

## EL HUMANISMO METAFÍSICO COMO CONCILIACIÓN DE VIDA Y VERDAD EN MARÍA ZAMBRANO

*Óscar Barroso Fernández*

*Abstract:* This article analyses María Zambrano's critique of the separation of truth and life in the history of philosophy. In its hegemonic form, it consists, rather, of the subjugation of life to truth; a tendency that reaches its peak in modern philosophy, until the moment when, with Nietzsche, life takes its revenge. The result is the deranged path of both, often with the intention of mutual annulment. Zambrano seeks the reunion of life and truth with sequential support in Seneca, the Guide and the Confession. The result will be a new metaphysical humanism, permeated by hope and piety, in which life and truth are reconciled. To show the uniqueness of Zambrano's proposal, it will be compared with Foucault's analysis of the subjugation of life to truth and his liberating anti-humanist proposal.

*Keywords:* María Zambrano, Humanism, Life, Truth, Foucault.

\* \* \*

### 1. Introducción

En este artículo pretendo, en primer lugar, analizar la crítica de María Zambrano a la separación de verdad y vida en la historia de la filosofía y, especialmente, en la modernidad; en segundo lugar, quiero mostrar cómo en su filosofía vuelven a conjugarse estos dos elementos a través de una propuesta humanista y metafísica singular.

A juicio de Zambrano, la comprensión del carácter constitutivamente conflictivo de la existencia humana es pensada a través de la unidad radical de vida y verdad desde las fuentes más importantes de la cultura Occidental: en la tradición bíblica se encuentra paradigmáticamente en el libro de Job; en la tradición griega aparece como el mensaje fundamental de la tragedia.

Zambrano parte de una idea asentada entre los historiadores de la filosofía: Occidente surge de la convergencia en el cristianismo de la tradición bíblica y la cultura de la Grecia antigua. Desde cada una de estas raíces, Occidente defendió la unidad de verdad y vida de forma singular. La respuesta bíblica fue de corte existencial. En este sentido, escribe Zambrano, «existir es lo que aplaca la desesperación de Job» (PD, III; 413)<sup>1</sup>. En el caso de Grecia, se intentó solucionar el conflicto por vía racional a través de la idea de naturaleza humana: «Si en la naturaleza la razón lo gobierna todo, mas en modo escondido que había que ir descubriendo; en el hombre, en cambio, no había que descubrirla: se encontraba en ella inmediatamente». El hombre, animal racional: he aquí el supuesto estabilizador de la vida humana que heredamos de Grecia. A través de la razón, «el hombre se libera de la inseguridad de vivir en un medio sujeto a cambio incesante» (PD, III, 415). Pero, a juicio de Zambrano, no fue en la filosofía donde surgió la respuesta griega, sino en la tragedia. Dicho de otra forma, la razón no nace en Grecia como experiencia teórica, sino como fondo

---

<sup>1</sup> Citaré las obras de Zambrano en el cuerpo del texto refiriendo al volumen y la página correspondiente de las obras completas (M. Zambrano, *Obras Completas*, 8 voll., Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011-2016) y utilizando las siguientes siglas para una mejor identificación de las obras: *Hacia un saber del alma* (HSA), *La Confesión: género literario y método* (C), *La agonía de Europa* (AE), *El hombre y lo dividido* (HD), *Persona y democracia* (PD).

desde el que salvar la vida. En la tragedia, lo propio del hombre es ser «sujeto de engaño, de culpa, de desdichas e indigencias» (PD, III, 414).

Y aunque en sus primeros pasos la filosofía miró de frente aquel conflicto – como se puede observar en los casos concretos de Sócrates y el pitagorismo – pronto tendió a una epistemologización, a un fortalecimiento de la dimensión veritativa de la existencia humana a costa de la reducción de la vital, bajo la premisa de que el conflicto de vida y verdad era un problema que había que solucionar. Esta tendencia, ya presente en Platón y Aristóteles, alcanza su plenitud, en la forma de una verdadera «tenaza epistemológica»<sup>2</sup>, en la filosofía moderna, desde el racionalismo cartesiano hasta el idealismo absoluto.

Pero junto a esta tendencia mayoritaria, observamos otra que, desde el Renacimiento y como la cara en la sombra de la filosofía, pugna por resituarse la vida. Tal tendencia saldrá a plena luz y con claras intenciones de revancha tras la apoteosis racionalista del idealismo absoluto. Su forma paradigmática se encuentra en el *Übermensch* de Nietzsche.

Esta lectura dual de la modernidad está construida sobre la comprensión también dual y agónica que había propuesto José Ortega y Gasset como clave de interpretación de la modernidad desde su momento inaugural en el Renacimiento: la lucha entre relativismo y racionalismo. Así, en *El tema de nuestro tiempo*, Descartes iniciaba la tendencia racionalista, aquella que «salva la razón y nulifica la vida»<sup>3</sup>. Justo, al contrario, el relativismo «salva la vida evaporando la razón»<sup>4</sup>.

Zambrano añadirá un componente religioso extraño al laicismo orteguiano<sup>5</sup>. Para ella, como resultado de esta lucha y olvido mutuo, «vida y razón se ensoberbecieron» (C, II, 77), dando lugar a una especie de endiosamiento del ser humano, al delirio en su forma más fundamental. Lo cual, dicho sea de paso, es bastante irónico, ya que la filosofía, a juicio de Zambrano, nació precisamente como intento de acabar, a través de la razón, con el anhelo delirante de divinización que constituía a la existencia humana en su comprensión enigmática y mitológica (HSA, II, 537).

Sea como sea, el endiosamiento adquirirá su forma más grave en las terribles experiencias absolutistas de la primera mitad del siglo XX y especialmente aquellos que más preocupan a la filósofa: la Guerra Civil Española y la II Guerra Mundial. En palabras de Zambrano: «Una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en que la pasión del existir humanamente se hace voluntad. Y como el modo supremo y total de existir es el de Dios, quiere imitarlo» (PD, III, 442).

