

Δαίμων. *Revista de Filosofía*, nº 45, 2008, 103-123
ISSN: 1130-0507

El heroísmo religioso: breve aproximación a la antropología metafísica de María Zambrano

The religious Heroism: a brief Aproximation to the metaphysical Anthropology of Maria Zambrano

INMACULADA MURCIA SERRANO¹

Resumen: En este artículo defiendo la tesis de que la antropología metafísica de María Zambrano, asociada normalmente a sus libros *El sueño creador* y *Los sueños y el tiempo*, de mediados de los años sesenta, estaba siendo meditada, aunque todavía no desarrollada completamente, en el año 1938, cuando publica su primera incursión en la novela *Misericordia* de Benito Pérez Galdós. Además, se define dicha metafísica, en clara oposición a la de Ortega y Unamuno, como «heroísmo religioso».

Palabras clave: antropología metafísica, Benito Pérez Galdós, teoría del héroe, sueño, vida.

Abstract: In this article I defend the thesis that Maria Zambrano's metaphysical anthropology, normally associated with her books *El sueño creador* and *Los sueños y el tiempo*, of middle of the sixties, was being pondered, though still not wholly developed, in the year 1938, when she publishes her first incursion in the novel *Misericordia* by Benito Perez Galdós. In addition, the above mentioned metaphysics are defined, in clear opposition to Ortega's and Unamuno's metaphysics, as a «religious heroism».

Key words: metaphysical anthropology, Benito Pérez Galdós, theory of the hero, dream, existence

«De razones vive el hombre
y de sueños sobrevive»
Antonio Machado

Como muchos otros autores del siglo XX, también María Zambrano detectó cierta afinidad entre dos de los escritores españoles más reconocidos de la historia de la literatura, Miguel de Cervantes y Benito Pérez Galdós. Ninguna de las analogías que descubrió tenía

Fecha de recepción: 7 marzo 2008. Fecha de aceptación: 6 noviembre 2008.

1 Dirección: Facultad de Filosofía. C/ Camilo J. Cela, s/n. 41018 SEVILLA. E-mail: imurcia@us.es Inmaculada Murcia Serrano es profesora ayudante del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla. Doctorada con una tesis sobre María Zambrano, ha publicado: «*Misericordia* de María Zambrano: ensayo racio-poético de la novela de Galdós», en *Novela y ensayo*, Fundación Luis Goytisolo, 2000, pp 131-140; «María Zambrano y el estoicismo senequista española» en *Thémata* nº 34, 2005, pp. 271-284, o «La metamorfosis de la razón poética en razón musical: Análisis de «Poema y sistema», en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano. I. Crisis y metamorfosis de la razón en María Zambrano*, Fundación María Zambrano, 2005, pp. 605-613.

que ver con cuestiones estilísticas o formales, sino con asuntos de cariz estrictamente filosófico. Habría que matizar, concretando más, que lo que le llamó la atención de estos dos escritores no fueron tanto los posibles contenidos filosóficos que podían encubrir sus obras literarias –y que fueran susceptibles de comparación–, como las posibilidades que ofrecían para ensayar, perfilar y pulir el propio proyecto filosófico de la autora. Los ensayos que les dedicó no deben ser considerados, por lo tanto, como meras críticas literarias, sino como *ensayos filosóficos*, a saber, como intentos de construcción, permítasenos la rudimentaria definición, de un pensamiento profundo sobre la vida o la realidad.

De los diversos trabajos que Zambrano dedicó a la obra de Benito Pérez Galdós interesan fundamentalmente dos: «Misericordia», publicado en la revista *Hora de España* en 1938 y dedicado a la novela galdosiana de homónimo título, y «La España de Galdós», de 1960, artículo que versa sobre la misma novela y que da título al volumen que recopila ambos trabajos². La coincidencia en el objeto de tratamiento no es fruto de la casualidad, sino perfectamente intencionada: lo que pretendía la autora era exprimir al máximo la contextura existencial del personaje protagonista de la novela *Misericordia*, Nina, porque a través de ella podía, por un lado, desplegar una antropología metafísica³; y por otro, y como discípula infiel, reconocer en ella la superación del personaje de don Quijote, que sus dos maestros más allegados, Unamuno y Ortega, habían convertido en paradigma de una vida ejecutada con autenticidad.

El primer ensayo citado contiene dos temas de interés filosófico: en primer lugar, Zambrano se ocupa del viejo problema de España, que vuelve a adquirir protagonismo entre los miembros de su generación debido a la agitada coyuntura política y social que está teniendo lugar en España hacia 1938⁴; en segundo lugar, el ensayo plantea lo que voy a considerar como una incipiente teoría de los sueños y una igualmente embrionaria antropología filosófica, que serían desarrolladas por Zambrano, de forma más explícita, unos veinte años después, en los numerosos trabajos que dedicó a mediados de los sesenta a la temática de los sueños. Abordaré aquí exclusivamente el análisis de este último problema. El segundo ensayo, que coincide cronológicamente con la aparición pública de uno de estos trabajos, *El sueño creador*⁵, constituye un fortalecimiento de sus ya maduras hipótesis antropológicas.

-
- 2 Citaremos, en los dos casos, por la edición de *La España de Galdós*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1982.
 - 3 Conviene aclarar que la utilización de personajes literarios para ensayar una antropología filosófica obedece a que Zambrano, como Unamuno, no encuentra necesario distinguir entre personas de «carne y hueso» y personajes ficticios. Sobre este asunto ha escrito Ana Bundgård en el artículo «El sueño de Melibea», en *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, Barcelona, nº 6, octubre de 2004, pp. 21-30.
 - 4 Como ya hiciera en *Pensamiento y poesía en la vida española*, María Zambrano rescata la idea de que la literatura, mejor que la filosofía o cualquier otra de las ciencias humanas, es capaz de llegar hasta la «esencia» misma de España, hasta esa sustancia íntima que debería caracterizarnos y diferenciarnos como españoles. Se trata, como se sabe, de una aproximación a la idiosincrasia del espíritu nacional de cariz metafísica y de procedencia romántica, que muchos escritores españoles, como los que integraban la Generación del 98, se apropiaron para arrojar luz a sus circunstancias históricas concretas. Para más detalles sobre este asunto, véase Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000, cap 4.
 - 5 Más valdría haber citado *Los sueños y el tiempo* (Siruela, Madrid, 1998) como ejemplo paradigmático de esta preocupación, pues se trata de la obra que aglutina el *corpus* principal de los trabajos sobre los sueños y que sirvió incluso de fuente documental para la publicación, en 1965, de *El sueño creador*. Pero la obra que conocemos con ese título fue editada por Jesús Moreno Sanz de forma póstuma varias décadas después. *El sueño crea-*

gicas, hilvanadas, en esta ocasión, con términos más consolidados. Por lo tanto, aunque en el volumen recopilatorio de 1960 se nos presente «La España de Galdós» como un artículo independiente de «Misericordia», entre ellos se percibe, con respecto al asunto que me interesa indagar, cierta continuidad. Ello avala la hipótesis, que aquí defenderé, de que la antropología de Zambrano fue meditada, aunque todavía de forma poco desarrollada, durante las postrimerías de la guerra civil.

Esta antropología «in status nacens» que la autora comenzó a intuir hacia 1938 es susceptible de contraponerse a las correspondientes meditaciones de Unamuno y Ortega, especialmente las que fueron formuladas en los dos libros que más influyeron sobre la discípula, la *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) y las *Meditaciones del Quijote* (1914). Estas obras contienen sendas teorías sobre el héroe en las que éste se alza como símbolo de la propia vida humana en su devenir creativo y en libertad. En ambos autores, y pese a sus discrepancias, el héroe que encarna sus respectivas propuestas no es otro que don Quijote, que hace las veces de paradigma de una acción existencial y «poiética» a través de la cual la vida humana se va proyectando y ejecutando en la búsqueda de la autenticidad.

El meollo de la cuestión que los tres autores inspeccionan puede resumirse en una frase que don Quijote exclama en la novela y que tanto Ortega como Unamuno analizan de manera más o menos directa:

«Yo sé quién soy y sé que puedo ser, no sólo los que he dicho, sino todos los Doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías.»⁶

El desentrañamiento de esta exclamación constituye también el hilo conductor de este artículo de investigación.

