

CRISIS DE EUROPA, CRISIS DE ESPAÑA

Publicado en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán, Pensamiento español contemporáneo: La Fenomenología en España*, nº V, Fundación Mindán Manero, Calanda, Teruel, 2010.

Prof. Dr. Jorge Novella Suárez

Universidad de Murcia

Ponencia invitada en el Curso

*Pensamiento español contemporáneo:
La Fenomenología en España*

CALANDA (Teruel), 2 de Julio 2009

Fundación Mindán Manero
Universidad de Verano de Teruel
Fundación Antonio Gargallo
Universidad de Zaragoza

CRISIS DE ESPAÑA Y EUROPA

Yo atravieso con una sombría cautela ese manicomio que ha sido el mundo durante milenios enteros.

F. NIETZSCHE, *El Anticristo*.

La crisis de la razón occidental eclosiona tras la Gran Guerra, esa crisis comporta elementos políticos, filosóficos y vitales. El Estado liberal entra en pérdida y más tras la caída de la República de Weimar, el humanismo será eclipsado por el modelo de razón instrumental, objetivista o físico-matemática y con la aparición de la técnica – y sus artefactos – “un invierno sin fin se cierne sobre el hombre”, afirma Heidegger.

La crisis de la conciencia europea es la constatación de un mundo que se derrumba, sus consecuencias son la barbarie, la violencia como instrumento de dominación, el nacionalismo de *Blut und Boden* (de sangre y patria), todas ellas patologías de la modernidad, efectos de esa Ilustración denunciada por los miembros de la Escuela de Frankfurt. Joseph Roth escribe en febrero de 1930 a Stephan Zweig

La crisis de Europa es también la crisis de España, en ningún país del continente se experimentará antes – incluso que en Alemania e Italia – el fantasma de la guerra. El futuro de Europa se jugó en los campos de batalla españoles, mientras las potencias occidentales permanecían inermes y con sus políticas de no intervención adelantaban el suicidio del viejo continente. Un futuro repleto de incertidumbre, inestabilidad y riesgo.

Otros autores centroeuropeos como Spengler, Roth, Zweig o Mann habían advertido de lo que estaba en juego, entre ellos tomaré a Husserl como quien dio la diagnosis más certera. También está presente esa reflexión sobre el acontecer histórico en nuestros filósofos, desde Ortega en su *Historia como sistema* o *Sobre la razón histórica*, Zubiri que es subsidiario de los planteamientos de Ortega, Husserl y

Heidegger, aunque su concepción filosófica irá hacia una reflexión de la existencia desde la verdad y la realidad. También Unamuno interioriza la crisis – desde la llamada crisis religiosa de 1897 – y ante la imposibilidad de recuperar la fe religiosa de antaño, experimenta en el “hombre de carne y hueso” el interés por el sentido y sentimiento de la propia vida.

La crisis en España viene encadenada con las consecuencias del desastre del 98, la pérdida de las últimas colonias deja al país sin ánimo ni ilusión, las causas ya las había indicado Nietzsche

“El signo característico de esta <quiebra>, de la que todo el mundo suele decir que constituye la dolencia primordial de la cultura moderna, consiste, en efecto, en que el hombre teórico se asusta de sus consecuencias, e, insatisfecho, no se atreve ya a confiarse a la terrible corriente helada de la existencia: angustiado corre de un lado para otro por la orilla (...) Además, se da cuenta de que una cultura construida sobre el principio de la ciencia tiene que sucumbir cuando comienza a volverse *ilógica*, es decir, a retroceder ante sus consecuencias.”¹

Es la fatiga del racionalismo, los estigmas del mismo ya los remarcó el diagnóstico del nihilismo, es ese desplome, ese desencantamiento del mundo, la desacralización-secularización conduce al hombre a un estado de desarraigo respecto de los valores de antaño. Las caras del racionalismo son el naturalismo, el objetivismo producto de la razón físico-matemática, calculadora. Unamuno y Ortega están en esa senda, con un diagnóstico de este mundo en cambio. Asimismo desde el exilio José Gaos, María Zambrano, José Ferrater Mora, Eduardo Nicol, Eugenio Ímaz, entre otros, abordarán y afrontarán este desafío no desde el punto de vista teórico sino desde como estos acontecimientos han influido en sus vidas.

