

EL CONCEPTO DE EXCEPCIONALISMO ESPAÑOL EN MARÍA ZAMBRANO A LA LUZ DEL CAPITAL ESPIRITUAL DE LA SEGUNDA REPÚBLICA¹

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Canterbury, Nueva Zelanda.

Resumen: En *Pensamiento y poesía en la vida española*, María Zambrano reflexiona sobre las características que separan la cultura y el pensamiento español del resto de Europa. El presente artículo argumenta que uno de los puntos claves en los que Zambrano basa el excepcionalismo español es la religión, mientras que cuestiona que la religión haya podido desempeñar este papel, dado el declive en creencias y prácticas religiosas que se asocia con la Segunda República. Así pues, el objetivo de este artículo es el de, en primer lugar, esclarecer cuál es el significado del concepto de religión dentro del pensamiento zambrano, particularmente con respecto a la relación entre religión y espiritualidad. A continuación, se exploran las actitudes hacia la religión durante la Segunda República para, en último lugar, reevaluar la postura de Zambrano respecto al concepto de excepcionalismo español.

Abstract: The idiosyncratic characteristics which separate Spanish thought and culture from those of the rest of Europe constitute one of the key issues discussed in María Zambrano's *Pensamiento y poesía en la vida española*. This article argues that religion is one of the pivotal points on which Zambrano's sense of Spanish exceptionalism is based. Consequently, the aim of this paper is, first, to clarify what the meaning of the concept of religion is in reference to Zambrano's thought, particularly paying attention to the relationship between religion and spirituality. Then, it will explore the attitudes towards religion during the Spanish Second Republic and, based on this, it will finally re-evaluate Zambrano's position regarding Spanish exceptionalism.

1. Introducción

En 1939, María Zambrano recoge sus meditaciones respecto al tema de España en la publicación *Pensamiento y poesía en la vida española*. El propósito de estos escritos –como ella misma afirma– es el de «esclarecer la estructura íntima de la vida española»². Aquí, su enfoque primordial no es tanto la reflexión sobre la historia y literatura españolas, aunque dicha reflexión tenga lugar, como el análisis del temperamento o –como años más tarde lo expresara sucintamente

¹ Este artículo constituye una versión ampliada de una ponencia dada originalmente en la Universidad de Auckland (Nueva Zelanda) el 18 de Febrero de 2010 como parte del congreso titulado *Encrucijadas históricas. España: De la Segunda República al Siglo XXI*. Le agradezco a la Dra. Wendy Llyn Zaza la organización de este congreso y a los asistentes por sus valiosas sugerencias y comentarios.

² *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid, Endymion, 1996b, p.25. En adelante = [PP].

José Luis L. Aranguren– el *talante* español³. Pese a que Zambrano no llega a usar este término, es precisamente este concepto de talante, entendido como disposición espontánea y pre-racional, lo que la pensadora veleña toma como factor causal para explicar el desarrollo de la historia y cultura españolas.

De hecho, la identidad de España constituye uno de los temas recurrentes a lo largo de la primera etapa del pensamiento zambraniano, particularmente durante los años treinta, tal y como se puede observar en *Pensamiento y poesía en la vida española* y en muchos de los artículos recogidos en *Los intelectuales y el drama de España*⁴. Precisamente en uno de esos artículos, «El español y su tradición», se puede observar como Zambrano hace eco de la pregunta clave a la que se enfrentan ella y otros pensadores. Como ella misma indica, «¿Qué es España?, es la pregunta que el intelectual se hace y se repite»⁵. Aunque no nos ofrece una respuesta directa a esta pregunta, de sus escritos –en especial de *Pensamiento y poesía en la vida española* y de *España, sueño y verdad*– se desprende que esta pensadora veleña considera que la identidad de España está marcada por su profunda diferenciación del resto del mundo occidental. Se trata pues de una diferenciación que no sólo se refleja la racionalidad ejercida por los españoles, la cual considera idiosincrática, sino que se extiende hasta el propio tiempo histórico, el cual transcurre a paso diferente para España. «La historia de España –dice Zambrano– no sigue a la del resto de Occidente; nuestro tiempo no es su tiempo, vamos antes o después, o antes y después lo cual –es tragedia–»⁶. Su punto de partida para hacer frente a esta pregunta es el concepto de excepcionalismo de la vida y pensamiento españoles; más concretamente, la identificación de «la diferencia de origen entre el modo de conocimiento español y el del pensamiento greco-cristiano europeo»⁷. Dicha diferencia de origen tiene dos manifestaciones que para Zambrano distancian decisivamente la trayectoria del pensamiento español del resto de Occidente. Por un lado, esta distanciaci3n se puede observar en la falta de elaboraci3n de un pensamiento sistemático, lo cual para esta autora es muestra de una racionalidad, de un modo de conocimiento no sólo diferente, sino más rico. Zambrano lo expresa de la siguiente manera:

«la raz3n, el pensamiento de España, ha funcionado de bien diferente manera y [...] por ello España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo. [...] se nos ha echado en cara muchas veces nuestra

3 Aranguren desarrolla por primera vez su concepto de «talante» en «El buen talante», el preámbulo a *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid, Revista de Occidente, 1952.

4 Ambos publicados por primera vez a finales de los años 30 (1939 y 1937 respectivamente). *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas (1936-1939)*. Madrid, Hispamerca, 1977. En adelante = [IDE].

5 «El español y su tradición», en [IDE, 94-99], p.97.

6 *España, sueño y verdad*. Siruela, 1994, p.88; cfr. *ibidem*, pp. 14-15, 31; cfr. [PP, 23-26, 36, 41].

7 [PP, 32].

pobretería filosófica y así es, si por filosofía se entiende, los grandes sistemas. Mas de nuestra pobretería saldrá nuestra riqueza»⁸.

Por otro lado, Zambrano también identifica el excepcionalismo con un patrimonio espiritual que percibe como inherente al carácter, historia y cultura españoles y al que, por tanto, considera diferente de la espiritualidad del resto de Europa. Así pues, nos sugiere a modo de pregunta:

«¿No habrá como fondo íntimo de España una y aun varias religiones anteriores al cristianismo, no muertas todavía, y que borradas de la apariencia histórica hayan seguido prestando su savia y sentido, hayan moldeado imperceptible pero continuamente todo lo venido sobre ellas?»⁹.

