

El Nietzsche de Zambrano

MARÍA LUISA MAILLARD

La figura de Nietzsche suscita la polémica. Los movimientos de atracción y de repulsa hacia su pensamiento no han dejado de producirse lo largo del siglo XX. Sin duda la atracción mayor radica en su propuesta de derruir los cimientos de la tradición filosófica, sustentados en los valores del bien y del mal, para dejar ver el rostro del hombre verdadero. La reivindicación del querer, de la vitalidad, de la intensidad del instante frente a los grilletes de la mala conciencia, del pecado y del deber, forman ya parte del horizonte de pensamiento de un siglo XX que ha llevado la piqueta de la destrucción –como un valor en sí mismo– a los lugares más recónditos del arte, el pensamiento y las convenciones sociales. Es a este horizonte de demolición al que se adhieren autores como Fernando Savater y Deleuze, quienes comparten la denuncia de una razón vinculada a las fuerzas reactivas del hombre –el rencor y la mala conciencia– o en palabras de Savater «al miedo o remordimiento ante las manifestaciones desnudas del proceso vital». Y es evidente que, sobre todo en ciertos momentos históricos, como precisa Savater, cuando existe un ambiente opresivo y cerrado, el pensamiento de Nietzsche posee un atractivo innegable. Hay una alegría salvaje en toda labor de destrucción, máxime si se hace desde la pretensión de liberar al hombre de todas sus cadenas, de pensar que las cadenas del hombre son fruto de un error inicial de la filosofía que, una vez subsanado dejará ver el rostro del hombre verdadero.

Pero ¿cuál es el rostro de ese hombre verdadero? ¿Se ha abierto realmente un nuevo camino para el hombre tras esta labor de demolición? ¿En qué se ha convertido «el regalo más grande que hasta ahora la humanidad ha recibido»? Es en la respuesta a tal pregunta, con todas sus derivaciones morales y políticas, donde surge la controversia. Savater¹ se retrae ante las apuestas más polémicas.

¹ F. Savater, «Un intelectual de segunda generación», *Archipiélago*, 40, febrero-marzo 2000.

micas de Nietzsche, concretamente, la del superhombre y la voluntad de poder; mientras otros autores como Safranski² entienden que Nietzsche es incapaz de compaginar sus ideas de autoelevación personal con las de solidaridad, justicia y bienestar, todo aquello que podría englobarse bajo el término «dignidad personal» y que conforman los cimientos de nuestras actuales democracias. Otra serie de cuestiones se abren tras tales propuestas como la de la relativización del concepto de verdad que pondría en una difícil tesitura el trato con ‘el otro’ y que lleva, por ejemplo, a Julio Quesada a hacer la siguiente pregunta: ¿Qué nos impide entonces utilizar no ya los textos, sino las personas mismas como meros medios y no como fines?³

Deleuze, por el contrario, se enfrenta a los grandes retos de Nietzsche, la voluntad de poder y el eterno retorno, con la intención de salir al paso de interpretaciones semejantes y contestar afirmativamente a la pregunta acerca del camino abierto tras la demolición. La voluntad de poder, nos dice, ha sido malinterpretada. No consiste en «querer o ambicionar el poder», porque nada tiene que ver con la voluntad individual sino que hay que interpretarla como «quien quiere en la voluntad» y «quien quiere» no es alguien, una persona, sino una serie de fuerzas que el fenómeno «Dioniso» significa. El eterno retorno tampoco es el círculo que da siempre la misma vuelta, sino la prevalencia del devenir consistente en afirmación y actividad frente a la pasividad de lo dado. Estas interpretaciones positivas –acción, movimiento, afirmación, fuerza– se encuentran por supuesto vacías del referente del bien o del mal; de verdad o de falsedad; pero también de la responsabilidad individual: son como fuerzas que actúan en nosotros. ¿Es ésta la respuesta? ¿Anular la responsabilidad individual de la voluntad de poder?

