

La propuesta teológica de María Zambrano

María Zambrano's Theological Proposal

Camino religioso de piedad y misericordia abierto entre dos extremos: la resignación senequista y el exceso de inmortalidad unamuniano

Religious path of piety and mercy opened between two extremes: the senequist resignation and the excess of immortality of Unamuno

Antonio Jesús María SÁNCHEZ ORANTOS

Universidad Pontificia Comillas
asanchez@comillas.edu

Resumen: Este artículo esboza la filosofía teológica de María Zambrano a través de la interpretación del problema religioso desde la metafísica de la filosofía de Unamuno frente a la crisis espiritual de su generación. Zambrano, frente a los sistemas y órdenes racionales parece buscar ampliar el horizonte. Ambos pensadores se separan cuando Zambrano considera que Unamuno no renuncia definitivamente a la razón. En la línea de la resignación senequista y el exceso de inmortalidad de Unamuno, se configura una propuesta teológica.

Palabras clave: Teología, Religión, Crisis Espiritual, Resignación Senequista, Exceso de Inmortalidad

Abstract: This article outlines María Zambrano's theological philosophy through the interpretation of the religious problem from Unamuno's metaphysics of the philosophy, facing the spiritual crisis of his generation. Zambrano, confronting rational systems and orders, seems to seek broaden the horizon. Both thinkers separate when Zambrano considers that Unamuno does not renounce definitively reason. On the basis of Unamuno's senequist resignation and excess of immortality, a theological proposal is configured.

Keywords: Theology, Spiritual Crisis, Religion, Senequist resignation, Excess of immortality

Fecha de recepción: 19/03/2020

Fecha de aceptación: 31/03/2020

Don Miguel es uno de esos escritores que ha desempeñado el papel de sacador de demonios... Ese ha sido su papel máximo en la vida española: desatar los demonios que escondidos, anidaban en nuestro corazón, ponernos ante los ojos, implacablemente, las más tremendas llagas y no tolerar secreto alguno en nuestra llagada vida. **Él es contrario a Séneca** y tantos otros que pretendieron, gentes sin fe, cauterizar, curar, aliviar. Unamuno jamás buscó curación alguna que no fuese a sangre y fuego, aunque por la palabra... Odió al demonio mudo y quiere, ante todo, salvarnos por la palabra. No por una palabra, razón adormecedora o suavizadora como Séneca, **tampoco a la manera de Ortega**, introduciendo o tratando de introducir medida en nuestros desvaríos... (Tampoco) a la manera **de Larra**... que se extiende con minuciosa prolijidad en lo superficial y lo aparente de nuestra desdicha, en aquello que son las resultantes, los efectos de nuestras dolencias más hondas, sin descender jamás a la sima de su secreta oficina, allí donde se engendran... (Tampoco a la manera de) Pablo Iglesias (que) quiso llevar el sentido del trabajo y una ética de la dignidad al pueblo y, en parte, lo consiguió... Ninguno tuvo el valor de llegar hasta la llaga más honda de nuestra vida, allí donde ya las clases sociales desaparecen...¹ (Zambrano, 2003: 129-130)

¹ Los paréntesis y destacados son propios.

1. *Unamuno y el problema religioso*

En septiembre de 1906, Miguel de Unamuno afirma en su artículo publicado en *La Nación* y titulado *El resorte moral* (1968) que una de las preocupaciones fundamentales de su propuesta filosófica es enfrentar la situación de crisis espiritual de su generación. Como es sabido, el problema religioso empieza a ser tema central de su pensamiento a partir de su crisis espiritual del 97. Rivera de Ventosa² (1985) divide el pensamiento de Unamuno en tres etapas. La primera etapa termina en el 1880, a la edad de 16 años, y su actitud ante el problema religioso puede calificarse de fe ingenua. En 1881, matriculado en la Universidad Central de Madrid, comienza la segunda etapa, caracterizada por la pérdida de su fe heredada, bella pero ingenua —dirá después—, al recibir el impacto de la cultura científica de su tiempo y las ideas filosóficas/políticas del socialismo/marxismo.

La tercera etapa, como se ha indicado, se inicia en 1897, a la edad de 33 años, con una fuerte crisis espiritual que provocará que el tema religioso ocupe prácticamente toda su propuesta filosófica³.

El Unamuno de la crisis del 97 está convencido de que ni la ciencia ni la añorada sociedad perfecta anhelada por el socialismo utópico pueden dar adecuada respuesta al anhelo de redención, ansia de inmortalidad, presente en lo más íntimo de la interioridad humana. Desde esta convicción inicia una fortísima crítica tanto al positivismo científico, ciencia convertida en pseudoreligión:

² Cf. también SEGARRA GUARRO, R., «Razón y fe: de enemigos imprescindibles (Unamuno) a enemigos ausentes». En FLOREZ MIGUEL, C. (coord.), *Tu mano es mi destino*. Congreso internacional de Miguel de Unamuno. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2000, p. 455.

³ Para profundizar el contexto cultural, cf. VILLAR EZCURRA, A., «Unamuno: pervivir, amar, compadecer». En MORENO ROMO, J. C. (coord.), *Unamuno y nosotros*. Barcelona: Anthropos, 2011, pp. 227-243; y, sobre todo, el estudio introductorio de VILLAR EZCURRA, A., *Miguel de Unamuno. Escritos sobre la ciencia y el cientifismo*. Madrid: Tecnos, 2017.

cientificismo finisecular español, como a todo proyecto político que proponga que en un proyecto social inmanente puede alcanzarse la plenitud de lo humano. Y, así, en 1899, en su ensayo «Nicodemo el fariseo» deja escrito:

En esos momentos de obstinada lucha interior, cuando bajo las pavesas de lo racional me levantaba el corazón la sustancia de las cosas que se esperan, en esos momentos de solemne crisis, para afirmar mi personalidad sobre la personalidad de la civilización cristiana que vivimos, y de que vivimos, resucité mi niñez sumergiéndome en la niñez del espíritu de nuestra cultura. ¿Cómo? Buscando en mi corazón de niño y yendo con él a mamar la leche que nos hizo hombres, a oír la voz de nuestra niñez social, la voz del Evangelio. (1969, vol.7: 369)

E insistirá en *Mi religión*:

No concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y solo lo estudian en su aspecto social o político. Espero muy poco para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano de aquellos hombres o de aquellos pueblos que, por pereza mental, por superficialidad, por cientificismo, o por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón. No espero nada de los que dicen: «¡No se debe pensar eso!»; espero menos aún de los que creen en un cielo y un infierno como aquel en que creíamos de niños, y espero todavía menos de los que afirman con la gravedad del necio: «Todo eso no son sino fábulas y mitos; a quien se muere lo entierran y se acabó». Solo espero de los que ignoran, pero

no se resignan a ignorar; de los que lucha sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria. (1970, vol. 8: 777-778)

Pues bien, entre los años 1940-1942⁴, María Zambrano enfrenta el reto de ofrecer las claves del pensamiento de Unamuno, porque cree que en él se encarna la «llaga» más profunda de la vida humana. Esa «llaga» que quiebra no solo la resignación estoica (senequismo español), sino también el supuesto orden racional que frente al desvarío de la afectividad humana presenta la propuesta filosófica de Ortega; que exige Larra para superar las indolencias de su tiempo; y con el que sueña Pablo Iglesias para construir una nueva sociedad; ya que dicha «llaga» abre la posibilidad de fraternidad, posibilidad de hermandad desde el sentimiento de paternidad común (piedad y misericordia).

