

DE LA COMPASIÓN A LA PIEDAD. EL DIÁLOGO DE MARÍA ZAMBRANO CON MIGUEL DE UNAMUNO

FROM COMPASSION TO PIETY. MARIA ZAMBRANO'S DIALOGUE WITH MIGUEL DE UNAMUNO

Sonsoles GINESTAL CALVO*

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Este ensayo busca ofrecer un análisis de la influencia que la obra de Miguel de Unamuno tiene en María Zambrano en lo relativo a lo que la autora denomina como la “inhibición del sentimiento religioso”. Su objetivo es el acercamiento de las posiciones de ambos pensadores a este respecto, acercamiento que pasa por mostrar las raíces que tiene uno de los conceptos principales que maneja María Zambrano, la *piedad*, en el concepto de *compasión* que Unamuno abarca con detalle en su obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

PALABRAS CLAVE: María Zambrano, Miguel de Unamuno, compasión, piedad, razón poética, fe, razón, racionalismo.

ABSTRACT: This essay seeks to offer an analysis on the influence that Miguel de Unamuno's work has on María Zambrano regarding what she calls the “inhibition of religious feeling.” The aim is to find a common ground between both thinkers in this aspect, an approach that involves showing the roots of one of the principal concepts that María Zambrano uses, *piety*, following the concept of *compassion* that Unamuno covers in detail in his work *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

KEYWORDS: María Zambrano, Miguel de Unamuno, compassion, piety, poetic reason, faith, reason, rationalism.

* Mgines01@ucm.es

1. Introducción

Unamuno y su obra (1940-1942) supone un antecedente directo de las reflexiones sobre la *Piedad* que serán la cuestión principal del que constituye, a nuestro juicio, el libro central de la obra de María Zambrano, a saber, *El hombre y lo divino* (1955)¹. La tesis que quisiéramos sostener a lo largo de este trabajo es, en primer lugar, la siguiente: que María Zambrano está advirtiendo en estos ensayos sobre Unamuno y a propósito de su obra que la crisis que atraviesa la cultura y forma de vida occidental no es una crisis principalmente económica, política ni social, sino que radica en el subsuelo antropológico sobre el que se sostenían todas estas dimensiones, esto es, la pérdida de un sentimiento religioso de participación y comunión con el resto de seres; pérdida que nos conduce irremediablemente a una asfixia vital y un desierto espiritual. Es decir, Zambrano está advirtiendo que Occidente ha perdido aquello por lo que en un principio merecería la pena vivir: la convivencia, la comunidad.² Y puesto que es precisamente en *El hombre y lo divino* donde explícitamente se expone y se desarrolla el problema, y así mismo donde se da la solución —que, dejamos ya apuntado, radica en el sentimiento de la *piedad* tal y como lo entiende la autora—, hay que concluir, entre otras cosas, que el pensamiento unamuniano va a ser una influencia clave en el desarrollo de la filosofía original de Zambrano, la *razón poética*, que a la altura de esta obra se traduce en una *razón piadosa*. Un ejemplo de ello será precisamente el recuerdo que en la *piedad* zambraniana hay de la *compasión* unamuniana.

¹ Cfr., a este respecto, un texto fechado el 11 de agosto del año 1987 en el que la autora señala los que considera los principales núcleos temáticos de su pensamiento: filosofía, poesía y religión. Véase «Para entender la obra de María Zambrano», *Obras Completas*, VI, Madrid: Galaxia Gutenberg, 2014, pp. 739-741.

² Esta idea es compartida por una gran diversidad de autores en la época de entreguerras. Sirvan como ejemplo estas palabras que escribe Simone Weil en 1934: “La época actual es de aquellas en las que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en las que se debe cuestionar todo de nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsciencia”. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Editorial Trotta, traducción y presentación de Carmen Revilla Guzmán, 2018, p. 23.

2. La inhibición del sentimiento religioso

En el ensayo más largo dedicado a Unamuno, además de situar su obra en el contexto intelectual y cultural europeo de la época, Zambrano nos habla de una de las causas más importantes de la crisis de Occidente. A resultas del triunfo de la razón y de la conciencia por encima de cualquier otra realidad y a expensas de cualquier otro fundamento se da, a juicio de la autora, una *inhibición del sentimiento religioso*:

La vanidad resultante de este ascetismo de la conciencia reproduce la piedad que antes vivía la religión, la vida inmediata de las gentes que no se adentraban más y quedaban prendidas en la superficie de la religión. Esta primacía de la conciencia, más aún que con conflictos de conocimiento y ciencia, está enlazada con un conflicto religioso, con la situación religiosa de la última Europa, que llega a su mayor tesitura cuando Unamuno aparece (Zambrano, 2003: 63).