Dos conclusiones clave se desprenden de esta pregunta. Por un lado, indica la sospecha –cuyo fundamento Zambrano continúa esbozando a lo largo del libro– del carácter único del desarrollo religioso-espiritual español, basándose en influencias previas al cristianismo¹⁰. Por otro lado, apunta hacia la idiosincrasia de este carácter religioso-espiritual español como uno de los factores decisivos en el desarrollo de la cultura española. La relación causal que Zambrano establece entre religión y cultura – y por ende también pensamiento, racionalidad – puede observarse ya de manera más explícita, aunque también en forma de pregunta, tan sólo una página después: «¿no será necesario retroceder siquiera intencionalmente hasta algo originario, matriz de nuestra cultura, su fondo último religioso?»¹¹.

Esta pensadora veleña percibe España como una comunidad espiritual cuya singularidad recae, en contraste con el resto de Europa, en su forma de conocimiento asistemático y ajeno a los excesos del racionalismo del resto del mundo Occidental. Como resultado, como explica Sebastiaan Faber, España se configura para Zambrano como líder espiritual de Occidente¹². Esta postura queda patente en los adjetivos de corte religioso –«virginal» y «divina»– que emplea en *Los intelectuales y el drama de España* a través de los cuales revela su creencia en este sentido de liderazgo, tal y como se puede observar en el siguiente extracto: «Virginal, divina naturalidad de un pueblo [el español] que, habiendo permanecido casi al margen de la cultura europea, la salva hoy en lo que tiene de salvable»¹³. Es más, Zambrano consolida su posición respecto al liderazgo espiritual del pueblo español mediante su empleo y reiteración de derivaciones del término «salvar», el cual no sólo es central en el discurso religioso, sino que también tiene un marcado carácter jerárquico, pues implica que aquel que realiza la acción de salvar tiene a su disposición un poder del cual está exento aquel que es salvado, quien se asume que estaba en una posición vulnerable. Por tanto, este

8 *Ibidem*, p. 23.

9 *Ibidem*, p. 31.

10 Cfr. *ibidem*, p. 31-32.

11 *Ibidem*, p. 32.

12 *Exile and Cultural Hegemony: Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*. Nashville, Vanderbilt University Press, 2002, pp. 44-47, 49.

13 [*IDE*, 103].

liderazgo, al diferenciar el carácter y nivel espiritual de España del resto de Europa, constituye otra manifestación de su excepcionalismo.

Dado el peso que Zambrano le otorga a la religión y la espiritualidad en el desarrollo histórico-cultural de España, su análisis requiere esclarecer el significado del concepto de «religión» y, más concretamente, lo que éste quiere decir en el contexto de la obra zambranianiana¹⁴. Éste será el objetivo de la primera parte del presente artículo. Para ello, se empleará la metodología de la Historia de las Ideas expuesta por Quentin Skinner, según la cual los textos se interpretan de acuerdo a las intenciones de los actos de habla del autor¹⁵. Por esta razón, el análisis del concepto de religión dentro del pensamiento zambranianiano no se basará exclusivamente en su uso del término “religión”, sino más bien en la interpretación de los actos de habla que contribuyan a elucidar ese concepto, pues como explica Skinner:

«from the perspective of speech acts, ‘performatives’ illustrate the possibility that the point of interest is that ‘the same thing’ may be said in a number of ways and for a number of purposes. Hence, the strict meaning of words, *what* is said, is not the only and not even the main question that interests, but also *how* and *why* (by which intention) it is said»¹⁶.

En segundo lugar, considerando que con la entrada del gobierno republicano en 1931 se estableció por primera vez en España la separación formal entre la Iglesia Católica y el Estado¹⁷, y teniendo en cuenta la presencia de movimientos antirreligiosos y anticlericales durante la II República es lícito cuestionar no sólo la posición de España como líder espiritual, sino incluso el talante religioso del pueblo español, supuesta manifestación de su excepcionalismo¹⁸. Estas preguntas

14 Nótese que el objetivo de este artículo no es el de dilucidar si el pensamiento zambranianiano en sí se puede o no considerar de carácter religioso, tema que ya ha sido abordado con anterioridad directa o indirectamente por otros investigadores. Cfr. Ayuso, Cristina de la Cruz, “Encuentro de miradas en torno a lo sagrado. María Zambrano y Luis Fernández”, *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, 5 (2003), pp. 36-48, pp. 36, 46-48; cfr. Bundgård, Ana, “La creación al modo humano o el rostro de la nada: María Zambrano y Nietzsche”, en *María Zambrano, 1904-1991: De la razón cívica a la razón poética*. Jesús Moreno Sanz y Fernando Muñoz Vitoria (eds.), Madrid, Residencia de Estudiantes; Fundación María Zambrano, 2004, pp. 467-84, p.15; cfr. Maillard, Chantal. *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona, Anthropos, 1992, p. 31.

15 “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, 8.1 (1969), pp. 3-53, pp. 3-4, 45-46.

16 Citado en Palonen, Kari. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Cambridge; USA, Polity Press; Blackwell, 2003, p. 32.

17 Con excepción del breve intento de separación que tuvo lugar durante la Primera República en 1873. Cfr. Shubert, Adrian. *A Social History of Modern Spain*. London; Boston, Unwin Hyman, 1990, p. 148.

18 Aunque bien es cierto que estas preguntas también son relevantes al periodo de la Guerra Civil, dadas las limitaciones de espacio a las que está sujeto el presente artículo, considero que es deseable centrar estas reflexiones en el periodo de la Segunda República, pues es entonces cuando se pueden examinar con mayor claridad la gestación y desarrollo

constituirán el enfoque de la segunda porción del presente artículo, el cual concluirá con una reevaluación de dicho excepcionalismo a la luz del estado de la religión en España durante la República.

2. El concepto de religión dentro del pensamiento zambraniano

Existen multitud de definiciones que intentan reflejar el significado del concepto de «religión». Tal y como Mircea Eliade explica, esto se debe tanto a la complejidad y diversidad del propio fenómeno como a la influencia cultural de aquellos que la definen¹⁹. A continuación veremos como dentro del pensamiento zambraniano la referencia al término religión o en la mayoría de los casos la alusión al concepto que generalmente entendemos por religión –aunque no siempre use dicho vocablo– también refleja una significativa variedad de sentidos, los cuales es necesario dilucidar para comprender no sólo qué significa este concepto en el contexto de su pensamiento, sino también la relación que establece entre religión y espiritualidad y cuál es desde su punto de vista el papel de ambas para el pensamiento y cultura españolas.