Heidegger afronta el problema desde otro punto de vista y cierra el camino de la pregunta al cuestionar el paso primero de Nietzsche: la labor de demolición. Heidegger entiende el proyecto de Nietzsche no como una ruptura de toda la tradición platónica anterior, sino como su acabamiento al ser la consagración de la apoteosis moderna del Sujeto. La supuesta liberación del hombre del engaño del mundo ultrasensible se convierte, en la interpretación de Heidegger, en el paso final de un proceso de vaciamiento de sentido que no es sino una comprensión cabal del pensamiento de su época, de lo que realmente acontece. El mundo interpretado como voluntad de poder, como algo que sólo existe para ser superado en un movimiento posterior, se presenta para este autor como la esencia del mundo en que vivimos, la verdad instrumental de un mundo que funciona desechando materiales y hombres en una huida hacia la superación carente de cualquier otro sentido que no sea la voluntad de dominio.

² R. Safranski, *Nietzsche*, Tusquets, Barcelona, 2001.

³ J. Quesada, J., «La crítica de la metafísica...», *Archipiélago*, 40, febrero-marzo 2000.

¿Dónde se sitúa Zambrano respecto al pensamiento de Nietzsche? No se detiene en las consecuencias políticas y morales de las propuestas más polémicas del autor, incluso sale al paso en *Persona y democracia* del problema de la apropiación del pensamiento de Nietzsche por Hitler, cuya esencia, dice, le era inasequible, como ya ha señalado Javier Campos en un artículo reciente⁴. Zambrano se encamina de forma directa a la pregunta central que apuntábamos en la introducción de este trabajo: el acierto o desacierto de su filosofía como proyecto vital para el hombre; pero en el camino de esta reflexión, se va a encontrar coincidiendo con algunas de las interpretaciones de Heidegger. Para María Zambrano, Nietzsche tampoco había sabido completar la labor de demolición de la filosofía.

Pero comencemos diciendo que María Zambrano no es ajena a los movimientos anímicos de atracción que provoca la figura del filósofo alemán. Se siente hermana del hombre capaz de sacrificarse en aras de un compromiso vital que no quiso separar del pensamiento. Prefiere sin duda a Nietzsche al olímpico Goethe quien logró eludir el enfrentamiento con esa condición trágica que, según Zambrano, nos constituye en cuanto hombres⁵. Pero sobre todo Nietzsche era un inspirado, es decir, un poeta y como buen poeta, un hombre enamorado, dos cualidades muy caras para una pensadora que entiende que, sin su concurso, es imposible afrontar el lado oscuro de la existencia, esa condición trágica que procede de ser el hombre un ser siempre a caballo entre el destino y la finalidad. Condición trágica que fundamentalmente se padece y que no puede nunca llegar a ser contenido exclusivo de la conciencia ni ser eludida por el logro de una libertad entendida como un vivir desde y según la conciencia. La poesía y la tragedia sí se enfrentan a esta condición trágica del hombre –la tragedia, dice Zambrano, reivindica la existencia frente al ser de la filosofía– y por ello se sitúan en un suelo común que comparten ambos pensadores: la reivindicación de la vida frente a la razón idealista y positivista y una inicial comprensión de tal vida como algo que no está hecho y que hay que ‘trascender’. El rechazo a la consideración roussoniana de la vida como naturaleza que simplemente está ahí y es necesario expresar para extraer de ella toda su bondad, es común en ambos pensadores. Dice Nietzsche: «Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, que carece de intenciones y miramientos, que es fuerza y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder, ¿cómo podríais vivir vosotros vivir según esa indiferencia? ¿Vivir no es cabalmente un querer ser distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, querer ser diferen-

⁴ J. Campos Daroca, «De Zambrano a Nietzsche. Soledad, liberación y magisterio político», *Metapolítica*, 4/16, 2001, 54-65.

⁵ M. Zambrano, «Carta abierta a Alfonso Reyes sobre Goethe», en *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*, ed. J. Moreno, Siruela, Madrid, 1993.

te?»⁶ Y Zambrano a su vez considera que la naturaleza es simplemente la guerra y que la vida abandonada a ella es confusión y dispersión que reclama una unidad o sentido: «Cuando la vida no se ha convertido, anda confusa y dispersa. Son sus notas cuando corre entregada a la espontaneidad», nos dice en *La confesión, género literario*⁷. Por ello considera al hombre como el ser que padece su propia trascendencia, que trasciende su ser inicial, es decir la naturaleza. Les va a separar, como veremos, el camino que ambos encuentran para el logro de dicha trascendencia.

