UNA HERMENÉUTICA DE LA CRISIS EUROPEA: EL PROBLEMA RELIGIOSO

MERCEDES GÓMEZ BLESA
IES Campo Charro

LA AGONÍA DE EUROPA

El estallido de la II Guerra Mundial va a determinar un giro en el centro de interés del pensamiento de Zambrano, centrado hasta ese momento fundamentalmente en el "problema de España", tal como testimonian *Los intelectuales en el drama de España* (1937) y *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939). Aunque nunca abandonará la reflexión sobre la cultura española, esta temprana preocupación por España va a ceder paso, a raíz de este conflicto bélico, a la preocupación por el viejo continente europeo, y fruto de ella nace *La agonía de Europa*, escrita –según nos comenta la autora en el Prólogo– durante el verano de 1940, pero no publicada hasta 1945. El libro consta de cuatro capítulos que se corresponden con las cuatro conferencias impartidas por Zambrano en 1941 en el Instituto de Investigaciones Científicas y Altos Estudios de la Universidad de La Habana, y también en el Seminario de Investigaciones Históricas de la Academia de Ciencias, adscrito a la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación Cubano[1]. Dichos capítulos son: "La agonía de Europa", "La violencia europea", "La esperanza europea" y, por último, "La destrucción de las formas"[2].

En todos ellos la autora lleva a cabo una hermenéutica de la crisis europea en un intento desesperado por encontrar una salida a la misma. Esta hermenéutica conlleva un doble ejercicio: primero, un *ejercicio de revelación*, en tanto la crisis supone, para la autora, un modo excepcional de mostración de la verdadera esencia de aquello que entra en declive, como si la crisis practicase una especie de incisura en la

[1] Todos estos datos han sido obtenidos de la Introducción de Jorge Luis ARCOS a *La Cuba Secreta y otros ensayos*, Endymión, Madrid, 1996.

[2] Estos cuatro capítulos aparecieron publicados, por separado, en varias revistas sudamericanas. La referencia bibliográfica completa es la siguiente: "La agonía de Europa", *Sur* (Buenos Aires), n.º 72, septiembre de 1940, pp. 16-35; "La violencia europea", *Sur* (Buenos Aires), n.º 78, marzo de 1941, pp. 7-23; "La esperanza europea", *Sur* (Buenos Aires), vol. 12, n.º 90, marzo de 1942, pp. 12-31; "La destrucción de las formas", *El hijo pródigo* (México), vol. 4, n.º 14, mayo de 1944, pp. 75-81.

superficie de lo real dejando entrever su meollo, su verdadero ser. En este sentido, el momento crítico que atraviesa el viejo continente nos permite conocer mejor la propia esencia europea, aquello que Zambrano nombra como la "estructura íntima" de un pueblo. Recordemos que ya la autora había hecho este mismo intento respecto a España en un ensayo anterior a éste, *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939). La tremenda crisis española, materializada en la Guerra Civil, creaba también un momento idóneo para destapar las ocultas *categorías* del ser de España, restituyendo de su larga tradición cultural la auténtica e imperecedera alma hispana. Aquí, sin embargo, la indagación se dirige hacia el alma europea, pues sólo a través de esta búsqueda de la verdadera ontología de Europa podemos vislumbrar el error que ha conducido a tanto resentimiento latente en la sociedad, verdadero caldo de cultivo de los diferentes totalitarismos europeos. La hermenéutica de la crisis europea, como vemos, lleva intrínseco, en segundo lugar, un *ejercicio de salvación*, ya que únicamente contestando a la pregunta "¿qué es Europa?" seremos capaces de atisbar las razones últimas de la marea de violenta destrucción que se ha apoderado del pueblo europeo. La resurrección de Europa pasa por un conocimiento obligado de su propio ser, si se quiere rescatar todavía algo de su alma agonizante:

> Se trata de explicarnos, de aclararnos lo que seguimos sintiendo vivo, aunque nos digan que ha muerto o está en trance de morir. Se trata, también, de recoger lo que de Europa actúa aún y tiene vigencia, en algunas conciencias al menos, en aquellas que no están dispuestas a adherirse al triunfo de la fuerza, por la única razón de que lo es[3].