Esta diversidad a la que alude Eliade queda ejemplificada en las posturas de William James y Émile Durkheim, quienes representan formas opuestas de entender la religión. El primero, psicólogo y filósofo pragmatista, la define en términos de la experiencia individual: «the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine»²⁰. Este concepto de religión, en tanto que queda íntimamente ligado a la experiencia de trascendencia, está muy presente en la obra de Zambrano. Aunque su pensamiento se torna más metafísico a partir de su vuelta a Europa en 1953, ya en *Hacia un saber sobre el alma* –que recopila escritos entre los años 1933-44– alude a la naturaleza trascendental del ser. Allí sostiene que «desde los grados más humildes del ser la trascendencia se muestra como carácter último de la realidad que comienza ya por mostrarse en todo conjunto o estructura, en que el *todo* es algo más que la suma de las partes, que si lo son es porque se penetran unas a otras *trascendiéndose*»²¹. De aquí se desprenden varias conclusiones: en primer lugar, la universalización del carácter transcendente del ser; en segundo lugar, una concepción panenteísta de la realidad, fruto de la influencia krausista; y, en tercer lugar, sugiere que la propia autora tiene la experiencia o, al menos, la creencia en esta trascendencia.

de las diferentes posturas frente a la religión, cuyas últimas consecuencias se pueden observar durante la Guerra Civil.

19 Eliade, Mircea & Charles J. Adams. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 14, New York, Macmillan, 1987, p. 282.

20 *The Varieties of Religious Experience; A Study in Human Nature*. New York, New American Library, 1958, p. 34.

21 *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 105. En adelante = [HSA].

En contraste, Émile Durkheim, sociólogo, describe la religión como entidad objetiva que, motivada por un sistema de creencias, cumple una función social: «a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set aside and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them»²². Tres componentes claros destacan en esta definición; religión en tanto que creencia, en tanto que práctica religiosa, su sentido ritual, y en último lugar en tanto sistema social, el cual por tanto cumple una función y está sujeto a sus propios intereses. De manera similar –aunque esporádica, pues recordemos que el pensamiento de Zambrano es asistemático– es posible encontrar estos tres aspectos del concepto de religión dentro de la obra zambraniana.

En *Delirio y destino*, es posible observar una referencia al aspecto espiritual del ser humano, el alma, que –a través de su mención a la tradición y a la cultura, es decir, al proceso de socialización– queda enmarcada dentro del concepto de religión en tanto que sistema de creencias. Así pues, Zambrano explica que «[el alma] no se inventa, pero se la puede tener sin saberlo; el alma existe, ¿tú sabes?, y nos la dan impresa, por la tradición, por la cultura a la que pertenecemos y, además, tiene una configuración, no es inerte»²³. Ésta es una instancia en la que, a ojos de Zambrano, la percepción y expresión de la espiritualidad queda ligada –sin que haya conflicto aparente– a la tradición, la cultura, lo que en el contexto de la historia española implica también la religión en su sentido social.

Es en referencia a España, cuando el uso del concepto de religión o catolicismo en cuanto que sistema de creencias se pone más claramente de manifiesto, aunque a menudo con connotaciones peyorativas, enfatizando el aspecto dogmático del cristianismo:

«La Historia no se aprendía ni se llegaba a conocer; era objeto de mística participación, no necesitaba de razonamientos. [...] A los dogmas de la Iglesia y en el mismo plano que ellos, reforzándolos y reforzándose, se habían añadido los dogmas del ser del español, la declaración dogmática de nuestro ser, de nuestra única posible forma de ser»²⁴.

Tal es la identificación de la religión con el dogmatismo que Zambrano llega a extrapolar el vocablo «religión» al contexto del psicoanálisis freudiano para cuestionar su popularidad. Así a modo de ejemplo de dogmatismo, Zambrano explica que «uno de esos cultos o religiones es el freudismo, sin duda»²⁵. Así usada, la palabra «religión» se convierte en una crítica tácita que sugiere la ausencia de crítica y fe ciega en sus postulados, los cuales se convierten en doctrina.

²² *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, Free Press, 1965, p. 62.

²³ *Delirio y destino: Los veinte años de una española*. Madrid, Mondadori, 1989, p. 132.

²⁴ [*IDE*, 107].

²⁵ [*HSA*, 125].

Así pues, no debe asumirse que Zambrano equipare religión con espiritualidad, aunque se dé el caso de que en ocasiones ambas vayan a la par. La religión –como Mircea Eliade explica– es un fenómeno que puede entenderse en relación al contexto socio-económico, histórico y cultural que motive su manifestación, de manera que la presencia de un componente espiritual no es imprescindible²⁶. Zambrano pone de manifiesto este contraste entre religión y espiritualidad cuando reflexiona sobre los orígenes y el desarrollo del cristianismo. Así pues, en *Los intelectuales y el drama de España* explica como «el pensamiento cristiano [...] cae bajo el pensamiento griego y es en términos griegos, conceptos hallados por Aristóteles y Platón, para pensar cosa bien distinta del *espíritu del hombre interior* de San Pablo, como se vierten y esconden a un tiempo las verdades de la fe»²⁷. Cabe destacar aquí el uso del verbo esconder, pues sugiere que «las verdades de la fe», es decir, el contenido espiritual de la doctrina cristiana, queda soterrado bajo el peso del dogma y la escolástica.

Es más, mientras que en esta ocasión sugiere que el contenido espiritual está presente, aunque oculto, en otras ocasiones Zambrano también hace mención a la existencia de prácticas religiosas carentes de contenido espiritual. La contraposición entre práctica religiosa huera y religión con sentido de espiritualidad se puede apreciar en *Horizonte del liberalismo*, donde Zambrano afirma que «es inútil luchar contra la tendencia religiosa cuando es de viva raigambre, y no mero mimetismo»²⁸. Zambrano es consciente de la distancia que puede existir entre la religión –entendida aquí en su sentido ritual– y la espiritualidad cuando la primera, en cuanto que práctica socio-cultural, se convierte en formalismo. Al mismo tiempo esta misma frase también nos revela que la religión puede ser más que simples repeticiones rituales, pues puede responder a una inquietud espiritual y albergar un componente espiritual.