Con toda su gravedad, estas nefastas experiencias son solo el síntoma; manifestaciones particulares de las tendencias absolutistas que surgen del desplazamiento de verdad y vida. Por ello, estaremos condenados a repetir las, incluso en formas aún más monstruosas, si no atacamos el problema desde su raíz. En este sentido, escribe Zambrano, «El hombre

<sup>2</sup> R. Tejada, *Presentación de “El pensamiento vivo de Séneca”*, en M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. II, p. 147.

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en Id., *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, vol. III, p. 162.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> En este sentido, Rafael Pérez Baquero sostiene que, aunque la crítica al humanismo moderno por su exceso racionalista tiene en Zambrano muchos puntos en común con la crítica de Ortega, o incluso con la que desarrollarán Horkheimer y Adorno en su *Dialektik der Aufklärung* (1944), su clave de comprensión original reside en el enfoque religioso: el endiosamiento de la razón implicado en el humanismo es consecuencia del abandono de lo sagrado. Zambrano, en su solución, buscará una recuperación metafísica de lo sagrado que permita una racionalidad que no se cierre sobre sí misma, es decir, abierta a lo que trasciende. Cfr. R. Pérez Baquero, *Exilio y melancolía. Utopías frustradas en la filosofía del destierro republicano español*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2024, pp. 181-185.

occidental no se ha identificado con entera claridad, no se ha reconocido en ese personaje de su sueño voluntarista. Y así el absolutismo reaparece bajo otras formas, con otras apariencias, prueba de que no son las doctrinas, ni la religión, quienes lo suscitan» (PD, III, 442).

Tras tal reconocimiento, viene el intento de unión de lo que había sido desquiciado: vida y verdad. La solución recuerda de nuevo a Ortega, en este caso, obviamente, a su raciovitalismo<sup>6</sup>. En su forma singular de comprenderlo, Zambrano buscará respuestas sucesivas, y en cierta forma evolutivas, primero en el senequismo y después en dos formas literarias: las *Guía* y la *Confesión*, sobre las que fundamentará su singular humanismo metafísico como saber del alma.

Con la intención de mostrar el sentido humanista de la propuesta de Zambrano, compararé su crítica a la escisión de vida y verdad con la denuncia foucaultiana de la anulación de la vida por parte del humanismo filosófico en su afán voraz de autoconocimiento. Como Zambrano, Foucault, ve que se trata de una experiencia muy arraigada en la historia de la filosofía; pero el filósofo francés buscará la solución en un vitalismo antihumanista que desprecia la verdad. Obviamente, para Zambrano, quien en ningún caso cita a Foucault, esto constituiría una continuación de la estrategia nietzscheana de endiosamiento de la vida o, cuanto menos, de su condena a la erraticidad: desde una convicción profundamente humanista, Zambrano considera que la vida sin verdad transcurre de forma confusa y desorientada, sin posibilidad de transformación cabal.

En lo que se refiere al corpus textual, la preocupación respecto de la escisión de vida y verdad, y la propuesta de solución en clave humanista, tiene lugar en el contexto bélico y los años justamente posteriores, donde la experiencia del exilio resultó fundamental para el alumbramiento de su singular metafísica<sup>7</sup>, por ello los textos de referencia fundamentales son *Hacia un saber del alma* (1950), que recoge trabajos escritos durante los años de las dos contiendas (1933-1945); *La Confesión: género literario y método* (1943) y *La agonía de Europa* (1945), escritos en los años finales de la II Guerra Mundial; y dos obras claves de transición hacia el pensamiento místico-metafísico de Zambrano: *El hombre y lo divino* (1954) y *Persona y democracia* (1958), escritos ya en pleno exilio.

Pedro Cerezo Galán, en su reciente y excepcional libro sobre Zambrano, ha seguido una vía interpretativa en cierto modo opuesta a la que yo pretendo desarrollar aquí. Desde su lectura, Zambrano renunciaría totalmente al proyecto humanista, agotado tras la II Guerra Mundial<sup>8</sup>. En realidad, y en tanto que lo que se pretende en el presente trabajo es dar con una fórmula que recoja lo mejor del humanismo sin caer en sus aporías, considero que ambas lecturas son compatibles. La intención de mostrar la conciliación con el

---

<sup>6</sup> Zambrano, de hecho, entendió que era más fiel al raciovitalismo que el propio Ortega: «Me he seguido moviendo dentro de la Razón vital, que su autor o descubridor dejó a medio fundar para usarla como Razón Histórica». M. Zambrano, *Cartas de la Pièce: Correspondencia con Agustín Andreu*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 93.

<sup>7</sup> Son muchos los autores que se refieren al giro metafísico de Zambrano tras la experiencia de las dos guerras. Así, por ejemplo, Armando Savignano la sitúa en 1945. Cfr. A. Savignano, *La razón poética*, Granada, Comares, 2005, p. 186. Obviamente, en este giro tuvo mucho peso la experiencia del exilio, y es que, como ha visto Pedro Cerezo Galán «no hay exilio sin desentrañamiento y extrañamiento». P. Cerezo Galán, *María Zambrano. Razón poética y esperanza*, Madrid, Sínderesis, 2024, p. 30. Por su parte, Pérez Baquero considera que la experiencia del exilio es la condición ontológica y de posibilidad de la crítica de Zambrano al endiosamiento de la razón (yo añadiría que también de la vida). Cfr. R. Pérez Baquero, *Exilio y melancolía*, cit., pp. 185-189. Por mi parte, y como intentaré mostrar en el presente trabajo, considero que, aunque el giro metafísico se produce al final de la II Guerra Mundial, durante la década siguiente Zambrano desarrollará una metafísica más de corte humanista, que solo a finales de la década de 1950 derivará hacia una metafísica más místico-religiosa y, quizás por ello, menos compatible con posiciones humanistas.

<sup>8</sup> P. Cerezo Galán, *María Zambrano...*, cit., p. 199.

planteamiento de Cerezo convierte a su libro en un texto de referencia fundamental para el presente trabajo.

## 2. La reducción de la filosofía a forma de conocimiento en la modernidad

Si bien es cierto que ya en Grecia existía la tendencia a hacer de la filosofía una forma de conocimiento con pretensiones, por lo tanto, fundamentalmente veritativas, siempre estuvo ligada al *cuidado de sí*. Como observa Foucault, la cuestión socrática del *gnothi seauton* sólo adquiere todo su sentido desde la más radical *epimeleia heautou*<sup>9</sup>. Y aunque ya en Aristóteles la vida parece haber sucumbido al autoconocimiento, el *bíos theoretikós*, como ideal de vida, no renunciaba a transformar la vida, aunque fuera en forma reductivamente intelectual.