1. El heroísmo trágico

La Generación del 98, de tan remarcada inspiración romántica, se afaná en glorificar los rasgos más exultantes de don Quijote dejando a un lado la parte irrisoria de su vida en ficción. A la hora de hablar sobre el personaje de la novela, los escritores finiseculares acentuaron, por ejemplo, su ilusión desmedida e incondicional, su fe intrépida o su esfuerzo heroico; promovieron, además, la exaltación lírica y sentimental de su alma convirtiéndolo en el prototipo del hombre de voluntad. No resulta, por eso, casual que sea justamente ésta la imagen del personaje que encontramos en la *Vida de don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno, obra publicada en un año, 1905, que ha sido considerado por algunos estudiosos

dor salió a la luz en la mitad de los sesenta por motivos económicos personales y por exigencias editoriales y es, por tanto, aunque su publicación fuese forzada, el que antes han conocidos los lectores de Zambrano. Aun así, en este artículo recurriremos a ambas obras, cuyos contenidos, más allá del azar editorial, fueron redactados en cualquier caso entre 1955 y 1960 (Véase, para más detalles documentales, Fernando Muñoz Vitoria: «Memoria de los sueños», en AA.VV, *María Zambrano. 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes y Fundación María Zambrano, Madrid, 2004, pp. 597-604.)

6 Miguel de Cervantes: *Don Quijote de la Mancha*, Crítica, Barcelona, 1998, I, V, pp. 73-74.

como la fecha de cristalización del núcleo teórico de su pensamiento⁷. El escritor vasco, principal responsable de la imagen idealista de don Quijote, veía en el personaje al caballero de la fe en lo ideal, y hasta tal punto lo concibió de esa manera, que llevó a cabo una especie de *epojé* del mundo cervantino –criticada por María Zambrano⁸– para poder considerarlo incluso como herencia anónima del alma de la nación. El caballero andante se convertía así, por gracia del escritor vasco, no sólo en prototipo de héroe que nada a contracorriente de los incrédulos o escépticos, sino también en la metáfora más excelsa de un ser humano que realiza su vida sin traicionar su vocación y autenticidad.

De la *Vida de don Quijote y Sancho* se puede extraer una propuesta metafísica basada en la idea de que uno debe elegir originaria e incondicionalmente quién quiere ser, y que debe hacer todo lo posible para lograrlo. Como ha explicado a este respecto uno de los autores que mejor lo ha analizado y que seguiré en adelante, Pedro Cerezo Galán, el «yo sé quién soy» de don Quijote, al que Unamuno dedica varias reflexiones, debe leerse como una afirmación de la posición absoluta del yo en la que se pone en juego un valor incondicional que remite a una decisión originaria, que, a su vez, rige el subsiguiente curso de la vida. Para Unamuno, sólo esta autoelección primordial hace del hombre un héroe, es decir, un ser libre, porque lo desliga del mundo de las certidumbres y lo proyecta hacia una nueva figura de existencia que debe perpetuar⁹. Desde la perspectiva unamuniana, el primer acto de existencia del héroe consiste, pues, en acertarse en su símbolo, es decir, en la correcta elección de sí mismo acerca de lo que va a ser. Por eso, Unamuno interpreta la frase «yo sé quién soy» como «yo sé quién quiero ser», lo que constituye, para él, el auténtico «quicio» de la vida humana¹⁰. Para Alonso Quijano, don Quijote sería su verdadero «sí mismo», su arquetipo ideal y real en el que habría encontrado y proyectado el centro de gravedad de su existencia¹¹.

Como ha explicado Cerezo Galán, el concepto unamuniano de «vocación» tiene un sentido ético en el que es fácil percibir raíces religiosas. Consiste en la voz interior que interpela al héroe desde el fondo del alma exhortándole a ser el que debe ser. La acción moral se convierte así en hazaña, en una creación voluntarista de sentido realizada en un contexto de autonomía en el que se considera y valora que existir es obrar. Se puede decir, por eso, que la médula de toda la metafísica de Unamuno no es otra que la convicción de que ser no es sino querer ser, es decir, la fuerza por perseverar en el ser; en palabras de Cerezo Galán, que existir es persistir, re-sistiendo a todo lo otro, e in-sistiendo en el propio poder¹². En esta voluntad de voluntad radicaría, para Unamuno, la fuerza del espíritu de creación.

7 Véase Pedro Cerezo Galán: *Las máscaras de lo trágico. (Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno)*, Trotta, Madrid, 1996, p. 311.

8 «Lo que muestra esta *Vida* –afirma Zambrano al respecto– es el afán exasperado de don Miguel por apoderarse del extraordinario personaje, el ansia irreprimible de hacer suyo a don Quijote». Por eso, afirma la autora a continuación, lo que hace Unamuno es una «esquemización trágica» y una «operación de abstracción» del libro de Cervantes. Véase María Zambrano: *Unamuno*, Debate, Barcelona, 2003, p. 107.

9 Pedro Cerezo Galán: *La voluntad de aventura*, Ariel Barcelona, 1984, p. 122.

10 Miguel de Unamuno: *Vida de don Quijote y Sancho*, Espasa-Calpe, Madrid, 1966, en especial el capítulo V.

11 Pedro Cerezo Galán: *Las máscaras de lo trágico*, op.cit., p. 337.

12 *Ibidem*, p. 291 y en general todo el capítulo 6 titulado «El pesimismo trascendente».

Pero no se trata de un creacionismo existencialista o decisionista. Más que reanudar la metafísica nietzscheana del artista, Unamuno elabora su propuesta siguiendo los ecos del idealismo ético de la libertad, de origen kantiano y fichteano¹³. A diferencia de Nietzsche, aquí estaría en juego una posibilidad arquetípica en sentido metafísico y religioso que envuelve la existencia como su matriz, dice Cerezo Galán¹⁴. La creación incluiría, por consiguiente, tanto un sentido existencial como esencial: sería, en palabras de este estudioso, una «conjuntación», una realización de sí en el tiempo y una invención de sí en la idea.

Hay, pues, en la obra unamuniana, una dimensión esencialista platónica y agustiniana que está filtrada por el nuevo clima kantiano y fichteano del mundo moderno. El *conatus* o afirmación del yo puede ser entendido en su caso como la manifestación en el modo finito de la conciencia de un impulso infinito, como el despliegue inmanente de lo eterno en el hombre.

A Cerezo Galán le parece importante destacar también que Unamuno piensa que en la muerte de don Quijote, cuando el caballero abomina de la fe caballeresca y recupera la cordura, se revela el misterio de su vida. De esta manera, la dialéctica entre lo quijánico y lo quijotesco, no resuelta por Unamuno en obras anteriores, aparece en la *Vida* conjurada dialécticamente: si la persona es la raíz y sustancia del personaje, éste, a su vez, es la forma en que se expresa el fondo eterno de la persona. El centro personal se pone en obra en la elección del personaje y en la fidelidad a su vocación. Y el personaje, para no degenerar en una máscara postiza, sin verdad o sustancia, tiene que alimentarse continuamente del poder creativo de la persona. No existe, por tanto, contraposición entre persona y personaje¹⁵.

2. El heroísmo lúdico

Nueve años después de la aparición de la *Vida de don Quijote y Sancho*, José Ortega y Gasset expone por vez primera, en las *Meditaciones del Quijote*, sus consideraciones, todavía en ciernes, acerca de la vida humana, que en este libro vienen a articularse también, por su enfrentamiento premeditado con Unamuno, en la forma de una teoría sobre el héroe o el personaje trágico que conocemos ya como heroísmo lúdico orteguiano¹⁶. En realidad, el pensamiento de Ortega hacia 1913 y 1914 se centraba en dos problemas distintos al mencionado:

13 *Ibíd.*, p. 338.

14 «El yo heroico temporal forja su verdad, al modo platónico, en la memoria del origen perdido de lo eterno, recordándose en Dios. Su invención es propiamente una recuperación, el alumbramiento en el tiempo, en el instante privilegiado de la autoelección originaria, de lo que ya antes se era, de una vez por todas, en la Conciencia del Universo». *Ibíd.*, p. 338. Ello conduce a Cerezo Galán a afirmar que esto es lo que aleja a Unamuno de la filosofía existencialista: «Esto es lo que separa radicalmente a Unamuno del existencialismo, [...] pues la realización de sí en el tiempo, a golpes de voluntad, presupone la revelación intemporal del propio símbolo». O, como explica poco después: «Su posición está más allá del dualismo «existencialismo/esencialismo», pues si es cierto que en el orden temporal la existencia precede a la esencia, no lo es menos, que en el eterno, que es el decisivo, la esencia o la idea precede y guía a la existencia.» *Ibíd.*, p. 338.