Su primera defensa de la figura de Nietzsche se refleja en el artículo que, en los años treinta, publica sobre la biografía del filósofo hecha por Lou Andreas Salomé⁸. No admite, nos dice allí, que la grandeza de una vida –y la de Nietzsche lo fue, nos aclara– quede reducida a una interpretación patológica de su carácter; pero también vislumbra en el encuentro no realizado entre el hombre y la mujer, la oportunidad perdida por el pensador para hallar una forma –un límite y una quietud– capaz de acoger y poner freno a la actividad absoluta de un espíritu incapaz de detenerse. En este artículo aparentemente laudatorio, se encuentra ya el germen de su posterior cuestionamiento de Nietzsche. Por primera vez intuye Zambrano que el problema de Nietzsche va a consistir en quedar seducido por el espíritu que se encarna en lo divino.

A partir de ese primer artículo, Zambrano desarrollará la teoría de que Nietzsche no avanzó lo suficiente en el proceso de destrucción de la filosofía, porque se quedó seducido por el espíritu –lo divino– y no supo descender hasta el fondo de donde lo divino surge: lo sagrado, el laberinto infernal de nuestras entrañas, el misterio del padecer humano que necesita la mediación y el límite de la forma: «De ahí que la metafísica moderna se nos aparezca siempre como después de haberle extraído algo. Y el hombre que esa metafísica diseña, un tanto vacío, un tanto deshumanizado o, tal vez, desdivinizado a fuer de querer divinizarse. Porque la embriaguez de la libertad acaba con los límites; y los límites nos traen la presencia de las cosas, de los seres, del mundo y sus criaturas y aun del hacedor de todas ellas»⁹. Mediación de la forma que encontrará en Occidente el cauce de la actividad creadora, ligada así mismo a la condición trágica del hombre. «De esta esencia trágica del hombre, depende la función figurativa actualizada en sueños y al modo propiamente creador en argumentos en los que la historia declara su sentido y queda salvada en poesía: tragedia, novela»¹⁰.

⁶ *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, p. 28.

⁷ M. Zambrano, *La confesión: género literario*, FCE, México, 1988, p. 11.

⁸ M. Zambrano, «Lou Andreas Salomé: Nietzsche», en *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1989.

⁹ M. Zambrano, *Filosofía y Poesía*, FCE, México, 1987, pp. 95-96.

¹⁰ M. Zambrano, *El sueño creador*, Turner, Madrid, 1986, p. 61.

Esta función figurativa no puede hacerse, según Zambrano, sin el concurso del amor ya que es la voracidad del amor, la que exige la figura. «La voracidad amorosa, el hambre de presencia y figura real, ‘material’, valga la palabra, caracteriza al amor, le distingue del simple hambre de saber científico. El amor sólo reposa en la realidad, pero en la realidad que tiene una figura. Y en esto de aplicarse únicamente con la figura, es en lo que el amor ayuda al conocimiento y es capaz de forjar la idea»¹¹.

¿Pero no era Nietzsche un poeta y un hombre enamorado? ¿Qué le impidió descender lo suficiente por el camino del amor y por el camino de la poesía? O en palabras dramáticas de la autora en su libro *La aurora*: «¿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 en sí mismo, aunque pase y esté pasando y vuelva a pasar?»¹².

No nos sorprende la primera valoración de Nietzsche como poeta. El propio filósofo nos habla en *Ecce Homo* de esa ‘fuerza’ que actúa en él y que denomina ‘inspiración’; por otra parte, su mismo estilo, sus aforismos, el recurso continuo de los símbolos, su misma valoración del lenguaje del símbolo y de la imagen frente al concepto «lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla»; el hecho mismo señalado por Zambrano, de seguir un camino tradicionalmente propio de la poesía en «ese límite en que la luz se disuelve en tinieblas», todo colabora a aceptar sin reticencias tal aseveración. Pero Nietzsche era antes filósofo que poeta, nos dice Zambrano, la poesía no era en el pensador un punto de partida, un sumergirse en las entrañas del misterio de la vida para alcanzar esa indecisa luz que la poesía lograda procura. La poesía era el lugar al que le había conducido su trabajo de demolición de la filosofía. Si Nietzsche era un inspirado que casi rozaba el misticismo, era porque al no admitir ninguna idea que suplantase a la vida, devolvía la vida al lugar en el que se encontraba antes del surgimiento de la filosofía: al lugar de la religión y de la sabiduría, ese mundo mágico que la filosofía griega había reducido a la medida de lo humano.—«Si la vida no tolera ninguna idea radical, ninguna idea del ser sin ser suplantada por ella, quiere decir que el hombre no ha de tomar en serio ninguna idea, que ha de vivir sintiendo el oscuro fondo de la vida como una potencia absoluta, inescrutable»¹³.