Precisamente, este afán de transformación es lo que se pierde en la filosofía moderna: «no ha pretendido reformar la vida. Por el contrario, quiso transformar la verdad» (C, II, 74).

A partir de Descartes, la filosofía moderna se plantea como uno de sus objetivos fundamentales el sometimiento de la vida. A tal efecto, la conciencia se constituirá como el recurso fundamental:

La conciencia, dominio netamente humano donde lo divino no interviene, ni se refleja; la conciencia que busca y necesita de la soledad. Al definir el ser del hombre, la conciencia lo define como solitario, instaurando un reino, un dominio inapelable. El hombre, ser de conciencia, es radicalmente distinto del hombre ser de alma y cuerpo, unidad sustancial de cuerpo y de alma. Con respecto al alma, la conciencia es una mayor desnudez, como si el ser humano por haber renunciado extendiese su dominio. Su vida contenida, envuelta por la conciencia, se lanza así hacia el futuro. Y es en el futuro en el que vive anticipadamente. Vivir será, bajo el reciente idealismo previvir, lanzarse hacia el futuro como hace el conocimiento. Obligar a la vida, a toda la vida, a que siga el destino del conocimiento (HD, III, 106-107).

Por supuesto, el cartesianismo no agota la reducción de la filosofía moderna de la vida; ni siquiera es su forma más radical. La reducción tiene un carácter procesual del que Descartes solo es su comienzo.

Zambrano destacará otras dos formas de reducción de la vida. En primer lugar, hace referencia al objetivo de reforma del entendimiento en el empirismo y en la filosofía de Leibniz. En estos proyectos de reforma, la problemática del cuerpo, aún presente, aunque mínimamente, en el *Tratado de las pasiones* de Descartes, es completamente marginada.

En segundo lugar, y como forma más radical de reducción de la vida, Zambrano se refiere al idealismo absoluto:

El idealismo, al llevar al sujeto del conocimiento a su último límite, muestra el sujeto trascendental, ya sin límites, al que corresponde el “saber absoluto”: la filosofía – en la que han sido absorbidas la poesía y la religión –, constituida como “saber” con todas las garantías del saber libre de enigmas, del misterio. El horizonte no está escindido. La claridad cartesiana se ha constituido en horizonte; el horizonte último del sujeto que encuentra en sí mismo la garantía de su existencia, en libertad (HD, III, 203-204).

---

<sup>9</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal, 2005, p. 15.

Aunque esta idea del sometimiento de la vida por el conocimiento estaba también en Ortega, Zambrano añadirá un elemento paradójico al considerar que la otra cara de tal sometimiento es su deificación: «La vida instalada en el lugar del conocimiento resulta al propio tiempo sometida a él y deificada» (HD, III; 107). Y si es en el idealismo absoluto donde la reducción adquiere su forma máxima, también será en él donde la deificación es más radical: «en el extremo del idealismo se ha ganado el “espíritu”, algo más activo que la conciencia, idéntico a sí mismo, que tiene las cualidades de lo divino, pero en el hombre» (HD, III, 204). Aquí lo divino tiene la forma de la libertad, que constituye «el modo de existir de ese sujeto del conocimiento que ha encontrado en sí las condiciones de lo divino: independencia de su ser y frente a él, la transparencia de un mundo sin enigma» (HD, III, 204).

La vida de la conciencia es la vida de un sujeto puro, sin «goce o sufrimiento» y «a salvo de toda contingencia», del «mundo infernal y subterráneo» (HD, III, 202). La conciencia, con su evidencia y seguridad, elimina toda extrañeza y enigma, salva de toda enajenación; elimina, al fin y al cabo, la propia realidad: «lo que iba quedándose fuera no eran cosas, sino nada menos que la realidad, la realidad oscura y múltiple» (HD, III, 219). Y con la realidad externa, se pierde también la interna: ya no hay ni cuerpo ni alma, sino solo sujeto. Por ello, concluye Zambrano, la filosofía de la conciencia empequeñece la metafísica.

Para Zambrano, y contra la lectura común, el idealismo absoluto no constituye la apoteosis metafísica de la modernidad, sino más bien la consumación de un proceso de reducción de ésta que había comenzado con Descartes. Para los propósitos de este trabajo, es muy interesante que Zambrano conceptúe tal movimiento como «humanismo».

La modernidad, es su intento de contener el delirio originario del ser humano, fue adquiriendo la forma del antropologismo: «La etapa de “lo humano” había mantenido recogida la deificación a que el hombre tiende espontáneamente. [...] Por una vez diríase que el hombre, al ensoñarse a sí mismo, se soñaba como era en realidad. El sueño no le arrastraba más allá de su condición» (HD, III, 204). Es decir, el humanismo moderno se propuso el objetivo acabar con el problematismo humano a través de la fijación de una idea armónica y no problemática de la naturaleza humana.

Para Zambrano se trataba de una solución que falseaba la realidad. El problematismo no es algo adjetivo a la existencia humana, sino una nota constitutiva suya. Pero si la concepción aproblemática de la vida humana no tiene en cuenta sus fuerzas esenciales, si la búsqueda de un autoconocimiento transparente oculta lo que nos mueve, su solución será solo aparente, constituyendo una estrategia condenada al fracaso:

La conciencia y el pensamiento al crecer no han podido borrar la huella de la situación primera del hombre en la realidad inmensa e innominada, es decir, no han podido transformar al ser humano de criatura metafísica en criatura simplemente natural o racional. Y la angustia primitiva revive siempre que la conciencia declina o pretende demasiado (HD, III, 231).

A juicio de Zambrano, lo más grave no es que estemos ante una comprensión incorrecta de lo humano, sino el inevitable retorno de aquello que quedó oculto y que, por simple ley de acción y reacción, tiende a retornar de forma abrupta, desquiciada: es la revancha de la vida.