El reto enfrentado por la pensadora no podía ser prácticamente realizado⁵. El resultado, por eso, no será una presentación objetiva de la propuesta unamuniana, sino una reflexión crítica sobre el «territorio común reflexivo» que Unamuno abre a Zambrano. Es consciente de ello:

Pero queda otro riesgo, el más importante, la falta de objetividad. Y este, lejos de ser evitado, es aceptado plenamente desde el principio. Porque este libro se escribe no desde la objetividad, sino desde la participación.⁶ (Zambrano, 2003: 29)

⁴ La justificación de esta fecha puede verse en la introducción a la obra citada ZAMBRANO, M., *Unamuno*, pp.10-12.

⁵ Recordemos que en estos años, cercanos, muy cercanos a la muerte de Unamuno, todavía no se contaba con una edición completa de sus ensayos, que no aparecerían hasta 1942 en la editorial Aguilar. Por tanto, de ninguna manera se podía contar con la totalidad de su obra, recopilada a partir de 1950. Debe reconocerse que el ensayo de Zambrano, pues, constituye uno de los primeros textos sobre el pensamiento de Unamuno en lengua española. (Cf. para más información ZAMBRANO, M., *Unamuno*, o. c., pp. 10-12).

⁶ No obstante, dos artículos de los años 60 ratifican sus propuestas: «La religión poética de

La palabra de Don Miguel, según Zambrano, ni humilla, ni invita a la resignación, pues levanta, salva, abre compasivamente camino de hombre nuevo. Se trata de situarse en el «fondo originario» de la vida humana y esta noble tarea solo será posible si se amplía el discurso racional. Es la «razón poética»⁷, ampliando el discurso racional, para poder configurar adecuadamente (decisión de la libertad: eticidad) el humano vivir.

Precisamente esta es, según la pensadora, la original propuesta filosófica española, reacia a todo idealismo, rebelde ante todo exceso de razón. Reserva de verdadera sabiduría, que posibilita una salida esperanzada a las propuestas de una filosofía, la moderna, reducida a sistema, y que, por eso, siempre concluye en una totalidad que quiebra la vida en su singularidad.

La «razón poética» es atención crítica al mundo afectivo, a la radical pasividad de la vida humana. Porque ahí ofrece la vida sus «signos». «Señales» que permiten develar su verdadero ser. Mundo pre-teórico, anterior a todo pensar (nunca resultado suyo), presente, donado en la profundidad de la interioridad humana: el «corazón», al que la razón, si quiere estar al servicio de la vida, debe ajustarse sin recelo alguno.

Sentirse hombre es más inmediato que pensar⁸. «Sum, ergo cogito»⁹. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de

Unamuno» (publicado en *La Torre* (Río Piedras, Puerto Rico), n.º 35-36, 1961; incluido más tarde en *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 1965, pp. 125-160) y «Unamuno en su centenario» (escrito para ser publicado en la revista *Semana* de San Juan de Puerto Rico, tal y como figura en el encabezamiento del escrito. Tenía la intención, como anuncia al finalizar este escrito, de dedicar varios artículos a Unamuno, pero ni este (inédito) ni los anunciados vieron la luz). Existe un tercer artículo periodístico, «La presencia de Don Miguel», de 1986. *Diario 16* (Madrid), año XI, 28 de Diciembre (supl. Culturas, n.º 90). recogido en *Las palabras del regreso*. Salamanca: Amarú, 1995, pp. 127-130.

⁷ «Porque poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa» (UNAMUNO, M, o. c., VII, p. 113).

⁸ ZAMBRANO, M. (2003). *Unamuno*, o. c., p. 292.

⁹ *Ibid*, p. 130.

comprender o no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma¹⁰.

Cuando esta afectividad radical es aceptada sin prejuicios, «mirada» con mirar purificado, desvela la radical inquietud de la vida por su ausencia de plenitud. Descubre la vida humana como «estado intermedio», situada entre la plenitud no alcanzada, vislumbrada a distancia, y su posible fracaso. Congoja santa, pues de ella brotará el anhelo, el deseo, la esperanza, el hambre de vida nueva. ¿Cuál es el origen de esta inquietud? ¿Hacia dónde invita a caminar? ¿Es solo anhelo escatológico de inmortalidad? ¿Exilio en lo real o imposibilidad de definir la vida humana desde esas leyes impersonales que rigen la realidad natural (estoicismo)? ¿Invitación a soñar en un más allá de la realidad o radical llamada a buscar —*hambre de nuevo nacimiento no hambre de inmortalidad*— una vida humana no definida por el poder impersonal del hay natural? ¿Se puede configurar la vida humana en la realidad desde una presencia no derivable del impersonal hay natural? Los caminos de Unamuno y Zambrano, que nacieron de una raíz común, la experiencia pática que configura la vida humana¹¹, se separan, porque nuestra pensadora entiende que:

Unamuno profesaba algo tan especial como la identidad de la fe y la voluntad, con lo cual lo que hacía naturalmente era negar la fe, absorbiéndola dentro de la voluntad. La fe queda reducida a ser solamente un afán de sobrevivir, una voluntad

¹⁰ *Ibid.*, p. 110.

¹¹ «Vivir es una cosa y conocer es otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición, que podamos decir que todo lo vital es antirrational, no ya solo irracional, y todo lo racional, antivital» (*ibid.*, p. 129). Porque «en el problema vital que nos interesa la razón no toma posición alguna. En rigor, hace algo peor aún que negar la inmortalidad del alma, lo cual sería una solución, y es que desconoce el problema como el deseo vital nos lo presenta» (*ibid.*, p. 173) «Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida» (*ibid.*, p. 162).

de seguir existiendo siempre. Es una fe desolada, impuesta, no recibida. Lo que ella nos diga, por tanto, será solamente el espejo, y aun el espejismo de nuestro deseo. (1966, vol. 1: 640)

El esfuerzo de la voluntad unamuniana lleva a la tragedia prometeica, a la fe desolada. Quiebra la certeza, que posibilitada por la presencia fundante, abre la esperanza inquebrantable de un nuevo nacimiento en la historia, un nuevo nacimiento para la vida humana en la temporalidad. Unamuno manifiesta una carencia de experiencia de gratuidad, carencia de actitud poética, diría Zambrano, por un exceso todavía de razón al que no se quiere renunciar.