15 *Ibíd.*

16 «Puede sostenerse, en consecuencia, que en *Meditaciones* ya apunta, frente al heroísmo trágico quijotesco, otra suerte de heroísmo, al que cabe llamar lúdico, siquiera sea porque exalta los valores específicos de la creación.» Pedro Cerezo Galán: *La voluntad de aventura*, op.cit., p. 123.

el idealismo de la conciencia, representado por las *Ideas* de Husserl¹⁷, y el irracionalismo, que negaba radicalmente la razón en nombre de la vida y que tenía como uno de sus más cercanos representantes a Unamuno y su *Del sentimiento trágico de la vida*. Sin embargo, aunque el núcleo del pensamiento orteguiano en torno a la vida aflore con toda su fuerza algunos años después, las *Meditaciones del Quijote* suelen ser consideradas como un anticipo de su teoría¹⁸. La conocida sentencia del año catorce «yo soy yo y mis circunstancias y si no las salvo a ellas no me salvo yo», que el mismo Ortega calificaría después como la expresión más condensada de su pensamiento, terminaría desembocando en la idea de la vida como realidad radical, tesis que medula las enseñanzas impartidas por el filósofo durante el curso de 1932 y 33 y que hoy conocemos como *Unas lecciones de metafísica*.

A diferencia de Unamuno, Ortega se mostraba mucho más moderado para los arrebatos entusiastas del Noventa y ocho, entre otras cosas porque, como insistía en recordar a sus lectores, primaba la visión cervantina sobre la quijotesca. Aun así, también en las *Meditaciones del Quijote*, el hidalgo manchego parece hacer las veces de prototipo de héroe que ha de ejecutar creativamente su vida en dialéctica con las circunstancias y la libertad. Con la mirada depositada sobre don Quijote, Ortega define así al héroe:

«Ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circundante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad.»¹⁹

Para Ortega la vida humana verdaderamente heroica –que es, además, la primera e ineludible realidad–, no está dada, como sí lo está la del animal o la de la planta. El hombre, frente a los demás seres vivos, ha de poseer un proyecto que le impele a elegir continuamente, a decidir en cada momento lo que en el siguiente va a hacer. La vida humana, mi vida, no es, pues, algo ya hecho, sino que tenemos que hacérsola en cada instante y en cada circunstancia. Las decisiones que tomamos están subsumidas en el proyecto que cada uno establece con anterioridad, y se resuelven positiva o negativamente según concuerden en mayor o menor medida con él. En esta concordancia estriba el criterio que mide la autenticidad. El héroe está definido por una pretensión, por un proyecto o programa, por una voluntad de ser, en definitiva, lo que por lo pronto no se es²⁰.

Como ha explicado de nuevo Pedro Cerezo Galán, el heroísmo orteguiano se contrapone a la costumbre, la tradición y el instinto biológico, es decir, a la naturaleza, a la sociedad y a la historia. El héroe no hace otra cosa que proyectarse a sí mismo, desoyendo lo que estas otras

17 Según Julián Marías, la frase «yo soy yo y mi circunstancias» invalida el supuesto de la fenomenología. Véase Julián Marías: *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1984, parágrafo 67.

18 Véase por ejemplo la introducción de Julián Marías a las *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1998.

19 José Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*, op.cit., p. 107.

20 Julián Marías, siguiendo la estela orteguiana, también interpreta el «yo sé quién soy» de don Quijote como el pensamiento de una serie de trayectorias posibles unidas por el vínculo común que es la autenticidad, el proyecto central que determina la vocación. Cfr. Julián Marías: *Cervantes clave española*, Alianza, Madrid, 2003, cap. 8 titulado «Yo sé quién soy».

instancias heterónomas le sugieren. En la medida en que sólo se es fiel a sí, el héroe no es otra cosa que el hombre auténtico. Y la autenticidad está hecha de la resistencia y de la invención. Ese es, para Ortega, el caso de don Quijote, que pertenece a la realidad, pero a una realidad a la que añade su voluntad, la llamada por el filósofo «voluntad de aventura».

Para Ortega, la vida, en cuanto tarea de libertad, es, por tanto, una forma de heroísmo pero, en su caso y a diferencia de Unamuno, dicho heroísmo no aparece vinculado con ningún sentimiento ético/religioso de carácter trascendente. Como ha dicho Cerezo Galán, Ortega transfiere el tema heroico desde las altas cimas de lo extraordinario al contenido cotidiano de la vida. Su heroísmo no implica una lucha con el misterio, sino el combate contra la convención en aras de la originalidad. De esta manera, Ortega supera el tragicismo unamuniano reconduciéndolo a una forma de existencia lúdica que pasa por declarar la guerra a todo utopismo. Así, la utopía es sustituida por la realidad como posibilidad²¹. El heroísmo de Ortega tampoco es, según esto, el de la hazaña, porque su voluntad no se siente comprometida con ideales absolutos que la requieran sin condiciones. Por eso Ortega la llama «voluntad de aventura», que alude a la imaginación, a la creatividad, al derroche vital y a la finalidad sin fin, implantados en el espíritu del juego. Mientras que la hazaña aparece ligada al *deber-ser* y, por tanto, a la experiencia de la libertad como conflicto trágico, en la aventura habla más bien el *poder-ser* y la comprensión de la vida como un ensayo de posibilidades.

La diferencia entre las posturas de Ortega y Unamuno se puede percibir, en resumidas cuentas, en el carácter del imperativo. Mientras que Unamuno es fiel a la consigna «llega a ser el que debes», Ortega se inclina por la sentencia de Píndaro: «llega a ser el que eres». La vocación en Ortega constituye, por tanto, un compromiso ontológico más que una obligación moral.

3. El heroísmo religioso

3.1. *La superación de don Quijote*

A la hora de desarrollar su propia teoría de la vida y del héroe, que la llevó a cabo empujada no sólo por la necesidad de rebatir a sus maestros, sino también por las particularidades existenciales o biográficas que se vio obligada a experimentar y que estuvieron condicionadas fundamentalmente por el exilio que se avecinaba, Zambrano sustituyó a don Quijote por un personaje mucho más desconocido de la literatura española, Nina, figura extraída de la novela *Misericordia* de Benito Pérez Galdós. A diferencia de sus maestros, Zambrano no terminaba de ver en el hidalgo caballero la imagen más fiel de la vida heroica en su quehacer auténtico y vocacional. Su ilimitada fe en lo quimérico, que le había movido a rechazar la realidad, hacía de él un personaje excesivamente dominado por la fantasía, sumergido en

21 «Una voluntad atenta a lo posible, entretrejida carnalmente con el mundo, cogida en lo abierto del ser, es una voluntad que explora el mundo, lo ensaya, lo desfonda, en virtud de la expansión creativa de su propio poder. No se pliega a la necesidad natural ni a la presión de lo establecido; por eso es libre y lujosa; pero tampoco está ligada trascendentalmente a ideales abstractos; y de ahí que mantenga intacto, como un niño, el espíritu de aventura.» Pedro Cerezo Galán: *La voluntad de aventura*, op.cit., p. 125.

un auténtico sueño de irrealidad, que le había hecho pagar el más caro precio para un héroe de su ralea, la burla de los demás personajes de la novela.

Esta imagen mucho más realista, aunque tal vez menos seductora, de don Quijote se parece a la que desarrolla el filósofo marxista Ernst Bloch en el tercer tomo de *El principio esperanza*, en el capítulo que dedica al célebre personaje. Es interesante detenernos brevemente a reseñarlo, no sólo por los paralelismos que posee con el Quijote de Zambrano, sino también porque el libro en cuestión aparece registrado en el inventario de la biblioteca personal de la autora, lo que induce a pensar que podría haber sido, junto con las obras comentadas de Unamuno y Ortega, uno de los ensayos que la sugestionara.

Tanto Bloch como Zambrano poseen una imagen ambivalente del personaje, «ambigua», a decir expreso de ambos, pues, por un lado, valoran la grandiosa y noble aspiración que gobierna sus hazañas, pero, por otro, saben de lo utópico e inalcanzable que han de resultar. Bloch opina, como Zambrano, que don Quijote es inflexible ante la experiencia, tanto más cuanto que ésta se le presenta siempre de forma negativa y hostil. Defiende asimismo que la animadversión que don Quijote exterioriza por la realidad procede de una confabulación entre la locura suscitada por la lectura de libros de caballería y el hecho de que la realidad no esté precisamente de su lado. Don Quijote posee una desmesurada esperanza que le anima a actuar, dice el filósofo, pero ignora que nada de lo que haga tendrá efecto alguno. Sin embargo, Bloch piensa que es eso justamente lo que lo convierte en «el más auténtico de los héroes»²².