¹¹ M. Zambrano, «San Juan de la Cruz (De la *noche oscura* a la más clara mística)», en *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986.

¹² M. Zambrano, *De la Aurora*, Turner, Madrid, 1986, p. 125.

¹³ M. Zambrano, «La destrucción de la filosofía en Nietzsche», en *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1989, 136.

La poesía fue desde el principio ímpetu de claridad desde las zonas más oscuras del ser donde yace lo sagrado que no es otra cosa en palabras de Zambrano que «el padecer humano en todo su misterio y enigma»; tal es el caso de la Tragedia y por eso, según Zambrano, precede a la Filosofía y la hace nacer. Mientras que la poesía surge en Nietzsche cuando el lenguaje racional –la claridad– ha sido destruido. ¿No habrá sido el poeta, nos dice Zambrano, asfixiado por el filósofo que le obligaba a la destrucción sin tregua que la razón hace de sí misma?

Como resultado de este drama que Nietzsche nos presenta, concluye Zambrano, nos queda el mundo fantasmal que hoy nos rodea y que es un espejo del hombre moderno: el horror de un mundo de ‘antes’ en el ‘después’, de un mundo pre-rracional después de que la razón lo hubiese habitado.

Además la poesía no puede existir, según Zambrano, sin el otro, sin ‘lo otro’ hacia lo que tiende y quiere desvelar, la poesía no puede existir sin el amor, por ello la poesía exige la figura. Y la mística moderna que Nietzsche tan bien representa, «parece nacer de una fuente enturbiada donde un Narciso intenta contemplar su rota imagen»¹⁴. La trascendencia que requiere la vida no se logra por este camino porque la vida abandonada a sí misma es un fondo oscuro e inescrutable y el hombre que vive dirigiendo su amor a la misma vida es como el anverso del ave de la poesía medieval que en vez de rasgarse el pecho para dar a comer sus entrañas, se alimenta de sus propias entrañas. La destrucción realizada por Nietzsche hace que la vida, vuelva imantada a su punto de partida y allí devore al propio sujeto.

¿Y el amor? ¿No nos parece más intranquilizadora esta imagen de Nietzsche enamorado? No se refiere aquí Zambrano lógicamente a la idea del Superhombre, el solitario entre los hombres, aquel que sufre porque es luz y no puede amar porque nada le falta: «Luz soy yo: ¡ay, si fuera noche! Pero esta es mi soledad, el estar circundado de luz»; sino a la intención que guía el pensamiento de Nietzsche, al objeto de su amor que es el hombre y al intento de superar por amor su condición mendicante; un amor que engendra el odio en el deseo de apropiarse de algo que le falta: la divinidad.

Su famosa proclama de «la muerte de Dios» sólo se entiende, según Zambrano, desde el amor, porque sólo entra de verdad en la muerte lo que se ama. Y es difícil no compartir esta interpretación de Zambrano si atendemos a las famosas palabras del loco: «¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Lo hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte?» La muerte de Dios no es la negación de su idea o de algunos de los atributos de tal idea, es la avidez del enamorado por apropiarse de lo que se oculta dentro de lo que se ama y lo que se oculta es lo

¹⁴ Ibid., p. 138

divino de Dios como última resistencia a la divinización del hombre. Escuchemos de nuevo al loco: «La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos que parecer dignos de los dioses?»