En las primeras religiones se daba de la forma más espontánea el sentimiento de una *piedad originaria* que en esta obra se define como el “espacio vital donde vivimos, nos movemos y llegamos a ser” (Zambrano, 2003: 52). No se está haciendo referencia, por supuesto, a un espacio extenso o geográficamente localizado, sino a un “espacio” interior, metafórico, desde el cual poder entrar en comunión con la realidad, con el resto de seres del cosmos. Diríase, por tanto, que se está hablando de la singular forma que tiene cada uno de nosotros de estar instalado en la vida, de nuestra forma de ver el mundo desde la que nos relacionamos con el entorno. Este sentimiento de participación tiene mucho que ver, por cierto, con el origen etimológico de la expresión “religión” como *religio*, forma vinculada a *religare* y que tiene un significado de “religar”, “vincular”. La situación de “orfandad” que atraviesa el hombre occidental tiene su origen en el bloqueo de este sentimiento; ha dejado vacío el lugar de la divinidad, porque ese es precisamente un lugar que no puede ser ocupado por cualquier otro tipo de realidad. Es como si Occidente hubiese dejado de hablar “de aquello que más le importa”. Se trata de un autoengaño o una ocultación para sí mismo, y por ello la autora lo denomina con el término clínico *inhibición*. Este hecho es lo que en *El hombre y lo divino* Zambrano caracteriza como un *eclipse de la piedad*, idea que tendremos ocasión de desarrollar más adelante, por cuanto tiene que ver en buena medida con Unamuno.

Las consecuencias de esta inhibición han sido catastróficas y están directamente relacionadas con el intento de llenar el vacío religioso: en la Modernidad se proclamó la religión de la humanidad, también la del arte, la naturaleza, la de la música, y las de la ciencia y el progreso. Estas religiones crecientes prosperaban a expensas de la expresión “religión” en los discursos, cada vez más ausente y prohibida pero más implícitamente presente en la vida pública. Se prohibía hablar de religión en un sentido tradicional, pero era obligado adoptar la más devastadora: la que Zambrano denomina *la religión del yo*. Puesto que el sentimiento religioso no puede inhibirse por completo, *velis nolis*, este vacío funge de forma relevante en la vida personal de cada cual, de manera que se busca llenarlo con estas religiones “laicas”. El problema de la ausencia de Dios no es, por tanto, el ateísmo, sino el paganismo: que por mor de este incómodo vacío, la persona se lanza a creer en cualquier cosa —por ejemplo, en la raza—, y así ha creído en las cosas más extravagantes, hecho que en buena medida posibilitó todos los totalitarismos del siglo xx, muchos apoyados por grandes mayorías, elegidos y secundados en las urnas. En este intento por llenar el lugar vacío de Dios, la filosofía a partir del xix se confunde con las ideologías y hace de ellas auténticos dogmas religiosos.

Lo llamativo es justamente el hecho de que nada más que la religión pueda llenar ese vacío, que todo aquello que pretende llenarlo haya de ser convertido forzosamente en religión, si bien en una religión artificiosa que no logra su objetivo. “La vaguedad proviene de algo que ocupa un espacio que no le pertenece —señala Zambrano—; en su sitio, nada hay que resulte vago” (Zambrano, 2003: 66). Cualquier cosa puede deformarse hasta la vaguedad y la idolatría, por eso no es difícil encontrar nuevas “religiones”, y comienzan a proliferar un sinnúmero de ellas al compás de la decadencia de la tradicional. La pérdida efectiva del espacio interior, del centro de la persona, se convierte para la autora en el núcleo esencial de la catástrofe europea, porque se trata de la realidad propia y externa, de las cosas y de la persona, que llega a quedar asfixiada y desrealizada. La conclusión a la que se llega es desoladora:

En la actual crisis de Europa aparece con suficiente claridad que el más hondo padecimiento que el hombre sufre es la asfixia por falta de espacio vital [...]. Se trata, sí, de la falta y de la deformación de ese espacio anterior a cualquier otro, donde entramos en contacto con la realidad y en el que nos hacemos visibles y presentes para nosotros mismos (Zambrano, 2003: 67-68).

Al par que crece el interés en el yo, crece también paradójicamente la asfixia del espacio interior y por lo tanto de ese mismo yo. En la culminación del tiempo de conflicto entre razón y fe es donde aparece Unamuno, a la búsqueda de ese centro que ha perdido la persona desde la Modernidad en adelante, empujado violentamente por una acuciante necesidad de revelación más común que individual. Es esta “la situación de filosofía y religión que a don Miguel tanto le atañe, que en realidad es su cuestión intelectual única” (Zambrano, 2003: 65). Y así nos encontramos con que en el tiempo de Unamuno el panorama filosófico estaba dividido al respecto del conflicto entre filosofía y religión: por un lado, el positivismo, materialismo, pragmatismo, etc., combatían lo que de religión había en la filosofía, que es el ataque que se hallaba soterrado bajo el litigio contra la metafísica; por otro, el Idealismo alemán se erigía en su pretensión de ser religión o se confundía sin más con ella. El peligro, en el segundo caso, es que la filosofía suprima la religión al querer ocupar su lugar. Esto ha desembocado en una falta de fe, de esperanza, de creencias y cosmovisiones personales que ha vaciado al hombre de la propia realidad, porque como señala la autora siguiendo a Ortega, “las creencias no son el añadido sino la realidad, la realidad más real de nuestra vida” (Zambrano, 2003: 83). El hecho grave que guarda esta filosofía es la exigencia, en este sentido, de una especie de conversión previa en que uno es desprovisto de sus creencias más vitales, las que por sí mismas se le imponen a la persona, para que puedan ser sustituidas por las ideas de un sistema filosófico abstracto. Pues bien, Zambrano considera que Unamuno no es un filósofo, si por filosofía entendemos la deriva triunfante de la razón cartesiana, “porque no quiere salvarse por la filosofía y porque tampoco fía en ella” (Zambrano, 2003: 81). Si en ocasiones se le ha podido considerar parte de la filosofía no ha sido por otra cosa que su polémica con esta, por preguntar “bajo la *Critica de la razón pura* por el hombre Kant” (Zambrano, 2003: 86). Para la autora, Unamuno no puede considerarse un filósofo como tal, y es así precisamente porque para ella la filosofía es ya un distanciarse de la tragedia que es la vida, algo que Unamuno no pudo hacer jamás. Por ello mismo se establece un paralelismo con Nietzsche, quien tenía la sospecha de que este esfuerzo de desarraigado vital no era sino debilidad.