Esta hermenéutica de la crisis que lleva a cabo Zambrano se traduce también en una fenomenología de la misma al mostrarnos las manifestaciones concretas en que cobra cuerpo el declive europeo. Uno de estos fenómenos o síntomas de la crisis es la "servidumbre a los hechos" que experimenta el último pensamiento europeo, lo que conlleva la pérdida de una de las capacidades que más lo enaltecieron desde Grecia: la capacidad de abstracción. Europa se ha falseado al traicionar sus principios, negando el idealismo que la fundamentaba y que permitía ejercer la verdadera agresividad: esa rebelión contra el empuje de los hechos, contra el ímpetu de la devoradora inmediatez de lo real. Ahora, esta conformidad con las apariencias de las cosas trae consigo, como su atroz consecuencia, una pérdida del espacio interior de la conciencia, que tiene un efecto paralizante de sometimiento a lo dado e inmediato. La agresividad positiva es reemplazada por una negativa que responde con la destrucción y la barbarie, al desánimo y a la desesperanza. Curiosamente, cuanto mayor es la falta de pulso del europeo, mayor es la ola de violencia que invade al viejo continente.

[3] ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 26.

La raíz de esta pasividad la encuentra Zambrano en dos elementos: por un lado, en la excesiva confianza del europeo en su dominio sobre la naturaleza, sembrada por el *naturalismo* del XIX, que contribuyó a un ensoberbecimiento del hombre frente al mundo; y, por otro, en la plena confianza en la naturaleza humana desatada por la fe en la razón y en la ciencia, y exaltada por el *liberalismo,* que acentuó aún más dicha soberbia. Sin embargo, de esta excesiva confianza en la naturaleza y en la razón instrumental nace, según Zambrano, el terror que se ha extendido por toda el alma europea, inhabilitándola para la acción:

> La conciencia europea pasó sin tránsito de la ingenuidad más optimista al terror. Terror que, después de la guerra del catorce, se ha ido apoderando de todos los resortes vitales. Marea que ha llegado a inundar el alma entera de Europa, dejándola enajenada, sin deseo alguno, incapaz de combate, en mortal quietud, como un pantano[4].

Esta pavorosa quietud se asienta, paradójicamente, sobre el pasado esplendoroso europeo, como si Europa hubiese entrado en crisis por una radicalización de sus éxitos, de su "sobreabundancia":

> El pensamiento europeo se enredaba en sus propias victorias, fracasaba a causa de su riqueza y de la altura misma a que había llegado. No tuvo conciencia rigurosa de sus bienes. Rara situación que, hasta ahora, habíamos creído ciertos españoles privativa del pensamiento y de la vida española: perderse por sus dones, más que por sus defectos[5].

Y lo peor del terror es que se constituye en el principal aliado de la destrucción y de la pérdida de fundamento y unidad de lo real. "Nada íntegro, nada entero" llega a realizarse, nos comenta Zambrano, y la fragmentariedad se torna en el rasgo primordial de la realidad. El arte no es ajeno tampoco a esta fuerte ola de destrucción. Es más, las manifestaciones artísticas de esa época evidencian justamente este período de acabamiento, de ímpetu destructivo al proclamar la muerte tanto de la pintura como de la literatura.

Ante esta terrible decadencia europea, Zambrano invita a no perder la esperanza de una posible resurrección de Europa, y, para ello, cree imprescindible –como ya hemos adelantado– plantear la siguiente pregunta: "¿qué es Europa?". Y es que el secreto enemigo que la está devorando se encuentra enlazado en las mismas raíces de nuestra cultura, es decir, la causa de tanta violencia europea no radica en algo externo a su propia esencia, sino que, paradójicamente, es una consecuencia del desarrollo de la misma. Según Zambrano, en la propia esencia de Europa está la semilla de su propia destrucción, como si ésta generara en su seno aquel preciso mal que la está devorando. Aplicando una concepción dialéctica de la historia, nuestra

[4] Ibídem, p. 15.
[5] Ibídem, p. 14.

autora concibe la crisis actual como una consecuencia lógica y necesaria del desarrollo histórico europeo. Es más, llega a afirmar que es la misma violencia la que ha constituido a Europa: "Europa se había constituido en la violencia, en una violencia que abarcaba toda posible manifestación, en una violencia de raíz, de principio"[6].