### 3. Del otro lado, la vida

Zambrano observa que paralelamente a la tendencia hegemónica en la filosofía moderna a reducir epistemológicamente la vida, surge otra tendencia vitalista de carácter contrario.

En primer lugar, podríamos hablar de fuerzas que minan la mirada epistemologizante desde dentro, impugnando la caracterización fuerte de la verdad. Es el caso de la respuesta al idealismo absoluto desde el positivismo, el materialismo, el sensualismo o el pragmatismo, que, a través de la reducción de la realidad a hecho, llevan a cabo un proceso de fragmentación y dispersión de la verdad. Se trata del nacimiento de aquella actitud antihumanista que hará del propio ser humano una cosa, un conjunto de resortes sin centro.

Fijémonos en que la valoración del empirismo por parte de Zambrano y con respeto a la problemática que abordamos en este trabajo es ambigua. Líneas más arriba hemos visto que consideraba que esta tradición de pensamiento era acorde con la eliminación epistemológica de la vida; de hecho, es la tradición en la que se plantean filosofías centradas casi exclusivamente en la reforma del entendimiento. Pero, por otro lado, es justo en estas reformas donde nacerá la tendencia a relativizar, dispersar y reducir la verdad a verdades de hecho.

En segundo lugar, encontramos la rebeldía de la propia vida; el malestar que surge ante la actitud de desprecio hegemónica en la modernidad:

A medida que avanza la época moderna, a medida que nos alejamos de Descartes y que germinaba la desconfianza en que fue el genio, ha crecido la desesperación de la verdad. Y paralelamente la rebeldía de la vida. La vida se negaba a reformarse, o usando el término clásico, a “convertirse”. Y la verdad llegaba a ella encontrándola cada vez más cerrada (C, II, 74).

Zambrano se referirá a esta rebeldía como la propia de las filosofías mendicantes; filosofías del infierno que no ocultan lo problemático de la condición humana, que no intentan escapar al horror y el desamparo. Filosofías de la vida, cuyo comienzo, simultáneo al de la modernidad inaugurada por Descartes, Zambrano sitúa simbólicamente en Pascal.

### 4. Nietzsche: la revancha antihumanista de la vida

Si la reducción moderna de la vida tenía para Zambrano la forma del humanismo, podríamos plantear la hipótesis de que la contrapartida vitalista adquirirá los rasgos del antihumanismo. El término foucaultiano no fue explícitamente utilizado por la filósofa, pero considero que su interpretación del vitalismo es compatible con él.

Para Zambrano, el superhombre de Nietzsche constituye la respuesta más acabada a los intentos de contención y reducción de la vida por parte de la filosofía moderna. Pero, precisamente, el *Übermensch*, contrafigura de los «mejoradores de la humanidad»<sup>10</sup>, implica el desarraigo del ser humano de todo lo humano construido por la modernidad; el «sacrificio de todo el ser logrado del hombre» (HD, III, 207).

Zambrano valorará de forma ambigua este antihumanismo: por un lado, librarse de la conciencia es librarse de un corsé, lo que permite «libertad y riqueza, posibilidad de formas» que aportan «una inmensa capacidad aventurera» (HSA, II, 535); pero, por otro lado, observa que este extremismo de la vida es incompatible con la verdad sobre el ser humano que había intentado poner a salvo la filosofía:

---

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 71.

Si la vida no tolera ninguna idea radical, ninguna idea del “ser” sin sentirse suplantada por ella, quiere decir que el hombre no ha de tomar en serio ninguna idea, que ha de vivir sintiendo el oscuro fondo de la vida como una potencia absoluta, inescrutable. La vida vuelve a ser lo que era antes de que naciera la filosofía (HSA, II, 537).

Frente al intento filosófico de atrapar la vida en la idea, en Nietzsche encontramos, por sorprendente que pueda parecer, un retorno al horizonte de la religión o, más exactamente, al pensar ancestral en el que se unían sabiduría, poesía y mito. Si la filosofía comienza en el momento preciso en el que a la vida no le basta con vivir, sino que requiere un «saber transparente» (HSA, II, 537), al dejar atrás esta transparencia, volvemos al mundo del mito: el vitalismo «se adentró en el mundo mágico» que la filosofía «había reducido a medida humana» (HSA, II, 537).

Nietzsche representa el momento de revancha del poeta, que sintiéndose asfixiado por el filósofo, busca la destrucción de la razón. Pero Nietzsche debe ser necesariamente superado si no queremos retornar a experiencias delirantes, bien al mundo mágico prefilosófico, bien al endiosamiento de la existencia humana – para Zambrano, el superhombre «engendra un dios» (HD, III, 205).

Para entender cómo se da esta superación en Zambrano, vamos a comparar su planteamiento con el de Foucault. Entre ellos hay múltiples de elementos comunes en la crítica al olvido de la vida por parte de la filosofía, pero también grandes diferencias a la hora de buscar una solución, que, en el caso de Foucault tiene una forma netamente nietzscheana.

## **5. Zambrano frente a Foucault: el saber del alma como humanismo metafísico**

Son varios los elementos comunes en la crítica de Foucault y Zambrano a la tenaza epistemológica, al sometimiento y merma de la vida por parte de la razón y su afán de (auto)conocimiento y verdad.

En primer lugar, se puede observar el paralelismo que existen en la lectura que ambos hacen de este problema en Grecia: el lugar central que el *cuidado de sí* ocupa en la filosofía socrática y en las tradiciones helenísticas y la progresiva marginación y sometimiento de la filosofía de la vida a una filosofía definida como *episteme* en Platón y Aristóteles. Dicho de otra forma, en la filosofía griega observamos una tendencia a pensar el *gnothi seauton* desconectado o mirando solo tangencialmente a la *epimeleia heautou*.

En segundo lugar, ambos consideran que con Descartes se inaugura la tenaza epistemológica moderna y, con ello, son conscientes del lugar central que ocupa en la historia de la filosofía moderna. En él, la espiritualidad, tal como era concebida en la filosofía clásica desde la ascesis y el cuidado del alma, cede ante una subjetividad concebida como garantía de la centralidad gnoseológica del yo y sus evidencias<sup>11</sup>.

