno de una nueva moral que ha de preocuparse por ese ser humano real que la tradición filosófica ha obviado. En este sentido señala:

Entonces lo que podríamos denominar su moral antigua, su moral de aislamiento salvaje, de desprecio a lo mediocre, de afán ilimitado de pureza, va palideciendo por la esplendente

¹⁶ Zambrano (2015), p. 75.

¹⁷ Véase Rivera Weber (2009) y Sánchez Meca (2018).

¹⁸ Zambrano (2009).

¹⁹ Zambrano (2015), pp. 690 y ss.

²⁰ Zambrano (2009), p. 118.

visión del hombre nuevo. Su distinción entre “moral de escuela” y “moral de señores” va quedándose como lo que era: un instrumento para atacar a las morales al uso, un apoyo intelectual en su crítica, una base de audacia²¹.

La autora aprecia, sin duda, esa “esplendente visión del hombre nuevo” que ha de ayudar a corregir la abstracción que aqueja al sujeto del racionalismo y avanzar hacia una razón poética atenta al derecho a la singularidad. Pero, al compás de este avance facilitado por Nietzsche, quiere evitar, no obstante, los excesos de ese individualismo hiperbólico –la “moral de aislamiento salvaje, de desprecio a lo mediocre, de afán ilimitado de pureza”, tal y como se reseña en el fragmento– que solo instrumentalmente, como un “apoyo intelectual” para la crítica, podría justificarse. La cuestión es que Zambrano, convergiendo con Arendt –cuya posición se va a puntear seguidamente–, comienza a advertir en este punto los límites ético-políticos de la gramática colectiva con la que el autor alemán correlaciona la posibilidad de una forma de vida adecuada a la realización del individuo. Tanto para una como para la otra se trata de poder salvar así mismo la igualdad.

3. Distinción e igualdad

El pensamiento nietzscheano también colabora en el caso de Arendt en el despertar del sueño idealista que funda la filosofía occidental. La autora se centra en las condiciones que permiten pensar lo intersubjetivo y carga contra el modelo de filósofo entregado al mundo de las ideas que se instituye en el mito de la caverna. En *The Human Condition* (1958) reprueba, en efecto, el perfil del sujeto socrático-platónico que se libera de las cadenas que lo atan para salir de la oscuridad y acceder a una perspectiva ajena a la vidas concretas de quienes han quedado dentro²². Lo que se censura de este modo es la pretensión de ejercer la crítica desde la *vita contemplativa*, anteponiendo su promesa solar al confuso e inestable escenario de sombras del mundo compartido en el que se desarrolla necesariamente la *vita activa*. Ciertamente, este otro pasaje de la *República* en el que se fija Arendt contempla que el sabio vuelva sobre sus pasos y descienda de nuevo para ilustrar a sus conciudadanos asumiendo con ello el riesgo de la descalificación e incluso de la agresión. Sin embargo, este retorno no puede deparar una adecuada comprensión de la intersubjetividad en la medida en que pasa por la proyección de la experiencia de lo ideal y eterno en las circunstancias variables y siempre múltiples de la *praxis*. A cuenta de esta inconmensurabilidad, se constata ese general desprecio que la filosofía ha sentido por la esfera real de los asuntos humanos.

Por ello, a entender de Arendt, esta disciplina no logra comprender correctamente el sentido de lo común, ya que toma en consideración *el* ser humano y por ello “todos sus enunciados serían correctos incluso si solo hubiera un ser humano, o dos seres humanos, o únicamente seres humanos idénticos”²³. La autora insiste al respecto en que la filosofía occidental no ha podido tener nunca un concepto claro de la realidad política, ya que solo de manera superficial e insuficiente se ha ocupado

²¹ *Ibid.*, pp. 117-118.

²² Arendt (1998), p. 32.

²³ Arendt (1997), p. 45.

de los seres humanos como seres diversos. Contra la conceptualización genérica y abstracta tradicional, elabora una teoría de la acción comprometida justamente con el hecho de que los seres humanos, no el Ser humano son quienes habitan el mundo²⁴. Pero, al igual que ocurre en Zambrano, este talante pluralista en el que puede reconocerse el eco nietzscheano no se resuelve en la afirmación de un individuo que aspira a la autenticidad en soledad ni extramuros. Lo que Arendt le reprochaba justamente también al filósofo platónico era que pretendiera salir de la caverna “en perfecta «singularidad»”, “ni acompañado ni seguido por nadie”²⁵. A su entender, esta pretensión, sea racionalista o irracionalista, encierra una noción deficiente de la condición humana. Así pues, cabría descartar tanto la clave universalista puesta en juego tradicionalmente por el filósofo como la clave individualista alineada con el punto de vista impolítico de un yo que se desvía de los otros. La cuestión es que la absolutización de lo singular o de lo genérico –como extremos de una misma incomprensión de la complejidad de lo humano– degrada el espacio común al quedar reducido en ambos casos a impersonalidad y pérdida de sí.