Así pues, las alusiones que hace a la religión en sus varias acepciones de práctica social –incluyendo las referencias a la Iglesia y el Catolicismo– llegan a adquirir matices decididamente negativos. Sin embargo, es importante señalar que no siempre es así, pues podemos observar el fenómeno opuesto cuando Zambrano menciona las religiones pre-cristianas que han podido filtrarse en el cristianismo español y que según indica, como veíamos al principio, pueden ser responsables de las idiosincrasias actuales de nuestro pensamiento y cultura, es decir, del excepcionalismo español²⁹. En contraste con su postura hacia el catolicismo, Zambrano no se detiene en el dogma o los rituales paganos, sino que sencillamente apunta a la existencia y filtración de estas religiones pre-cristianas como un componente clave y enriquecedor para el pensamiento y cultura españoles. Por tanto, cabe concluir que Zambrano tiene serias reservas respecto al concepto de religión en el sentido de Durkheim, concretamente respecto al

26 Op. cit., p. 284.

27 [IDE, 105].

28 *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Ediciones Morata, 1996a, p. 249.

29 Cfr. [PP, 31-32].

catolicismo, cuando sus creencias o prácticas sociales están exentas de contenido espiritual, cuando la religión se reduce al dogma.

Paralelamente, esta pensadora también concibe sin dificultad la espiritualidad sin religión, como podemos observar en el siguiente extracto de *El hombre y lo divino*: «Dios puede morir; podemos matarlo... mas sólo en nosotros, haciéndolo descender a nuestro infierno, a esas entrañas donde el amor germina; donde toda destrucción se vuelve en ansia de creación»³⁰. De su afirmación de que es posible matar a Dios, eliminarlo, pero sólo en nosotros, en la esfera individual, se desprende la implicación de que no es posible eliminarlo en la esfera opuesta, es decir en tanto que entidad exterior y objetiva. Al establecer esta distinción, Zambrano nos muestra otra dimensión de la diferencia que para ella existe entre religión y espiritualidad, puesto que la oposición que nos plantea entre la posibilidad e imposibilidad de matar a Dios se desvela como contradicción meramente aparente cuando se examinan en más detalle las consecuencias entre el nivel individual y el extra-personal. Por un lado, Zambrano reconoce la posibilidad de matar a Dios, pero sólo a nivel individual, como el ejercicio de la libre voluntad para no creer en Él; Dios sólo puede morir en el contexto de la religión, dentro del marco de la creencia y práctica religiosa cuando dicha creencia no existe. Por otro lado, como ya hemos señalado, la implicación es que no se puede matar a Dios fuera del ámbito personal, es decir, que no se puede matar a Dios como entidad, porque aquí Zambrano no se refiere ya a Dios dentro del constructo de la religión como creencia en la que uno puede participar o no, sino que lo contrapone con el concepto de Dios entendido como manifestación de la espiritualidad, como transcendencia, la cual como hemos visto con anterioridad es inherente a todo ser y por tanto no puede ser negada.

Así pues, vemos como el concepto de religión en Zambrano es fluido, debido en parte a la vaguedad e incluso ambigüedad del propio concepto, así como también a la carencia de sistematicidad inherente a su pensamiento. De manera tal que Zambrano entiende la religión, por una parte, como transcendencia o experiencia metafísica y personal y, por otra, en tanto que práctica socio-cultural, como creencia, como dogma y como observancia ritual, los cuales pueden o no incluir un contenido espiritual. Al aplicar estas distinciones al contexto del excepcionalismo del pensamiento y cultura españoles descubrimos aspectos bien diferenciados. Por una parte, en el que hace referencia a las idiosincrasias de la religión española debido a que su desarrollo ha estado sujeto a influencias diferentes del resto de Europa, en cuyo caso se refiere a la religión como doctrina y práctica social en tanto que dichas prácticas han contribuido a modelar el talento y pensamiento españoles. Por otra parte, cuando explica que España está en posición de salvar a Europa, el motor de esta salvación es el capital espiritual del pueblo español, con independencia de sus prácticas religiosas en sentido ritual.

Aclarados ya los distintos significados que Zambrano le otorga al concepto de religión, damos paso a la segunda parte de este ensayo en la que reflexionaremos

30 *El hombre y lo divino*. Madrid, Ediciones Siruela, 1991, p. 142. En adelante = [HD].

sobre el lugar de la religión y su relación con la espiritualidad durante la Segunda República, para evaluar cómo se relaciona con las afirmaciones zambranianas del excepcionalismo español en ambos sentidos ya descritos. Antes de continuar, es necesario señalar en aras de la claridad que el uso de la palabra «religión» a lo largo del resto de este artículo –salvo que se especifique explícitamente lo contrario– debe ser interpretado en el sentido de su función social, concretamente en referencia a sus creencias y prácticas rituales y en referencia a la institución de la Iglesia.

3. La religión y la espiritualidad durante la Segunda República

El trayecto de España hacia la modernidad ha estado marcado no sólo por las diferentes formas de hacer frente a los retos socio-políticos económicos a los que se enfrentaba el país, sino también por el choque entre las diferentes maneras de entender y expresar la religión y la espiritualidad que convivían en España, lo cual es particularmente cierto durante la Segunda República, tal y como veremos a continuación.

3.1. El gobierno republicano y la religión

Desde mediados del siglo XIX, las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron marcadas por lo pactado en el Concordato de 1851, el cual declaró la religión Católica Apostólica Romana como la religión oficial de la nación española. También fijó el presupuesto del Estado para la Iglesia en una séptima parte del total de los gastos gubernamentales y dictaminó que toda la enseñanza ha de impartir el dogma católico³¹. Este arreglo se mantuvo intacto hasta la Segunda República, con la breve excepción del periodo revolucionario entre los años 1868-74.

Dado el carácter confesional del Estado español, a partir de finales del siglo XIX –influida por otros modelos liberales como el francés– la izquierda republicana se propuso dos objetivos clave: la modernización cultural y la secularización de España, la cual era considerada prerequisite para la primera³². En palabras de Shubert, «Republican leaders sought to create a modern, secular society in which religion was reduced to a strictly private matter»³³. Como resultado, tras la instauración de la Segunda República la posición de la Iglesia Católica en España sufrió serios reveses a manos del gobierno provisional, el cual –además de la ya indicada separación formal entre la Iglesia y el Estado– también estipuló la secularización de la enseñanza y ordenó la desarticulación de la orden jesuita³⁴.

31 Cfr. Shubert, op. cit., p. 148.

32 Cfr. Payne, Stanley G. *The Collapse of the Spanish Republic, 1933-1936: Origins of the Civil War*. New Haven; London, Yale University Press, 2006, p. 16. En adelante = [CSR].