El pensamiento español —y por supuesto Unamuno— es situado por la autora en una experiencia cotidiana del mundo que tiene que ver con la comunidad, la convivencia. La cuestión que nos atañe es la siguiente: que para querer vivir en comunidad es una condición necesaria reconocerse limitado, necesitado por tanto de los demás. La tragedia está en la raíz de esta conciencia de la propia limitación consustancial al *hombre de carne y hueso*: “Y es que la vida humana, tomada tal y como se nos da, no es soledad ni es vida mía, sino vida en la que

estoy con otros en una relación especial que me determina" (Zambrano, 2003: 85). Sólo una filosofía que ignora la limitación humana podía desembocar en la crisis y la soledad del sujeto moderno y contemporáneo. El racionalismo, caracterizado para la autora como un querer lo absoluto, un evitar la limitación, traía asociada la angustia vital del sujeto moderno en la forma del sistema. Al ser esta la deriva triunfante de la filosofía, Zambrano no podía reconocer a Unamuno inserto en esta tradición, y así hubo de considerarlo antes que filósofo, poeta. No obstante, no debe olvidarse que para la autora la poesía es una forma de la palabra que en la tradición hispana ha permanecido siempre impregnada de pensamiento. Sólo es preciso apuntar por el momento el énfasis que la autora pone en señalar que el litigio que Unamuno mantiene con la filosofía no lo lleva a cabo desde ella misma, sino desde una *concepción trágica de la vida* en la que está instalado y desde la cual clama a Dios que no le olvide y que le deje ser para siempre: jamás se le hubiera ocurrido pedir auxilio a la filosofía para algo así. En el fondo, el pleito del que es Unamuno juez y parte discurre entre tragedia y religión, y no entre religión y filosofía como nos haría pensar una lectura superficial.

Lo que Unamuno combate en el positivismo, en el pragmatismo, es lo que combate en toda filosofía, algo que él no especifica y que es lo que está, justamente, en el fondo de ella, de toda filosofía, pero, más aún en su comienzo, en Grecia: la resignación (Zambrano, 2003: 87).

De esta forma y siguiendo de cerca *Del sentimiento trágico de la vida*, Zambrano entiende que el autor se está enfrentando decidida y desesperadamente contra esa razón positivista —la razón triunfante en la época de Unamuno— engendradora de resignación por ser enemiga del ansia y el deseo de inmortalidad de la persona. Si esta razón no admite la inmortalidad es, entre otras cosas, por no ser esta un hecho susceptible de comprobación empírica. Al no ser así, nada tiene que decir la razón positivista acerca de ello. Lo que Unamuno parece rechazar decididamente no es sino la arrogante pretensión de la razón "trascendente y verdadera" de erigirse como fundamento último del mundo, como orden definitivo del cosmos.

3. La salvación a la tragedia de la existencia. De la “compasión” a la “piedad”

La obra de Unamuno es toda una representación de la tragedia de la existencia, del “pecado de nacer” como dijera Calderón de la Barca, y del tener irremediablemente que morir. La tragedia, para Zambrano, tiene que ver con una separación del hombre de una suerte de unidad primordial y originaria. Por eso mismo sostendrá que la tragedia para Unamuno está vinculada con la confusión que este tiene entre sus muchos personajes y la incapacidad para saber quién es. Encuentra en sus sonetos este deseo de dejar de ser algo individual separado de su ser primordial y el clamor al único que puede darle las respuestas que necesita: Dios. “Querría, Dios, querer lo que no quiero. Fundirme en ti perdiendo mi persona”³.

En la célebre obra que ya venimos mencionando, *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno parte de una particular forma de ver a la persona como una indisoluble unión entre un “principio de unidad en el espacio” y un “principio de continuación en el tiempo”, los cuales derivan a su vez en el “instinto de perpetuación” y el “instinto de conservación”, respectivamente. Estos últimos vienen a significar los tan humanos anhelos de abarcar la totalidad, y el conato de permanencia en el propio ser. Afán, por tanto, de universalidad y de eternidad que configuran a todo ser humano. En un romántico estilo muy decimonónico expresa Unamuno estos deseos de la siguiente manera:

Más, más y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo limitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada! (Unamuno, 1999: 132)

Pero esto choca como es evidente con las limitaciones naturales del ser humano, que es finito en ambos sentidos, temporal y espacial. La futilidad de la dinámica de ir de la nada a la nada en la que se halla la persona deriva en una angustia o “congoja” a través de la cual nos descubrimos primeramente como existentes. Tanto es así que “pensar en la muerte es el verdadero origen de la experiencia

³ El fragmento pertenece al soneto que lleva por título *La unión con Dios*.