El concepto de pluralidad que maneja Arendt quiere salvar ciertamente al individuo, pero situándolo desde el principio entre y junto a los demás, asumiendo, en sus palabras, el “doble carácter de igualdad y distinción”²⁶. El acoplamiento de estas dos condiciones necesarias permite marcar la distancia con respecto a Nietzsche, para quien se trata de términos que pertenecen a dos contextos de sentido excluyentes. Por una parte, la afirmación de la *distinción* podría remitirse al programa de *llegar a ser lo que se es* que contempla la formación original de la subjetividad de acuerdo con un ejercicio de autonomía (casi) absoluta. En *Die Fröhliche Wissenschaft*, por ejemplo, esta exigencia se integra en la retórica de ese inédito sujeto en primera persona del plural que invoca constantemente la filosofía nietzscheana y al que al final se volverá: “¡Nosotros sin embargo, *queremos llegar a ser los que somos*, – los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se dan a sí mismos la ley, los que se crean a sí mismos!”²⁷ Y para Arendt esta suerte de derecho a la diferencia constituye ciertamente una dimensión irrenunciable sobre la que ha de articularse la vida política. Señala al respecto: “Si los seres humanos no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”²⁸.

Pero la constatación, repitiéndolo con otras palabras, de que “cada ser humano es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”²⁹, conlleva para esta autora la obligación de la *igualdad*. Solo en este plano es posible, a su juicio, el entendimiento en torno a la originalidad, una originalidad que debe contribuir a la construcción de una forma de vida compartida. En este sentido recalca que: “si los seres humanos no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después”³⁰. Esta segunda exigencia es la que resulta inasumible desde Nietzsche. Como había vislumbrado Zambrano, su apología del individuo –su *heroísmo* del individuo–

²⁴ Arendt (1998), p. 22.

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶ *Ibid.*, p. 200.

²⁷ *Die Fröhliche Wissenschaft* (FW) 335, KSA 3-563, OC III 853.

²⁸ Arendt (1998), p. 200.

²⁹ *Ibid.*, p. 202.

³⁰ *Ibid.*, p. 200.

no prevé compaginarse con una ética de la igualdad, sino más bien sustraerse al “veneno de la doctrina de la «*igualdad* de derechos para todos»”³¹. La llamada a un *aristocratismo de los sentimientos* que “*hace distinciones*” y “*ve rango, grado, orden*” entre un ser humano y otro dificulta la incorporación de la simetría al *ethos* que propone³². La cuestión es que el acceso al ideal “singular, seductor, lleno de peligros” al que alude el *Übermensch* queda para la mayoría descartado³³.

Para Arendt, sin embargo, la autenticidad no se produce aisladamente o sobre el trasfondo de la impersonalidad general, sino en un mundo en el que, sin necesidad de convocarlos deliberadamente, están presentes los otros. La pluralidad no puede resolverse entonces en los términos nietzscheanos. Tampoco para Zambrano, como se ha comenzado a ver, cuyo concepto de *persona*, hacia el que se va a avanzar a continuación, recoge expresamente la preocupación por dimensionar democráticamente al individuo y su aspiración a la autenticidad.

4. Individuo y persona

Recapitulando lo hasta aquí expuesto, podría concluirse que en el diálogo de Zambrano y Arendt con Nietzsche a propósito de la crítica del paradigma platónico se pone en valor de manera unánime la diferencia y la multiplicidad que define lo humano. Sin embargo, el hilo nietzscheano no les permite a estas autoras completar el trazado de la pluralidad. Precizando esta limitación, en un escrito integrado en *Hacia un saber sobre el alma*, “Nietzsche o la destrucción de la filosofía”, Zambrano lo caracterizaba también como un *héroe del extremismo*³⁴. A su entender y advirtiendo la concordancia que ya se ha señalado de la mano de Arendt, este autor compartió con el idealismo un afán al que dio, en el polo contrario, una solución irracionalista abocando al ser humano a entregarse a una potencia oscura e inescrutable. Por ello, la vida se presenta para él como una fuerza que no tolera ninguna mediación conceptual, como una realidad casi inaccesible e inexpresable que corre el riesgo, por tanto, de quedar fuera de la inteligibilidad.

Habida cuenta de ello, la filosofía nietzscheana brindaría otra versión del ascetismo que desaprovecha en buena medida el caudal de significado que ofrece la existencia: “otro ascetismo más implacable” que el socrático, en que la vida debe renunciar más aún a lo inmediato³⁵. Zambrano acusa y reprueba al respecto el regreso de Nietzsche a una suerte de “mundo mágico”, en el que “por no haber horizonte ni objetividad los objetos son peligrosos hechizos, focos de enajenación”³⁶. Considera que su vitalismo abusa de esa conciencia poética que precede a la filosofía y permite críticamente modularla –como ella misma quiere hacer–, pues rechaza anacrónicamente la claridad que viene conjuntamente del pensamiento y del corazón, la posibilidad, en resumidas cuentas, del sentido. Escribe al respecto en *Hacia un saber sobre el alma*:

³¹ *Der Antichrist* 43, KSA 6 217, OC IV 742.

³² EH, “Der Fall Wagner” 4, KSA 6 357, OC IV 851.

³³ EH, “Also sprach Zarathustra” 2, KSA 6 338, OC IV 835.

³⁴ Zambrano (1993), pp. 133-139.