Pero, ¿de qué violencia se trata? La raíz de la violencia europea la sitúa Zambrano en un aspecto religioso, concretamente, en el culto profesado por el europeo a su Dios, al Dios judeo-cristiano. En dicho culto, el europeo ha prestado más atención al acto creador de la divinidad que al acto misericordioso de la pasión de Cristo. El *Génesis* del *Antiguo Testamento* parece haber ejercido una mayor atracción sobre él que el sacrificio del hijo de Dios, en aras de la salvación del hombre, recogido en el *Nuevo Testamento*. Es, pues, la capacidad creadora de la divinidad la que ensalza y envidia el europeo, ya que, si el hombre ha sido creado a "imagen y semejanza" de Dios, él ha de poseer también la capacidad de crear su mundo y conquistar un espacio propio, un espacio exclusivamente humano. Es esta esperanza, la esperanza de llegar a ser enteramente y lograr el pleno desarrollo del hombre, la que ha estado actuando como impulso de toda la historia europea. Es más, según Zambrano, el nacimiento de la historia tiene su origen en esta esperanza, pues la historia sólo es posible desde la plena conquista de la libertad, y ésta sólo se logra a través de la independencia de la divinidad. Comienza, así, una dramática lucha del hombre contra Dios por alcanzar el dominio y el fundamento del mundo. La historia europea puede ser descrita como el desarrollo de esa lucha, como el progresivo triunfo del hombre frente a Dios, triunfo que alcanza su culminación en la "muerte de Dios" anunciada por Nietzsche. Dicha muerte supone, pues, el máximo logro de lo humano y la satisfacción de su esperanza, de ese "seréis como dioses" que ha estado latiendo, desde su origen, en el subsuelo europeo como fuerza motriz de su historia.

Ahora bien, lo que aparentemente se presenta como un logro, Zambrano lo interpreta como un verdadero fracaso, pues la autora achaca, precisamente, a la radicalización de esta esperanza la causa principal de la agonía de Europa. El "seréis como dioses" propulsor del desarrollo europeo ha conducido al sacrificio de la divinidad, y tal sacrificio provoca el verdadero nihilismo de la cultura occidental. Partiendo del supuesto eminentemente cristiano de Dios como dador del ser y esencia de lo real, Zambrano describe la historia de Europa como la historia de un estrepitoso fracaso, el fracaso de la principal esperanza humana, la de llegar a ser como la divinidad. Esta esperanza, al absolutizarse, se trastoca en delirio, produciendo lo contrario de aquello que iba buscando, esto es, la destrucción del hombre, en lugar de su máximo desarrollo.

El diagnóstico zambraniano sobre el declive europeo no ofrece dudas: Europa está en crisis por no haber puesto límites a esta esperanza, por haberse dejado arrastrar por las sucesivas utopías que han ido alimentando su historia y que persiguen,

[6] Ibídem, p. 30.

en último término, hacer de la Tierra el Reino de Dios, pero sin Dios. La soberbia del hombre frente a su divinidad constituye el verdadero enemigo de Europa, el auténtico motivo de su destrucción, pues la muerte de Dios no supone la llegada de un "hombre nuevo", de un "superhombre" como pretendía Nietzsche, sino la enajenación y *anihilización* del europeo. "La negación de Dios –señala Ana Bundgaard en su análisis de *La agonía de Europa*– conllevaba la negación de la cultura, la destrucción de las formas humanas y el retorno de las máscaras, la aparición de los elementos y la vuelta al hermetismo de lo sagrado"[7]. Hermetismo que implica, a su vez, una cerrazón de las entrañas, de la interioridad del hombre como espacio privilegiado donde habita la divinidad. Recordemos que fue san Agustín quien descubrió, por primera vez, la intimidad como el ámbito de la presencia divina. En *De Vera Religione* encontramos esa famosa sentencia que sella la alianza entre el interior del hombre y Dios: *"Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveris, transcende et te ipsum"* ("No salgas fuera, sino entra en ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad; y cuando hayas comprendido tu naturaleza mudable, transciéndete a ti mismo")[8].

El santo africano ve en la penetración en el fondo del alma el único camino conducente a la divinidad, pues Dios es lo más íntimo de cada hombre, más íntimo incluso que el propio ser. De ahí que san Agustín exclame: *"noverim te, noverim me"* ("Deseo conocerte a ti, conocerme a mí mismo"). Como acertadamente ha señalado García-Junceda, "el autoconocimiento en san Agustín tiene un sentido más alto que el famoso oráculo délfico, pues entrar en sí mismo en san Agustín significa buscar el rostro de Dios en el mismo ser del alma"[9]. Sólo a través del descenso y adentramiento en el alma se puede encontrar a Dios. El hombre, pues, mantiene paradójicamente con la divinidad una doble relación: una relación trascendente, en tanto que Dios es el Ser superior que supera y traspasa los límites humanos, pero, al mismo tiempo, sostiene una relación inmanente, pues Dios es lo más propio de cada individuo, en tanto fundamento de su ser. Zambrano, asumiendo esta doble relación de trascendencia e inmanencia con la divinidad declarada por san Agustín, considera que la muerte de Dios deja desierto el fondo del alma, deja vacío el interior del hombre, y este vacío ocasiona el angustioso nihilismo del sujeto contemporáneo.