El exiliado es testigo, víctima y refugiado, esto es, un modo de ser hombre en la Europa de la guerra y posguerra; junto al hombre vencido y al que ha sufrido el Holocausto. El exilio es circunstancia y forma de vida común a muchos europeos, los españoles son los primeros en sufrirlo, y con la desazón de ver cómo, aunque han luchado más tiempo, Europa, las potencias occidentales los abandonan a su suerte; y, posteriormente, apoyando las tesis de W. Churchill de mantener el régimen de Franco en tiempos de guerra fría, anticomunismo y con el apoyo del Vaticano y la Iglesia Católica.

¹ NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, § 18, p. 149.

Pero, además, el exilio es también una **categoría existencial**, un modo de ser, una forma de vida, que va a constituir como seña de identidad a Gaos o María Zambrano, influyendo en su modo y actitud de encarar la respuesta a esa crisis. La reflexión desde el exilio es desde una circunstancia desoladora desde tres puntos de vista:

- Intelectual, el humanismo ha saltado hecho añicos
- Político, a pesar de todo siguen luchando por la democracia frente al fascismo y comunismo.
- Filosófico, significa un punto de partida (y un encuentro previo) de todos ellos con el pensamiento español. Zambrano o Gaos son ejemplo de ello, al margen de que se hubieran ocupado de autores hispanos y de ser discípulos de Ortega, eso sí, díscolos, aunque fieles a la figura del maestro.

Y las circunstancias mandan, como señala lúcidamente A. Sánchez-Cuervo:

“Más allá de la crisis de España – que seguirá presente en toda una memoria de humanismos y tradiciones de pensamiento propias, alternativas al hispanismo oficial – el pensamiento exilado recogerá la crisis de Europa y de Occidente, el desenlace opresivo de su modernidad”²

Crisis en un triple sentido: de la razón occidental, de la democracia y del estado liberal y del humanismo occidental. A estas tres debemos añadir una, que inequívocamente encontramos en Gaos o Zambrano, la vital, la existencial, la del “hombre de carne y hueso”. Nelson Orringer deespliga esta afirmación:

“No cabe duda de que Gracián, Unamuno, Ortega, participan en el movimiento iniciado por Descartes, “el desfondamiento de lo racional como saber supremo indiscutible”. Renuncian a la escuela filosófica por el mundo; filosofan para asegurar la existencia individual más que la teoría producida en ésta; estiman el vivir sobre el teorizar; viven para autenticarse en el acierto vital, y cuidan el estilo para verbalizar ese acierto”³.

² SANCHEZ-CUERVO, A., “Pensar a la intemperie. El exilio de la filosofía y la crítica de occidente”, en *Las huellas del exilio*, Tébar, Madrid, 2009, p. 60.

³ ORRINGER, N.: Prólogo a Luis Jiménez Moreno, *Práctica del saber en filósofos españoles*, Anthropos, Barcelona, 1991.

I. HUSSERL Y LA CRISIS DE LAS CIENCIAS.

La obra póstuma de Husserl, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*⁴, cuyo período de elaboración se remonta a las célebres conferencias de Viena y Praga, celebradas en Mayo y Noviembre de 1935, motivadas por el impacto que causó a nuestro autor el congreso celebrado en Praga sobre “la crisis de la Democracia” en 1934; ha despertado gran interés por la nueva perspectiva que adquiere la Fenomenología, al situar en primer término, el acontecer histórico y el sentido de la existencia del hombre contemporáneo.