filosófica”⁴. La vida de la persona está siempre, por tanto, inserta y mediada por la tragedia, y esta es su experiencia más cercana del mundo. El dolor es la primera forma de autoconciencia, “es el camino de la conciencia, y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí [...] La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación” (Unamuno, 1999: 192). Ahora bien, la congoja, el dolor espiritual que supone el sentimiento de limitación y finitud, es superado y transfigurado en un sentimiento positivo que posibilita a la persona descubrir y amar al ser finito de todo lo existente: *la compasión*. El dolor es fundamento de la compasión que me induce al amor universal de todo lo sufriente, y herramienta de descubrimiento de la alteridad. Se trata, por tanto, de una conversión del dolor en un amor universal que acontece en varias fases sucesivas: en primer lugar, se da el *egotismo*⁵, la afirmación del yo, que está detrás del ansia de inmortalidad personal; posteriormente, este egotismo se va transfigurando en una afección compasiva por las personas más cercanas y similares hasta quedar completamente integrado y extendido en el mismo sentimiento por aquellos que son más lejanos y diferentes. Se trata de una *compasión* que no puede dejarse de sentir por los demás en tanto que vivientes de la misma tragedia que uno mismo experimenta en sus propias entrañas. Del sufrimiento compartido de la tragedia surgiría, entonces, la verdadera comunidad:

Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron (Unamuno, 1999: 167).

Esto no está únicamente limitado a las personas. En un sentido más amplio, Unamuno refiere a un amor universal en el que se ama todo lo existente a partir del sentimiento de que todo forma parte de la tragedia de limitación en el tiempo en la que no puede dejar de vivirse. Hallamos aquí una idea de que conocer realmente al otro es en primer lugar amar y compadecer su estado de menesterosidad, su ansia de ser, y por ello mismo sostiene el pensador que “no

⁴ López Molina, A. M., “Introducción”. En: *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 32.

⁵ El profesor López Molina realiza una clarificadora distinción entre egoísmo y egotismo de la siguiente forma: “El hombre egoísta es aquel que desea su propio provecho personal, aunque sea en perjuicio de los demás. Frente a él, el egotista desea el mayor bien posible para todos y cada uno de los individuos. Lo que es bueno para uno, es bueno para todos”. López Molina, A. M., “Introducción”. En: *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 33-34.

se conoce nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca" (Unamuno, 1999: 168).

La compasión está, por tanto, en la raíz de nuestro vínculo con el mundo, nos aproxima a todos los seres y nos posibilita la trascendencia que en principio nos niega nuestra condición de finitud. De esta forma mitiga la agonía y nos da el consuelo que el sentimiento trágico reclama. Esta idea unamuniana está encarnada a la perfección en una de sus obras más famosas, *San Manuel Bueno, mártir*, en la que se da cuenta de un párroco que ha perdido la fe y cuyo único consuelo consiste en mantener la de su pueblo, a quien compadece por considerarlos inmersos en el mismo sinsentido trágico de la vida en el que él mismo se encuentra. Este concepto de compasión como amor universal a todo cuanto existe guarda un estrechísimo vínculo con el sentimiento de *piedad* que Zambrano adopta en su obra. Para ver con detenimiento su génesis, es preciso que nos detengamos antes en el conflicto entre razón y fe que está presente a lo largo de toda la obra de Unamuno, como también lo está, si bien tratado de forma diferente, en la de la pensadora malagueña.

Zambrano no va a oponer radicalmente la vida a la razón y la razón a la vida, como sí hará Unamuno: "Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos lo contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida" (Unamuno, 1999: 137-138). Precisemos, en primer lugar, que Unamuno está refiriéndose a un concepto de vida que hay que especificar: se trata de todas aquellas experiencias que en principio se resisten a dejarse explicar por la razón pragmática unamuniana de forma satisfactoria. El anhelo de inmortalidad es la experiencia paradigmática en este sentido. Siguiendo los razonamientos de Zambrano, cabría preguntarse: ¿Cómo va a ser la razón enemiga de algo sobre lo que en principio nada tiene que decir? La cuestión que nos atañe es si la razón puede ser enemiga de su propia condición de posibilidad. Lo que sucede es que la razón tiene su concreta aplicación para fenómenos y objetos de cierta naturaleza, y no puede querer abarcar todas las dimensiones de la vida humana. Sobre el anhelo de inmortalidad, la razón debe callar. Quien cree en la inmortalidad no necesita razones y no las busca. Y si alguien pidiera razones cognitivas a un creyente de este tipo, la pregunta está desorientada: se trata de una adhesión a una forma de ver y tomar las cosas que no guarda vinculación con los contextos cognitivos. La inmortalidad nada tiene que ver con esto último. Para Zambrano la razón no puede y no debe ser enemiga de la vida, y no lo será siempre y cuando tenga la

humildad de ocuparse de su recinto y no invadir los demás. La distancia categorial que hay entre el anhelo o la creencia en la inmortalidad, y los hechos que son susceptibles de ser examinados empíricamente, no quita ni pone valor a las primeras. Unamuno plantea en cambio que la razón habla en favor de la mortalidad del alma: esto es, de la misma forma, una confusión. Así como la razón no tiene nada que decir de la inmortalidad del alma, tampoco de su mortalidad. Porque tal y como hablamos de “mortalidad e inmortalidad del alma”, son expresiones vinculadas con la imposibilidad de comprobación empírica. Zambrano diría: ¿Por qué ha de ser esto trágico? ¿Por qué se siente negativamente que la razón no pueda aportarnos información alguna sobre la mortalidad o inmortalidad? Como es sabido, la *razón poética* es, para la autora, la herramienta idónea para escapar de la tragedia en la que Unamuno se mantiene en el conflicto entre razón y vida. La razón poética deshace este conflicto, o con mayor precisión, pone de relieve que no hay tal: su tarea es la de “mediar en el hombre entre su sentimiento de indigencia y su hambre de nacimiento”⁶. Pero ¿cuál es, entonces, la “salida” unamuniana al problema de la inmortalidad, tragedia de la existencia? El eterno litigio entre la fe y la razón, entre sentimiento y razón, entre vida y razón.

Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. *Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos.* Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida de una vida seria y terrible. El escepticismo [...] es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza (Unamuno, 1999: 149).

Se trata de un escepticismo desde el que fundar una cierta esperanza. La solución unamuniana, en todo caso, tiene que ver con una identificación de voluntad y fe que le lleva a afirmar que “creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pasa sobre ella” (Unamuno, 1999: 161). Unamuno no quería renunciar ni a la razón ni a la vida, y no comprendió, a juicio de Zambrano, que no precisaba hacerlo. Para la autora, además, la identificación entre voluntad y fe tiene mucho de artificio y de confusión:

⁶ Gómez Blesa, M., “Introducción”. En: Zambrano, M., *Unamuno*, op. cit., p. 22.

Según don Miguel de Unamuno, la esperanza es también cuestión de voluntad. Es una tesis análoga a la de los idealistas. Mas, como don Miguel, ni era idealista, ni entraba tampoco con los filósofos puros, tenemos que atribuirla a lo que en realidad era, a la religión especialísima que profesaba, y que nunca trató de definir, sino simplemente de afirmar y sostener a la española. Dentro del catolicismo, Unamuno profesaba algo tan especial como la identidad de la fe y de la voluntad, con lo cual lo que hacía naturalmente era negar la fe, absorbiéndola dentro de la voluntad (Zambrano, 2015: 160).

Esto supone ya una diferencia significativa, pero no es la única. Es preciso adentrarse en *El hombre y lo divino* para mostrar las sutilezas que esconde el debate con Unamuno en cuanto a la salida de la tragedia, así como para mostrar el concepto de *piedad* como hija indiscutible de la *compasión* unamuniana.

4. La razón piadosa a la altura de *El hombre y lo divino*

En este importante libro se parte de nuevo de la situación más bien calamitosa del hombre contemporáneo, refugiado en los hechos y fenómenos indiscutibles en cuanto que positivamente fijados. La pregunta por la presencia de los dioses en la vida del hombre desde que se conoce su existencia en la Tierra surge ya irremediablemente de esta situación. El hombre ha quedado reducido, al parecer definitivamente, habiendo renunciado a padecer lo divino que hay en él, a sufrir su ilimitación, ese trascenderse a sí mismo que le sería constitutivo. Se ha sometido a la necesidad de las leyes naturales por voluntad propia. La de Zambrano sería la época de la *nada*, que significaría la última manifestación de *lo sagrado*, la resistencia al proyecto de ser en el que estamos embarcados en tanto que vivientes. Vamos a tratar de poner de relieve algo del significado de esta expresión, “*lo sagrado*”, que tiene un particular sentido en la obra de la pensadora y se trata de uno de los conceptos más complicados de abarcar, pues tiene que ver con ese fondo irracional de lo real que no es posible abarcar con la razón, porque es condición para su misma existencia.

Lo sagrado es precisamente esa situación radical, original y originaria; la de la suprema realidad que se impone al hombre envolviéndolo como el fondo misterioso y matricial del que él mismo surge. Lo sagrado se manifestará en el *delirio* del inicio de la historia, como señala Zambrano. Se trata, por así decir,

de la materia ilimitada e indefinida en la que todo germen está contenido, como el *apeiron* de Anaximandro del que salir a la existencia no es sino sacrilegio que deberá ser pagado con el regreso de la muerte: la tragedia en su máximo exponente. La acción sagrada característica consiste en volver a hundir lo humano, tan trabajosamente conquistado en la filosofía —y por lo tanto también en el cristianismo— en ese caos que a partir de ahora sería suprema deidad. También se comporta lo sagrado en nuestros días como la nada, lo diabólico, justamente la mayor resistencia al hombre y a la casa del hombre que es el ser: la nada devora todo ser y se advierte en el vacío del sentir de las entrañas. Al imponérsenos, la nada atestigua la ineludible condición de lo sagrado, porque “el proyecto de ser, de vivir en acto puro, ha despertado a la nada. La estancia de lo sagrado es consustancial con la vida humana” (Zambrano, 2020: 222). Es cierto, con todo, que la vida humana no puede sino intentar darle forma a lo sagrado, alojarlo en un espacio más o menos determinado para tener una casa propia donde poder vivir humanamente. Es inevitable para la vida buscar la luz, la manifestación, y esto lo ha hecho con la religión, la poesía y la filosofía. Es decir, hay que salvar a lo sagrado definitivamente y eso sólo sería posible por su transformación en lo divino —en algo concreto, manejable. De ahí la religión en primer lugar, la manifestación de lo divino. Es la acción poética la que configuró esas imágenes de los dioses a la luz que es sombra, la que ilumina más acá del ser, y a ella se dedica específicamente el poeta trágico —y nótese que Unamuno encaja a la perfección en esta descripción. La poesía, según apunta Zambrano, no se liberará nunca del delirio de persecución, padecerá lo sagrado paciente pero dolorosamente. Por eso es natural que el poeta mire con rencor al que aparenta haberse librado de ser perseguido poniéndose él a perseguir con sus preguntas, es decir, el filósofo.