La referencia a san Agustín no es, en absoluto, anecdótica, pues aquí sostenemos que algunos de los principales supuestos del pensamiento agustiniano están actuando en la base de algunas tesis defendidas por Zambrano, como acabamos de ver y tendremos ocasión de seguir comprobando. Por lo pronto, Zambrano llama a san Agustín el "padre de Europa" por encontrarse en su obra la expresión de las prin-

[7] BUNDGAARD, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000, p. 259.

[8] SAN AGUSTÍN, *V Rel* 39, 72, PL 34, 154.

[9] GARCÍA-JUNCEDA, J. A., *La cultura cristiana y san Agustín*, Cincel, Madrid, 1988, p. 148.

cipales esperanzas que ha ido persiguiendo el europeo en su historia. Podríamos decir que el itinerario de la historia de Europa coincide con el itinerario que va desde *Las Confesiones* hasta *La ciudad de Dios*, es decir, desde la esperanza de experimentar una conversión personal que nos lleve a ser un "hombre nuevo", dotado de mayor perfectibilidad, hasta la esperanza de lograr hacer del mundo un paraíso, un reino de Dios en la Tierra. La obra agustiniana recoge, por tanto, ese doble anhelo que ha perseguido Europa en su despliegue: por un lado, el hombre europeo aspira a desarrollar plenamente su ser a través de una sucesión de metamorfosis que le otorguen la conquista definitiva de la libertad. En este sentido, E. Dinkler[10] ha señalado cómo la concepción antropológica de san Agustín presenta la existencia humana con un carácter dinámico, como un continuado esfuerzo por llegar a Dios a través del mundo: *"Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum est. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: sufficit, et peristi"* ("No te contentes nunca con lo que eres, si quieres llegar a ser lo que no eres. Sentirte satisfecho es pararte en el camino y cuando dices: basta, es que estás muerto")[11].

Por otro, no sólo busca una transformación interior, sino también exterior, pues quiere hacer del orden terreno un espacio adecuado a la redención, donde el tiempo de destrucción, que conduce inevitablemente a la muerte, sea suplantado por un tiempo de construcción en el que el hombre, ayudado por la gracia divina, logre su salvación y su ascenso espiritual. El fin de la historia, para san Agustín, ha de ser la edificación de la Ciudad de Dios, siendo la historia profana un medio para lograr este fin. El agustinólogo Marrou ha indicado, a este respecto:

> ...desde la perspectiva en que se coloca san Agustín la historia de la humanidad sólo es directamente inteligible como historia sagrada. Su objeto es el cuerpo místico de Cristo, su historia es la verdadera historia. La humanidad queda definida como un organismo destinado a alumbrar la sociedad de los santos y no como una máquina para fabricar imperios, civilizaciones, ciudades terrestres[12].

La absolutización de esta doble esperanza que recoge la obra agustiniana es la desencadenante, según Zambrano, como hemos visto, de la crisis de la cultura europea: la soberbia del hombre frente a Dios acaba en una funesta destrucción del propio hombre. A nuestro juicio, este diagnóstico zambraniano sobre la agonía europea está fuertemente inspirado en san Agustín, principalmente, en su particular modo de entender la relación del hombre con Dios, y en su contraposición entre la *superbia* humana (soberbia) y la *humillitas* (humildad). Veamos esta cuestión más detenidamente.

[10] DINKLER, E., *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934, p. 91.

[11] SAN AGUSTÍN, *Sermo 169* 18 PL 38 926.

[12] MARROU, H.-I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal-París, 1950, pp. 29-30.

La antropología agustiniana concibe al hombre como voluntad y considera que la esencia íntima de la voluntad es el amor, definido como el *pondus* (peso) o tendencia del alma hacia el lugar natural de su reposo. Distingue, a su vez, dos tipos de amores distintos y opuestos en el hombre: el *amor Dei*, que es la tendencia natural de todo hombre hacia Dios como su fin último, y el *amor sui*, consistente en el apartamiento del camino que le conduce a Dios para centrarse egoístamente en sí mismo y hacer de su persona el fin último de su existencia. Hay, pues, dos tendencias opuestas que luchan en el interior del hombre: una, *exotérica*, que lo acerca a Dios, y otra, *esotérica*, que lo aleja. Así nos los aclara Juan Pegueroles:

> En la naturaleza histórica del hombre hay dos centros de gravedad. Por un lado, aun después del pecado original, el hombre sigue siendo imagen de Dios y está orientado a Dios con todo su ser: *conversio ad Deum*. Por otro lado, el hombre es pecador y el pecado introduce en él una orientación nueva y contraria a la primera: *conversio abs Deo*[13].