El filósofo define la vida humana por su manquedad, por su insuficiencia y de ella parte para encontrar, para encontrar por sí mismo, el camino que le lleve a completarse. La filosofía es incompatible con el hecho de recibir nada por donación, por gracia. Es el hombre el que saliendo de su extrañeza admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra por sí el ser y su ser. En suma, se salva a sí mismo con su decisión. Y el poeta es fiel a lo que ya tiene. No se encuentra en déficit como el filósofo, sino, en exceso, cargado, con una carga, es cierto, que no comprende. Por eso, la tiene que expresar, por eso tiene que hablar «sin saber lo que dice», según le reprochan. Y su gloria está en no saberlo, porque, con ello, se revela que es muy superior a un entendimiento humano la palabra que de su boca sale; con ello nos muestra que es más que humano lo que en su cuerpo habita... Mientras que el filósofo trata de ser sí mismo, el poeta agobiado por la gracia, no sabe qué hacer. Se siente morada, nido, de algo que le posee y arrastra. Y una vez consumada esta entrega de sí, el poeta ya no puede querer otra cosa. No podría más que ser un hombre. Y quizá

siente de ello alguna vez nostalgia; quizá querría descansar... (pero nunca tratará) de saber qué sería él con independencia de aquella fuerza que habla con su voz. Y si acaso esa fuerza le abandona, no se siente más que vacío... El tiempo vacío, pura espera de que vuelva el milagro... Y querer algo, no quiere ya sino aquello mismo que anuló su querer, aquello que le venció tan completamente. Porque la gloria del poeta es sentirse vencido.¹²

La convicción de Zambrano es que la gracia, la experiencia de una presencia donada, derrota la tragedia y obliga a la razón a mediar entre la *santa congoja* y el *hambre de nuevo nacimiento*. De nuevo aparece la «razón poética» que pone límites a la voluntad, para que no termine siendo delirio o endiosamiento. La «razón poética», desde su profunda humildad, descubre y mantiene (razón poniendo límites a la poesía) que la voluntad no crea el objeto de su radical desear (que solo la verdadera poesía descubre). La «razón poética» invita a acoger piadosamente esa presencia que, anterior a la voluntad (pasividad), abre para ella la posibilidad de una libertad auténtica: vencer el poder del impersonal hay natural y de la muerte, vencer para renacer... amor más fuerte que la muerte, aunque, también exija morir para vencerla.

La alternativa a esta exigencia de santa hospitalidad es la caída en ese vacío que se incrementa cuando intenta ser llenado por ídolos sustitutivos... Entonces, en la interioridad, la envidia, meditada profundamente por Unamuno, que imposibilita la experiencia de padre común, presencia donada, y, por eso, reprime, e incluso llega a quebrar, el profundo deseo de familia humana, el profundo deseo de fraternidad¹³.

¹² ZAMBRANO, M. (2018). «Filosofía y poesía». En *Obras completas*, vol. I, p. 709. El paréntesis es mío.

¹³ «Para salir de las garras de la posibilidad... sí, se nos ha dejado una guía. Es de alguien muy afín a Unamuno. Él, en momentos de confesión, lo ha llamado hermano, es el hermano Kierkegaard

Las entrañas, palabra que nace en Unamuno —pues en todo autor verdadero encontramos palabras nacidas—, las entrañas no son infernales. Y si fuera menester un rasgo para señalar la radical diferencia que separa el sentir religioso de este «trágico cristiano» de un trágico griego, sería esta: que el mundo de las entrañas no es el lugar de los «ínferos»... Para todo lector de Unamuno es familiar la expresión «religión laica» o «religión popular». No creo sea erróneo entenderla como forma de la piedad, de la gran Piedad, abismo que sostiene, agua que conduce. Agua de manantial que apaga y enciende la sed del corazón... Mas no es tan simple. (Zambrano, 2003: 170-171)

«No es tan simple» ... porque no parece suficiente razonar esa presencia que abre para el ser humano el anhelo de plenitud, su inquietud radical. Se trata de sentir su necesidad y de quererla.

y su concepto de angustia. Nos dejó el camino para salir victoriosos de las garras múltiples de la angustia que tiene el filo de la posibilidad. Es, sencillamente, dejarla operar, ofrecerse a ella, entregarse a su mano cruel para que implacablemente opere en nuestro espíritu, porque ella es la presencia de nuestro posible yo, de nuestra posibilidad que es infinita. Es la manera de manifestar lo que somos verdaderamente, que es aquello que no somos ahora, que no seremos nunca aquí. ¿Cómo comportarse ante la posibilidad concreta? Pues esto es lo que sucede, cuando nos encontramos ante ese vértigo que sintió el desgraciado Monegro, cuando vio que aquello que Abel Sánchez haría o podría hacer valía más que lo que él, tan afanosamente hacía. Ya que la posibilidad del otro tenía más realidad que la realidad suya. Sí, es la posibilidad la que asoma su rostro concretándose. Y eso es lo que más se envía. De ahí la gravedad de la envidia, de su infinitud, porque la envidia es infinita y de ella puede también decirse lo que Kierkegaard aplica a la angustia: “Legión me llamo, porque somos muchos”. Son muchas las caras de la angustia. A su lado la envidia puede parecer un descanso por tener ya una cara, se ha fijado en una cara, puede saber el rostro que odia y ama, la cara de lo adorado o apetecido, la cara de su tormento, mientras que la angustia no tiene cara alguna. Pero, sin embargo, de tener cara, la envidia es infinita, y si se posa sobre algo, lo hace de esa manera endemoniada, es decir, sin reposo alguno. Porque al fijarse la envidia no hace sino tomar un punto de apoyo para apacentar su hambre. Tiene la característica demoníaca, no sé si señalada así por alguien, la característica de todo lo demoníaco, de no aplacarse con nada, de crecer en avidez a la par que encuentra alimento. Lo demoníaco, como lo divino, no se aplaca con nada. Y la envidia solo se fija en la realidad para tomar nuevo brío, para acrecentar su hambre. Porque la envidia es el hambre de realidad, es la enfermedad de la realidad y, por eso, la enfermedad del español, tan realista... Somos incapaces de resistir los martirios de la individualidad, y de ahí la envidia... Y es que la tragedia de la envidia se cura, únicamente, dejándose redimir» (ZAMBRANO, M., *Unamuno*, o. c., pp. 138-139).

Actitud que surge ante la incertidumbre del futuro, pero, sobre todo, en la inquietud del presente y en la aceptación del pasado. Porque si así no fuera, la vida humana no estaría marcada, «herida», «llagada», por esa presencia. No se trata solamente de una teoría sobre la vida y la muerte; se trata, por el contrario, de hacerse cargo, antes de toda posible teoría —darse cuenta y describir— de los «signos», de esas «señales» que la misma vida ofrece.