33 Op. cit., p. 167.

34 Cfr. *Ibidem*.

Pese a estas políticas secularizadoras, hay que destacar que dichas medidas no indican de por sí un rechazo de la religión o la espiritualidad, sino de la institucionalización de las mismas.

Ésta es una distinción que queda plasmada en el famoso discurso de Manuel Azaña, entonces Ministro de Guerra. Su importancia reside en que es representativo de la posición del gobierno en este asunto, aunque el alcance de su ataque contra la religión es a menudo exagerado. Mientras que bien es cierto que comienza diciendo: «España ha dejado de ser católica [...]». Azaña continúa puntualizando, «Yo no puedo admitir, Sres. Diputados, que a esto se le llame problema religioso. El auténtico problema religioso no puede exceder de los límites de la conciencia personal, porque es en la conciencia personal donde se formula y se responde la pregunta sobre el misterio de nuestro destino. Este es un problema político, de constitución del Estado»³⁵. Azaña apunta aquí una doble distinción. En primer lugar, recalca la diferencia y separación entre el ámbito de la religión y el del gobierno, la cual es coherente con la política secularizadora del gobierno de 1931. En segundo lugar, también contraponen dos visiones bien diferentes de la religión. Por una parte, en referencia al supuesto problema religioso, entiende la religión en el sentido de Durkheim, en tanto que función social entorno a una institución, la Iglesia. Es al declive en el número de españoles practicantes a lo que Azaña alude cuando habla del problema religioso. Hay que enfatizar pues que su frase más conocida no es una artimaña retórica, sino un reflejo de la relación del pueblo con la Iglesia en ese momento, pues como perspicazmente explica Shubert, «Prime Minister Manuel Azaña could anger Catholic public opinion in 1931 by stating that Spain had ceased to be Catholic, but if his remark was impolitic it was not inaccurate. Even some churchmen recognized that many Spaniards were lost to the Church and lamented the fact in print»³⁶. Sin embargo, por otra parte, no es esto lo que el ministro de la Guerra entiende por religión, puesto que como podemos observar en el lenguaje que emplea, Azaña se apresura a distanciarse de esta forma de entender la religión, distinguiendo aquello que se le llama problema religioso de lo que él considera el auténtico problema religioso, el cual confina a los límites de la conciencia individual al estilo de William James. De esta manera, transmite su oposición a la institucionalización de la religión al mismo tiempo que desdibuja la distinción entre religión y espiritualidad.

Esta actitud no es exclusiva de Azaña, sino que como concluyen Paul Preston y Stanley Paynela política secularizadora del gobierno republicano ha podido estar guiada más por su afán de modernidad que por una actitud genuinamente anti-religiosa como se alegaba desde la derecha. Así pues, pese a las limitaciones al poder religioso propuestas por el gobierno, dicha actitud ante la religión y el catolicismo en particular no debe confundirse con un rechazo de la espiritualidad.

35 Azaña, Manuel, “Discurso pronunciado por Azaña en el Congreso de los Diputados en el 13 de octubre 1931”, originalmente publicado en *El Sol*, 14 de octubre de 1931. Disponible en: <http://occidenteesunaccidente.iespana.es/textos/azanaespanahaddejadedesercatolica.pdf>. [Consultado por última vez en 2010].

36 Op. cit., p. 160.

Por el contrario, la mayoría de los republicanos estaban lejos del ateísmo. Tal y como explica Faber, «the ideological basis of the Second Republic is not Gramscian Marxism but the nineteenth-century liberal tradition of Krausism»³⁷. Fue precisamente en el krausismo donde gran cantidad de intelectuales, políticos de la época y simpatizantes de la República encontraron la fórmula ideológica que les permitiera compaginar la espiritualidad con la política liberal.

Como explica José Luis Abellán, el krausismo es básicamente una filosofía de corte metafísico que al ser asimilada por sus seguidores en España adquirió una dimensión religiosa, moral y práctica³⁸. Es importante destacar el componente espiritual de este movimiento, pues es esta espiritualidad la que en gran medida explica el enorme atractivo del krausismo para muchos pensadores españoles, aquellos que como Francis Lannon indica «had no desire to repudiate religious or even Christian experience and sensibility, but disliked the doctrinal formulations and narrow ecclesiastical discipline of Roman Catholicism»³⁹. El pensamiento krausista no sólo les ofreció una espiritualidad que no estaba sujeta a las estrictas demandas formales del Catolicismo, sino que además esta espiritualidad en vez de estar asociada a una política conservadora, estaba ligada a un pensamiento liberal y progresista. Los krausistas optaron por la fe, más que la religión, como parte de su proyecto de desarrollo personal y social. Es precisamente este principio, junto con el resto de los postulados krausistas, que como indica Faber constituye las bases ideológicas de la Segunda República.

Así pues, lo que el gobierno republicano de 1931 pone de manifiesto no es tanto el conflicto entre religión y modernización o religión y ateísmo, sino la tensión entre dos actitudes encontradas hacia la religión. Fernando Velasco lo explica elocuentemente a continuación:

«Gran parte de nuestro proceso (de contramodernización y modernización) ha gravitado, por un lado, sobre una idea determinada de religión, que es la que pone de relieve el Eclesiasticismo Oficial (EO) a través de planteamientos y actitudes integristas; y, por otro, sobre la idea de religión que ha intentado llevar a término el krausinstitutionalismo, tratando de contactar con una Ilustración que no fuese antireligiosa y que convocase a los hombres a ser activos y ciudadanos. Religiosidad integrista y religiosidad ilustrada [...]»⁴⁰.

Nótese pues, que Velasco no hace uso del término «religión» con respecto al krausismo en el sentido que explica Durkheim, sino más bien en el de William James, pues dado el contenido panenteísta de la filosofía krausista se trata más de una experiencia espiritual individual que de un acto social normativizado y

37 Op. cit., p. 64.

38 *Historia crítica del pensamiento español. Liberalismo y romanticismo*. Vol. 4, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 413.

39 *Privilege, Persecution, and Prophecy: The Catholic Church in Spain, 1875-1975*. Oxford; New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 1987, p. 39. En adelante = [PPP]

40 Velasco, Fernando, «La religiosidad integrista y la religiosidad ilustrada en el proceso de modernización», en *Religión y sociedad en España*. Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), Madrid: Centro de Investigaciones Científicas, 1993, pp. 333-74, p. 335.

estructurado. Sin embargo, estas posturas son directrices políticas y no fiel reflejo de las actitudes y los sentimientos del pueblo español hacia la religión. Por ello, éste será precisamente el objetivo del análisis que prosigue a continuación.