Ya sabemos que Zambrano interpreta esta seducción por lo divino como seducción por el espíritu y por el espíritu del idealismo alemán. El espíritu que es «luz en la cultura latina» —*luce intellettuale piena d'amore*—; es en lo germano ímpetu, afirmación de sí mismo, empuje vital, de raíz demoníaca e informe. En su artículo «La destrucción de la filosofía en Nietzsche» ahonda en esta adscripción del filósofo al espíritu alemán y más concretamente al idealismo tal como adquirió forma en la filosofía alemana. «En su polémica con la filosofía alemana, nos dice Zambrano, Nietzsche no se da cuenta de que está situado en ese extremo de la Filosofía y la Poesía que es el idealismo». ¿En qué consiste tal idealismo? Zambrano entiende que uno de los afanes mas persistentes de la actividad filosófica de Nietzsche, aquel que guió su extremismo en la destrucción de la filosofía, fue la búsqueda del ser originario y en estado de pureza; de la palabra capaz de crear desde la nada, en sus propias palabras, el intento de: «contemplarse tal como se es originariamente, en estado de pureza absoluta». ¿Está pensando Zambrano en la última transformación del espíritu? ¿En el niño que es olvido, nuevo comienzo, juego? ¿En ese santo decir sí que engendra la creación? Para ella tal objetivo había sido ya el de la filosofía idealista: «descubrir este yo puro, vivo, invulnerable ha sido, sin duda la inspiración de la filosofía de más largo aliento del mundo moderno, es decir, del idealismo alemán».

Para hallar ese ser en estado de pureza, Nietzsche deberá primero realizar su labor de demolición, arrancar las máscaras que históricamente han ocultado a este yo originario. Y las máscaras llevaban el nombre del bien y del mal, es decir, de los valores introducidos por Sócrates en la Filosofía; sólo que el yo originario no llevará el nombre del ser porque ya no irá unido a ninguna idea. En su lugar aparecerá la vida, la vida que, sin el sostén de ninguna idea ni de nada que la contenga y sobrepase será en palabras de Zambrano, el infierno: «En principio, el infierno era, ha sido, simplemente la vida».

No tendrá la vida el sostén de la idea; pero ese afán de pureza que Nietzsche en última instancia comparte con el idealismo, se encuentra guiado por una vieja aspiración que, según Zambrano, parece ser un proceso natural en el hombre: el delirio del ser humano por convertirse en divino, es decir, por dejar de ser un menesteroso y librarse del padecer inherente a la vida, en definitiva, por eludir la condición trágica que lo constituye: «la claridad que arroja este delirio, alumbró la historia del hombre occidental en su secreto»¹⁵.

¹⁵ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1955, p. 153.

Tal delirio había sido aplacado, primero por la filosofía griega y posteriormente por la religión cristiana, llegando a su máximo grado de contentamiento en el platonismo medieval, entendido aquí como aceptación de la distancia y de la ausencia. Zambrano fija en Descartes la etapa civilizatoria que ella llama de lo humano, en la que el hombre pretende liberarse del mundo infernal y subterráneo, de su situación mendicante, estableciendo su ser por la conciencia y poniéndolo así a salvo de toda contingencia. Antes de que comenzase a alzarse frente a lo humano, lo no humano del hombre –con Marx, con Kierkegaard y con Nietzsche–, nos dice Zambrano, el idealismo alemán llevó a su límite esta vieja aspiración de la filosofía pretendiendo apresar no a Dios, sino a lo divino mediante el desarrollo del espíritu. En su extremismo, dibujó ya la réplica del superhombre nietzscheano. Nietzsche, según Zambrano, trasladó la omnipresencia de lo divino del espíritu a la vida: lo divino ahora nace, «no de la conciencia ni el conocimiento, sino del originario corazón de la fiera que no conoce el temor»¹⁶.

Esta seducción por lo divino fue lo que detuvo a Nietzsche en su proceso de destrucción de la filosofía. Si hubiera desenmascarado a lo divino, se hubiera encontrado con lo sagrado, ese oscuro fondo de la vida de donde surgieron los dioses y de donde surgió la filosofía. Ese fondo inescrutable ajeno a toda definición son las entrañas de la vida, metáfora que capta, según Zambrano, mejor que ninguna otra, nuestra condición de vivientes aherrojados en el tiempo. El ser humano lleva consigo la limitación y quien no lo comprende, quien confunde el absoluto que a veces se abre en el espacio cerrado de la intimidad humana y quiere trasladarlo a cualquier otra realidad, por ejemplo a la historia, ya mediante la voluntad, ya mediante el poder o el mismo amor, se topa con el absolutismo que es, en principio, el desprecio del otro. El mal comienza, según Zambrano, cuando no se reconoce al otro, cuando para llevar adelante el propio despliegue de la vida, se pesa sobre alguien. «Sólo el mal, mientras dura, puede mantener el absolutismo de la persona», defiende la autora en su libro *Persona y democracia*.