Y, ¿cómo ha de concebirse la vida para que en ella se realice la unidad? ¿Qué vida será esa? Y ¿cómo confiar en ella? Porque no basta admitirla, hay que vivirla ya desde ahora, no se puede postergar para después. No se puede descansar confiando en la vida de después, pues para que sea después, ha de ser ya desde ahora, o dicho de otra manera, tenemos que vivir ya dentro de su perspectiva. Pues la persona es una unidad que ha de realizarse en el tiempo de la dispersión y, para ello, tiene que contar para ser con lo que no es aún, ni ve, ni tiene presencia. Y tal cosa ¿cómo puede realizarse?¹⁴ (Zambrano, 2003: 126-127)

2. *La insuficiente resignación senequista*

Ciertamente la certeza de la muerte es irrevocable. Pero también es irrevocable el amor con que la vida humana se aferra a sí misma y a todo lo existente. Pues

¹⁴ Y Zambrano añade: «por escandaloso que parezca, la poesía de Don Miguel nos muestra la integración de su persona. *La Vida de Don Quijote y Sancho* nos ha mostrado la tragedia de la persona frente a la historia, al Estado y a su propio yo que quiere salvar, a su realidad primaria e inmediata, su punto de partida. En otros lugares, tal *Del sentimiento trágico de la vida*, se nos mostrará la tragedia de ser persona frente a la muerte y la razón, persona crucificada entre el ansia de vida y la necesidad de razón, ya que ansia de razón Unamuno jamás parece haberla sentido. Mas el camino de la lenta realización personal se nos va a dar al descubierto en su larga vía poética. El “personaje” lucha en otros lados, lucha mientras hay otros y mientras hay razón, y se irá realizando en su experiencia, en la poesía».

...quien mira el mundo como enamorado, jamás querrá separarse de él, ni cultivar las barreras que le separan ni las distinciones que le distinguen. Solo buscará embeberse más y más. Primeramente, en su actitud más ingenua, no se hará problema de su relación con la realidad que le enamora; después de que el inevitable fracaso de toda vida haya surgido, cuando haya aparecido, aunque sea no más que la conciencia de vivir embebido en su puro arrobamiento aparecerá entonces el problema de su relación con esa realidad. Mas entonces no pide liberarse de ella, sino tenerla de alguna otra manera...¹⁵ (2018, vol. 1: 584-585)

Por eso, Dios nunca podrá ser solamente presentado sin más, y sobre todo en su verdad más íntima, como garantía de inmortalidad. Dios es el creador y el cuidador de todo lo existente y, por eso, de las entrañas sentimentales humanas. El órgano humano que hace posible la participación en la vida íntima de Dios es el «corazón». Allí está Dios antes de toda decisión. Presencia/ausencia, «agua de manantial que apaga y enciende la sed...»; es decir, presencia que se manifiesta mostrando su radical trascendencia y que, por eso, toda persona sentirá como ausencia; santa ausencia que inquieta radicalmente la vida humana, abriendo continuos caminos de búsqueda de esos espacios donde su presencia vuelva a revelar su infinita trascendencia. Y la vida humana, así, va aprendiendo, a la luz de la presencia/ausencia del Misterio Santo, que no todo está bajo su poder, y que el amor, piedad que acoge y misericordia que reconcilia, busca siempre un

¹⁵ ZAMBRANO, M. (2018). «Pensamiento y poesía en la vida española». En *Obras Completas*, vol. I, pp. 584-585. Porque el poeta, el verdadero poeta, el que no se distrae en la simple búsqueda de un lenguaje estético para adornar la realidad y la vida, nunca querrá abandonar lo amado y sufrirá no tanto su propia muerte, sino precisamente la muerte de aquello que ama.

más de encuentro con su amado, dando sentido a todas las dimensiones de la vida humana.

Dios, por tanto, no puede remitirse solo, ni en primera instancia, a un más allá de la muerte, sino a un más acá de la propia interioridad¹⁶. El santo quehacer de esa presencia/ausencia será siempre la mostración maternal/paternal del camino que lleva a la «mesa compartida», «hogar fraterno» sospechado desde siempre por el anhelo humano. Si no hubiese Dios, no habría plenitud, ni inquietud radical, ni biografía conformada por el anhelo de plenitud..., no habría propiamente vida humana. Todo ello es anterior a que haya inmortalidad. La condición de posibilidad de la religión no es la muerte, sino la necesidad de «nacimiento», la necesidad de una «nueva vida», de engendrar «vida verdadera» en el seno del aquí y el ahora (*hic et nunc*) de la vida humana.

Pero el peso de lo fáctico puede interrumpir este anhelo de excelencia humana. Y, entonces, una peculiar sabiduría se impone

¹⁶ San Agustín, cuya propuesta será pensada muy detenidamente por Zambrano en su trabajo titulado *La agonía de Europa*, había dejado escrito en el libro X, VI, 8-9 de sus *Confesiones*: «...Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, un abrazo del hombre interior que hay en mí donde resplandece a mi alma lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios. Pero ¿y qué es entonces? Pregunté a la tierra y me dijo: “No soy yo”; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: “No somos tu Dios; búscale sobre nosotros.” Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: “Engañase Anaxímenes: yo no soy tu Dios”. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. “Tampoco somos nosotros el Dios que buscas”, me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: “Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él”. Y exclamaron todas con grande voz: “El nos ha hecho”. Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta, su apariencia. Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: “¿Tú quién eres?”, y respondí: “Un hombre.” He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de estos es por donde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: “No somos Dios” y “Él nos ha hecho”. El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, yo-alma, por medio del sentido de mi cuerpo. Interrogué, finalmente, a la mole del mundo acerca de mi Dios, y ella me respondió: “No soy yo, simple hechura suya”».

exitosamente; una sabiduría que no nace del afán de saber: ni como pregunta ni como respuesta al problema de la verdad de la vida, sino como necesidad de saber resistir sus azarosos vaivenes, que se agudizan en tiempos de crisis histórica,. Es el llamado por nuestra pensadora senequismo español.

Séneca es la figura del hombre que se hace sabio al verse acorralado por los acontecimientos y que no habiendo querido disponer de su vida para ofrecerla a la verdad, como Sócrates, tuvo que sucumbir como él. Es la contrafigura de Sócrates; como él sucumbió a la injusticia, mas sin esperanza. Para Sócrates su muerte fue el comienzo de su trascendencia verdadera... Hacerle morir era la natural defensa de la vida que no estaba dispuesta a reducirse a razón. Séneca jamás pretendió el poder para la razón, sino únicamente el poco de razón necesaria para que la vida pudiese sostenerse... No es un creyente, ni en la razón... (ni en la) esperanza. No aspira a poseer la vida entera, el mundo, sino solamente a sostenerse en su medio-vida. La medio-vida que ha de tener ya siempre la razón de Occidente, cosa que ni Platón ni Aristóteles vislumbraron. Y así, ese «entrar en razón» que Séneca nos propone comienza por ser una renuncia a la razón misma; renuncia a la razón, resignación de la razón y de la vida; de la razón a causa de la sin-razón de la vida, de la vida a causa de la inexorable muerte.