No es extraño, pues, que la inquietud sea una de las notas con las que define el santo africano el corazón del hombre:

> El alma da una orden al cuerpo y es inmediatamente obedecida. Pero cuando el alma da una orden a sí misma, se resiste. Ordena que se mueva la mano y obedece con tal facilidad que apenas se puede distinguir la orden de su ejecución. Y, sin embargo, el alma es alma, y la mano es parte del cuerpo. Pero cuando el alma se ordena a sí misma para que quiera una cosa, no obedece, a pesar de ser el mismo el que manda y el que es mandado [...].
>
> No es, pues, un extraño fenómeno querer en parte y en parte no querer. Es una enfermedad del alma, que no se eleva totalmente a las alturas cuando es elevada por la verdad, oprimida como está por el peso de la costumbre. Hay, por tanto, en nosotros dos voluntades. Ninguna de ellas es total, teniendo la una lo que le falta a la otra[14].

Estas dos tendencias o *pondus* en el hombre determinan un *ordo amoris*, un orden amoroso en el que el puesto más alto está ocupado por el *amor Dei*, mientras que el lugar más bajo lo ocuparía el *amor sui*. La virtud, por tanto, la entiende san Agustín como la posesión de un amor ordenado, esto es, como aquella tendencia a amar lo que debe ser amado, a amar lo superior y desdeñar lo inferior, a amar lo espiritual y despreciar lo carnal. Hay que amar a Dios por encima de cualquier cosa. A este amor lo denomina *caritas*, frente a la *cupiditas*, que es el amor a uno mismo y a todo lo material: "Nada ordena la Escritura sino la caridad. Nada reprende sino la concupiscencia. [...] Llamo caridad al movimiento del alma para gozar de Dios.

[13] PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1972, pp. 92-93.

[14] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII, 9.

Llamo concupiscencia, al movimiento para gozar de sí y del prójimo y de cualquier cuerpo no por Dios"[15].

El amor a los hombres y a las cosas de este mundo es bueno si se les ama por Dios, pero el peor pecado es utilizar el amor a Dios para despertar el amor de los hombres y disfrutar de las cosas terrenales. San Agustín insiste en que no hay que confundir el medio *(uti)* con el fin *(frui)*. Dios siempre ha de ser *frui*, el fin último del hombre, su amor verdadero. El *ordo amoris* consiste, por ello, como ha señalado Karl Jaspers, "en una justa conjunción de amor a Dios y amor al mundo", y esto significa "no confundir *uti* y *frui*, vale decir, amar las cosas del mundo solamente en el sentido de *uti*, no gozar con ellas por ellas mismas"[16]. La salvación y conversión del hombre consiste, precisamente, en abandonar la *cupiditas* para seguir exclusivamente la *caritas* o amor a Dios.

En este sentido, la relación del hombre respecto a Dios, como acertadamente ha señalado Juan Pegueroles, "se puede formular con una palabra muy actual: alienación o enajenación. El hombre, para ser hombre, ha de enajenarse en Dios. Hay una enajenación necesaria y salvadora. [...] El hombre no es fin de sí mismo, su fin está en "Otro". El hombre es un ser ec-stático: para ser él mismo ha de salir de sí y enajenarse en este Otro que es su fin"[17]. En esta paradoja reside el drama de la existencia. Según señala Pegueroles: "Caminando hacia Dios, el hombre camina hacia sí mismo y en Dios llega a ser hombre. Pero ensimismándose el hombre se enajena. Negándose a salir de sí mismo, avaro de su autonomía y autarquía, el hombre queda enajenado [...] Privado de Dios, el hombre no llega a alcanzar su talla de hombre". Y he aquí un texto agustiniano que refleja esta idea: "Por no sé qué extraña manera aquel que se ama a sí mismo y no a Dios, no se ama; y aquel que ama a Dios y no a sí mismo, ése se ama. Y es que si el hombre no puede vivir de sí mismo, cuando se ama a sí mismo muere"[18].

Karl Jaspers ha señalado cómo el santo africano denuncia la "egofilia" como la principal culpable de la anihilización del hombre. De hecho, san Agustín contrapone, vehementemente, la *superbia* (soberbia) del que se ama únicamente a sí mismo, a la *humillitas* (humildad) de aquel que ama a Dios por encima de sí. De nuevo, como vemos, los dos tipos de amores sirven para establecer una tipología humana: los soberbios, fieles al *amor sui*, y los humildes, guiados por el *amor Dei*. Y, a su vez, esta tipología actúa como fundamento de la distinción agustiniana de las dos ciudades: la ciudad terrena, formada por los soberbios, que se dejan arrastrar por la *cupiditas*, y la ciudad de Dios, constituida por todos los humildes que son iluminados por la *caritas*:

[15] SAN AGUSTÍN, *De Doctr. Christ.* 3, 10, 15.