3.2. Las actitudes populares hacia la religión

A partir del siglo XIX, la forma y el contenido de las prácticas religiosas cambiaron a favor de lo que Shubert denomina «devocionismo», es decir, el cambio hacia prácticas religiosas más individuales –en vez de institucionales– en las que la fe cobraba una mayor importancia. Las implicaciones políticas de este cambio fueron, como señala el propio Shubert, que el «*devotionalism also allowed an individualistic style of religion, more consonant with liberal society*»⁴¹. Esta distanciamiento del individuo respecto a la Iglesia tuvo importantes consecuencias durante un siglo después como veremos a continuación.

Payne nos presenta sucintamente el panorama de la religión en España a principios del siglo XX:

«Spain was obviously not the monolithic Catholic country of a century earlier. Protestants had increased to more than 20,000 in number, but the main change had been in the direction of agnosticism or atheism, with a kind of liberal Deism or revolutionary ideologies serving as the chief replacements of religion. Withal, the great majority of the population still recognized a formal or nominal religious affiliation, and there was little doubt that many more Spaniards genuinely believed in Catholicism than believed in any other position or doctrine»⁴².

Una importante consecuencia de las decisiones legislativas contra el poder e influencia eclesiásticas fue que –lejos de las exhortaciones de Azaña– la religión adquirió un enorme peso político no sólo en las Cortes, sino también para el individuo. Uno de los resultados de esta política del Estado, fue que permitió a la derecha presentar a la izquierda republicana como anti-religiosa. Como Paul Preston explica, «they [the Right] were able to mobilise mass support because the laicising element of the Republic's project of modernisation permitted them to present the regime as anti-religious»⁴³. Por otro lado, como argumenta Lannon, tanto la propiedad de tierras como las prácticas religiosas familiares –o ausencia de las mismas– constituían un importante factor a la hora de elegir partido político: «Inevitably, the larger landholders who attended church also identified themselves with the political Right, against the Left's attempts to subvert both religion and property relationships»⁴⁴. De esta manera, la gran mayoría de

41 Op. cit., p. 163.

42 *Spanish Catholicism: An Historical Overview*. Madison, University of Wisconsin Press, 1984, pp. 155-56.

43 Preston, Paul. *The Coming of the Spanish Civil War: Reform, Reaction and Revolution in the Second Republic*. London; New York, Routledge, 1994, p. 1. También cfr. Shubert, op. cit., p. 168.

44 [PPP, 22].

terratenientes y burgueses se identificaron con la derecha y la religión, mientras que la carencia de tierras no se traducían automáticamente en la ausencia de prácticas religiosas, sino que la tradición y la localización geográfica eran también factores importantes. De manera tal, que según señala Lannon, los índices más elevados de prácticas religiosas se daban en el noreste de la península, mientras que los más bajos se encontraban en el suroeste y entre la clase obrera de los núcleos urbanos, donde estos índices estaban por debajo de los de las zonas rurales⁴⁵. Sin embargo, como he argumentado hasta el momento, de estos datos no se puede concluir de forma necesaria la ausencia de espiritualidad entre los habitantes cuyo bajo índice de prácticas religiosas está recogido en estas estadísticas. Lo que sí que podemos concluir hasta el momento es que un alto grado de participación en estas prácticas religiosas continuaba teniendo lugar en el noreste de España y entre terratenientes y burgueses. Claro que, como ya se ha señalado, la toma de los sacramentos y participación en otras prácticas rituales no es garantía de que este tipo de religiosidad vaya acompañada de contenido espiritual. No obstante, y pese al carácter íntimo y subjetivo de la experiencia de la espiritualidad, la existencia de ciertos fenómenos o comportamientos puede tomarse como un indicador de la presencia de dicha espiritualidad como veremos a continuación.

Un ejemplo de tales fenómenos, como ilustra William A. Christian Jr. en su libro *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, lo constituye la proliferación de visiones supuestamente sagradas. Motivados –al menos en parte– por el fervor religioso, muchos de estos videntes, a veces en masa, declaraban que presenciaban apariciones de la Virgen María⁴⁶. Hubo una variedad de muestras públicas de experiencias transcendentales y actos de fe que, aunque en su mayoría tuvieron lugar fuera del marco de la oficialidad eclesial. Hay que enfatizar que lo que nos interesa aquí no es tanto la fealdad de estas experiencias, como su valor en tanto que muestras masivas de una inquietud, de un anhelo por establecer una conexión espiritual, una conexión con la divinidad. No es de sorprender, pues, que la distribución geográfica de este fenómeno se concentre especialmente en el nordeste de España. Claro que este indicador no debe interpretarse como prueba de las inquietudes espirituales de la totalidad de la población que se considera activamente religiosa, sino tan sólo como muestra de la existencia de tales inquietudes entre parte de esta población.

Dada la complejidad y diversidad de los factores que han influenciado las prácticas religiosas en España durante este periodo, no es factible en este artículo ofrecer un análisis de todas estas prácticas y su relación con la espiritualidad. Así pues, las reflexiones que siguen a continuación van dirigidas al fenómeno del anticlericalismo, por constituir éste la reacción más obvia contra la religión, la

45 Cfr. [PPP, 16]. También cfr. Lannon, Francis, “The Church’s Crusade against the Republic”, en *Revolution and War in Spain. 1931-1939*. Paul Preston (ed.), London; New York, Methuen, 1984, pp. 35-58, pp. 49-50.

46 *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley, University of California Press, 1996.

cual por tanto está en claro contraste con la tesis zambraniana del excepcionalismo español.

3.3. Anticlericalismo

La violencia anticlerical no es un fenómeno limitado a la Segunda República, aunque bien es cierto que –dada la falta de acción decisiva por parte de las autoridades– ha quedado vinculada a la misma. Los orígenes del anticlericalismo en España se remontan por lo menos hasta 1820, fecha en la que se empezó a percibir el declive de la Iglesia, aunque la primera expresión violenta de anticlericalismo de la que nos ha quedado constancia no tuvo lugar hasta 1835, cuando setenta y ocho monjes fueron asesinados en Madrid tras una revuelta⁴⁷. Conforme las tensiones socio-económicas iban subiendo, también se incrementaba la hostilidad hacia la Iglesia, la cual en 1909 desembocó en los incidentes de violencia anticlerical de la Semana Trágica. Poco más de dos décadas después, el advenimiento de la República suscitó serios brotes de violencia anticlerical, como los que se desataron en Mayo de 1931, primero en Madrid, y que pronto se extendieron por otras provincias, particularmente por el sur y levante español.