La Fenomenología se dirige a replantear radicalmente toda su filosofía, siguiendo el hilo conductor de su producción anterior, a darle un fundamento definitivo; para esto tendrá que liberar a la filosofía y a las ciencias de todos los prejuicios que la amenazan y de todos los presupuestos de los que parte. Sólo de este modo la filosofía podrá dejar atrás el estado en que se encuentra. La tarea que el filósofo se impone, esto es, “*el objeto de su vida en tanto que filósofo, es hacer una ciencia universal del mundo (universale Wissenschaft von der Welt), un saber definitivo, universal, un universo de verdades en sí acerca del mundo, del mundo en sí*”⁵. ¿Cómo se logrará construir esta ciencia? Husserl nos responde en la introducción a las *Meditaciones Cartesianas*: “*realizándola en virtud de evidencias últimas obtenidas del sujeto mismo, y encontrando en estas evidencias su justificación absoluta*”⁶. Nuestra tarea va a ser, en primer lugar, elucidar qué significa “crisis de las ciencias”. Esta expresión puede tomarse en dos sentidos:

1) Como expresión de la crisis de finales del s. XIX y principios del s. XX. Como un replanteamiento de los logros de la ciencia, de lo que ha hecho hasta ese momento; y de cómo afronta una serie de problemas a los cuales no puede responder

⁴Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969. Existe una traducción española, sin los anexos, de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona 1991. Resultan claves para el este planteamiento SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987; *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994; LANDGREBE, L., *Fenomenología e historia*, Monte Ávila, Caracas, 1975; DÍAZ ÁLVAREZ, J., *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED, Madrid, 2003.

⁵ Krisis, III, § 73, p. 269.

⁶ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, M. Nijhoff, La Haya, 1963, Einleitung, § 1, p. 44. Hay traducción española de Gaos-García Baró, F.C.E., México, 1985.

tanto por los métodos de que dispone, como por un cambio de orientación en cuanto a los fines perseguidos.

2) Como expresión no de una crisis de la ciencia misma, sino de cómo una determinada interpretación de la ciencia (la objetivista o positivista), ha llevado a relegar la cuestión principal para él:

“... el hombre moderno se dejó, en la segunda mitad del siglo XIX, determinar y cegar por las ciencias positivas y por la <prosperity> hecha posible por ellas, significó un desvío indiferente de las cuestiones que para la humanidad auténtica son las cuestiones decisivas. Meras ciencias de hechos forman meros hombres de hechos. (*Bloße Tatsachenwissenschaftten machen bloße Tatsachenmenschen*). Este cambio en el modo de estimar públicamente las ciencias era en particular inevitable después de la guerra, y, como es bien sabido, ha llegado poco a poco en la generación joven a un sentimiento de hostilidad. En la premura de nuestra vida - es lo que oímos por todas partes - esta ciencia no nos dice nada. Las cuestiones que ella excluye por principio son precisamente las cuestiones más candentes para nuestra desgraciada época por una humanidad abandonada a las conmociones del destino: estas son las cuestiones que se refieren al sentido o sinsentido de toda nuestra existencia humana”⁷.

Se aprecia cómo la concepción objetivista de la ciencia priva a ésta de todo sentido humano, pues su afán de reducir todo a hechos, abstrae y anula la subjetividad. La crisis a la que se refiere nuestro autor es la crisis de la existencia humana, que contempla cómo la barbarie y la irracionalidad son los protagonistas de su tiempo. En el arranque de esta crisis está el modelo de ciencia imperante, de ahí que sea preciso un paradigma de ciencia distinto del positivista, una nueva fundamentación de la ciencia⁸.

SIGNIFICADO DE LA KRISIS.

Con el *Lebenswelt* Husserl nos ha planteado una nueva científicidad, un nuevo paradigma donde se fundamentan todas las ciencias, las del espíritu y de la naturaleza. De ahí que la Fenomenología sea una Filosofía como ciencia universal. Es el único modo de sacar a la razón y al saber - y con ellos a la humanidad - de ese estado al que le ha conducido la razón mecanicista; conduciendo a la alienación del hombre, que se ve impotente e incapaz para ejercer su “genuina racionalidad”. La crisis tiene, a su entender, dos salidas:

⁷ Krisis, I, § 2, p. 3-4. Subrayado mío.

⁸ Esta cuestión la abordé en “Crisis de las ciencias, Lebenswelt y Teoría crítica”, Daimon, Revista de Filosofía, nº 16, Murcia, 1998.

efectos y reacciones de la revolución bolchevique y que asiste al advenimiento del nazismo al poder. Husserl sufre como judío los efectos de la victoria del nacionalsocialismo (“acusado de haber <talmudizado> las ideas del <ario> Platón”¹⁴), exclusión de la lista de profesores, no puede participar en congresos, autorización para abandonar Alemania, etc.). Husserl morirá en 1938, a los 79 años, habiendo diagnosticado los síntomas, motivos y causas de la crisis.