[16] JASPERS, K., *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 160.

[17] PEGUEROLES, J., o. cit., p. 96.

[18] SAN AGUSTÍN, *Ioan 123* 5 PL 35 1968.

> Bueno es tener arriba el corazón, pero no en sí mismo, lo cual es propio de la soberbia, sino en el Señor, lo cual es propio de la obediencia, que no puede estar sino en los humildes. Hay, pues, algo en la humildad que de un modo maravilloso levanta el corazón; y hay algo en el engreimiento que abate el corazón [...]. Parece una contradicción eso de que la soberbia esté abajo y el abatimiento arriba: es que la humildad piadosa somete el súbdito al superior. Nada hay más alto que Dios; por lo cual la humildad levanta, cuando le somete a uno a Dios. Por el contrario, el engreimiento vicioso, por lo mismo que rechaza la sujeción y se desprende de Aquel que es superior a todos, por eso mismo se hace inferior [...] ya el mismo engreimiento es caer. Por eso en la actual ciudad de Dios y a la ciudad de Dios que peregrina en este siglo, se le recomienda con todo ahínco la humildad, y se propone con sumo cuidado el modelo en su mismo Rey, que es Dios. [...] Ésta es, en efecto, la gran diferencia por la que cada una de ambas ciudades se distingue: la una es sociedad de hombres piadosos; la otra, de impíos. La una es producto del amor de Dios, y la otra es obra del amor de sí mismo[19].

Como queda claro en este texto, san Agustín ve en la soberbia humana, en su autocomplacencia, la principal causa de la perdición del hombre, por lo que plantea como única vía de salvación el reconocimiento de la dependencia ontológica del hombre respecto a Dios. Aquel que se celebra a sí mismo como obra propia es un hombre que no logrará nunca llegar a ser plenamente, mientras que aquel que se reconozca criatura divina, obra de Dios, y ofrezca su individualidad a ese Otro, entonces está en el camino adecuado hacia una perfecta conversión, hacia un renacimiento al verdadero ser. Como vemos, existe un cierto paralelismo entre este diagnóstico agustiniano sobre la situación del hombre en relación con Dios, y ese otro diagnóstico zambraniano sobre la agonía del europeo: la soberbia del hombre, materializada en el ensoberbecimiento de su razón, es la culpable del fracaso de Europa, pues, con esta actitud, lejos de conquistar un espacio netamente humano, el hombre ha sembrado el vacío en su interior por haber desterrado de su horizonte la figura divina. Zambrano, al igual que san Agustín, también reivindica la humildad humana como única solución posible al nihilismo occidental: hasta que el hombre europeo no deje a un lado su soberbia y reconozca su dependencia de Dios, su condición de criatura divina, no podrá llegar a ser un "hombre nuevo".

Este paralelismo entre san Agustín y Zambrano todavía se hace más palpable en sus respectivas concepciones de la libertad. Recordemos que nuestra autora, en *Filosofía y Poesía* (1939), achacaba al absolutismo de la libertad, auspiciado por el Racionalismo y el Idealismo, la verdadera raíz de la crisis de la Modernidad. O, dicho con otras palabras, Zambrano veía en la total independencia del hombre moderno respecto a Dios el verdadero germen de la destrucción de la civilización occidental. Con ello, penalizaba la libertad absoluta del hombre como un mal que sólo se puede paliar volviendo a un sometimiento a la divinidad. Esta consideración de la libertad

[19] San Agustín, *De Civitate Dei* 14, 13.

como un mal para el hombre la encontramos también en san Agustín. El santo africano establece una distinción entre el *libre arbitrio (liberum arbitrium)* y la *libertad (libertas)* propiamente dicha. El libre albedrío es la libertad natural con la que el hombre ha sido dotado por Dios por el mero hecho de ser hombre. Con ella, el hombre puede condenarse o salvarse. Se salva si dirige su voluntad hacia su fin último, que es Dios; se condena, en cambio, si se extravía en las cosas mundanas. Cuando el hombre usa su libre arbitrio para dirigirse hacia Dios, entonces adquiere la verdadera *libertas*. Entendida en este segundo sentido, la libertad no excluye la noción de sometimiento a Dios, la noción de necesidad, sino que, por el contrario, la potencia, pues el hombre sólo es libre en su dependencia voluntaria de la divinidad. Igualmente, Zambrano defiende una libertad relativa, no desarraigada de la *necesitas* divina.