En tercer lugar, ambos interpretan la conceptualización del ser humano desde la verdad y el autoconocimiento, como una forma peculiar de humanismo. Humanismo es sometimiento epistemológico de la vida a la razón.

Pero es justo en las diferencias de valor que conceden a este humanismo donde los caminos de Foucault y Zambrano se bifurcan.

---

<sup>11</sup> Cfr. Ó. Barroso, *Descartes en el último Foucault. A propósito del supuesto abandono de la filosofía como forma de vida*, en «Anuario Filosófico», 57 (2024), pp. 205-227.

En el caso de Foucault, que atendía a la cuestión desde los objetivos de una genealogía del poder, el humanismo aparece como una herramienta estratégica al servicio del poder: «El humanismo sirve para embellecer y justificar las concepciones del hombre a las cuales está completamente obligado a recurrir»<sup>12</sup>. A través de la fijación de una idea de la naturaleza humana, el poder puede dirigir la conducta de los individuos y los grupos. Humanismo es, por lo tanto, técnica de gobierno, de sujeción. Y para Foucault, detrás de toda idea de humanidad podemos encontrar esta búsqueda de sujeción. Desde esta perspectiva, Foucault no encontró forma de reapropiarse el humanismo, lo que le condujo al rechazo total de la temática humanista y a una clara apuesta por el modelo antihumanista heredero de Nietzsche, es decir, una apuesta por la vida en detrimento de la verdad: «hoy en día el objetivo más importante no sea descubrir qué somos sino rehusarnos a lo que somos»<sup>13</sup>.

De haberla conocido, la conclusión de Foucault habría sido completamente insatisfactoria para Zambrano. En su caso, la solución debería pasar por la reconstrucción de los puentes entre vida y verdad, superando el ensobrecimiento excluyente de ambas, el desquicio que impedía su mutua limitación: «vida y razón se ensobrecieron, sin corregirse la una a la otra: sin ser la vida aclarada por la razón y sin ser la razón sujeta por la vida» (C, II, 77).

Zambrano se pregunta: «¿Cómo salvar la distancia, cómo lograr que vida y verdad se entiendan, dejando la vida el espacio para la verdad y entrando la verdad en la misma vida, transformándola hasta donde sea preciso sin humillación?» (C, II, 79). En el intento de responder, da cuerpo a su peculiar recuperación del humanismo.

Desde un punto de vista antropológico, frente a Foucault, Zambrano considera que la vida exige anticipar ideas de sí misma, verdades y formas de autoconocimiento desde las que constituirse. Pero, aunque Zambrano defiende una antropología humanista, quiere dejar atrás el mundo a medida de la razón humana que había construido la filosofía moderna. Frente a la clausura autorreferencial de esta filosofía, en Zambrano encontramos una apertura metafísica.

Desde este humanismo metafísico, el humanismo antropocentrista y el antihumanismo constituyen dos versiones especulares de una misma modernidad. En su contraposición, vida y verdad compartían un mismo horizonte: el del ser humano enclavado en una inmanencia insuperable. Frente a ello, y gracias a su apertura a la transcendencia, podríamos decir que la propuesta de Zambrano, a través del alma y sus pretensiones de conciliación de verdad y vida, sí que se sitúa más allá de la modernidad<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, en J. de la Higuera (ed.), *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 89.

<sup>13</sup> M. Foucault, *The Subject and Power*, en «Critical Inquiry», VIII (1982), 4, pp. 777-795, p. 785. En un artículo que publiqué hace ya varios años (Ó. Barroso, *El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault*, en «Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica», 76 (2020), pp. 679-696), intenté demostrar que en Foucault hay una tendencia a dejar de lado el cuidado de sí estoico para centrarse en la parresia cínica. Tras esta tendencia se encuentra, a mi juicio, su apuesta antihumanista. En este sentido deben interpretarse las palabras con las que se cierra prematuramente su último curso en el *Collège de France* poco antes de su muerte: «En este Occidente que ha inventado muchas verdades diversas y modelado artes de la existencia tan múltiples el cinismo no deja de recordar esto: que bien poca verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente, y que bien poca vida es necesaria cuando nos atenemos verdaderamente a la verdad». M. Foucault, *El coraje de la verdad*, Madrid, Akal, 2014, p. 177.

<sup>14</sup> Hay que advertir del riesgo de caer en antihumanismo implicado en este proceder. Cerezo ha mostrado que lo propio del humanismo en su sentido más genuino, el renacentista, está en un intento de recogimiento en sí mismo que renuncia al trascenderse a sí mismo en Dios. Esta última, propuesta por Agustín de Hipona, fue la forma de recogimiento previa más influyente en la historia de la filosofía. Cfr. P. Cerezo Galán, *Autonomía y ciudadanía*, Madrid, BOE, 2024, p. 23. Cerezo también ha mostrado que este agustinismo implica una toma de distancia respecto al humanismo de Ortega, quien concebía la libertad en términos exclusivos de autorrealización. En Zambrano, y de

El saber del alma, lugar zambrano de conciliación de verdad y vida, constituye una impugnación a las dos formas de modernidad: la humanista y la antihumanista. Ninguna de las dos fue capaz de hacerse cargo del saber del alma: la primera porque lo reduce a subjetividad, yo, conciencia descarnada y epistémica; la segunda porque en su intento de recuperar la vida olvidada por la conciencia, arriba a una subjetividad que se juega en la pura exterioridad, sin yo, sin centro: «mientras el alma ha estado sin este centro, no ha podido ser conservada. Es la lección terrible que se desprende de la Filosofía» (C, II, 103).

Paso a exponer los rasgos fundamentales del humanismo metafísico de Zambrano. Metodológicamente, voy a proceder en dos pasos: en primer lugar, analizaré las fuentes de las que se sirve Zambrano; en segundo lugar, intentaré esbozar dos de sus conceptos nucleares: esperanza y piedad.

## 6. Fuentes del humanismo metafísico

Con el objetivo de volver a pensar de manera unitaria vida y espíritu, Zambrano acudió, de forma sucesiva, a tres fuentes: Séneca, la Guía y la Confesión agustiniana.