Lo sagrado fue sentido por el contrario por Nietzsche como el caos primero y lo ubicó en una imagen, la de Dioniso, el dios de la vida, la vida misma no sometida a forma, huyendo de forma en forma en continua metamorfosis. Con la figura de Dioniso el hombre pasaría sin transición de la inocencia del animal a la condición divina mediante la aceptación infinita del padecer y del riesgo que es la ascensión del ser hacia la libertad. «El hombre, nos dice Nietzsche, es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre». Entonces se haría realidad un delirio largamente soñado. Las entrañas ávidas de divinidad serían finalmente saciadas. Nietzsche había sacrificado el hombre ante lo divino abismándose en él. Pero si hubiese profundizado más, nos sigue di-

¹⁶ Ibid., p. 171.

ciendo Zambrano, hubiese descubierto que la vida abandonada a sí misma necesita de la claridad porque entre otras cosas, la vida contiene también el infierno, la vida es, entre otras cosas, el infierno, es decir, el mal. Y la embriaguez de la libertad absoluta, al borrar los límites que nos traen la presencia de las cosas y, sobretodo, la presencia del otro, acaba borrándolo todo. Nietzsche había propuesto la destrucción de todo lo humano porque todo lo que ha llegado a la luz puede caer en las tinieblas; pero las tinieblas mismas permanecen y más allá de ellas, aguarda agazapada, la nada.

Lo que separa como vemos a Zambrano de Nietzsche es una diferente concepción de la vida a la luz de su arraigo en ese fondo oscuro de lo sagrado que es lo que hace surgir tanto a la filosofía como a los dioses, entendidas ambas propuestas como formas de mediación con el oscuro fondo de la existencia, en la etapa de humanización del hombre. A una vida divinizada opone por tanto Zambrano una vida que asume su condición trágica y su necesidad del otro aún en la libertad, una vida necesitada de la claridad y de una revelación propia que le haga asumir los tres horrores de la existencia: el nacimiento, la muerte y la injusticia. Una vida necesitada de la luz; aunque una luz que no provenga exclusivamente del pensamiento, sino también y conjuntamente, de las cavernas del corazón.

Y para Zambrano, la prueba de que Nietzsche no había logrado la trascendencia que la vida requiere se encuentra en su última formulación filosófica: el eterno retorno, la caída del vuelo ascensional que había propuesto para la vida humana. Nietzsche había intentado liberar al hombre del fatal error de haber elegido un destino humano, un destino gravado por el mal y obligado al bien; pero no pudo liberar a la vida ni de las tinieblas ni de la memoria y el peso de sí misma. «El tiempo, nos dice Zambrano, es la resistencia implacable que la vida humana opone a todo delirio de deificación». Un tiempo que, en principio se padece; pero susceptible también de adquirir múltiples modulaciones para dar entrada a la multiplicidad de lo real.

Nietzsche pretendió resolver el enigma del tiempo, viviendo la vida a todo riesgo y liberándola así del hecho de que constantemente se ocultase a sí misma, de que no le fuera del todo presente nunca al hombre su propia vida. Esa vida liberada encuentra lo divino en la intensidad de un instante rescatado que llevase dentro de sí todas las vidas posibles, que actualizase en un solo instante todos los ciclos recorridos; pero el círculo del eterno retorno, nos dice Zambrano, aprisionó a esta criatura que no podía renunciar al tiempo, pero tampoco querer la eternidad. La vida que podía ser apurada en un solo instante, para no dejar de ser vida, tenía que seguir desplegándose en el tiempo, fiel a esa voluntad de hierro que gritará de forma incansable «¡Que se repita!». El vuelo ascensional había finalizado. El eterno retorno no era en suma sino el reflejo de sí mismo, la infinitud prisionera de la repetición.