Pues en realidad la polémica o diferencia habida entre filósofos y poetas se dibuja sobre el fondo de lo sagrado, de la relación con los dioses, de la piedad. Y es que la divergencia, el abismo que separa a las dos, resulta de la diferente acción que con lo sagrado realizan. [...] la poesía extrajo las formas de los dioses y sus historias sin hundirse previamente en ese fondo oscuro del *apeiron*, más presente en la poesía trágica para la cual el *apeiron* resulta claramente insuficiente, pues se trata del fondo, no sagrado, sino divino, dejado intacto por los dioses, de Dios desconocido. [...] Mientras que la filosofía que descubre la realidad sagrada en el *apeiron* no descansa hasta extraer de ella lo divino Unitario; la idea de Dios (Zambrano, 2020: 96).

Mientras que las artes respetarían la proporción que se da entre lo sagrado y lo divino, el filósofo no sería capaz. No debe darse la invasión de las tinieblas por parte de la luz, tal sería la tarea más decisiva, *convertir el delirio en razón, sin abolirlo*. Para expresarlo a la manera de Ortega, la reivindicación de la realidad frente al ser y su tiranía, o también, de la razón vital frente al racionalismo occidental. En Zambrano, este es el proyecto de la *razón poética*, o todavía más propiamente a la altura del texto de *El hombre y lo divino*, el proyecto de la *razón piadosa*, que nos va a permitir reconocer con una precisión privilegiada los perfiles de la filosofía y de la actitud filosófica como peculiar transformación de lo sagrado en lo divino. Será por la palabra y la razón por las que los hombres habrán conquistado por fin el derecho a vivir humanamente, en apariencia ajenos a la piedad: ajenos, en definitiva, al tiempo devorador⁷ y al padecer de la vida. La vocación de la filosofía no sería otra que la vocación de la serenidad, y con su pregunta nacerá entonces el ser humano, porque sólo ella hace posible la soledad del hombre como soledad metafísicamente conquistada. Hace posible su libertad y su responsabilidad, nacimiento filosófico del hombre que sólo será definitivo con la cristalización en el Dios de la Unidad por la que siempre había luchado la filosofía. Esta conquista metafísica de la soledad se ha consumado con el cartesianismo como soledad pura del hombre moderno: la conciencia es nuestro centro y nuestra autorrevelación. El acto de pensar como pura acción que nos sitúa más allá de toda contingencia, a salvo del placer y sobre todo del sufrimiento, habiéndose eludido incluso el contacto con lo divino. Al ingresar en la Modernidad vislumbramos el anhelo del hombre por librarse de toda enajenación: su ansia de llegar a quedar “libre de lo extraño y lo entrañable”, en definitiva, como dice Zambrano, se aspira a vivir en la identidad, que es lo mismo que estar a salvo del infierno, a salvo de ser *lo otro*.

Y era también la soledad humana completa, pura, porque la conciencia —residencia del ser humano, su recinto propio y exclusivo— era igualmente el lugar donde el hombre se librara de ese mundo infernal y subterráneo, simbolizado en la metáfora de las entrañas. La conciencia estaba suspendida sobre ellas, como espacio inasible para el infierno, lugar inaccesible para nada no-humano, donde toda cosa no enteramente humana quedaba sometida a lo humano, o eliminada, sin dejar huella. La conciencia, en su impasibilidad, actúa con esa silenciosa energía de lo que no alberga lugar para nada extraño. El hombre, libre de lo extraño y de lo entrañable, había encontrado por fin su ser propio, a salvo de toda enajenación (Zambrano, 2020: 196).

⁷ Para Aristóteles, por ejemplo, el tiempo es sólo devenir.

Ya con el triunfo del Dios cristiano se había esbozado algo inaudito, el hecho de que la luz de la inteligencia pura encuentra en la condición humana una resistencia de fondo, en este caso la inconfesable esperanza última de mover a Dios, de ser visto y amado por él, la esperanza de salvarse de otro modo. La vida humana no puede alcanzar en vida la identidad, por mucho que tampoco pueda renunciar a perseguirla. Aquí situaríamos otra de las profundas reflexiones llevadas a cabo por Zambrano sobre Unamuno, el combatiente contra la razón por el anhelo de la fe, el que quiso ser visto y amado por Dios, deseo este que aparece constantemente en el gran repertorio de su obra.