¿Dónde reside la fuerza contagiosa, seductora, de la filosofía senequista? Esta es la pregunta que enfrenta nuestra pensadora al realizar sus reflexiones sobre el «senequismo español»¹⁷. Y,

¹⁷ Como es sabido este planteamiento no es original. Está presente a lo largo de toda la tradición cultural española y, por eso, en el momento cultural en que Zambrano piensa. Cf. MURCIA SERRANO, I, «María Zambrano y el estoicismo senequista español, *Themata, Revista de filosofía*, n.º 34, 2005, pp. 283-284.

para ello, parte del profundo convencimiento de que en tiempos de crisis, la vida española, y, por semejanza, toda vida humana, se refugian en el senequismo. En este refugio se pueden soportar resignadamente las crisis vitales, huyendo o no queriendo aceptar la necesidad de un «nuevo nacimiento». El senequismo es la afirmación de la vida con un radical déficit de esperanza. Es una piedad compasiva, por eso puede ser redimido, pero sin la luz dichosa que el esperar esperanzado ofrece a la vida humana¹⁸, por eso su propuesta no puede ser aceptada.

La popularidad efectiva de Séneca... que ha dado motivo a que por muchos investigadores se haya dado al pueblo español

¹⁸ Zambrano, con gran intuición, quiere ver encarnada esta actitud, entre otros, en el unamuniano San Manuel Bueno Mártir, «el cura sin fe de Don Miguel de Unamuno. Y es inquietante que cuando don Miguel, tan antiestoico, quiere mostrar una figura hispánica, un español apegado a su pueblo, imagina a San Manuel Bueno. Y es más inquietante, todavía, que cuando don Miguel de Unamuno quiere descubrir un camino de salvación popular, encuentre solo este de la fe sin esperanzas del pobre San Manuel Bueno. Fe sin esperanza, fe sin padre. San Manuel Bueno es también una madre; su religión es la de Séneca, antes que conocimiento, es consolación. Pero ¿le será posible a un pueblo existir con solo esto, aunque sea mucho? ¿No habrá ninguna verdad capaz de fundar y sostener la esperanza de un pueblo? Es sobremanera grave en don Miguel de Unamuno esta concepción de “San Manuel Bueno” en él, sustentador de una religión de la esperanza, de una religión en que la supervivencia individual es la única preocupación. ¿Es que acaso creyó en sí mismo y no pudo creer en su pueblo? Sus últimos días en la triste Salamanca, su muerte en soledad y melancolía nos dicen tal vez demasiado. En todo caso, “San Manuel Bueno”, repite dentro de la aparente ortodoxia católica, bajo el manto de la Iglesia, la figura de Séneca, curandero ante la desolación» (*Pensamiento y poesía en la vida española*, o. c., p. 618). Quizá, puede ser que Unamuno no quisiera que sus congéneres, a los que tanto amó, sufrieran su insostenible «tragedia», y tuvo, por eso, la tentación, tentación senequista, de abandonar su radical «vocación», esa vocación que le impulsa a «...hablar, gritar a veces, descubrir en la palabra lo escondido en el silencio, expresar el alma acallada y, a fuer de tan callada, adormecida; irrumpir con una especie de cristianismo entre dos tradiciones españolas no cristianas, nuestros dos polos, mejor dicho, nuestro medio —casi sentido común— y nuestro abismo. Entre esas dos actividades, que podemos llamar religiones, que son para nuestra cultura nihilismo o nadismo y estoicismo» (ZAMBRANO, M., *Unamuno*. Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa. Barcelona: Debate, 2003, pp. 55-56). San Manuel, entre otros, encarnando el senequismo español... entre otros, porque será en las *Coplas* de Jorge Manrique (cf. *Pensamiento y poesía en la vida española*, pp. 622-625) y, sobre todo, en la anónima *Epístola moral a Fabio*, donde dicha encarnación llegue a su máxima expresión, porque sobre todo en esta última encontramos «la reflexión de un hombre, no ante la muerte, solo, sino ante la vida entera con todas sus facetas: el arranque intelectual está en ella mucho más claro, y más en evidencia...» (*Pensamiento y poesía en la vida española*, o. c., pp. 627-634).

por estoico, se funda, en efecto, en que todo español alguna vez en su vida haya sentido la tentación de seguir a Séneca; en que todo español pueda ser, salvando las distancias, un Séneca a su modo. Pero ¿debe serlo?, más todavía ¿puede serlo? Este «debe» es especialmente grave cuando la tentación de hacerse senequista proviene de circunstancias no únicamente individuales, sino que nace ante unas circunstancias que amenazan a todo un pueblo, que es además el nuestro¹⁹.

El primer motivo de éxito de esta sabiduría consiste en querer encarnar el mandato socrático. Se trata de que la filosofía, abandonando su sola preocupación por la impersonal naturaleza, centre su atención en la vida interior y en sus modos de decidir. Pero, esta sabiduría propone un «socratismo sin alma». Sócrates jamás dejó de «escuchar en la “soledad sonora” de su corazón su “demonio” querido»²⁰. Y aquí radica el segundo motivo de su éxito. La sabiduría propuesta por el senequismo suaviza, e incluso puede llegar a dominar el sentimiento de radical insatisfacción que abre la inquietud radical, deseo de Infinito, sobre todo cuando el cansancio llega. Pero, si la vida humana es reducida a la pura facticidad, solo le quedará vivir con dignidad la resignación que exige el insoslayable poder de lo que hay.

La propuesta socrática abría la necesidad de considerar junto al alma y las cosas un «tercer elemento»: «Lo divino», como condición de posibilidad de camino (método) ético. Así evitaba la caída en la propuesta subjetivista de Protágoras, manteniendo, no obstante, la exigencia radical de su enseñanza, la mejor enseñanza de los sofistas: la necesaria atención a la subjetividad. Ahora bien, según la enseñanza socrática, sería βρις (soberbia), ausencia

¹⁹ ZAMBRANO, M. (2018). «Los intelectuales en el drama de España». En *Obras completas*, p. 223.

²⁰ *Ibid.*, p. 226.

de σωφροσύνη (prudencia), querer saber «lo divino». Se trata de escuchar y obedecer la «voz» susurrante del δαίμων, presencia de «lo divino» en el alma humana, que invita a la búsqueda dialogada de esa verdad que, intuita a distancia, da sentido al humano vivir.