³⁵ *Ibid.*, p. 137.

³⁶ *Ibid.*.

Y como un fatal resultado de este drama que Nietzsche nos presenta, claro espejo del hombre moderno, tenemos el mundo fantasmal que hoy nos rodea: un mundo pre-racional después de que la razón lo ha habitado. Mundo pre-lógico después de un largo período de ejercicio del logos en todas sus formas. Y esto: un mundo del “antes” en el “después” ¿no es la imagen más verídica del horror?³⁷

Nietzsche acaba proponiendo así, en palabras de Zambrano, un ejercicio de “contra-filosofía”³⁸ a medida de un mundo fantasmal –como reza la cita– en el que se desprecia la práctica del logos, el esfuerzo de la comprensión. Semejante invocación de la vida como algo impermeable a la razón solo puede ponerse en boca de un yo que, como ya se ha indicado –y este es el punto que se ha de subrayar–, no incluye entre sus prioridades éticas el cuidado de la vida en común. La cuestión es que el enamoramiento poético mencionado no salva a este sujeto de una soledad extrema, como ya se ha dicho. A propósito de esto, en *El hombre y lo divino* (1955) Zambrano se refiere al delirio del Übermensch que en el vacío de Dios se diviniza, se absolutiza a sí mismo, sancionando una libertad que se presume más allá del bien y del mal y que, por lo tanto, no se conforma en relación a nadie³⁹. Por eso, ese individuo no contempla la presencia del otro como circunstancia de sentido o, mejor dicho, justamente contra el mundo que comparten la mayoría de otros recrea una autenticidad difícil de comunicar, casi inefable. El sacrificio que exige la diferencia, la originalidad así entendida sitúa, en efecto, al ser humano, insiste esta autora, “más allá de toda comunidad, adonde la palabra ya no puede brotar”, lo obliga “a ser consumido en silencio”⁴⁰.

Y, en verdad, el propio Nietzsche considera la opción del silencio como vía expresiva, ya que las palabras, debido justamente a su vocación comunicativa, no sirven a su juicio para articular una voz estrictamente singular, sino para facilitar el acuerdo entre quienes participan de la misma forma de vida⁴¹. El lenguaje es, en definitiva, una consecuencia de la vida en comunidad y como tal, queda recusado como un instrumento de la mediocridad: “se ha inventado solamente para lo común, lo mediano, lo comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla”⁴². Con este planteamiento concuerda el traslado metafórico de la autenticidad a escenarios aislados e inhóspitos en los que domina la soledad y se advierte la dureza que impone el programa de *llegar a ser lo que se es*. Entre los paisajes de este *modus vivendi* alternativo, Nietzsche habla, por ejemplo, de hielo y altas montañas en *Ecce Homo*, de mares glaciares en *Menschliches, Allzumenschliches* y de desierto en *Zur Genealogie der Moral*⁴³. En esta última obra se hace justamente referencia a otro ideal ascético –el “ascetismo bienhumorado de un animal divinizado”– que no responde a la práctica de la moral platónico-cristiana, sino a las condiciones de fecundidad de los espíritus fuertes de constitución independiente⁴⁴. Estas rutas imaginarias quieren

³⁷ *Ibid.*, p. 139.

³⁸ *Ibid.*, p. 137.

³⁹ “El delirio del superhombre”, Zambrano (1986), p. 168.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁴¹ FW 354.

⁴² GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen” 26, KSA 6 128, OC IV 668.

⁴³ EH, “Vorwort” 3, KSA 6 258; *Menschliches, Allzumenschliches II*, “Vermischte Meinungen und Sprüche” 21, KSA 2 387.

⁴⁴ *Zur Genealogie der Moral III* 8, KSA 5 352, OC IV 522.

hacerse cargo, en definitiva, de la dificultad del yo para realizarse a sí mismo en el espacio de las sociedades democráticas contemporáneas.

Zambrano, sin embargo, considera que la posibilidad del sentido no puede confiarse al retiro del *Übermensch*, sino que necesita otra acepción del individuo que permita avistar la superación del nihilismo desde la comprensión de la intersubjetividad –la superación, en sus palabras, de la amenaza de que la historia sea “un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto”⁴⁵–. Este es el marco de su concepto de *persona*. En la obra donde lo elabora, *Persona y democracia*, publicada el mismo año que *The Human Condition*, 1958, expone que se refiere a un individuo que ciertamente se sabe a sí mismo como una realidad irreductible, como un “íntimo espacio” en el que “reside un absoluto”⁴⁶. Apunta así a un núcleo de valor y significado que permite afirmar la más estricta autonomía, pensar, en definitiva, la libertad. La persona, por ello, no se agota sin más en sus circunstancias. “Nadie que viva como persona puede estar enteramente adherido a modo de vida alguno”, subraya Zambrano para insistir en su condición inalienable e intransferible⁴⁷.