Se percibe en sus palabras cierto sentimiento de conmiseración hacia el personaje, que, como se atestigua después, parece invitar al filósofo marxista a redimir a don Quijote. En este punto en concreto, Zambrano difiere de Bloch. Sin tener que considerarla más despiadada, sencillamente, piensa, no ya que el hombre tenga que bregar puntualmente con circunstancias adversas, sino que su vida (nuestra vida) es de por sí trágica. Pero tampoco hemos de entender esto como un pesimismo desesperanzado, sino todo lo contrario, optimista, cándido e ilusionado, pues, como veremos, su antropología se apoya en una clase especial de sueños que no por serlo oscurecen la realidad.

La desenfrenada esperanza que mueve a don Quijote le conduce, continúa Bloch, a una «utopía abstracta», que es una «esperanza ciega al mundo»²³. Como bien la describe el autor: «La esperanza hacia la que don Quijote camina no posee, en absoluto, contenidos mínimos; estos no son percibidos por ella, o bien los rebosa con una gigantesca alucinación transformadora.»²⁴ Por eso, del sueño abstracto de don Quijote se puede extraer una lección: «Exageración de sí, lectura anacrónica y sus consecuencias, esperanza con la cabeza en la leyenda, fuerza de acción en abstracciones constantes: todo ello se conjura en una advertencia frente al caballero de la utopía.»²⁵ Don Quijote es, en suma, un «hombre sin acciones, un incitador sin respuesta»²⁶, una opinión que también encontraremos en los escritos de María Zambrano.

22 Ernst Bloch: *El principio esperanza*, t.III, Aguilar, Madrid, 1980, trad. Felipe González Vicen, p. 130.

23 *Ibidem*, p. 132.

24 *Idem*, p. 133.

25 *Idem*, p. 135-136.

26 *Idem*, p. 139.

Se puede decir que detrás de los planteamientos de estos dos pensadores se esconde una pregunta crucial: ¿para qué actuar si no va a emerger de ello algún resultado valioso? Ello invita a decir que, si hay algún tipo de pesimismo en el pensamiento de Zambrano, ese es el que nace de la disculpa de las causas perdidas, del afán por conquistar lo que es inconquistable. Y debe ser así porque Zambrano es de las que opinan que la realidad es como es, que hay que saber jugar dialécticamente con ella, creando un tipo de sueños que, siendo conciliables con la experiencia y con la esperanza, nos adhieren al suelo para permitirnos volar.

Más allá de la posible influencia que la interpretación zambraniana pudo recibir a este respecto de la de Ernst Bloch, habría que aclarar en este momento que existe una razón filosófica muy importante que, sin duda, animó también a la autora a desechar la figura de don Quijote como prototipo de su metafísica antropológica y de su teoría del héroe, y que tiene que ver con su insistente crítica a la modernidad. En un ensayo de 1947 titulado «La ambigüedad de Cervantes», la autora desplegaba una especie de teoría de los géneros literarios según la cual éstos se diferenciaban entre sí, no tanto por las cuestiones formales, cuanto por constituir el vehículo de expresión de una particular mentalidad. En este sentido, decía que la novela constituía el género característico de la modernidad, en tanto en cuanto en ella podía percibirse su particular forma de pensamiento. A partir de esta intuición, Zambrano enhebra toda una interpretación filosófica tendente a enlazar la novela por antonomasia, *El Quijote*, con la filosofía cartesiana que inaugura la modernidad. Al equiparar al caballero andante con el pensamiento cartesiano, la autora consigue afianzar su crítica contra el pensamiento racionalista occidental que ya había desarrollado en multitud de ocasiones desde sus primeros escritos.

En ese artículo, Zambrano se empeña en recordar que la modernidad surge, filosóficamente hablando, cuando el papel de la conciencia adquiere prioridad, a partir del momento en que Descartes plantea su crucial interrogante, «¿qué soy yo?», a lo que responde «una cosa que piensa». En el artículo del cuarenta y siete, la autora interpreta la *res cogitans* de una manera peculiar, orientada a desprestigiarla y a oponerle una alternativa: considera que lo que afirma Descartes no es que la única forma de saber de la propia existencia sea a través del pensamiento, sino que uno se hace a sí mismo, o *es* mediante la acción de pensar. La diferencia resulta, como puede notarse, abisal. Descartes, que negaba toda legitimidad epistemológica a los sentidos, pretendía encontrar una evidencia clara y distinta, indubitable y universal a partir de la cual pudiera reconstruir de nuevo el pensamiento, al que había sometido, como buen escéptico, a una *epojé* provisional. La primera verdad clara y evidente era, para él, que somos unos seres que piensan y que sabemos que existimos, precisamente, porque pensamos.²⁷ Dejando a un lado la larga sombra de duda que ha recaído históricamente sobre esta verdad e incluso eludiendo las contradicciones internas que encierran las *Meditaciones metafísicas*, es éste el sentido que la frase posee en la obra mencionada. Sin embargo, Zambrano le da la vuelta a la cuestión tomándose la licencia de afirmar que el mensaje de Descartes es que el hombre *es* cuando se piensa, lo que, para ella significa que se fantasea, se imagina o se inventa. Podríamos decir por eso que lo que en Descartes constituye una relación causal (porque pienso, existo), en Zambrano

27 Véase la II Meditación de las *Meditaciones metafísicas* (1647).

se convierte en relación temporal (cuando pienso, existo). La escritora considera que la metafísica cartesiana hace depender la existencia del acto de pensamiento –sólo se es cuando se piensa–, olvidando o ignorando que lo que Descartes hace realmente es limitarse a encontrar la fundamentación de aquella en el acto de pensar. Esta tendenciosa inversión conduce a Zambrano a deducir que, a partir de la modernidad, el ser humano se sueña a sí mismo dándose por vez primera, autónomamente, su propio ser. A partir de ese momento, la decisión de ser uno mismo depende pura y exclusivamente de la subjetividad humana. Desde esta perspectiva, el héroe sería, como afirma Ortega, el que se proyecta ser. Por extensión, el héroe habría dejado de ser el que está sometido a los caprichos del destino o de los dioses –heterónimo–, como acontece en un género literario, no por casualidad, más del gusto de Zambrano, la tragedia clásica.

Esta autonomía de lo humano, conquistada en los albores de la modernidad y simbolizada por el género literario de la novela, supone, para Zambrano, un progreso incongruentemente regresivo, capaz de conducir, como nos enseña don Quijote, incluso a la locura, en la medida en que, por paradójico que resulte, violenta los límites de nuestra intrínseca condición de *criaturas* al catapultar sobre ellos un ideal trascendente de cariz existencial: «...en ella (la conciencia) el héroe es un novelero, alguien que se atreve por enajenación a querer ser más de lo que le está concedido. Su caridad se confunde con la vanidad. Su esperanza se resuelve en delirio»²⁸. Ese sería precisamente el delirio de don Quijote, primer personaje novelesco y moderno, que, desoyendo los designios de la divinidad y el destino, no habría inhibido su sueño pero al precio de trocar su esperanza en vanidad. Zambrano asocia así, en definitiva, la conciencia alucinatoria de don Quijote con la *res cogitans* cartesiana, estableciendo indirectamente una crítica a la modernidad idealista de Occidente y al humanismo que desde entonces cobija en su seno.

Pero lo importante es que si la autora desecha propuestas como la orteguiana –para ella, heredadas del universo cartesiano²⁹– en las que el ser coincide con el proyecto aun incumplido de ser, entonces hay que pensar que el héroe zambranoiano conquista la autonomía cuando renuncia justamente a esa proyección, cuando, por decirlo de otra manera, deja en manos del destino o de los dioses –como hacía el héroe de la tragedia griega– el decurso de su vida; dicho, en efecto, con sus palabras, «cuando desde la esfera de lo divino se abre al hombre el camino del ser»³⁰. Don Quijote, primer héroe de la modernidad secularizada, que, como el *cogito* cartesiano, se piensa a sí mismo en autonomía y libertad, no puede, según esto, ser un verdadero héroe. La heroicidad de la vida procede, por el contrario, de un designio suprahumano y original parecido al que se defiende en la filosofía unamuniana. Y don Quijote, que aparece novelizado en un momento de la historia en el que se pierde

28 María Zambrano: «La ambigüedad de Cervantes», *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 2002, p. 37.

29 Qué duda cabe que en estas afirmaciones se encuentra una crítica solapada a Ortega, de cuya filosofía quería María Zambrano alejarse hacía ya varios años. Sea como sea, equiparar la metafísica orteguiana con la filosofía de Descartes resulta algo tendencioso y discutible, pues obvia entre otras cosas que la propuesta de Ortega, a diferencia de la cartesiana, «salva» las circunstancias, pues, como dice explícitamente la sentencia orteguiana del catorce, sólo salvándolas a ellas me salvo yo. Lleva Zambrano razón al descubrir que don Quijote no es el mejor ejemplo de este aserto, pero se equivoca cuando hace decir a Ortega lo que don Quijote defendió.