En el senequismo «escuchamos correr el agua viva que en hilo sutil viene desde el mejor de los Sócrates: el de la “*sofrosyne*” y el de la ironía»²¹. Pero se pierde el «tercer el emento»: «lo divino» como «voz susurrante» (que determina decisivamente, también, la propuesta agustiniana). Entonces, la σωφροσύνη se convierte en resignación, que puede ser vivida con dignidad gracias a la ερωνεία (ironía), ahora interpretada como un saber estar entre las cosas sin que la vida humana, es su dignidad, quede afectada por ellas. Este es el magisterio central del «senequismo español» para María Zambrano.

Séneca, en la crisis histórica de su tiempo, descomposición del grandioso imperio romano, abandona el problema de la verdad. La filosofía pierde idealidad para ganar sagacidad psicológica, afina su sutileza en la interpretación de las dolencias humanas. Es un pensamiento a la defensiva²², reaccionario. Su filosofía hunde sus raíces en esos «acontecimientos» en que se atisba la necesidad de una revolución, de un «nuevo nacimiento», pero no quiere comprometerse con la tarea, ni quiere alentar el cambio. Es sumamente consciente del sufrimiento, del dolor que implica

²¹ ZAMBRANO, M., «Pensamiento y poesía en la vida española». En *Obras completas*, p. 610.

²² «Esto, ser un sabio a la defensiva, es característica de la época de Séneca y dentro de ella del estoico y del epicúreo, no del cínico, que es agresivo, activo casi como un cristiano. Es lo propio del estoico, porque el filósofo estoico no es un filósofo que se haya hecho tal por amor a la sabiduría, por ansia de verdad, sino que ha ido a la verdad como remedio de su vida. La verdad, la razón, tiene función de remedio, de ayuda, de algo a lo que se ha ido a echar mano menesterosamente. Nos muestra cómo al menos en ciertas épocas el mejor apoyo de la vida es lo que ha parecido ser su contrario: la razón. Sabio a la defensiva, en quien la verdad y la razón tenían un cierto uso abogadil. La dialéctica platónica había descendido también a ser dialéctica de contra y pro, juego de razones para defenderse de la enormidad del mundo, de la espantosa realidad... figura del hombre que se hace sabio al verse acorralado por los acontecimientos...» (ZAMBRANO, .M., «El pensamiento vivo de Séneca». En *Obras completas*, vol. II, p. 190).

todo «parto». Por eso, su propuesta es la resignación.

El estoicismo jamás ha conducido a ninguna revolución. Por el contrario, cuando ha convivido con ella las ha soslayado cuidadosa y firmemente; tal hizo con el cristianismo. Parte de una situación de soledad, de profunda insolidaridad con el mundo social que hay, es decir: parte de la situación en que nacen las actividades revolucionarias, y el no llegar a serlo jamás, es una de sus más profundas características. El estoicismo no llega ni a la apasionada desesperación del cínico, ni comporta dentro de sí un principio capaz de fecundar la nueva era, pero ofrece al hombre una fuerza suficiente para traspasar con serenidad los umbrales de la muerte. Le ofrece una seguridad y una serenidad²³.

Al final, lo ofrecido por su propuesta filosófica —menester, ciertamente, misericordioso— es solo un «negocio de curación»: se trata de ir matando el tiempo y las penas; soslayando la vida mientras llega la muerte, aceptando la muerte como si fuera la vida, deslizándose en ella, mansamente, sin quejarse... La resignación es la única oferta de esa razón que intenta mediar entre el gran *logos* y la humilde y menesterosa vida profana. «razón mediadora», que no es ni pura razón, ni pura filosofía, ni pura religión, sino actitud descomprometida y ecléctica. No es una fe, nunca lo será, porque propone vivir sin ella. Obliga a renunciar a toda esperanza. Pero tampoco es desesperación, porque la razón impide que la vida humana aboque a ella, siempre que no haya una radical preocupación por la verdad. Sabiduría que se entrega simplemente a la sagacidad psicológica.

²³ ZAMBRANO, M., «Pensamiento y poesía en la vida española». En *Obras completas*, pp. 621-622.

...Se detiene a mitad de camino antes de caer en la desesperación, se evade de los dos polos esperanza-desesperación como el budista se evade de la cadena de la generación y de la muerte, apartándose a un lugar más allá de la muerte y de la vida. El que se resigna, se evade más allá del «temor y la esperanza» como Séneca repite constantemente que hace el sabio; se retira a un lugar al margen y más allá de la esperanza y de la desesperación. Se retira, en cierto modo, de la vida.²⁴

En definitiva, vivenciar el tiempo según la propuesta senequista es, en principio, descubrir el engaño de la vida, su trampa última, que obliga a entrar en razón. Esa razón que no puede permitirse el lujo de la esperanza. Al final siempre se impondrá el «poder del impersonal hay», la impersonal fuerza del «hay» natural, que se manifiesta con toda su radicalidad: la muerte. Sin embargo, siempre quedarán algunos «locos» que afirmarán la «trascendencia» como sentido de lo temporal. Estos nunca vivirán ajustados, nunca gozarán de la serenidad del sabio estoico. Su vida, será siempre vida desventurada por su inquietud radical, que abre el anhelo de plenitud.

3. Conclusión

Porque no todos quieren morir tan callando. No todos quieren que la inquietud radical sea acallada por esa impersonal Totalidad, aunque la tentación sea grande. No todos están dispuestos a que una tal Antonia Quijana, esa «“rapaza que apenas sabe menear doce palillos de randas” y se atrevía a poner lengua en las historias de los caballeros andantes y a censurarlas»²⁵, configure la vida humana. No todos quieren seguir el estoicismo dulcificado de

²⁴ ZAMBRANO, M., «El pensamiento vivo de Séneca». En *Obras completas*, p. 194.

²⁵ Cf. UNAMUNO, M., «Vida de Don Quijote y Sancho». En *Obras Completas*, VII, pp. 519-520.

Séneca, porque, en definitiva, su propuesta no es más que «un retorno a la medida humana [...] es, en realidad, una actitud antihéroica. El hombre no ha menester ser un héroe y tal vez ser héroe no sea tampoco lo mejor: “una media vida yo posea,/un estilo común y moderado,/que no lo note nadie que le vea”²⁶. Un estilo común. Podría ser la confesión de don Quijote, después de sanar su heroica locura, si al sanar no hubiese muerto, porque don Quijote no podía vivir en paz; su locura era su esencia, su razón de vivir; la vida se le quedaba vacía, desprovista de su locura. Tan solo quedaba el alma infantil y misericordiosa de Alonso Quijano el bueno, el bueno, no el moral, que es mucha la diferencia»²⁷.

Para Zambrano, la máxima tragedia no es que la razón no pueda demostrar a Dios; o que ni siquiera pueda presentar como verdad racional la vida inmortal. Es más, siguiendo la sabiduría de san Agustín, nuestra pensadora está convencida de que la sola razón ni puede, ni debe hacerlo. Aprendió de Spinoza, su tesis doctoral inacabada, que las facultades mentales están al servicio del instinto de conservación. La razón es esa gran capacidad humana, fruto de la evolución de la vida, que hace posible la peculiar viabilidad del animal humano. Zambrano, con otros muchos, nos invita a asumir que la verdad de la vida humana no consiste solamente en lograr una adecuada adaptación.