A la persona le es inherente, por tanto, cierto repliegue, pero su trasunto es relacional, pues se descubre a sí misma siempre entre otras. Conlleva, precisa Zambrano, “soledad dentro de la convivencia”⁴⁸. Y es justamente esta convivencia cuando se desenvuelve democráticamente la que hace viable la autenticidad: “la democracia es la sociedad en la cual no solo es permitido, sino exigido, el «ser persona»”⁴⁹. Sería esta, por tanto, la única forma ético-política en la que es posible la realización de cada uno siempre y cuando se neutralice el riesgo –y aquí surge el recuerdo de Nietzsche– de que el ser humano se degrade a masa. En este horizonte se traza una pluralidad compatible con la expresión propia y la de los demás, entre quienes se ha de contar a “todos los seres humanos”⁵⁰. La filósofa española insiste en que la *igualdad* no debe, por tanto, en ningún caso resolverse en uniformidad, pero descarta la hiperbólica sospecha nietzscheana que la condena como el gran prejuicio moderno que frustra el desarrollo de un verdadero individualismo. Se trata, por el contrario del “supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no solo la del presente, sino la del porvenir”⁵¹. Dentro del campo semántico –recreado también por Arendt, como va a mostrarse seguidamente– de la confianza en un futuro inédito –“la fe en lo imprevisible”⁵²–, ser persona implica, en definitiva, para Zambrano vivir de manera diferenciada con respecto a los demás, disponiendo de una capacidad de originalidad y creatividad que es la que hace inteligible la introducción de elementos nuevos, la oportunidad de transformar lo dado para todos y todas. “De no ser así, no hubiese habido más que una sola sociedad”, concluye⁵³.

⁴⁵ Zambrano (1988), p. 8.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 164 ss.

⁵¹ *Ibid.*, p. 164.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 114.

5. Natalidad y aurora

En paralelo, Arendt aclara la correlación entre *distinción e igualdad* proponiendo la *natalidad* como imagen de la condición humana. De acuerdo con este registro metafórico –que va a hilvanar lo que queda del presente trabajo–, cada individuo se define por su capacidad de comenzar algo entre sus semejantes: actuar implica tomar una iniciativa, darle un curso diferente a las cosas. De todo sujeto se puede esperar, entonces, lo inesperado, que realice incluso lo que es infinitamente improbable. En este marco, las palabras y los actos que nos visibilizan se hacen cargo del gesto de innovación que define la situación existencial de cada individuo, pero que incide así mismo en la vida en común. Contra la tentación solipsista de la autenticidad, la autora asimila la forma de vida compatible con ella a un espacio que ha de garantizar a cada yo la oportunidad de expresarse a sí mismo entre los demás y poder salvar así la singularidad entre iguales.

A este respecto, en el inacabado *The Life of the Mind* discute la comprensión nietzscheana de la voluntad acusando su alineación con la tesis del eterno retorno. Para Arendt, una vuelta semejante a una concepción cíclica del tiempo anula la posibilidad del *poder comenzar*, la eficacia de una subjetividad “cuyos proyectos siempre presumen un tiempo rectilíneo y un futuro desconocido y, por tanto, abierto al cambio”⁵⁴. El punto decisivo para la autora es que la fórmula de Zaratustra no tiene una vocación realmente transformadora, sino solo hermenéutica. La intervención de la voluntad de poder que este propone se cifra en una interpretación interesada fundamentalmente en la reconciliación del individuo con su propia trayectoria existencial. El tiempo pasado, así como la representación del futuro, se integra de este modo en un destino *querido* que, dentro del programa de *llegar a ser lo que se es*, se confía narrativamente al yo. Este es el núcleo, en definitiva, de la enseñanza del *amor fati* que ofrece la doctrina del eterno retorno y que quiere afianzar la contingencia de la propia biografía como un espacio de reconocimiento de sí⁵⁵.

Para Arendt este planteamiento se traduce, sin embargo, en una suerte de “ejercicio mental”⁵⁶ en el que el yo se esfuerza por construir un sentido en primera persona del singular asumiendo que el mundo compartido no lo tiene y renunciando, por tanto, a actuar en él. Por ello, la filosofía nietzscheana, a pesar de la frecuencia con la que recurre a la voluntad, la desactiva y desemboca en un *repudio* absoluto de la misma. Lo único que, a entender de esta autora, permite elaborar es un proyecto autobiográfico ineficaz de cara al *nacimiento* que vertebra la *vita activa*. En palabras de *The Life of Mind*, que recogen citas de *La ciencia jovial* y de *Así hablo Zaratustra*:

El superhombre es aquél que ha vencido estas falacias (intención y meta) y cuyas intuiciones son lo suficientemente fuertes como para resistir los dictados de la Voluntad o para dar la vuelta a su voluntad, redimirla de todas las oscilaciones, para sumirla en una quietud tal que “apartar la mirada” sea la única negación, porque no queda nada sino el deseo de ser un afirmativo, “uno que dice sí”, de bendecir todo lo que está por venir, “de bendecir y decir Amén”⁵⁷.

⁵⁴ Arendt (2010), p. 399. Véase Benhabib (2018).

⁵⁵ En este sentido afirma Zaratustra: “ya ha pasado el tiempo en que podían ocurrirme casualidades; ¡y qué *podría* sucederme ya que no fuera algo mío!”. Also sprach Zaratustra III, “Der Wanderer”, KSA 4 193, OC IV 163.