Zambrano se pregunta a costa de qué advino el hombre a la condición humana. ¿Qué se dejó en el camino, cuya ausencia se iba a traducir en su pérdida o vaciamiento? El itinerario hacia el Uno de la identidad hubo de descartar todo lo que persistía en la alteridad, todo lo que no se deja reducir —lo que significa, por ejemplo, que Aristóteles se vio obligado a condenar a los pitagóricos para que naciera del todo la filosofía, la palabra, porque “el Dios de los pitagóricos no es la idea sino el fondo sagrado y escondido”. Se trata del *olvido de lo sagrado*, que en definitiva resulta imposible, porque viene a consistir en el olvido de la misma condición humana. Lo que la filosofía del ser y de la sustancia expulsó con violencia de su proyecto humanizador, el proyecto de apegarse al ser, fue la decisión de apegarse al *padecer del tiempo*. Frente a tal padecer vivo que sería propiamente indecible, se levanta la soberbia de la palabra, el *logos* que enuncia y declara, definiendo, sujetando cada cosa a sus límites, y haciéndola descansar en sí misma. El Dios de la inteligencia, que no reclama del hombre sometimiento ni sacrificios, venció finalmente al Dios del tiempo, ahorrándonos el padecer, esto es, la vida misma, *la historia irrenunciable del alma*, para decirlo en los mismos términos de Zambrano. El delirio, sin embargo, va a persistir: sin duda, seguirá encontrando cauce, pero en la música y en la forma más musical de la palabra, la poesía. El sueño de la filosofía estriba en que toda la realidad viene a coincidir con el pensamiento, y así el ser está a salvo del infierno. Para Zambrano, lo mismo que para Unamuno, vivir es lo mismo que vivir en el infierno, donde ninguna definición, ninguna explicación son posibles. Por eso mismo allí ha procurado internarse la mirada del poeta trágico, *lo otro* del filósofo, para mostrarnos *lo otro* del ser. Al hacerse su hogar el hombre se ha olvidado del fondo del sueño originario del que despertó, *lo sagrado*, en su característico silencio: eso que se trasluce en su condición de viviente, en el sentir irreductible de la vida humana, al que pretende ser fiel la metáfora de las entrañas.

La conclusión de Zambrano se resume en esta tesis: que la verdadera muerte de los dioses trae consigo la muerte del alma, porque, como señala la autora, perdido incluso el sentido del humor ni siquiera somos capaces ya de reírnos de nosotros mismos como hacían los adoradores de Dionisos cuando trataban de responder al sufrimiento. Con el olvido de lo sagrado, *nota bene*, se consumaría la pérdida del hombre, verdadera renuncia a sí mismo, se consumaría el afianzamiento del hombre en cosa, literalmente, con unas ciertas propiedades psicobiológicas todas justificables. La índole desalmada —y en ese sentido atea— de la civilización tecnocientífica en que habría venido a desembocar y a cuajar el proyecto milenario de la filosofía, en sus estructuras rígidas que son las de la dominación violenta, es la que se pone de manifiesto en nuestro mundo contemporáneo. Pero al querer borrar en ella de esta forma todo resto de enajenación, de inspiración, en su disparatado proyecto de soledad radical, la filosofía se estaría borrando a sí misma. El hombre de la absoluta desvinculación tecnocientífica se halla solo frente a un mundo de hechos y en ese momento la filosofía desaparece. Mi identidad personal es la conquista de la soledad, pero siempre una conquista que tiene que pasar necesariamente por la mirada del otro y por el verme en el otro:

Sólo al verme en otro me veo en realidad, sólo en el espejo de otra vida semejante a la mía adquiero la certidumbre de mi realidad. Creer en la realidad de sí mismo no es cosa que se dé sin más, parece ser que es certidumbre recibida de un modo reflejo, porque creo en mí y me siento vivir de verdad, si me veo en otro. Mi realidad depende de otro. Y esta trágica vinculación engendra, a la vez, amor y envidia. De la soledad, de la angustia, no se sale a la existencia en un acto solitario, sino a la inversa, de la comunidad en que estoy sumergido, salgo a mi realidad a través de alguien en quien me veo, en quien siento mi ser (Zambrano, 2020: 332).

El error habría estado en la creencia tan propia de occidente de que era preciso desarraigarse y dejar de lado el sentir. Cuando, de hecho, “los ojos que no lloran se confunden”. Zambrano nos dice que “las entrañas fueron desde el principio sometidas, acalladas en el curso del filosofar” (2020: 453), y lo que de verdad sucede, la situación natural, es que el sentir original exige del pensamiento ser desentrañado, en el sentido de ser llevado a la luz. *El hombre y lo divino* habría tenido su origen en las reflexiones zambranianas sobre el asunto decisivo de la *piedad*, aprovechando para realizarlas, también, el tratamiento que Max Scheler hizo de la *simpatía*, pero antes que nada la *compasión* unamuniana. La auténtica conversión de la filosofía contemporánea, para ella, se habría

manifestado en los existencialismos, en la razón vital y movimientos similares. Había quedado con todo ello el filosofar en una renuncia tan tradicional que se creyó constitutiva: la renuncia a internarse en los *índigos* de la vida.