Se trata de pensar con verdad, si se quiere acceder a la índole propia de la vida humana, el origen de esa inquietud radical que, precisamente, muestra la exigencia, anhelo integral, de ir más allá de la adaptabilidad a las circunstancias para lograr la plenitud de la vida.

Pero, ¿puede negar el anhelo de plenitud abierto por la inquietud radical las grandes y maravillosas posibilidades de

²⁶ Cf. *Epístola moral a Fabio en Poesía lírica del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra, 1981, p. 298.

²⁷ ZAMBRANO, M., «Pensamiento y poesía en la vida española». En *Obras completas*, p. 630.

adaptación que el buen uso de la razón ofrece? Si se responde afirmativamente a esta pregunta, manteniendo que la única tarea de la razón es hacer viable la vida humana, entonces debe exigirse, y con máximo rigor, inhibir dicho anhelo, para que la razón pueda cumplir su exigente trabajo. La plenitud humana sería el acoplamiento, sin fisuras, al poder de la naturaleza. Este poder, el «hay» impersonal natural, que se manifiesta claramente en la vida humana dirigiría su destino. Es la vida humana reducida a instinto de conservación. Y la «inmortalidad», si puede mantenerse, no sería más que una prolongación de dicho instinto.

Pero, si se encuentran razones suficientes para responder negativamente a la pregunta formulada —esta será la posición de Zambrano—; si se aceptan las exigencias que emanan de la inquietud radical presente en la vida humana, y, por tanto, no se admite que el poder de la naturaleza sea el destino del humano vivir, puede concluirse que: 1) La inquietud radical no puede proceder, ni de la realidad ni de la vida, aunque se presente en su seno; 2) Procedería de una presencia, ni reducible a causa de lo real, ni a su «diseñador inteligente», que es amor, en cuanto llama a todo lo creado a su plenitud, acompañando, cuidando y alentando el camino para su logro; 3) La sacralidad del mundo, su orden maravilloso que exige ser (re)conocido, estaría ordenada, para quienes escuchan y atienden a esa presencia, a la plenitud por lograr, santidad; 4) El orden reconocible en el mundo no sería nunca criterio de plenitud. Nunca podría ser, por eso, criterio de radical obediencia cuando está en juego la plenitud de la vida humana; 5) La vida humana no podría definirse solo desde la apertura a lo distinto de sí; sino, ante todo, desde su afección más propia: su inquietud radical; 6) Inquietud con la que el yo se encuentra: no es puesta por el yo, aunque sea sentida en su más íntima interioridad; 7) Es el «*interior íntimo meo*

et superior summo meo» agustiniano, descubriendo que el fin final de cada singularidad humana supera en la intimidad del yo al propio yo. Es el fundamento de la radical transcendencia de la vida humana.

No sabemos si acaso sea posible al hombre vivir sin esa interioridad que san Agustín descubriera como sede de la verdad. Pero nadie podría afirmar que el europeo no haya vivido desde esa interioridad, aunque naturalmente no en la pureza e intensidad que el santo africano dijera. Mas se la sabía, se contaba con ella en todo caso, se apelaba a ella y ha seguido viviendo en las élites directoras hasta Hegel, cuando menos. Y a partir de Hegel justamente, y cada vez según mayor velocidad, esa interioridad vacía de la imagen que la había habitado (se) llenaba rápidamente, como en un vértigo, (de) cualquier cosa que a sus alrededores se aproximaba. Es que al fin, al hijo de la tradición que va desde san Agustín a Hegel, le era imposible vivir con ese centro de sí vacante, con esa interioridad sin habitar, y a la figura que labró el hueco, a la figura que con su irradiación poderosa descubrió tal espacio que solo para él parecía estar preparado, a esa figura vino a sustituirla, por el pronto (sic), otra que por eso perdía inmediatamente sus caracteres y se tornaba vaga. Y la atención a ella prestada se convierte bien pronto en obstinación maniática, o bien en evidente idolatría. (Zambrano, 2003: 66-67)

El deseo de inmortalidad aparece, pues, como insuficiente. Si solo se tiene hambre de inmortalidad, se tiene, todavía, hambre de yo. No se ha comprendido o no se ha aceptado el dinamismo del amor como búsqueda de la plenitud. Pero además, sería un mal terrible seguir siendo siempre (eternidad) como ahora se es. Sería, más que una plenitud, un terrible mal, porque el afecto

primordial descrito, inquietud radical, seguiría, si no es reprimido, manteniendo presente la insatisfacción de lo todavía-no-logrado, la «llaga», la radical «herida» todavía abierta, que caracteriza la singularidad humana. Ser en la eternidad en insatisfacción radical sería una terrible condena, a no ser que se anulara totalmente ese órgano de la trascendencia, la imaginación (poesía), que nunca se detendrá en lo logrado y presentará con peso afectivo la plenitud a lograr: trascendencia infinita:

La vida no despierta la sed, porque se la ve —se presenta— como estando o, peor aún, como siendo. El Vivir es otra cosa. Vivir sí. Y para ello no basta, y aun puede sobrar, la vida, esta que se presenta, que está ahí, extendida y extendiéndose inabarcable. Y es la moral, un acto moral, lo que la acepta como tarea. Pero esto... tiene otra raíz diferente de la sed, otro vital fundamento. Si vivir fuera algo, sería sed interminable. Y el que la padece no tiene visión de la vida, de la humana, con su forma, aspecto y estructura, por mínima que sea; tiene, a lo más, la visión del agua, herida que se abre, don que vivifica. No quiere la vida el sediento, sino ser vivificado, que es distinto; ser convertido en viviente del todo y de verdad. Y en ello puede llegar hasta rechazar la vida. Dice Unamuno —*Poesías*—, 1907: No busques luz, mi corazón, sino agua... (2003: 178)

La trascendencia infinita no puede ser reducida a pasado perdurable. No se trata de perdurar, no se trata de volver a las delicias del Edén primigenio, sino de salvífico «cielo», donde lo que irremediamente todavía-no-es llegará a ser plenamente: sed colmada en el amor. La singularidad humana, configurada por la «VOZ» que llama, acompaña y alienta, queda descentrada de sí misma, abriéndose con esperanza inquebrantable al camino

que pide el encuentro con el otro y el otro, el amor. Confía en que la plenitud añorada será lograda. Así se funda adecuadamente la fraternidad. No se trata ni de rebaño, ni de colmena, ni de tribu, ni de nación... todas ellas presentes, en diferentes grados, en la vida animal. Y todas ellas, por tanto, al servicio del instinto de conservación. Se trata de amor, de generoso amor.