30 María Zambrano: *El sueño creador*, en *Obra reunida*, Aguilar, Madrid, 1971, p. 83.

ese lazo ultrasensible, no hace otra cosa, según esta perspectiva, que infringir las reglas queriendo ser sí mismo bajo el arbitrio humano –demasiado humano– de la conciencia, la autonomía y la libertad.

¿En qué consiste, entonces, el «sueño» o proyecto de ser que guía verdaderamente la vida humana, que viene arbitrado por lo divino y que no traiciona, como le pasa a don Quijote, su vocación o autenticidad?

3.2. *El sueño auténtico de la esperanza, la finalidad y la vocación*

Para contestar a este interrogante hay que empezar diciendo que el concepto de «sueño» es polisémico en el pensamiento de María Zambrano. En los libros que dedicó a esta temática, especialmente *El sueño creador* y *Los sueños y el tiempo*, se mezclan diversos niveles de significación que conviene desglosar: el sueño es examinado, en primer lugar, en su significado literal, es decir, como ese acto de representarse en la fantasía, mientras se duerme, sucesos o imágenes. Ahora bien, cuando uno lee estas dos obras, de muy enredada lectura, no termina de entender qué sentido puede tener un acercamiento sin fundamentación científica a esta actividad de la psique tan escurridiza y desconocida. Inmediatamente nos sacude una pregunta: ¿se propone realmente Zambrano presentar sus escritos como investigaciones acerca de una cuestión que escapa a los límites de la filosofía y, por tanto, a sus competencias? Por supuesto que no. Estas dos obras poseen, en segundo lugar, una reflexión sobre el sueño en su significado simbólico, es decir, sobre el sueño como proyecto existencial, como aspiración vital. Para Zambrano, soñar es condición esencial del hombre porque, y este es el tercer sentido de la noción, el sueño representa la primera manifestación, por espontánea y todavía poco meditada, de la vida de cada cual. Recordemos las palabras con que la autora presenta el objetivo de su investigación al comienzo mismo de *Los sueños y el tiempo*:

«No es que me haya propuesto hacer la metafísica de los sueños, ni de la realidad en tanto que soñada, sino que al ser el soñar la manifestación primaria de la vida humana, y los sueños una especie de prehistoria de la vigilia, muestran la contextura metafísica de la vida humana allí donde ninguna teoría o creencia puede alcanzar...»³¹

Con el postulado de que en los sueños se encuentra la llave de acceso a la metafísica de la vida, el libro *Los sueños y el tiempo* traza una clasificación de los sueños que, en consecuencia, afecta a las diversas formas de entender la individualidad, la libertad y la autocreación personal. A nosotros nos interesan fundamentalmente los «sueños de la persona», basados en lo que Zambrano va a denominar el «sueño creador».

En este tipo de sueños, según leemos en la obra, no actúa la conciencia o el yo cartesiano, pues ésta no se identifica más que con el sujeto de conocimiento; tampoco opera en ellos la psique freudiana, excesivamente irracional y biológica. Contrariamente, en los sueños de la persona ejecuta su acción una instancia intermediaria en la se que integran en armonía las otras dos: el alma o persona, de donde procede, además, la finalidad o vocación: «El yo

31 María Zambrano: *Los sueños y el tiempo*, op.cit., p. 15.

reinante está elegido por la persona, por la voluntad personal que es un proceso, un proyecto de vida con su finalidad correspondiente.»³²

Pensemos, para empezar, que, con este presupuesto, Zambrano elimina cualquier consideración intelectualista al tiempo que naturalista de la esencia humana. Por el contrario, lo que manifiesta mejor lo humano es lo que precede a la razón –aunque no por ello se confunda con lo irracional–, aquello que la autora identifica con el centro vocacional de la persona y que ella denomina, desde una perspectiva espiritual o gnóstica, el alma.

Así pues, en los sueños lúcidos o creadores, que son los propios de la persona y que implican un proyecto vital, descansa la antropología metafísica de María Zambrano y también su teoría de la vocación: «Los movimientos que ejecutamos en sueños corresponden a los movimientos del Yo, a su relación con la psique, que son medidos por la persona –el proyecto vital, la finalidad permanente y decisiva, lo que podemos llamar la vocación.»³³ Se puede decir que la persona es, en la filosofía de Zambrano, la parte integrante del hombre que, situada en un lugar intermediario, aparece dotada de finalidad o, mejor dicho, constituida «esencialmente» por ella. La vocación o finalidad, según ha explicado Cerezo Galán, formaría parte del hombre, como en Unamuno, y no podría ser algo que se elija, como en Ortega, a voluntad³⁴. La finalidad tiene en el pensamiento zambraniano, algo de necesidad ineluctable, de ahí su afinidad con el destino. Éste opera, de hecho, como un factor en colisión o, con palabras de la autora, como una «contraprueba del trascender de la persona»³⁵, y esa oposición que ejerce contra el proyecto de cada cual manifiesta, además, una doble faz: por un lado, el destino constituye una necesidad que se impone desde el exterior; y por otro lado, la finalidad específica de la persona, su vocación o cumplimiento, se incardina en lo más íntimo y personal encontrándose así en lo interior. En el pensamiento de María Zambrano, el destino se corresponde, pues, tanto con la fuerza inexcusable de la necesidad, contra la cual es imposible combatir, como con la fuerza inexcusable de la vocación, que, en tanto intrínseca al género humano, resulta igualmente inalienable. En la confabulación entre finalidad y destino radica finalmente lo que Zambrano denomina, imitando a Ortega, el «argumento de la vida humana»: «La configuración del destino que se une con la finalidad, y que pesa tanto mientras diverge de ella –mientras no es asimilado por la conciencia–, es el argumento de cada vida humana.»³⁶

32 *Ibíd.*, p. 113.

33 *Ibíd.*

34 «Se diría que la vocación era ya un tema orteguiano de enorme relevancia, que define la posibilidad más necesaria y propia del yo, pero en Zambrano adquiere ésta un sentido pneumático, más afín al «yo eterno» de Unamuno. De ahí el énfasis de María Zambrano en el concepto de persona sobre el de individuo, subrayando lo que encierra la persona de infinitud y trascendencia. No es, pues, la actividad intencional de autorrealización, entendida como conformación argumental de la vida, como sostiene Ortega, sino la «acción trascendente» por la que el sujeto acoge la revelación de su ser en propio.» Pedro Cerezo Galán: «La herencia de Unamuno, Ortega y Zubiri en María Zambrano», en José Luis Mora García y Juan Manuel Moreno Yuste (eds.): *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano [1904-1991]*, Junta de Castilla y León, 2005, p. 33. Para la influencia de Machado y Unamuno sobre la fenomenología zambraniana de los sueños y el problema de la vocación en los tres autores citados y en Ortega, véase también Cerezo Galán, «Constelación alma. Tiempo, ensueño y vocación», en AA:VV. *Actas del Congreso...*, especialmente pp.28-37.

35 María Zambrano: *El sueño creador*, op.cit., p. 35.

36 *Ibíd.*, p. 36.

Los sueños de la persona tienen además como fundamento un elemento crucial de la antropología zambraniana que recuerda de nuevo a Ernst Bloch, la esperanza. Según se lee en *Los sueños y el tiempo*:

«Como la esperanza está en la base de la constitución de la persona, solamente partiendo de ellas estos sueños pueden describirse, o más bien, estos sueños que descubrimos ya aquí nos llevan más allá del Yo, a algo, a una realidad en formación, a aquello que se integra en nosotros y que llamamos persona.»³⁷

La esperanza es contrapuesta por Zambrano, para enfrentarse con Ortega, con el anhelar. Así, en *Persona y democracia*, aunque el anhelo se describe como «la primera manifestación de la vida humana»³⁸, la autora deshace su consistencia argumentando que adolece de una vaga indeterminación, que carece de término concreto al que dirigirse, es decir, que resulta todavía demasiado difuso, le falta claridad y, aunque comienza a movilizar al ser humano, no consigue encontrar su límite de detención. El anhelar constituiría entonces una especie de apetito difuso que produce una mínima tensión en el hombre, pero que no se puede llegar a completar. La falta de culminación de que adolece conduce a Zambrano a decir que nadie ha vivido sólo anhelando, puesto que eso sería como estar «en el dintel de lo humano, en la situación colindante con lo no-humano»³⁹. De ahí que el anhelo no sea más que «la manifestación difusa, primaria y superficial de la esperanza, que es su foco, su hogar y su raíz última»⁴⁰. La esperanza, frente al anhelo de resonancias orteguianas, sí señalaría por tanto a algo concreto, y produciría además un movimiento de la interioridad que mostraría al exterior su condición, ahora ya, sustancialmente humana. La esperanza, desde esta perspectiva, constituiría el signo del alma o de la persona, y su término secreto, concreto y determinado, no sería otro que la trascendencia. Por eso es la esperanza, y no el anhelo, la que impulsa el movimiento vital de cada uno en la búsqueda de su sueño trascendente como persona. Ello ilumina su definición más conocida del ser humano y que lo particulariza como un ser que padece su propia trascendencia: «...si (el hombre) no se trascendiera a sí mismo, no se habría de padecer a sí mismo, a su realidad. Y este inexorable trascender se le manifiesta a sí mismo como esperanza»⁴¹.