⁵⁶ Arendt (2010), p. 402.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 405.

En resumidas cuentas, el planteamiento nietzscheano conviene a un individuo que está interesado en reconciliarse hermenéuticamente con un devenir cuya falta de finalidad lleva a celebrar su absoluta amoralidad, su inocencia. Para Arendt, este tratamiento de la voluntad no es sino –como ya se apuntaba– la versión nihilista de la entrega del filósofo a la *vita contemplativa* que censuraba en el caso de Platón. Ahora, el *Übermensch* desplaza el sentido no ya al mundo de las ideas, sino a los márgenes de su biografía, convirtiéndola en una experiencia casi incommunicable que no aspira a trasfigurar lo común. Por ello, la perspectiva nietzscheana no permite completar el trazado de la pluralidad. En la línea del análisis de Zambrano, para Arendt la voluntad nietzscheana se revela como un expediente fundamentalmente estético que puede quizás colaborar en la elaboración de una noción de *libertad filosófica* –“importante solo para quienes viven fuera de las comunidades políticas como individuos solitarios”–, pero no servir para pensar la *libertad política*⁵⁸. En lo que respecta a esta última, se trata de cuidar del *yo-puedo* antes que de ese *yo-quiero* que se resuelve en el *amor fati* sin atender a las circunstancias de la condición humana que han de compaginar, como la autora ha insistido, diferencia e igualdad⁵⁹.

Siguiendo la concordancia entre Arendt y Zambrano, cabe decir que esta última también pone en duda las implicaciones del eterno retorno. En uno de sus escritos tardíos, *De la Aurora* (1986), distingue a Nietzsche como un “ser de la aurora”, como un pensador con capacidad, por tanto, de contribuir a una nueva filosofía que debe significar transformación⁶⁰. Sin embargo, lo que la autora parece valorar fundamentalmente en este momento es una circunstancia biográfica: su locura, en tanto que expresiva de un sentido originario, irreducible a conceptos, pero indicativa de otro tipo de transparencia siempre trágica. En este tramo final de su obra, la filósofa española acentúa el peso metodológico que tiene la vivencia en la razón poética y explota en esta dirección la incursión nietzscheana en el fondo último de la existencia humana, en lo que denominará lo sagrado. Escribe al respecto:

Esa oscuridad, pues, que conserva la continuidad del pensamiento, está bien lejos de ser la plena oscuridad. Hace pensar más bien en un alba que se oculta para en seguida reaparecer, y seguiría reapareciendo a través de la oscuridad de tantas vidas, si por acaso se le hubieran dado a esa criatura, Nietzsche⁶¹.

Pero la afirmación del eterno retorno contradice, a su entender, la condición auroral del pensador alemán, a quien interpela: “¿Por qué el eterno retorno cumplido

⁵⁸ *Ibid.*, p. 433.

⁵⁹ Lemm (2006) plantea la devaluación de lo político a propósito de la reivindicación nietzscheana del olvido frente a la centralidad que Arendt le concede a la memoria y la promesa. Véase también Villa (1999) y Svampa (2014).

⁶⁰ Este sería el significado de término *aurora*. Véase Zambrano (1987), p. 71. Con *De la Aurora* Zambrano rinde un expreso homenaje a la propia *Aurora* de Nietzsche, publicada un siglo antes, 1881, en la que también se apelaba a un tránsito de la oscuridad a la luz. Escribe Nietzsche en el “Prólogo” a propósito del ser soterráneo que se muestra en el libro: “¿No será que le guía alguna creencia, que algún consuelo le compensa? ¿Quizá desee disfrutar él también de una oscuridad duradera, de lo incomprensible, oculto y enigmático, porque sabe lo que luego vendrá y será para él: la mañana, la redención, la *aurora*?” KSA 3 11, OC III 483. Véase Rodríguez González (2018), pp. 244ss.

⁶¹ Zambrano (1986), p. 124. Véase también el escrito “Una pequeña historia desconocida de Nietzsche en Italia” en el que la locura del filósofo alemán es igualmente elevada a una vía en la que se abandonan las máscaras y se penetra en el fondo de la vida, Zambrano (1994).

en ti como Aurora no lo fue en tu pensamiento? ¿Por qué no lo enunciaste así?”⁶². La cuestión es que para Zambrano la temporalidad es productiva y expresa una vocación de innovación y cambio de cara al futuro. Como señala en otro momento, insistiendo como Arendt en el registro metafórico de la natalidad, el ser humano necesita “darse a luz”, “irse naciendo” y para ello la comprensión de lo humano ha de posibilitar su desarrollo múltiple y original, contener, escribe literalmente, una “semilla de vida germinante”⁶³. El tiempo “envuelve a lo inédito”⁶⁴ y con ello, en definitiva, se alude a cada persona y, como se ha acentuado más arriba, a su convivencia con las demás.