Porque en la fe hay algo de conocimiento, que en eso se diferencia de la esperanza. Unamuno deja desnuda a la fe, en pura ansia agónica y, cuando más, en voluntad, sin auxilio ninguno del conocimiento. Es la fe a la desesperada que, cuando no puede más, se alía con la razón del carbonero, con la terrible razón del «a mí me conviene esto», y así ha de ser, o con el vitalismo de fin de siglo, solo que, para él, la vida es la supervida, pero en lo demás funciona igual. Y es que en su odio a la metafísica llega a aliarse con la razón menuda del pragmatismo y, sin embargo, combate el positivismo en nombre de su ansia de inmortalidad... Unamuno se defiende de la filosofía tradicional, de la metafísica por dos motivos. Uno, rechaza el género de amor filosófico, ya en la especie de «amor platónico», ya en la especie «amor intelectual» de su pariente Spinoza. Y otro motivo, quizá derivado de este, es el gran temor que le inspira el Dios hallado por el conocimiento. Porque hay dos dioses: el Dios, que es el otro, personal, el Dios de la pelea, el hallado en la lucha, al que no es posible ver la cara, el Dios de Jacob; y el Dios del amor, de la fe más pasiva, que es... nada, nada todavía para Unamuno, mientras pertenece a este cristianismo trágico. (2003: 89-90)

Quizá la vida humana tenga mejores cosas que *hacer* que orar, porque, ciertamente, mientras orar no *hace* nada respecto a la «realidad de su vida», no construye «mundo». Pero al

orar de verdad, en la luz de la aurora y del crepúsculo, abre el recuerdo y la posibilidad de actualizar (repetición) un «entre-tiempo», que posibilita mantener con esperanza inquebrantable las responsabilidades éticas que pesan sobre la vida humana, y así, esta podrá configurar la realidad de su vida sin olvidar su verdad.

El «mundo», por su belleza, es la raíz órfico pitagórica de nuestra pensadora, no esconde las exhortaciones del Bien. Pero solo cuando subvertimos nuestras relaciones con el «mundo» desde la santa esperanza sentida, donada por el misterio Santo, exigencia de «cuidado del alma», la «verdad de la vida» puede mantenerse. La vida ética supone la experiencia de «distancia» con el «mundo». Esta «distancia» está posibilitada, es la convicción de Zambrano, por la experiencia religiosa. La ética será expresión preclara de la presencia/ausencia de Dios, acogida (piedad) y amorosamente correspondida (misericordia). Ni la relación con el Misterio Santo, ni la buena voluntad son elementos derivables de la facticidad. El «reino», la «ciudad de Dios», no es ni «tierra» (naturaleza), ni «mundo». Tierra y mundo constituyen lugares de promisión para la vida que espera esperanzadamente «vivir en Dios», porque este se hizo presente en su intimidad más íntima. Esta es la «vida ante Dios». Piedad y Misericordia, encarnación del amor maduro, exigen un Fundamento, que nunca podrá derivarse de las meras estructuras del «mundo de la vida».

La verdad de la experiencia religiosa no permite la centralidad de los innegables vínculos de la vida humana con la tierra; exaspera nuestra no-domiciliación en el «mundo», que la acción humana tiene la obligación de construir para hacer viable la vida, pero, siempre, desde su entrañable Verdad. Gracias a esta «no-centralidad» y a esta «exasperación», es el convencimiento de María Zambrano en su madurez, la vida

ética puede ser donación gratuita, ni negación, ni sacrificio. Ciertamente el «mundo», construcción humana, no es radical ausencia de moralidad. Pero puede ocultar, de hecho oculta, el Fundamento de la vida ética.

Será siempre trabajo de la filosofía primera buscar el «claro del bosque» que permita considerar adecuadamente la «oscuridad» que la «arboleda», con su potencia aplastante, engendra. La «distancia» entre lo «provisional» y lo «definitivo», por más que se proclame un amor que vence a la muerte, nunca será en la propuesta de Zambrano posibilidad de trasmundo ilusorio (ahora las intuiciones de juventud se unen a las verdades de madurez). Es la crítica a Unamuno. Al contrario, precisamente porque el amor tiene que mostrar su victoria sobre la muerte, dicha «distancia» provocará, es la intuición mística (poética), mayor preocupación por las cosas de la tierra (encarnación: cuerpo) y así se llevará a cabo la auténtica vida mística. En el principio de su caminar reflexivo fue el interés por las cosas del mundo y por la vida política. Al final el anhelo de plenitud que juzga los logros de la libertad.

La experiencia del amor que exige y salva nunca hunde la vida humana en la insignificancia. No quiebra sus raíces terrenas. La existencia en la tierra jamás será sentida con mayor agudeza que cuando su «provisionalidad» es iluminada por lo «definitivo». Esta es la aportación de la mística de los españoles, frente a la «nube del no-saber» de la mística centroeuropea. Es la dimensión teológica de la razón poética.

Primeramente, en su actitud más ingenua, (el poeta) no se hará problema de su relación con la realidad que le enamora; después de que el inevitable fracaso de toda vida haya surgido, cuando haya aparecido aunque sea no más que la conciencia de vivir embebido en su puro arrobamiento aparecerá

entonces el problema de su relación con esa realidad. Mas entonces no pide liberarse de ella, sino tenerla de alguna otra manera... (Tal vez sea esta) la raíz de la mística española tan diferente de la mística alemana, a la que hay que considerar como prototipo de la mística europea. La mística alemana predecesora de la Reforma protestante, parte de la soledad absoluta del hombre frente a la tiránica voluntad divina, es mística asentada en el esfuerzo angustioso por consolidar la existencia, es mística de náufragos, de agonizantes que se agarran a la indescifrable potencia de Dios; en esa mística no aparece como en la nuestra la misericordia; ni tampoco la presencia maravillosa del mundo y sus criaturas, como en San Juan de la Cruz. Ni la carne, con su palpitar la materia misma de las cosas consideradas maternamente como en Santa Teresa. El místico norteño es un hombre solo, que en su absoluta soledad no es ni padre ni hijo, ni tal vez hermano, está más cerca de la angustiosa filosofía idealista que tiene en ellos con toda seguridad, su raíz.²⁸

²⁸ ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española, Obras completas*, p. 585.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- UNAMUNO, M. (1966-1971). *Obras Completas*. Madrid: Escelicer, 8 vol.
«Filosofía y poesía», vol. 1 (1966), p. 709.
«El resorte moral», vol. 4 (1968), pp. 1010 y ss.
«Nicodemo el fariseo», vol. 7 (1969), p. 369.
- RIVERA DE VENTOSA, E. (1985). *Unamuno y Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro, p. 79.
- ZAMBRANO, M. (2003). *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Barcelona: Debate, pp. 129-130.
- ZAMBRANO, M. (2018). *Obras Completas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, vol. I, p. 640.