A la esperanza como raíz de la vida dedicó Zambrano otro texto en este sentido muy valioso que puede encontrarse en el libro *Los bienaventurados* (1990). En él afirmaba que sólo gracias a la esperanza, la vida adquiere «sustancia», lo que significa, según sus propias palabras, identidad, permanencia en el tiempo, consistencia e individualidad. La esperanza se describe, además, como el fondo último de la vida desde el que germina la finalidad y como el puente intermediario entre la pasividad y la acción. La esperanza, se añade a lo dicho, aparece a lo largo de la vida de forma procesual: en primer lugar, acepta la realidad, es decir, la esperanza no constituye una mera ilusión quimérica (o quijotesca), que alza el

37 María Zambrano: *Los sueños y el tiempo*, op.cit., p. 122.

38 María Zambrano: *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Siruela, Madrid, 1996, p. 82.

39 *Ibíd.*, p. 83.

40 *Ibíd.*, p. 84.

41 María Zambrano: *Los sueños y el tiempo*, op.cit., p. 22.

vuelo ignorando las circunstancias. La esperanza puede aliarse en ocasiones con ese tipo de fabulaciones, pero, cuando eso ocurre, decae en una ilusión «que se alimenta de espejismos en los que la propia ansia se refleja»⁴². En segundo lugar, la esperanza actualiza, según Zambrano, la «llamada» que alienta en el fondo del corazón, es decir, realiza la vocación o finalidad que se encuentra como destino inserta en el ser humano. En tercer término, la esperanza se torna un don, una ofrenda o un sacrificio. Cuando estos tres pasos se entrelazan, concluye Zambrano, la esperanza se convierte en «creadora», es decir, que puede forjar suspendida sobre la realidad, pero habiéndola primero ratificado⁴³.

Podemos concluir entonces que el hombre constituye, en la filosofía de María Zambrano, un ser que, gracias a su connatural esperanza, se activa en búsqueda de su propio cumplimiento aceptando la realidad y obedeciendo a la «llamada» de la vocación o finalidad. La antropología de Zambrano estima el sufrimiento en que consiste vivir, es solidaria con la tragedia, pero manifiesta, al mismo tiempo, un optimismo vital según el cual sólo atravesando ese padecer es posible alcanzar la trascendencia. Por eso, a esta antropología la ha calificado Ana Bundgård como una «metafísica experimental»⁴⁴, una experiencia que, en parte, se parece a la que preconiza la inmersión orteguiana en las circunstancias, aunque sin el carácter lúdico y venturoso que Ortega le atribuye y que hace que se parezca más a la ineludibilidad que ostenta la metafísica unamuniana.

Ahora bien, según Zambrano, el hombre no siempre acata los preceptos existenciales que acompañan a la esperanza como raíz de la vida. Cuando desoye esa «llamada» interior, el sueño nace desviado y encuentra su origen, no en la esperanza, sino en el «terror», traicionando la finalidad y desembocando en la consecución del «personaje», y no de la persona. Estos sueños erróneos muestran, entonces, la debilidad del Yo, que siente la necesidad, dice Zambrano, de verse «magnificado» o «aparente». Cuando lo que exhibimos es el personaje y no la persona, acontece «la ruina de esta tensión por ser que define lo humano»⁴⁵ y la persona que debíamos constituir se convierte en personaje de la «pantomima histórica» o del «carnaval de la historia»⁴⁶. Como veremos más adelante, es justamente esto lo que le ocurre a algunos de los protagonistas de la novela *Misericordia*. Cuando la acción concreta a ejecutar ocasiona que la persona se revista del personaje, no existe, además, posibilidad alguna de creación, ni en hechos, ni en palabras, y la historia en que se sumerge el hombre termina quijotesca y fantaseándose y des-realizada:

«Y esa actividad irá a dar a la historia, a una historia vivida como un sueño, sea a la historia privada, sea a la objetiva, en la que tantos personajes han actuado al modo de actores poseídos por su papel, sin respirar un momento en la libertad.»⁴⁷

42 María Zambrano: *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 2004, p. 112.

43 *Ibidem*.

44 Véase Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, op.cit.

45 María Zambrano: *Los sueños y el tiempo*, op.cit., p. 123.

46 *Ibidem*, p. 124.

47 María Zambrano: *El sueño creador*, op.cit., p. 40. Léanse éstas consideraciones no sólo en sentido metafísico sino también histórico: Zambrano, que ha sufrido personalmente las consecuencias de la historia española reciente –no casualmente llamada por ella «apócrifa»–, consideró a sus artífices como meras máscaras o per-

A esta acción infructuosa del hombre también la denomina Zambrano «novelería», que, según se aclara en *El sueño creador*, consiste en «necesitar y exigir de los demás que se convenzan para uno mismo convencerse acerca del propio ser»⁴⁸. Lo novelesco o la novelaría, frente al sueño creador movido por la esperanza, noveliza o fantasea, en definitiva, a nosotros mismos y a la propia realidad.

3.3. «*Misericordia*»: primer ensayo de una antropología metafísica

En mi opinión, aunque estas directrices fueron desarrolladas de forma detallada en torno a la década de los sesenta, el acercamiento que hizo Zambrano a la novela *Misericordia* en 1938 contaba ya, aunque sin la jerga posterior, con sus postulados. Voy a tratar de demostrar que en el ensayo que dedicó a la novela galdosiana a finales de la guerra civil española estaban comenzando a perfilarse los presupuestos elementales de lo que iba a ser posteriormente su propuesta metafísica y su teoría del héroe. En el segundo escrito dedicado a Galdós en 1960, esta conexión está trazada de manera mucho más consistente debido a que fue redactado aproximadamente en la misma fecha en que preparaba los trabajos analizados en torno a los sueños. No vamos a interpretar este segundo artículo, pero remitimos al magnífico estudio que ha realizado al respecto Ana Bundgård⁴⁹. Precisamente esta estudiosa se acerca también al texto del treinta y ocho reconociendo en él la influencia de Unamuno, pero resaltando, sobre todo, que el escrito está mediatizado por las circunstancias concretas de la guerra civil, y que la perspectiva que asume Zambrano frente a la novela de Galdós tiene por eso mucho que ver con la mística popular de raigambre machadiana que otros intelectuales republicanos aparte de ella habían vuelto a resucitar⁵⁰. La interpretación que propongo en este artículo completa esta lectura.

En 1938, Zambrano se acerca a cada uno de los personajes de la novela *Misericordia* intentando aprehender sus movimientos trascendentes como personas, sus proyectos o sueños de existencia basados en una particular vocación o finalidad, aunque sólo va a encontrar en Nina la más cabal expresión de lo que llamará posteriormente el sueño de la persona o sueño creador. Por eso, se puede considerar a este personaje como la heroína de la metafísica vital zambraniana, como la única figura de ficción que se adaptaría a las implicaciones existenciales que comporta el sueño creador.

Recordemos, sólo brevemente, que la novela se adentra en la sociedad española en descomposición de la segunda mitad del siglo XIX. Una serie de mendigos pululan por la ciudad intentando sobrevivir a toda costa. Nina es la protagonista de la trama porque, mediante la caridad y la misericordia, y siendo tan pobre como los demás, ayuda a sobrevivir a su ama, doña Paca, una rica venida a menos que se resiste a aceptar la nueva situación. De la misma

sonajes, que sólo al haber extraviado sus movimientos trascendentes como personas, podían haber sumido a España en aquella situación. Piénsese además que, al contrario de lo que preconiza su metafísica, Zambrano no acepta la historia que le ha tocado vivir y la considera, en tanto que apócrifa, como una farsa.

48 *Ibidem*, p. 76.