6. Imaginar una forma de vida

Hecho el recorrido propuesto, cabe subrayar que los conceptos de persona y acción que articulan respectivamente Zambrano y Arendt se desvían del registro individualista nietzscheano en la medida en que no ceden a la tentación solipsista y esteticista que asoma en su comprensión de la autenticidad. El trazado de la pluralidad para ambas exige, como se ha visto, no solo recuperar frente al sesgo idealista de la filosofía la acepción múltiple de lo humano, sino cuidar el sentido de la intersubjetividad en cuya matriz es donde se han de producir –con arreglo a las imágenes emparentadas que han utilizado ambas autoras– las nuevas auroras, los nuevos nacimientos. Es cierto que, a lo largo de su búsqueda de un sujeto inédito e intempestivo –de “una especie nueva de filósofos”⁶⁵–, Nietzsche no deja de presuponer una determinada gramática colectiva. A propósito de ella apela recurrentemente a un *nosotros* que va encadenando diferentes apelativos: nosotros, los *inmoralistas*, los *buenos europeos*, los *hiperbóreos*, los *espíritus libres*, los últimos estoicos, *los que-se-dan-leyes-a-sí-mismos*...

Como se indicaba en la introducción, el proyecto de esta nueva subjetividad en plural va ligado a la cuestión de cómo modificar la forma de vida que define el presente, una cuestión que se vuelve escurridiza cuando se ha instalado una sospecha casi absoluta en las prácticas normativas convencionales y la moral de factura platónico-cristiana que se revalida en la Ilustración queda desactivada. La salida que encuentra Nietzsche pasa por imaginar fórmulas alternativas que recrea en distintos momentos de su obra recuperando pasajes históricos con eco aristocrático –como las antiguas polis griegas o la Venecia renacentista⁶⁶– y recurriendo a diversas fuentes filosóficas de inspiración, como Schopenhauer en un primer momento o las escuelas helenísticas de una manera más continuada⁶⁷. El jardín epicúreo parece proporcionarle, de hecho, el prometedor paisaje de una reducida comunidad de iguales en la que se cultiva la amistad y se comparten los afectos: una suerte de “jardín retirado, tranquilo y hermoso, cuyos altos muros protejan de las tempestades y del polvo del camino y tenga también una puerta abierta a la hospitalidad”⁶⁸. En

⁶² Zambrano (1986), p. 125. Véase al respecto, Laurenzi (2012).

⁶³ “Presentación: La experiencia de la historia (después de entonces)”, *Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil* (1936-39), Zambrano (2015), p. 127.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ JGB 203, KSA 5 126, OC IV 367.

⁶⁶ Véase, por ejemplo, JGB 262, KSA 5 214, OC IV 419.

⁶⁷ Nájera (2018). Nájera (2019).

⁶⁸ *Morgenröte* 174, KSA III 155, OC III 581. Véase al respecto Autor (2020).

un marco así podría desarrollarse el programa de *llegar a ser lo que se es*, pero se trataría siempre de un espacio extramuros que habría de asegurar el distanciamiento con respecto a la vida pública y sus rutinas gregarias. En él ese nuevo *nosotros* podría proveerse de un *ethos* exento de las fórmulas estereotipadas vigentes, pero su alcance sería fundamentalmente privado.

Esto no es poco, pues en la vida privada reside una buena parte del valor del individuo y del *habitus* ético en ella atesorado depende en última instancia la suerte de la vida pública y la fuerza de nuestro compromiso con sus demandas. Quizás Nietzsche atine en este sentido replegando la clave de la gramática colectiva en ese individuo deseoso de disfrutar de la reciprocidad entre afines y de cumplir con las obligaciones que esta conlleva. Resultaría posible ciertamente así delinear un *modus vivendi* capaz de resguardar la intersubjetividad de la instrumentalización que pueden llegar a administrar las sociedades democráticas, pero la insistente crítica del concepto de igualdad que acompaña la imaginación nietzscheana impide la ampliación de la simetría fuera del círculo particular de la amistad. El perímetro del pronombre en primera persona del plural que emplea el *Übermensch* es necesariamente restringido y su construcción queda además emplazada como un proyecto *sine die*, lo que acaba apuntalando el *pathos de la distancia* como pauta intersubjetiva principal. Esta permite afirmar la diferencia, pero no pensar, en resumidas cuentas, la pluralidad.

Para Arendt y Zambrano, la pluralidad opera, no obstante, como un concepto normativo que no puede resolverse en el ejercicio hermenéutico individual ni implementarse en una forma de vida amurallada. Conlleva la difícil exigencia de vivir como individuo en un mundo de pares de acceso abierto. Sin embargo, a pesar de las distancias marcadas, en ambas autoras se sigue reconociendo una cierta gestualidad que conserva el aire de familia con Nietzsche. La compenetración entre filosofía y vida que comenzaban señalando estas páginas como seña de identidad de este autor también se advierte en ellas como proyecto. Ninguna quiere encajar desde luego en ese perfil del filósofo profesional que quedaba desacreditado y ninguna cancela tampoco la sospecha sobre la capacidad del *logos* de hacerse cargo de la condición humana e impedir que la realidad se vuelva opaca al pensamiento.