La crisis refleja todo un período histórico y se convierte en “una crisis del humanismo europeo mismo en toda la significación de su vida cultural”¹⁵ El análisis realizado en la *Crisis* lo podemos contemplar, según mi criterio, en dos planos valorativos completamente distintos:

1. La crítica al Objetivismo (veremos su influencia en autores ajenos a la tradición fenomenológica).
2. El “nuevo paradigma” del *Lebenswelt*, donde Husserl sustituye una metafísica del materialismo o del monismo científico, por una metafísica del yo, que remite todo a su ámbito, el del mundo de la vida.

Husserl nos proporcionó un diagnóstico lúcido, pero el heroísmo de la razón es una tarea ética casi imposible si tenemos en cuenta que:

1) La crisis alcanza a la propia Fenomenología como filosofía especulativa, presa de sus propios principios y supuestos no puede avanzar más en ese giro hacia la historicidad. Husserl no puede ir más allá de su propia filosofía, de sus propios supuestos que le condicionan su horizonte filosófico. Por tanto, la crisis no puede resolverse en el plano especulativo sino que ha de ser afrontada por medio de una praxis que tenga como correlato a otra teoría. La Fenomenología husserliana no conduce a la acción.

2) Los acontecimientos obligaron a pensar históricamente a Husserl, lo cual significó un límite infranqueable para él, pues

“No se puede evitar siquiera la impresión que justamente allí donde Husserl trató de trascender la historicidad, estuvo más fuertemente condicionado por el espíritu de la época. Lo mismo que los estilos de la

¹⁴ Löwith, K.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Visor, La balsa de la medusa 61, Madrid, 1992, p. 48. Narra sus relaciones con Husserl y su maestro Heidegger, teniendo como trasfondo el auge del nazismo y sus consecuencias para la comunidad académica.

¹⁵ Husserl, E.: *Krisis*, I, § 5, p. 10.

vida, los estilos del pensamiento marcan límites que pueden separar mundos”¹⁶.

Cuando Husserl señaló que la crisis devenía, en última instancia, en una crisis del humanismo, estaba en lo cierto. La crisis atañe a la filosofía, a la ciencia y al humanismo. Pero no se preguntó por los intereses, utilización y fines de quienes desarrollaron el modelo de ciencia que él critica.

¿Es preciso un nuevo modelo de razón y de teoría que venza los obstáculos que aprisionaron a Husserl? Analizar y explicar al sujeto en su momento histórico, contemplar las distintas variables que inciden en él (sociales, políticas, económicas, etc.) y dar respuesta a esa última amenaza que se cierne sobre la humanidad en forma de tecnificación de la sociedad; que el hombre se convierta en esclavo de las cosas, en prisionero de circunstancias que el mismo ha creado. La Filosofía como Crítica¹⁷ y como vigilante (*Platzhalter*) ante las teorías con grandes pretensiones universalistas; como *protectora* - “*sin privilegio alguno*” - de esa racionalidad crítica e *intérprete* del mundo de la vida¹⁸. El filósofo como arconte, como “funcionario de la humanidad”.

La obra de Husserl representa el *Zeitgeist*, el fin de una época, esa filosofía descriptiva, arquetipo de la teoría tradicional frente a la teoría crítica, idealista, “proustiana“, de *l’ancien régime*, que se recrea y queda presa en ese mundo ideal del *Lebenswelt*. Y a la vez, enmarca el expresionismo, coincide con Kandinsky en acceder a las formas y colores puros, detecta los problemas que se ciernen sobre el futuro de la humanidad y nos diagnostica con gran lucidez la crisis contemporánea en un mundo donde “*el adjetivo racionalista se ha convertido en un insulto*“.

De ahí lo atractivo para este inicio de siglo del legado husserliano con su descripción de los peligros que se ciernen sobre Europa, esa supranacionalidad de la razón humana. Por eso interesa Husserl, ¡Y no sólo para esa extraña grey que son los filósofos! Reflexionar sobre Husserl es regresar (*Zürückkehren*) al esfuerzo del lógos por vivir en un mundo donde la razón tenga perspectiva y la ilusión porvenir.