49 Cfr. Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, op.cit., cap. 11.

50 *Ibidem*, pp. 345-354.

terquedad adolece el caballero Ponte. Para evitar que doña Paca decaiga en la desesperación, la protagonista se inventa todo tipo de historias que no hacen otra cosa que alimentar la esperanza y la fe de la señora. Esta lamentable situación cambia de repente cuando doña Paca recibe la noticia, a través de un sacerdote llamado don Romualdo, de que un pariente lejano le ha legado en herencia su fortuna. Lo milagroso de la novela radica en que este clérigo, que trae tan buenas nuevas, ha sido uno más de los engaños que Nina ha contado previamente a su ama, en principio un fruto de su imaginación, pero que, para sorpresa de todos, se encarna en una figura real que trae consigo la solución a los problemas. No así a los de Nina, que termina la novela sufriendo el desplante de su señora, quien, recibida la herencia, la abandona a su suerte en un verdadero acto de ingratitud para quien prácticamente le ha estado salvando durante mucho tiempo la vida.

En su análisis de estos personajes, Zambrano se detiene, en primer lugar, en el caballero Ponte, que aparece, dice explícitamente, atrapado en la misma «inhibición» que don Quijote. Tanto uno como otro, a los que hay que sumar el personaje de doña Paca, osan paralizar el tiempo rehuendo la realidad. La autora cree que la negativa a aceptar su nueva situación económica convierte al caballero Ponte en un personaje similar a don Quijote, que también ha dejado a un lado las circunstancias al transfigurarlas con la imaginación.

Hemos visto en el apartado anterior que rehusar la realidad constituye una transgresión del movimiento trascendente de la persona, una omisión de la sustancia esperanzada que contiene el ser humano y que acontece cuando nos resistimos a aceptar el carácter trágico de la vida. Sin embargo en «Misericordia», Zambrano señala una importante diferencia entre estos dos personajes: mientras que el caballero Ponte se niega a salir de esa inhibición, a don Quijote su otro yo, es decir, Alonso Quijano, no le permite, al final de sus días, permanecer más tiempo sumergido en dicha situación:

«Porque a don Quijote no le permitió Quijano el bueno permanecer encerrado en su fantástico mundo. Trastocó la imagen de la realidad que le rodeaba, pero sólo equivocó las apariencias, la máscara histórica; bajo ella, su vista descubría con sobrehumana agudeza a la persona moral, a la criatura menesterosa a quien podía ayudar.»⁵¹

No es por eso casualidad que, en el ensayo «La ambigüedad de Cervantes», Zambrano detenga su atención en el momento mismo de la muerte de don Quijote, la muerte, pensemos, de un sueño de irrealidad, y no el fallecimiento del que lo ha forjado, es decir, del que soporta realmente la «sustancia» originaria del personaje: «Muere terminada su vida de personaje absorbido en la sustancia de Alonso Quijano el Bueno, vecino de un pueblo de La Mancha. Y es llegado entonces el momento de la conciencia»⁵². Dicho con otras palabras, en el instante en que acontece la muerte de don Quijote, entendiéndolo como el *personaje* fantaseado por Alonso Quijano, éste, que es su verdadera «sustancia» o *persona*, consigue despertar de un sueño en el que las circunstancias han quedado bloqueadas. Se produce entonces el verdadero «momento de la conciencia», porque, por fin, se concede reconocimiento a la

51 María Zambrano: «Misericordia», en *La España de Galdós*, op.cit., p. 240.

52 María Zambrano: «La ambigüedad de Cervantes», art.cit., p. 20.

realidad⁵³. Por lo tanto, frente al caballero Ponte, que es incapaz de desinhibirse de su sueño, Zambrano considera que don Quijote encuentra la redención al recobrar la lucidez, cuando abomina de los libros de caballería y recupera su identidad originaria y original. Esto quiere decir que, al contrario de lo que ocurre en la filosofía de Unamuno, para Zambrano, sí existe contraposición entre persona y personaje⁵⁴. Tal vez sea éste el único punto de disidencia entre sus respectivas propuestas filosóficas.

Pese a que estas ideas datan del año 38, la hechura existencial que Zambrano detecta en el caballero Ponte y en doña Paca se ajusta a los presupuestos de la metafísica de los sueños descrita en el apartado anterior y que es elaborada de forma filosófica a mediados de los años sesenta, es decir, unos treinta años después. Dicho con esos parámetros, ambos personajes habrían sido víctimas de un sueño de irrealidad que, por no nacer de la esperanza, sino del terror, habría hecho surgir en ellos la máscara falsa del personaje. Los dos serían el resultado de una vida novelesca, en el sentido de que ni acepta la realidad ni se proyecta sobre la esperanza. Por eso son considerados en 1938 como «fantasmas» o, dicho con términos de *Los sueños y el tiempo*, como personajes de la pantomima histórica o de su carnaval. Estos personajes no son, pues, personas, sino marionetas que han eludido el padecimiento de la realidad ensoñándola de manera fabulosa. No han seguido los dictados de su finalidad o vocación y no pueden, en suma, alcanzar la trascendencia.

Frente a ellos se encontraría Nina, la protagonista de la novela, que también fantasea, pero que lo hace de forma distinta a los demás. En 1938, Zambrano percibe a Nina como el único personaje íntegro de la novela, puesto que está tan arraigada en la realidad que no parece arrastrar consigo ningún pasado. Representa más bien el presente que revive en cada instante, el porvenir y, sobre todo, la esperanza:

«Ella es lo más vivo que hay, el presente, la actualidad de la vida libre de residuo alguno, libre de toda traba. Presente que al renacer en cada instante es porvenir, porvenir que descendiendo hacia la realidad desde el infinito horizonte de lo posible es la verificación más fiel de la esperanza.»⁵⁵

En ese escrito, Nina simboliza, además, la pureza y la sabiduría popular, que, según se lee a continuación, consiste fundamentalmente en ser consciente de tres cosas: que la espe-

53 La lectura que Zambrano hace de la muerte de don Quijote se decanta por la renuncia final del qui jotismo y la llegada a un momento culminante de contemplación y valoración de la vida anterior. Esta interpretación, bastante extendida entre los críticos de Cervantes, se parece también a la de Julián Marías, quien afirma que, a partir de ese momento: «Don Quijote se sitúa en una nueva y mayor altitud, desde la cual contempla su vida.» Julián Marías: *Cervantes clave española*, op.cit., p. 146.

54 Esta distinción entre persona y personaje o entre sueño de la esperanza y sueño del terror se asemeja, en cierto modo, a la que Gaston Bachelard establece entre sueño nocturno y ensoñación. El primero es una sombra que ha perdido su yo; el segundo puede, contrariamente, formular un «cogito». Como él mismo explica: «la ensoñación es una actividad onírica en la que subsiste un resplandor de conciencia. El soñador de ensoñación está presente en su ensoñación» y, sólo por eso, podríamos añadir desde la postura de Zambrano, hacer del sueño algo productivo, una guía de vida en la verdad, capaz de eludir los fantasmas de la falsa ensoñación que ha renunciado al sueño creador. Gaston Bachelard: *La poética de la ensoñación*, FCE, México, 2002, trad. Ida Vitale, p. 226.

55 María Zambrano: «Misericordia» en *La España de Galdós*, op.cit., p. 242.

ranza se opone a la muerte; que todas las cosas son criaturas de Dios, y por tanto, que «el hombre no es su dueño»; y que debemos mantenernos siempre fieles a la duda esperanzada que se resume en el «quién sabe» de Nina, una frase que reitera a lo largo de la novela con un significado que Zambrano se empeña en desglosar, como veremos a continuación. Estos tres rasgos de la sabiduría popular de Nina se pueden poner también en relación con lo que hemos explicado en el apartado anterior: en primer lugar, se alude a la divinidad como «dueña» de la vida, lo que elimina una consideración positiva de la autonomía y la independencia humanas características de la modernidad. La esperanza aparece, en segundo lugar, como contrapuesta a la muerte, es decir, como el fundamento de la existencia; y la duda, en tercer término, en tanto soporte de la esperanza, abre la existencia al porvenir, es decir, a la trascendencia en que consiste el movimiento creador de la persona.