En un primer intento, Zambrano pretendió superar la tendencia epistemológica de la filosofía desde dentro a través del senequismo. Dado que he tratado este asunto de forma extensa en otro artículo<sup>15</sup>, no voy ahora a detenerme en él. Decir simplemente, que esta vía acabó en un callejón sin salida: Zambrano descubrió que en el senequismo se daba la misma tendencia de la filosofía moderna a eliminar el problematismo de la vida.

En esta situación, se vería obligada a acudir a géneros literarios más ajenos a la filosofía. Rastreando en la propia tradición, se detiene en primer lugar en la Guía, que había encontrado un desarrollo importante en España<sup>16</sup>. El asunto aparece temáticamente desarrollado en el escrito de 1943 *La 'Guía', forma de pensamiento*, donde ya anticipaba el otro género, la Confesión: «Las dos aparecen como reverso de los sistemas de filosofía en los que la verdad es objetiva hasta el extremo, sin conservar huella del hombre concreto que las impone y sin señalar tampoco a quien vayan dirigidos» (HSA, II, 474).

Empecemos por la Guía. Para los propósitos de este trabajo, lo más interesante de ella está en que, en su intento de conjugar vida y verdad, se refiere a una experiencia que muestra a ambas en su carácter concreto. La Guía no ofrece a la vida verdades absolutas, sino sólo aquellas que necesita. Por eso la vida las aceptará sin violencia: «aceptará a la verdad y tomará de ella lo que su necesidad demanda y ni un adarme más» (HSA, II, 480). Se trata, sin duda, de una modesta verdad, pero que encierra una doble virtud: al mismo tiempo que permite hacerse cargo de la experiencia fragmentaria y temporal de la vida, no la abandonan a lo irracional; permite, sin violentarlo, «concentrar algo cuya forma natural es la dispersión» (HSA, II, 482).

Con esta recuperación de la Guía, Zambrano consigue ir más allá del antihumanismo sin renunciar al dinamismo de la vida. De hecho, considera que este dinamismo solo puede ser

---

acuerdo con esta apertura a la trascendencia, la libertad nace de la necesidad de buscar algo que se echa en falta, una vocación, pero no en el sentido orteguiano de darse una forma de vida, sino como destino en la trascendencia. Cfr. P. Cerezo Galán, *María Zambrano...*, cit., pp. 72-79.

<sup>15</sup> Ó. Barroso, *El estoicismo en María Zambrano y su cotejo con la propuesta foucaultiana*, en «Rilce. Revista De Filología Hispánica», 2024, 40, pp. 59-83.

<sup>16</sup> Tanto la Guía como la Confesión son para Zambrano modelos genéricos que van mucho más allá de los autores con los que se suelen asociar, respectivamente, Maimónides y Agustín de Hipona. Así, por ejemplo, atribuyó a Unamuno el método de la Guía en *Vida de don Quijote y Sancho*. Cfr. P. Cerezo Galán, *María Zambrano...*, cit., p. 47. Con respecto a la Confesión, su propia autobiografía, *Delirio y destino* (1952), constituye una clara muestra de ella.

salvado en estrategia humanista; frente al libre movimiento sin finalidad que defiende el antihumanismo, considera que sin verdad, es decir, sin ideas que dirijan la vida, esta se estanca: «Una vida en dispersión y confusión es una vida en quietud pantanosa. Y una vida será aquella que sepa discurrir por su tiempo» (HSA, II, 483). La vida es «incesante actividad», pero precisamente por ello requiere una forma: «solo dentro de ella se hace actuante» (HSA, II, 484).

Decir, por lo demás, que, por su atención a lo singular, el humanismo de la Guía se sitúa más allá del abstraccionismo racionalista. La guía es saber de la vida, pero «saber experimental» (HSA, II, 482). En esto coincide también con la Confesión y, como en ella, este saber experimental brotará de un *sentir originario* que transita por el camino del corazón en vez del de la razón abstracta. Se trata de una idea de gran importancia, ya que constituye un elemento fundamental del saber del alma, al que sólo se puede llegar a través del amor.

Tomando como ejemplo la *Guía para perplejos* de Maimónides, Zambrano observa que la Guía no cae en la oferta de las recetas genéricas de la tradición, sino que se dirige al genio individual, respetando su libertad, ofreciéndole un camino o sendero concreto; aunque no cualquier sendero, sino uno de gran exigencia: «El sendero recibido puede ser largo, escarpado y amenazador. Suele bordear el abismo» (IV/2, 49). Más allá de Maimónides, Zambrano tiene en mente otras tantas figuras-héroes que puede desempeñar el papel de guía: Juan de la Cruz, Miguel de Molinos, Unamuno y Ortega están entre ellos.

Por último y como modelo definitivo y predilecto de un saber sobre el alma, encontramos la Confesión. Comparte rasgos con la Guía. En primer lugar, como ella, cultiva «el camino en que la vida se acerca a la verdad» (C, II, 79) y por el que, de nuevo en estrategia humanista, aquella supera su carácter fragmentario. En segundo lugar, la Confesión también permite superar el objetivismo de la filosofía. En referencia a Agustín de Hipona, escribe Zambrano: «no pudo aceptar esta transmutación aniquiladora, esta verdadera consunción en la pura objetividad [...] la verdad que apetecía tenía que acogerle entero» (C, II, 101). Por último, la Confesión, al igual que la Guía, ofrecía una verdad transformadora de la vida.

Pero, por otro lado, en la Confesión encontramos varios elementos que van más allá de la Guía. En primer lugar, la Confesión permite recuperar la conexión existencial entre vida y verdad sin renunciar a sus orígenes, tal como fueron planteados en el libro de Job, pero, al mismo tiempo, superándolos. Como ha visto Cerezo: «Job no es todavía suficientemente *sujeto*, sino simplemente *criatura*»<sup>17</sup>, o en palabras de Zambrano: «Job no ha descubierto todavía su interioridad, sino únicamente su existencia desnuda en el dolor, en la angustia y en la injusticia» (C, II, 85).