Unamuno y su obra

Íntimamente ligado a *La agonía de Europa* está el siguiente libro de la producción zambraniana, *Unamuno y su obra*, recientemente publicado, a pesar de haber sido redactado en el bienio de 1940-42. En este escrito, Zambrano vuelve a abordar el problema religioso agazapado en la crisis de la modernidad europea. En él, nuestra autora, pretendiendo enmarcar la obra de Miguel de Unamuno en el contexto intelectual europeo de la época, nos habla, por primera vez, de la *inhibición religiosa*. Con este término, extraído de la escuela freudiana, Zambrano alude a una de las fundamentales causas de la anihilización de la cultura occidental: la represión experimentada por el hombre de finales del XIX de su sentimiento religioso, entendiendo por éste el sentimiento de apertura que nos hace presente lo real, a la par que nos hace presentes a nosotros mismos. Zambrano lo equipara a la piedad originaria experimentada en las primeras religiones, que la define del siguiente modo:

> Piedad es la forma primeramente accesible de lo religioso, la toma de contacto, indefinible, pues toda religión comienza con lo inefable y acaba en ello, pues lo que de ella puede ser revelado en palabras es una parte mínima de todo lo que nos ofrece. Y esto inefable es, sin embargo, el fundamento de la palabra, de que haya cosas y nombres para las cosas, pues, que más bien se parece a un espacio, a un espacio vital donde vivimos, nos movemos y llegamos a ser[20].

Este pequeño párrafo es importantísimo ya que en él Zambrano nos da la primera definición de Piedad: *el espacio vital donde vivimos*, ese espacio íntimo o *centro* que nos hace entrar en comunión con los demás seres sin perder, por ello, el sentimiento de la propia individualidad. Al hacer hincapié en este sentimiento de participación, nuestra autora recupera el sentido etimológico originario de la palabra

[20] Zambrano, M., *Unamuno*, ed. de Mercedes Gómez Blesa, Debate, Barcelona, 2003, p. 52.

religión como *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare*, y significa "religar", "vincular", "atar", ver unido lo disperso, sentir la cercanía de la alteridad[21].

La desoladora situación que atraviesa nuestra cultura arranca, precisamente, de la inhibición de este sentimiento piadoso, de este sentimiento de comunión con todo *lo otro*, que nos conduce, inevitablemente, a la cerrazón de nuestro espacio vital, y, por ende, a un alejamiento cada vez mayor de nuestra matriz ontológica, haciendo que el exilio sea nuestra condición natural. Así nos lo expone la autora:

> Parece ser el núcleo de la catástrofe europea esa pérdida efectiva de ese centro o espacio interior. La pérdida de su interioridad que es asfixia, que se grita desesperadamente en el espacio vital. Pues se trata nada menos que de la realidad externa y propia, de la realidad de las cosas y del hombre mismo que también se llega a desrealizar[22].

La causa desencadenante de esta inhibición religiosa la sitúa Zambrano, siguiendo lo ya expuesto en todas sus obras anteriores, en la dura campaña de anulación orquestada por el racionalismo moderno del lugar y el papel desempeñado por la religión. Se trata del difícil conflicto entre Filosofía y Religión, con el que se inaugura la Modernidad, y que acabará en nuestra época con la victoria de la Filosofía, que ha usurpado el lugar reservado anteriormente a la Religión. Zambrano señala dos hitos importantes del desarrollo de dicho conflicto: por un lado, el momento culminante del Idealismo alemán, en el que la Filosofía, con Hegel, al transformarse en ideología, pretende ser Religión o, al menos, desempeñar las mismas funciones que ésta, sin declararlo abiertamente; y, por otro, la lucha encarnizada del Positivismo, el Materialismo y el Pragmatismo contra cualquier fundamento religioso de la Metafísica. La muerte de Dios decretada por Nietzsche no es más que la constatación de un hecho que se venía fraguando desde los orígenes mismos de la época moderna y que desemboca en este vacío de Dios, en la pérdida del centro vital de la persona.

Nuestra pensadora lanza la sospecha de la imposibilidad de la Piedad en el interior mismo de la Filosofía, como si la razón tuviese que extirpar todas las creencias y esperanzas humanas para poder ir abriéndose paso y llegar, así, a colonizar toda la realidad, incluida la realidad humana que será concebida como mero ente pensante. El drama de Occidente radica en este vivir según la conciencia, que ha dejado desa-

[21] También en ZUBIRI encontramos definida la religión como religación: "La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación* –*religatum esse, religio, religión*, en dentido primario– es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, *una* religión, religiones positivas" (*Hombre, Naturaleza, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 373).