Este tercer asunto resulta especialmente importante porque constituye la clave del drástico giro argumental que tiene lugar en la novela *Misericordia*. Zambrano rescata de ella una frase que, en la trama, adquiere un nuevo color cuando el personaje inventado por Nina, Don Romualdo, hace aparición en la casa de doña Paca. La frase en cuestión reza lo siguiente: «Hay verdades que han sido primero mentiras». Don Romualdo, por ejemplo, constituye la mejor prueba de que las mentiras pueden llegar a hacerse realidad. Ahora bien, este tipo de «mentiras», que tanto parecen interesarle a Zambrano, poseen o deberían poseer un carácter que las diferencie de otras que jamás se materializarán, pues no debemos olvidar que mentiras son también las que inventa don Quijote: la bacía del barbero, por ejemplo, jamás será el yelmo de Mambrino, como de hecho narra la novela de Cervantes. ¿Qué diferencia existe entonces entre los engaños de Nina y los de don Quijote? En ello radica el meollo de la cuestión. Como ya sabemos, en *Los sueños y el tiempo*, Zambrano distingue entre sueños creadores y sueños de irrealidad; los primeros se mueven por la esperanza y los segundos por la vanagloria, dando como resultado una concreción de la persona respectivamente auténtica e inauténtica. En 1938, el correspondiente del sueño creador –el sueño de Nina– está ligado a la intervención divina, lo que se traduce en que las fantasías originadas por la esperanza religiosa puede que en algún momento, gracias a la *misericordia* de Dios, se materialicen; por el contrario, los sueños de irrealidad, nacidos de una conciencia moderna que ha roto las ligaduras con lo ultrasensible –los sueños de don Quijote–, se enraízan en una fantasía estrictamente humana que, por su soberbia, no alcanzará nunca la realización. Zambrano distingue en paralelo los sueños que *nacen* (piénsese en que la referencia al nacimiento les otorga connotaciones más naturales) de los sueños que se *inventan*, es decir, que van contra la *criatura* humana decantándose por la endiosada y descreída imaginación. Claramente, en la obra zambraniana, los primeros tienen la prerrogativa, basada, no empero, en una fe sin límites, optimista y cándida en la generosidad o *misericordia*, nunca mejor dicho, de Dios.

En el artículo del 38, Zambrano no habla explícitamente de «sueño creador», sino de que la verdad y la mentira dependen en último término de la esperanza y de la misericordia divina. Dios, afirma Zambrano en una declaración de lo más rudimentaria, puede siempre seguir creando, por lo que no es del todo impensable que aquello que hemos soñado –siempre que sea auténtico y nazca de la esperanza– se convierta en algún momento en realidad. Al ser el resultado de los sueños competencia de lo divino, nunca podremos saber si algo va a tener lugar o no. De ahí la importancia que otorga la autora al escéptico pero esperan-

zado interrogante de Nina, «quién sabe». Para Zambrano, tanto la verdad como la mentira dependen, en definitiva, de la esperanza y la fe que contribuyen a activar la misericordiosa creación siempre inagotable que caracteriza a la divinidad:

«La realidad pende de la buen voluntad creadora de Dios, mas podemos participar en ella por la esperanza mantenida. Esto es la misericordia: que con nuestra esperanza y nuestro querer, lleguemos a participar en la creación, anticipando en sueños la verdad, soñando verdades que por el pronto son mentiras, ayudando a que el misterio se desprenda de la verdad.»⁵⁶

El fruto resultante de los sueños de la persona o, según el texto del treinta y ocho, de las mentiras nacidas de la esperanza no procede, según esto, de la creatividad o el esfuerzo personal. Dicho con términos orteguianos: la realización de la vida no es una aventura ni un juego de impulso gratuito y creador. En la vida interviene un agente extraño, la divinidad, que es la que en última instancia hace posible que los sueños se tornen reales. Al distinguir entre los sueños humanos, como el de don Quijote o el de los personajes galdosianos sumergidos en la «inhibición», y los sueños esperanzados, que, por contraposición, están asistidos por la participación divina, Zambrano abre, pues, su antropología, también en este texto y como Unamuno, a un ser ultrasensible que nos hace nacer reafirmando, al mismo tiempo, nuestra condición incondicionada de «criaturas». Frente al personaje que uno mismo, con sus limitadas armas humanas, puede inventar, Zambrano se decanta, tanto en el caso de Don Quijote como en el de Nina, por el sueño que se desprende de nuestra primera e ineludible condición, es decir, por el sueño originario que nos acompaña desde el nacimiento y cuya realización viene impulsada, en primera y en última instancia, por Dios.

4. Conclusión

El personaje galdosiano de Nina opera, en el pensamiento de María Zambrano, con el mismo papel que don Quijote disfruta en el de Unamuno y en el de Ortega. Se puede decir que Nina es la heroína de una antropología de carácter metafísico y religioso según la cual héroe es todo aquel que, aceptando la realidad de las circunstancias, crea el porvenir de la vida siguiendo los dictados de una finalidad-destino intrínseca a su condición y determinada de antemano por lo divino. El «yo sé quién soy» de don Quijote se traduciría, por lo tanto, en el caso de María Zambrano, en un «yo soy el que soy» de tantas resonancias bíblicas, un yo soy el que Dios ha querido que sea y debo además ser fiel a ese dictado para crear, en la medida de mis posibilidades, a partir de él. La heroicidad radicaría, para Zambrano, en la fidelidad a esa vocación –que aquí mantiene las connotaciones religiosas originales–, que es prescrita por un ser ultrasensible que, a su vez, rige el curso de nuestra vida. Con esta determinación ontológica y divina, el héroe se sacrifica y acepta la realidad, sufriendola y padeciéndola en su trascendencia. El héroe no transfigura la realidad ni la historia, sino que, fiel a lo que originariamente es, la acepta forjando a partir de ella aunque asistido, al mismo

56 María Zambrano: «Misericordia» en *La España de Galdós*, op.cit., p. 143.

tiempo, por la misericordia de Dios. La vida humana es una vida trágica, de sufrimiento y dolor, pero la fe, la misericordia y la esperanza confabulan con ella guiando el movimiento trascendente de la persona que sólo así se hace fiel a su finalidad-vocación. Si el heroísmo de Unamuno puede calificarse como trágico y el de Ortega como lúdico, propongo que al de Zambrano lo denominemos, en consecuencia, como «religioso».

El héroe de Zambrano rememora al mártir cristiano del sacrificio, aquel que sufre la realidad sin eludirla o fantasearla. Se trata de un héroe, claramente, antiheroico, porque se resigna ante la crueldad de la vida sin hacer nada para remediarlo. Este supuesto héroe, encarnado por Nina, delega, de hecho, la solución de los conflictos y la realización de su sueño al arbitrio de un ser que rige su vida y que no siempre actúa en su provecho. Más leibniziana que voltairiana, Zambrano confía en la buena voluntad de Dios y parece exhortar a que renunciemos a nuestra lucha personal por la existencia. Sufrir nos convierte en héroes de una vida nuestra que, paradójicamente, no nos pertenece. La postura zambraniana es, pues, inmovilista y resignada y se sustenta sobre la base incierta de una ciega esperanza que puede que nunca –¡quién sabe!– se llegue a realizar.

Bibliografía

- BACHELARD, GASTON: *La poética de la ensoñación*, FCE, México, 2002, trad. Ida Vitale.
- BLOCH, ERNST: *El principio esperanza*, t.III, Aguilar, Madrid, 1980, trad. Felipe González Vicen.
- BUNDGAARD, ANA: *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000.
- BUNDGAARD, ANA: «El sueño de Melibea», en *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, Barcelona, nº 6, octubre de 2004.
- CEREZO GALÁN, PEDRO: *La voluntad de aventura*, Ariel Barcelona, 1984.
- CEREZO GALÁN, PEDRO: *Las máscaras de lo trágico. (Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno)*, Trotta, Madrid, 1996.
- CEREZO GALÁN, PEDRO: «La herencia de Unamuno, Ortega y Zubiri en María Zambrano», en José Luis Mora García y Juan Manuel Moreno Yuste (eds.): *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano [1904-1991]*, Junta de Castilla y León, 2005.
- CEREZO GALÁN, PEDRO: «Constelación alma. Tiempo, ensueño y vocación», en AA: *VV. Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Veléz Málaga, 2005.
- CERVANTES, MIGUEL DE: *Don Quijote de la Mancha*, Crítica, Barcelona, 1998, I.
- MARÍAS, JULIÁN: *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1984.
- MARÍAS, JULIÁN: *Cervantes clave española*, Alianza, Madrid, 2003.
- MUÑOZ VITORIA, FERNANDO: «Memoria de los sueños», en AA.VV. *María Zambrano. 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes y Fundación María Zambrano, Madrid, 2004, pp. 597-604.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1998.
- ZAMBRANO, MARÍA: *El sueño creador*, en *Obra reunida*, Aguilar, Madrid, 1971.

ZAMBRANO, MARÍA: *La España de Galdós*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1982.

ZAMBRANO, MARÍA: *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Siruela, Madrid, 1996.

ZAMBRANO, MARÍA: *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid, 1998.

ZAMBRANO, MARÍA: «La ambigüedad de Cervantes», *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 2002.

ZAMBRANO, MARÍA: *Unamuno*, Debate, Barcelona, 2003.

ZAMBRANO, MARÍA: *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 2004.

UNAMUNO, MIGUEL DE: *Vida de don Quijote y Sancho*, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.