En segundo lugar, la Confesión permite hacerse cargo de la contradicción de la condición humana de una forma más acabada que la Guía: «La confesión solamente se verifica con la esperanza de que lo que no es uno mismo aparezca. Por eso muestra la condición de la vida humana tan sumida en contradicciones y paradojas» (C, II, 87). La insistencia en esta contradicción, como elemento constitutivo del alma, va a resultar a partir de ahora fundamental para Zambrano.

Por último, la Confesión permitirá la reconciliación de Zambrano con la modernidad tras la tragedia bélica. Desde esta perspectiva, incluso es posible concebir a Agustín de Hipona como precursor de la modernidad.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 206.

Hay algo en el hombre moderno que no estaba en el griego: el primero tiene una esperanza en el futuro ausente en el griego, que más bien vive «con la esperanza de desandar» (AE, II, 370). De hecho, el hombre moderno es doble: está constituido por aquel del que huye y «reconocemos como la contrapartida obstinada de nuestro proyecto, y aquel otro de nuestros sueños con el que llegamos a confundirnos en los momentos afortunados, en esos raros momentos en que nos parece que de veras vivimos y somos» (AE, II, 370). La gran virtud de la Confesión consiste precisamente en dar con el punto de encuentro entre ambos, permitiendo, con ello, una realización cabal de la persona. La Confesión se configura, así, como el remedio al mayor mal de la modernidad: la tendencia al delirio y la consecuente sed de sacrificio que produce el desquicio entre lo que somos y lo que queremos ser. Y lo hace, además, de forma humanista, sin renunciar al carácter proyectivo de la existencia humana.

## **7. La esperanza y la piedad: componentes esenciales del humanismo metafísico**

Zambrano comprende la mutua exclusión de vida y verdad en la modernidad como el resultado de diversas patologías de la esperanza. En primer lugar, la vida sin cauce en el vitalismo ha llevado a una esperanza delirante. En segundo lugar, la reducción filosófica de la vida en sus formas más objetivistas ha minado la esperanza: en su intento de eliminar la tendencia al delirio ínsita en la propia esperanza entrando en razón, ha acabado matándola. En tercer lugar, cuando dicha reducción, en las formas del idealismo exacerbado, no ha matado la esperanza, la ha hecho sucumbir de nuevo al delirio en la forma de la embriaguez de una razón desquiciada, por abandono del quicio de la realidad. En conclusión, esperanza muerta o esperanza delirante; he aquí las dos formas de deshumanización que Zambrano va a encontrar tras la dramática experiencia de la Europa contemporánea: «Europa se ha incendiado de nostalgia y de esperanza» (AE, II, 378).

A través de la esperanza, Zambrano consigue recuperar el carácter proyectivo de la modernidad, sin caer en dos de sus mayores males: la pérdida de quicio en la realidad y el sacrificio del pasado como intento de borrar lo que contradice el axioma del progreso. Empecemos por esto último.

Cerezo se ha referido a cómo a través de la esperanza Zambrano logra recuperar lo mejor de la tragedia, la atención a la contradicción y sus víctimas, pero sin sucumbir al pesimismo: «Transfigurar la tragedia a la luz de la esperanza es lo propio de la razón poética»<sup>18</sup>. Se trata de reapropiarse la tragedia, pero desde una lectura muy lejana a la experiencia griega, atravesada por la mirada esperanzada al futuro que abre la mediación agustiniana del espíritu moderno. La recuperación de la tragedia está posibilitada por la ligazón radical y esperanzada de razón y vida, y por una religiosidad que, a diferencia de la de Unamuno, «ya no es agónica, sino rendida y confiada donación de sí misma»<sup>19</sup>.

Como observa Pérez Baquero, Zambrano se aproxima aquí a las premisas de Walter Benjamin en *Über den Begriff der Geschichte* (1942): desde la percepción de la temporalidad que le da la experiencia del exilio, Zambrano puede poner en marcha una filosofía de la historia que no se desentiende de las ruinas de esta; una filosofía de la historia proyectiva, abierta al futuro, pero desde la memoria; una filosofía de la historia no lineal, ni ciega al fracaso, sino sensible a las discontinuidades y a las posibilidades que fueron

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 33.

<sup>19</sup> Ivi, p. 48.

injustamente veladas; una filosofía de la historia que permite transformar productivamente la nostalgia en esperanza<sup>20</sup>.

Para entender en qué sentido la esperanza permite recuperar el quicio de la realidad tenemos que conectarla con el segundo término que desempeña un papel esencial en la propuesta humanista de Zambrano: la piedad, medicina fundamental en la terapia de la esperanza. Esto se debe a que, más allá de su connotación religiosa (a la cual, por supuesto, Zambrano no renuncia), la piedad es concebida como radical *estar en realidad*: «Mas, cuando la razón se ha embriagado, el despertar debe “entrar en realidad”» (HSA, II, 507). Es obvia la influencia de Ortega en esta conceptualización de la piedad: «Más, ¿qué se esconde detrás de la definición de piedad que proponemos “Piedad es saber tratar con lo otro”? Porque tratar con lo otro es simplemente tratar con la realidad. Realidad es “la contravoluntad”, ha dicho Ortega y Gasset, es decir, lo que me circunda y resiste» (HD, III, 230).

También bajo influencia orteguiana, la piedad de Zambrano guarda una estrecha relación con la distinción de creencias e ideas, aunque transmutada en un sentido existencialista: las creencias constituyen la «zona donde la realidad y nuestro ser se insertan» (HSA, II 494), mientras que las ideas «nacen de la duda, es decir de un vacío o hueco de creencia», de tal forma que nunca constituyen para nosotros «una realidad plena y auténtica» (HSA, II, 493).

Desde este punto de vista, y de nuevo de acuerdo con Ortega, podemos conceptualizar la crisis de la vida como el resultado de la falta de creencias<sup>21</sup>, aunque Zambrano le dará su propio tono a la cuestión: con la pérdida del nexo entre vida y creencias, entre la realidad y nuestro ser, nuestra vida queda suspendida o, dicho en un lenguaje más cercano a la pensadora, no puede trascender<sup>22</sup>, pierde su «anhelo» (HSA, II, 499), tan necesario a la vida. La desesperación es el resultado de la impiedad, por ello la recuperación de la piedad es esencial para la esperanza.