[22] Ibídem, p. 67.

sistido al hombre de todas sus creencias, de toda su fe, puesto que tales creencias constituyen, según nuestra autora –siguiendo a su maestro Ortega–, nuestra verdadera realidad. Lo auténticamente real no es el espacio físico que tenemos delante, sino ese otro espacio vital, íntimo, entrañado, anterior a cualquier otro, en el que nos abrimos al mundo y a nosotros mismos[23]. Inhibir la piedad, reprimir el sentimiento religioso supone el hermetismo del hombre respecto a lo *otro* y la enajenación de la propia intimidad, enajenación que, paradójicamente, coincide, en el ámbito de las Letras, con una literatura centrada en la expresión del yo, donde el sujeto explora, muestra y hasta grita su interioridad, que, al verse asfixiada, clama por no morir.

Pero el hombre no soporta este vacío interior. Su nada le angustia tanto que frenéticamente intenta llenar el hueco dejado por la divinidad con toda una serie de sucedáneos laicos. De hecho, el culto a la personalidad, la búsqueda de la fama y de la notoriedad, la idolatría del nombre, que tanto predicamento tienen en nuestra época, no son más que una forma profana de Piedad, según interpreta Zambrano, una forma de culto y de adoración semejante a la profesada anteriormente a la divinidad. Igualmente ocurre con la proliferación de toda una serie de *mitologías laicas* que exigen del individuo la misma entrega, la misma fe que los antiguos dogmas religiosos. Entre estas mitologías destaca nuestra autora las siguientes:

> Débilmente se han proclamado en la segunda mitad del siglo XIX varias religiones: la de la Humanidad –que ha tenido una proclamación más clara y decidida como debida al fin a la Filosofía–, la de la Naturaleza, la del Arte, después la de la Música –la poesía ha sido más cauta–, la del progreso, la de la Ciencia, la implicada en la Filantropía... Y varios cultos aislados con caracteres de adoración absoluta, indiscutible, religiosa: la extinción del dolor, la del trabajo, en algunos excepcionales seres, la del placer, en otros más difíciles aún, la del conocimiento[24].

Todas estas *religiones profanas*, nacidas de esa nostalgia de lo divino o del Absoluto, como ha señalado recientemente George Steiner[25], representan la nueva forma de Piedad que viene a sustituir a la vieja Piedad. Esta Piedad nueva es hija enteramente de la Filosofía, es hija de esa razón absoluta que en la Modernidad ha vencido y derrotado a la Religión, a la Piedad Antigua. Y esta derrota no se debe a un agotamiento previo de la Religión, no se debe a un desgaste de la vieja Piedad –como si la nueva Piedad viniese a ocupar el lugar previamente abandonado por la Religión–, sino que se debe a una usurpación de ese espacio sagrado, a una negación de

[23] "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, M., *Unamuno*, o. cit., p. 68).

[24] Ibídem, p. 64.

[25] George STEINER, en su ensayo *Nostalgia del Absoluto* (Siruela, Madrid, 2001), habla también de una serie de mitologías laicas surgidas en la época contemporánea para suplir el vacío de la religión. Tales mitologías actúan como verdaderos sistemas de creencias. Entre éstas destaca el marxismo, el psicoanálisis y la antropología de Lévi-Strauss.

lo divino como paso previo a su propia afirmación. La Filosofía lleva en su seno este carácter violento que la impulsa a desalojar todo aquello que le es anterior para poder convertirse ella sola en Absoluto.

El problema de fondo que está planteando Zambrano es el siguiente: ¿puede la Nueva Piedad llenar el hueco de la Piedad Antigua? ¿Existe alguna posibilidad de que la Filosofía asuma en su seno, sin destruirlo, este sentimiento piadoso de comunión y participación con lo real? ¿Es posible una razón piadosa que sirva para la salvación de la persona? O, por el contrario, la Filosofía, por su naturaleza violenta y soberbia, ¿está condenada a exiliar al hombre del Cosmos, a separarlo del resto de los seres, a hacer del hombre una criatura de las afueras, un ser que siempre está "en frente" y nunca "al lado de"?

Todas estas cuestiones delimitan el margen en el que se va a mover toda la problemática de la Piedad en la obra posterior de Zambrano. Podemos decir, por tanto, que en *Unamuno y su obra* encontramos abiertamente tratado, por primera vez, el tema de la Piedad. De hecho, lo que aquí se denomina "inhibición religiosa" aparece en *El hombre y lo divino* como "eclipse de la Piedad", dos términos, sin embargo, que apuntan hacia un mismo suceso: la crisis que atraviesa la cultura occidental no obedece a razones económicas, políticas o sociales, sino que radica en algo mucho más profundo y anterior a todo ello: en la pérdida del sentimiento religioso de participación y comunión con el resto de seres, pérdida que nos conduce a una asfixia vital.