Ambas, sin embargo, intentaron vencer la fuerza de atracción del nihilismo. Zambrano hablaba de una época ambigua –en la que “la luz parece sufrir una agonía”⁶⁹– que en *Persona y democracia* alcanzaba el diagnóstico de “orfandad”⁷⁰. Ubicaba en el viejo continente “un eclipse”: “la noche oscura de lo humano”⁷¹. Arendt admitía igualmente –parafraseando a B. Brecht– vivir en tiempos de oscuridad en los que resultaba difícil iluminar los asuntos humanos y, en definitiva, comprender⁷². Asumieron por ello el reto de la comprensión como una actividad tentativa y sin término en la que concurre el razonamiento, pero también la intuición y la emoción. Zambrano reclamaba al respecto una palabra que trajera orden y claridad apelando a un “corazón transparente” que pudiera aliviar el “corazón desgarrado y oscuro” que había dejado el siglo xx⁷³. De nuevo en sintonía, Arendt apelaba metafóricamente al hilo de una antigua oración del rey Salomón a una suerte de “corazón comprensivo” ajeno al sentimentalismo y más amplio que la pura reflexión que movilizara la

⁶⁹ “La destrucción de la filosofía en Nietzsche”, Zambrano (1993), p. 134.

⁷⁰ Zambrano (1988), pp. 7-8.

⁷¹ Zambrano (2000), p. 100.

⁷² Arendt (2008), pp. 10-11.

⁷³ Zambrano (2000), p. 44.

imaginación –sin caer en el desvarío irracional de la fantasía– para hacer “soportable el vivir con otros hombres, eternos extraños en un mismo mundo”⁷⁴.

Ambas acabaron cultivando además una cierta actitud de distanciamiento a la que quizás contribuyó –de nuevo, la compenetración entre vida y filosofía– la anomalía que en sus biografías introdujo la experiencia común del exilio. Sus respectivos periplos nunca se cruzaron, pero la disrupción que supuso en uno y otro caso desplazó a ambas pensadoras a un espacio imprevisto e indefinido en el que descartaron desarrollar cualquier militancia y repetir ninguna consigna. Haciendo balance de su propia trayectoria, Arendt afirmaba que “hay circunstancias *extremas* en las que es necesario actuar”, como ella mismo hizo en su juventud, pero que fuera de ellas, cuando la vida no está amenazada, el activismo puede obstaculizar la reflexión y conviene retirarse en cierta medida del mundo para poder pensar⁷⁵. Y una declaración parecida podría presumirse en una Zambrano que interiorizó el desarraigo como una vía de búsqueda de sí misma, de adquisición de un saber sobre el alma. Su filosofía tal vez comenzara entonces a desprenderse en cierta medida de la urgencia de las circunstancias, de unas coordenadas espacio-temporales sistemáticamente arrebatadas, y a ganar una mirada más intimista y utópica. Pero su filosofía siempre apreció el valor de la convivencia frustrada, reelaborándolo con convicción en su concepto de persona. Igual que Arendt, que aprovechó su apatridismo para asumir conscientemente la perspectiva del paria que ha perdido la pertenencia a un espacio político y que justamente se instala en ese *no lugar* para reivindicar igualdad. Quizás fue esta obligada lección de *exilio exterior* provocada por el totalitarismo la que les hizo apreciar y explorar la posibilidad de la democracia⁷⁶.

La trayectoria de Nietzsche fue errabunda también –aunque por voluntad propia–, pero estuvo además marcada por la aguda experiencia de la incompreensión y la voluntad intempestiva de hacer de ella un índice de autenticidad. En sintonía, sus páginas proyectan una potente imagen del *exilio interior* al que el individuo contemporáneo puede verse empujado cuando emprende en solitario la difícil tarea de reapropiación del sentido. A pesar de la constante invocación de un *nosotros*, su filosofía no proporciona herramientas para dotar de valor al mundo compartido. Establece sin duda algunos referentes para empezar a imaginar entre los afines una forma de vida alternativa, pero la operatividad incuestionada del *pathos de la distancia* no permite articular una representación sostenible y ampliable de la intersubjetividad. Y solo desde ella, como sí contemplaron Zambrano y Arendt, es posible pensar la superación del nihilismo.

7. Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1997): *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.

Arendt, H. (1998): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Arendt, H. (2018): “Comprensión y política (la dificultad de comprender)”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Barcelona, Página indómita.

⁷⁴ Arendt (2018), p. 467.

⁷⁵ Arendt (2010), p. 68.

⁷⁶ Sobre el paralelismo de ambas autoras que puede establecerse en este punto teniendo en cuenta su reacción contra el totalitarismo, véase Lizaola (2009), Tejada Mínguez (2017) y Johnson (2019).