Es esta una exigencia, la de internarse en los infiernos de la vida, para la cual la razón del viejo racionalismo será inservible y habrá de ser transformada radicalmente en una razón mediadora entre la inocencia de la poesía y la ascesis de la filosofía tradicional. Y en esta razón mediadora entre la inocencia de la poesía y la ascesis de la filosofía tradicional, vería nuestra filósofa la esperanza de la única salida real que nos queda a la desolación del hombre contemporáneo en un mundo desalmado. La *razón piadosa* habita la temporalidad en la que va deshaciéndose, perdida en las tinieblas, lo otro, y queda siempre más allá, pero deberá ser acogida y rescatada. Esto es lo que significa la *piedad*. Para *lo otro* hay que buscar la palabra adecuada. Algo que parecería difícil e incluso imposible, pues el reino de *lo otro* es el silencio, en tanto que el sentir de las entrañas sería propiamente indecible. Esto es particularmente importante en el estado en el que se hallaba Europa en 1950. ¿Podrá la razón hablar de todo esto?, se pregunta Zambrano. La esperanza que se nos abre en ese momento es la esperanza del arte, de las cualidades irreductibles a la cantidad, de la realidad que no es ser, de *lo otro*. Precisamente la *piedad* es la virtud consistente en saber tratar adecuadamente con *lo otro*, con lo que no está en nuestro mismo nivel vital.⁸ El que es justo con lo que es y no es, en su realidad propia, sería el hombre piadoso. La filosofía es un ejercicio de impiedad sólo si *lo otro* va a ser destruido por lo Uno, pero no si le va a dar palabra, acogiéndolo a la peculiar unidad a la que aspiraría en todo caso. Este sería el ejercicio propio de la *razón poética* como *razón piadosa* que Zambrano quiere ver en el horizonte. Saber tratar con *lo otro* en el mundo del ser y desde el mundo del ser y del pensamiento que habitamos como personas. Es decir, que la *piedad* sea meramente posible tiene que suponer que lo sagrado persistiría en este mundo. Lo que descubrimos al final de este camino, que parecía inviable, es que darle la palabra a *lo otro* no exige en absoluto esquematizarlo en una abstracción, porque hay un orden en el sentir mismo, el orden de la *piedad*, del amor. Este orden, sin suprimir las diferencias, crea el equilibrio, haciendo entrar de este modo a *lo otro* en lo Uno, y logrando así la unidad que no es indiferenciación:

Tal orden no podía establecerse por la razón, ni tan siquiera por la conciencia descubierta por la filosofía. Pues es un orden hecho de razones

⁸ Zambrano, M., *Para una historia de la Piedad*, Málaga: Torre de las Palomas, 1989.

secretas, sutiles, paradójicas; de razones del corazón que sólo el delirio da a conocer (Zambrano, 2020: 163).

Se trata, pues, de mantener la proporción adecuada entre lo sagrado y lo divino: esta es la clave de la nueva filosofía que aquí se proyecta y la tarea que sólo por la *piedad* puede llevarse a cabo. La solución zambraniana, por tanto —muy próxima a la de Unamuno—, tiene que ver con un renacer de la *piedad* en el propio pecho, que significa también despertar el sentimiento de la divinidad y que se traduce en el amor al prójimo.

Esperamos haber mostrado, al menos esbozado —dada la amplitud de la cuestión—, la importancia que tanto la obra como la persona de Miguel de Unamuno tienen para comprender uno de los problemas centrales del pensamiento de María Zambrano: el problema de la inhibición del sentimiento religioso que se traduce en el eclipse de la *piedad*. Como se ha podido observar, la influencia del pensador vasco es patente: se trata de dos formas de hacer filosofía muy cercanas, que parten de experiencias vitales muy similares y que hicieron de ambos “pensadores espirituales”. Ambos entienden su labor como un ejercicio de *catarsis*, de superación de la tragedia, que los lleva a conclusiones en ocasiones divergentes pero que están vehiculadas por un propósito común. Ambos pensamientos buscan dar solución a lo que Zambrano señala como una situación de “orfandad” en la que se halla Occidente a la altura de la primera mitad del siglo xx, situación esta que hundía a la persona cada vez más en la tragedia al incrementar su sentimiento de incompletud, de limitación o menesterosidad. Esta situación deriva en una nostalgia de totalidad, un anhelo de ser completos, que se traduce en las reflexiones expuestas por parte de ambos en torno a la fe, su conflicto con la razón, la necesidad de recuperar el espacio interior que antaño acogía la divinidad, y que, así mismo, culmina en la génesis del concepto de *compasión* de Unamuno y de *piedad*, en el caso de María Zambrano.

Bibliografía

- BUNGARD, A. (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid: Trotta.
- GÓMEZ BLESÁ, M. (2004). *La piedad en el pensamiento de María Zambrano. Una hermenéutica de la razón sistemática*, (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid.
- LÓPEZ MOLINA, A. M. (2003). “Del amor a Dios al Dios-Amor. Reflexiones sobre un problema unamuniano”, En *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 65, n.º 243, pp. 143-160.
- REVILLA, C. (1998) (ed.). *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid: Trotta.
- UNAMUNO, M. de (1966). *Intelectualidad y espiritualidad*, Obras Completas I, Madrid: Escalicer.
- (1985). *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid: Espasa-Calpe.
- (1999). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Antonio M. López Molina (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva.
- UNAMUNO, Edición e Introducción de Mercedes Gómez Blesa, Editorial Debolsillo, 2003.
- (2004). *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid: Alianza Editorial.
- ZAMBRANO, M. (1989). *Para una historia de la Piedad*, Málaga: Torre de las palomas.
- (1998). *Delirio y destino*, Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- (2014). *A modo de autobiografía*, Obras Completas, VI, Madrid: Galaxia Gutenberg.
- (2014). *Para entender la obra de María Zambrano*, Obras Completas, VI, Madrid: Galaxia Gutenberg.
- (2015). *Filosofía y poesía*, Obras Completas, I, Madrid: Galaxia Gutenberg.
- (2015). *Pensamiento y poesía en la vida española*, Obras Completas, I, Madrid: Galaxia Gutenberg.
- (2019). *Persona y democracia*, Madrid: Alianza Editorial.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 26/04/2022

Aceptado: 02/06/2022