Así pues, no cabe duda de que existió en España un importante movimiento anticlerical durante este periodo, aunque existe falta de consenso a la hora de señalar las causas y naturaleza de este anticlericalismo. Juan J. Linz nos hace un recorrido por la gama de interpretaciones del fenómeno anticlerical ofrecidas por sus coetáneos:

«La Iglesia interpretó estos trágicos acontecimientos [de violencia anticlerical] principalmente como resultado de la propaganda anticlerical y antirreligiosa, como actos de agitadores cuando no como resultado de una conspiración; para los eclesiásticos, la gente continuaba siendo cristiana, incluso la clase obrera; para otros más perspicaces, la explicación estaba en que a la Iglesia se la veía con los enemigos, con los privilegiados, y que los intereses de clase les mantenían apartados de ella. Para sus contrarios, la interpretación era que España estaba separada de la religión y sólo el clericalismo mantenía la presencia católica»⁴⁸.

Una de las razones para este desacuerdo respecto al anticlericalismo era, en gran medida, la subjetividad de los grupos que emitían este juicio, el cual quedaba claramente sesgado por sus simpatías religiosas o políticas. Por otra parte, también es imprescindible reiterar que el anticlericalismo no se trata de un fenómeno unívoco y uniforme, sino que es el resultado de la confluencia de varios factores de índole socioeconómica, política y religiosa.

Tres niveles principales destacan a la hora de explicar la presencia de estos sentimientos y actos anticlericales. A un nivel, se explican como reacción

47 Cfr. Shubert, op. cit., pp. 165-66.

48 Linz, Juan J, “Religión y política en España”, en *Religión y sociedad en España*. Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), Madrid, Centro de Investigaciones Científicas, 1993, pp. 1-50, p. 10.

ideológica ante la actitud reaccionaria de la Iglesia como institución: su identificación con la monarquía, su oposición al liberalismo político, y su pasividad ante la injusticia social. Sin embargo, el alcance del anticlericalismo no se debe simplificar y, sobre todo, no se debe caer en la equiparación de éste con la carencia de creencias religiosas o incluso de un componente espiritual, pues como ya señala Díaz-Salazar:

«este anticlericalismo político no era siempre antirreligioso ni anticristiano sin más. Curiosamente, como han señalado algunos especialistas en el tema, un cierto talante cristiano proletarizado presidía ciertos componentes del anticlericalismo de masas»⁴⁹.

El anticlericalismo, también tenía causas sociales. Como indica Linz, «independientemente de la religiosidad personal, de la religión popular que el pueblo practicara, el rechazo de la Iglesia, percibida como aliada de los poderosos y los ricos que eran conformistas religiosos o devotos, produjo un violento anticlericalismo y creó una predisposición a seguir a una *intelligentsia* antirreligiosa»⁵⁰. Así pues, a nivel social se explica como reacción entre sectores de la clase obrera y los campesinos ante el privilegio y el poder que la Iglesia representaba tanto en sí misma, como en su apoyo de las clases pudientes. Es por ello que los intereses de la Iglesia y aquellos de la República se percibían como conflictivos. Tal y como Lannon explica: «as a few Catholics saw at the time, many Spaniards thought the Church anti-republican in spirit»⁵¹. Hay que señalar una vez más, como ya deja ver Linz, que esto no implicaba necesariamente la carencia de sentimientos espirituales o incluso de prácticas heterodoxas de religiosidad.

A esto hay que añadir un tercer nivel, la repulsa a nivel emocional –a menudo visceral– de lo que la Iglesia en particular y la religión en general representaba en España. Es en este último nivel donde más se da el ateísmo genuino, la carencia de sentimiento religioso en el sentido espiritual, es decir, en cuanto que negación de la trascendencia, aunque esto no siempre implique una carencia total de otras acepciones de religiosidad como veremos a continuación.

3.4. La religiosidad de los sectores anticlericales

Además de las reacciones ideológicas, sociales y emocionales ante la Iglesia y la religión, hay que subrayar –tal y como explica Payne– que la presencia de tendencias anticlericales en España durante los años treinta radica no en la secularización del país, sino en el carácter parcial de esta secularización⁵². Murillo Ferrol lo expresa sucintamente: «Una cultura teocrática sólo puede ser

49 Díaz-Salazar, Rafael, “La transición religiosa de los españoles”, en *Religión y sociedad en España*. Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), Madrid, Centro de Investigaciones Científicas, 1993, pp. 93-173, p. 114.

50 Op. cit., p. 5.

51 [PPP, 185].

52 [CSR, 16].

sustituída bruscamente por otra también teocrática, aunque tal vez de distinto signo (bautizos, bodas y entierros ‘con la bandera’ roja, se entiende)⁵³. Pero el carácter parcial de esta secularización va más allá de la mera transposición ritual, alcanza a la misma estructura y a la función que ejercían las doctrinas políticas de izquierdas en su vertiente radicalizada. Payne afirma que «the more radical secular ideologies themselves functioned, if not as ‘political religions,’ at least in many cases as politico-ideological substitutes for religion»⁵⁴. De hecho, la ideología religiosa pervivía en España de varias maneras. Por una parte, de forma explícita entre aquellos que se declaraban abiertamente religiosos y, por otra, de forma involuntaria e incluso inconsciente, entre los sectores más radicalizados de la izquierda. Por tanto, desde esta perspectiva, no es de extrañar que el anticlericalismo también padeciera en gran medida de la intolerancia y la sed de poder de las que se acusaba a la Iglesia. Lo que es más, como explica Payne, tenía su propio equivalente al ritual sacrificial de la liturgia, el cual se manifestaba en la quema de edificios y símbolos religiosos e incluso en el asesinato de representantes eclesiásticos, el cual parece tener más cariz de sacrificio ritual que de estrategia calculada para desestabilizar el poder establecido⁵⁵.

Éste no es el único aspecto en el que se pueden observar patrones de origen religioso, o al menos similares a los de la religión, entre individuos que se consideran anticlericales. En algunos casos también es posible identificar la presencia de religiosidad en su sentido de práctica social e incluso como creencia personal en individuos considerados anticlericales o antirreligiosos.