- Arendt, H. (2008): *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- Arendt, H. (2010): *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2010): *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta.
- Benhabib, S. (2018): "Time, Action and Narrative in Nietzsche and Arendt", *Raisons politiques*, 70(2), pp. 15-28. doi:10.3917/rai.070.0015.
- Biskowski, L. J. (1995): "Politics versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger", *The Review of Politics*, 57, n. 1, pp. 59-89.
- Boella, L. (2010): *Pensar con el corazón. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Madrid, Narcea.
- Bungard, A. (2000): *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta.
- Johnson, R. (2019): "María Zambrano and Hannah Arendt: A philosophical symbiosis", *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, 20, pp. 38-45. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/365282>
- Laurenzi, E. (2012): *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano e Friedrich Nietzsche*, Pisa, Edizioni ETS
- Lemm, V. (2006): "Memory and promise in Arendt and Nietzsche", *Revista de Ciencia Política*, 26, n. 2, pp. 161-174.
- Lizaola, J. (2009): "María Zambrano y Hannah Arendt ante el totalitarismo", en P. A. González Ulloa Aguirre y Ch. E. Díaz Sosa (eds.), *María Zambrano: Pensadora de nuestro tiempo*, México, Universidad Autónoma de México, Plaza y Valdés, pp. 21-28.
- Maillard, Ch. (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona, Anthropos.
- Moreno Sanz, J. (2014): *Edith Stein en compañía. Vidas filosóficas entrecruzadas de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Nájera (2018). "Vivir en medio del hielo. Resistencia y escepticismo en El Anticristo", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, pp. 283-303. dx.doi.org/10.5209/ASEM.61657.
- Nájera (2019). "«Un estado de crónica vulnerabilidad». Nihilismo y dureza estoica", *Estudios Nietzsche*, 19, pp. 87-105. doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi19.
- Nietzsche, F. (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols., Berlin-New York / München, W. de Gruyter / dtv.
- Nietzsche, F. (2011ss): *Obras completas* (OC), 4 vols., ed. dirigida por D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos.
- Platón (1995): *República*, Barcelona, Planeta-Agostini, Biblioteca Clásica Gredos, traducc. de Conrado Eggers Lan.
- Quesada, J. (1997): "Natalidad, narración y voluntad de hacer promesas: Nietzsche-Hannah Arendt", *Apuntes Filosóficos* 11, pp. 9-29.
- Revilla, C. (1998) (ed.): *Claves de la razón poética*, Madrid, Trotta.
- Revilla, C. (2009) (ed.): *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, 10. <http://www.ub.edu/smzambrano/aurora.html>
- Revilla, C. (2013) (ed.): *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Bellaterra Ediciones.
- Rivera Weber, P. (2009): "Un hilo de Ariadna. De la gran razón nietzscheana a la razón poética de María Zambrano", en P. A. González Ulloa Aguirre y Ch. E. Díaz Sosa (eds.), *María Zambrano: Pensadora de nuestro tiempo*, México, Universidad Autónoma de México, Plaza y Valdés, pp. 209-218.
- Rodríguez González, M. (2015): "Nietzsche o «Dionisos crucificado»: A partir de *El hombre y lo divino*, de María Zambrano", *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, XL, 1, pp. 23-37.

- Rodríguez González, M. (2018): “La locura de Nietzsche en la imaginación creadora de María Zambrano”, en S. Antoraz y S. Santiago (eds.), *La recepción de Nietzsche en España: Nuevas aportaciones desde la literatura y el pensamiento*, Berna, Peter Lang, pp. 233-256.
- Roodt, V. (2008): Nietzsche and/or Arendt?, en H. W en Siemens. & V. Roodt (eds), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 411-429.
- Sanchez Meca, D. (2018): “Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche”, en S. Antoraz y S. Santiago (eds.), *La recepción de Nietzsche en España: Nuevas aportaciones desde la literatura y el pensamiento*, Berna, Peter Lang, pp. 219-232.
- Schoeman, M. (2008): “Overcoming Resentment. Remarks on the Supra-Moral Ethic of Nietzsche and Hannah Arendt”, H. W en Siemens. & V. Roodt (eds), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 431-449.
- Siemens, H. W. (2005): “Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche”, *International Studies in Philosophy*, 37 (3), pp. 107-126.
- Svampa, M. L. (2014): “Notas sobre la promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt”, *Tópicos*, 46, pp. 75-93.
- Tejada Mínguez, R. (2017): “Totalitarismo y absolutismo en Hannah Arendt y María Zambrano”, *Bajo palabra: Revista de filosofía*. II Época, 13, pp. 77-88.
- Villa, D. (1999): “Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt and the Agonistic Tendency in Recent Political Theory”, en *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, pp. 107-127.
- Villa, D. (2008): “How Nietzschean was Arendt?”, en H. W en Siemens. & V. Roodt (eds), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 395-409.
- Zambrano, M. (1986): *El hombre y lo divino*, México, FCE.
- Zambrano, M. (1986): *De la aurora*, Madrid, Turner.
- Zambrano, M. (1987): “A modo de autobiografía”, *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, n° 70-71.
- Zambrano, M. (1988): *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos.
- Zambrano, M. (1993): *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza.
- Zambrano, M. (1994): “Una pequeña historia desconocida de Nietzsche en Italia”, *Philosophia malacitana*, sup. 2, pp. 131-142.
- Zambrano, M. (2000): *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta.
- Zambrano, M. (2009): “Nietzsche o la soledad enamorada”, en *Aurora: Papeles del “Seminario María Zambrano”*, *Documentos de María Zambrano*, 10, pp. 116-118.
- Zambrano, M. (2015): *Obras completas I*, Madrid, Galaxia Gutenberg, ed. dirigida por J. Moreno Sanz.