El asunto es de gran importancia, ya que la ausencia de piedad, y por lo tanto de realidad, está a la base de la embriaguez de la razón en el idealismo absoluto y en el consecuente desquicio de la vida: «desamparo del hombre que ha quedado sin asidero [...], una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación» (HSA, II 492). La vida es, en tanto que tiene que elegir entre posibles, esencial inquietud; pero con la pérdida de las creencias, con el desquicio de vida y verdad, ésta muta en una «inquietud que nos viene de afuera, no liberadora actividad que brote de adentro» (HSA, II, 491). Con ello se aniquila el carácter proyecto de la existencia, el horizonte vital, ante un futuro que ya no admite ninguna previsión. Es, a mi juicio, la característica más negativa del antihumanismo, su rasgo más impotente, aunque a veces oculto tras una pátina de supuesta sobreabundancia.

Para los propósitos de este trabajo, que pretende rastrear el sentido humanista de la conexión zambranianiana de vida y verdad, la insistencia en las creencias muestra el empeño de Zambrano por dar con una forma de conocimiento que arraigue en la vida como elemento esencial a su saber del alma.

<sup>20</sup> R. Pérez Baquero, *Exilio y melancolía*, cit., pp. 192-198.

<sup>21</sup> «Las creencias constituyen la basa de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma [...]. En ellas vivimos, nos movemos y somos». J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, en Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 387.

<sup>22</sup> «MZ se atreve a buscar sus razones todavía en el suelo metafísico de Ortega y Zubiri, pero alargándolo, a su modo, en un salto a lo Kierkegaard, al abrirlo explícitamente a la trascendencia religiosa. La vida es ciertamente inquietud, pero MZ transforma “la divina insatisfacción” de la vida, como la designó Ortega, en “ser de trascender”». P. Cerezo Galán, *María Zambrano...*, cit., p. 199.

Se trata de recuperar una confianza perdida: la confianza en que la realidad nos asiste desde el *sentir originario*. Cerezo considera que aquí Zambrano se apoya en Zubiri<sup>23</sup>, pero yendo más allá de él: «El sentir de que aquí se trata no es pues “aprehensivo” como el analizado por Zubiri en su *Inteligencia sentiente*, sino afectivo, al modo del existencial heideggeriano de la disposición afectiva (*Stimmung*) o “encontrarse” con “que soy y cómo me va” existiendo (*Befindlichkeit*)»<sup>24</sup>.

Por mi parte, considero que Zambrano está en este punto más cerca de Zubiri de lo que considera Cerezo. Para entenderlo es preciso mirar la cuestión no desde la perspectiva de la inteligencia sentiente, sino de la noción de «religación» tal como fue conceptualizada por Zubiri en la década de 1930 en su escrito breve *En torno al problema de Dios*. Allí Zubiri discute con Heidegger de una forma que va más allá del supuesto intelectualismo que refiere Cerezo. Frente al arrojamiento nihilista de la existencia heideggeriana, Zubiri sostiene que el ser humano se *encuentra implantado* en una realidad desde la que tiene que *realizarse*: «yo preferiría decir que el hombre se encuentra, en algún modo, *implantando* en la existencia»<sup>25</sup>.

Zubiri no renuncia al *encontrarse* (*Befindlichkeit*) sino que simplemente siente este encontrarse como implantación. Para Heidegger, en cambio, el encontrarse es, como acabamos de ver, *arrojo*. La distancia entre *implantación* y *arrojo* es muy grande, tanta como la que hay entre fundado e infundado; tanta como la vivencia de una realidad desde dos disposiciones afectivas (*Stimmung*) diferentes, en un caso como *estar arrojado al ser*, en el otro como *estar implantado en la realidad*.

Por ello, si hay una diferencia en este punto entre Zubiri y Zambrano, no está, a mi juicio, en la radicalidad del sentir originario, sino en que mientras que Zubiri privilegia el momento fundante y dinámico de la religación (me siento fundado en la realidad como fuente de posibilidades para mi existencia), Zambrano priorizará el pasivo: «la confianza llevada a su plenitud trae este aquietamiento del ánimo» (HSA, II, 497)<sup>26</sup>.

De forma conclusiva, podríamos decir que el saber sobre el alma se constituye como un humanismo renovado, en el que la proyección de la vida permitida por la verdad no es incompatible con la libertad torrencial de la primera. Para explicarlo, Zambrano recurre a una interesante metáfora en la que la vida aparece como un río. El cauce del río no es incompatible con el movimiento del torrente, antes bien, es su condición de posibilidad, al impedir que las aguas se evadan y, con ello, agoten: «El cauce hace al río tanto como la furia de la corriente del agua que por él pasa» (HSA, II, 434). Obviamente, aquí el cauce es la verdad, que permite modular el desamparo de la existencia en su devenir: «si el correr se atiene al cauce de la verdad. Entonces, la angustia de pasar se transforma en gozo de caminante» (HSA, II, 434).

---

<sup>23</sup> A juicio de Cerezo, Zambrano quedó impresionada por la manera en que Zubiri se abrió al «sentir originario» en su curso sobre Aristóteles, al que asistió como alumna. En él, Zubiri definía el sentir como órgano de la experiencia de la realidad y de la realidad propia o suidad. Cerezo considera que esto influyó en dos nudos esenciales de la filosofía de Zambrano: «el sentir la realidad y el alma en su fondo abismal». Ivi, p. 53.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 251-252. En esta misma línea, escribe Cerezo: «Sentir no es tanto im-presión de realidad en el sentido zubiriano del término – lo que ya marca una dimensión noética –, cuando afección o pasión (*páthema*) del ser o de la realidad en cuando fondo originario e indeterminado en que se encuentra la vida. Sentir es padecer». Ivi, p. 53.

<sup>25</sup> X, Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid, Alianza, p. 424.

<sup>26</sup> Momento que, por cierto, también estaba presente en Zubiri a través de la demanda de la «higiene de la tranquilidad» y «de la fruición»: «Parece que el hombre actual se halla de tal forma disparado hacia el futuro que crece de tiempo y de holgura para saber dónde tiene apoyados sus pies; no tiene fruiciones, sino perpetuos proyectos en que se devora a sí mismo». X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, p. 404.