Lannon indica la existencia de muestras de religiosidad que no encajan dentro de los ritos prescritos por el Catolicismo convencional. Paradójicamente, este fenómeno, al que se refiere como «religiosidad popular», se daba particularmente en el sur de España –incluso entre aquellos que se oponían a la religión y se declaraban abiertamente anticlericales. En palabras del propio Lannon, «many indifferent or anti-clerical Spaniards [...] felt intensely loyal to their particular community’s patron and practices. There were many southern villages where almost no one ever went to Mass, but feast days were joyfully celebrated as ancient, often pre-Christian festivals»⁵⁶.

53 Murillo Ferrol, Francisco, «Un balance desde la perspectiva» en *Estudios sobre la II República española*. Manuel Ramírez Jiménez (ed.), Madrid, Editorial Tecnos, 1975, pp. 253-64, p. 265.

54 [CSR, 16]. Payne no está sólo al señalar el paralelismo entre la estructura de las manifestaciones religiosas y las políticas en tanto que doctrinas. Cristi en referencia al Marxismo argumenta que se comporta como una religión, en cuanto que tiene sus propios ritos e ideología, cfr. Cristi, Marcela. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 2001, p. 145. Es más, dicho paralelismo también se puede extender a su función, puesto que tanto la religión como las doctrinas políticas se pueden utilizar como fuente de esperanza y como aparato de control.

55 [CSR, 17].

56 [PPP, 25].

Este fenómeno de religiosidad heterodoxa descrito por Lannon es consistente con las observaciones de Zambrano en las que indica que la religión en España está enraizada en ritos paganos anteriores al cristianismo pese a que sus prácticas se hayan integrado en él. Así pues, en base a las peculiaridades socio-políticas y culturales de la diversidad de manifestaciones religioso-espirituales en la España de la Segunda República, y teniendo en cuenta el substrato pagano que había pervivido en muchas de estas manifestaciones, es posible postular, como lo hizo Zambrano, el carácter único del cristianismo que se daba en España durante este periodo. Pero ¿es posible extraer de ahí un contenido espiritual? Lo que hasta ahora sí podemos afirmar es que al menos algunas de las manifestaciones antirreligiosas y anticlericales que tuvieron lugar, particularmente en el sur de España, son más muestra del rechazo hacia el catolicismo que pruebas irrefutables de la ausencia del carácter religioso –en el sentido social, ritual y hasta espiritual de la palabra– de los individuos que las llevaban a cabo.

Es precisamente la complejidad del fenómeno religioso, sus múltiples dimensiones y funciones, lo que da lugar a la paradoja de que el anticlericalismo no implique necesariamente el rechazo de la espiritualidad. Otro ejemplo de ello se puede encontrar en las reflexiones de George Collier sobre un pueblo andaluz al que –para preservar su anonimato– se refiere como «Los Olivos». Allí explica que «anticlericalism did not have to entail the abandonment of the very individualistic kind of faith that need not rely on the intermediation of the clergy. As one Socialist Survivor told me, in explaining his faith, 'Many say that Christ was the first anarchist'»⁵⁷. De esta manera se observa que, tal vez motivados por una falta de claridad ideológica, aunque es más probable que fuera el resultado del deseo de compaginar convicciones socio-políticas con la fe individual, estos anarquistas no percibían contradicción alguna entre su fe en Cristo y la ideología antirreligiosa del anarquismo.

Por todo lo cual, una vez establecida la distinción entre religión y Catolicismo, y entre religión y espiritualidad, podemos ver que durante la Segunda República el ateísmo absoluto, en contraste con un ateísmo meramente ideológico que permite muestras heterodoxas de religiosidad e incluso espiritualidad, aunque difícilmente cuantificable dada su naturaleza íntima, es más reducido de lo que las cifras de anarquistas y la violencia anticlerical parecían indicar.

4. Conclusión

Volviendo a las preguntas que nos planteábamos originalmente respecto al capital espiritual de la Segunda República, la conclusión que aquí sugiero es que, aunque bien es cierto que existían individuos genuinamente ateos, es posible argumentar, como indica Zambrano, que la existencia de expresiones religiosas y hasta espirituales en España durante la Segunda República estaba extendida por todas las clases sociales.

⁵⁷ *Socialists of Rural Andalusia: Unacknowledged Revolutionaries of the Second Republic*. Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 136.

La presencia de la fe incluso entre al menos algunos de los que integraban la izquierda radical y anticlerical de la Segunda República parece estar en consonancia con la naturaleza trascendente del ser por la que aboga Zambrano. El salto entre fe y naturaleza trascendente encuentra explicación a través de una de las premisas del pensamiento zambraniano, según la cual postula, como se observa en *Persona y Democracia* que «el anhelo es la primera manifestación de la vida humana»⁵⁸. Se trata de un anhelo de trascendencia; la fe es una de las respuestas a ese anhelo. La trascendencia es pues una pieza clave de la obra de Zambrano, ya que explica la posición del ser humano en el mundo. En palabras de esta pensadora: «El hombre es el ser que padece su propia trascendencia. Y, por tanto, padece su realidad: la suya y la realidad en tanto que le es dada, que le concierne»⁵⁹. Así pues, Zambrano entiende la trascendencia como la acción por la que el sujeto, la persona, se proyecta hacia el exterior de forma participativa; es la manifestación del concepto heideggeriano de *Dasein*, el estar en el mundo con los otros. Es así, como la persona puede experimentar o participar de la unidad ontológica del ser.

Estas conclusiones parecen apoyar la existencia del substrato religioso inherente al carácter español que Zambrano sostiene. Sin embargo, por otra parte, si también se toma en consideración el carácter universal e inherente al ser de la trascendencia que postula esta pensadora, no queda más remedio que concluir, de acuerdo con las coordenadas de pensamiento de la propia Zambrano, que no es posible defender la posición de España como líder espiritual de Occidente, con lo que la plausibilidad del excepcionalismo español que argumenta queda reducida a uno solo de sus componentes: a la singularidad de sus modos de conocimiento, cuya manifestación se puede argumentar que queda encarnada en el entretreído de poesía, filosofía y espiritualidad que constituye la razón poética de esta autora.

Beatriz Caballero Rodríguez,
University of Canterbury, Nueva Zelanda.
beatriz.caballerorodriguez@canterbury.ac.nz

⁵⁸ *Persona y democracia: La historia sacrificial*. Barcelona, Anthropos, 1988, p. 63.

⁵⁹ *Los sueños y el tiempo*. Madrid, Siruela, 2004, p. 21. También cfr. [HD, 373].