En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* está presente una concepción de la historia de la filosofía como lucha por el sentido del

¹⁶ Fellmann, F., *Fenomenología y Expresionismo*, Trad. Müller del Castillo, Ed. Alfa, Barcelona, 1984, p. 99. Tesis contraria en Díaz Álvarez, op. cit.,

¹⁷ Véase mi artículo citado para la relación/recepción de Husserl con la primera generación de la Escuela de Frankfurt y la contraposición teoría tradicional/teoría crítica.

¹⁸ Habermas, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Trad. Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona, 1985, pp. 11-29.

hombre y de la filosofía como un poema¹⁹ que sirve para comprenderse a sí mismo y al proyecto común a todos. La filosofía como télos. De ahí que las últimas líneas de la Crisis expongan el proyecto para su continuación debido al profesor Eugen Fink, colaborador de Husserl, bajo el siguiente título: “La tarea moral de la filosofía es esa tarea imprescindible: La autorresponsabilidad de la humanidad” (*Die Selbsterantwortung des Menschentums*).²⁰

CRISIS Y CRÍTICA DE LA RAZÓN (*HISTORIA COMO SISTEMA*)²¹.

Historia como sistema es la contribución de Ortega al Homenaje a Ernst Cassirer (1935), posteriormente aparecerá en 1941 en las ediciones de la Revista de Occidente., donde recoge las líneas maestras de un ambicioso proyecto, que nunca verá la luz, y al que Ortega alude en múltiples ocasiones a lo largo de su obra, dándole el título de *Aurora de la razón histórica*, también *Sobre la razón viviente*.

El texto está dividido en nueve apartados, sin título, pero cuyos contenidos corresponderían a estos encabezamientos: 1. *La vida, realidad radical, está sustentada en las creencias.* 2 *El ocaso de la fe en la razón.* 3 *Ideas y creencias.* 4 *Crítica al Fisicismo y al Naturalismo.* 5 *Hombre y naturaleza.* 6 *Eleatismo, naturalismo e intelectualización del hombre europeo.* 7 *Hombre como drama.* 8 *El hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia.* 9 *Razón e historia. La razón histórica.*

Historia y *sistema* entendidos desde la perspectiva orteguiana significan lo siguiente: *Sistema* como integración, fundamentación, todo aquello que remite a un principio, una urdimbre en la que todo está interrelacionado. La realidad es sistema, la vida es realidad radical, la vida es sistema y tiene su génesis en la historia. *Historia* como lo que es el hombre, en ella se constituye y realiza; es en la historicidad donde reside la esencia del ser humano. Historia como biografía. Pero también es historia de las colectividades, de los hechos que constituyen las sociedades en las que discurre la vida de los individuos.

Historia como sistema tiene como punto de partida la crisis de la razón occidental y la crítica que de la misma hace nuestro filósofo. **Pensar es dialogar**

¹⁹ Husserl, E., *Krisis*, Beilage XXVIII, pp. 512-13.

²⁰ “ , *Krisis*, Beilage, XXIX, p. 516.

²¹ Véase mi introducción a José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001. Ver Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, ed. Paulino Garagorri, R. Occidente/Alianza, Madrid, 1^o 1979, 1996 (4^a)

con las circunstancias, así emerge la filosofía de Ortega, como manifestación y diagnóstico de la crisis (no sólo de las ciencias o de los fundamentos) alcanza al modelo de razón y al hombre de la modernidad.

De este modo arranca su crítica al racionalismo, fisicismo y naturalismo positivista; así como a las ideas fetiche de progreso y utopía. Crítica a la modernidad, el hombre afronta su existencia como un drama (“desilusionado vivir”) y encuentra en la historia misma “su original y autóctona razón”. La vida guía a la razón (vital, narrativa, histórica) y la verdad se descubre en la historia. Así, la historia es un factor de inteligibilidad, de comprensión y explicación de la realidad. La razón descubre en la historia “el principio histórico de la racionalidad”, lo que permite “situar el problema de la verdad en un nuevo horizonte estricta y propiamente humano”²², desterrando el relativismo y escepticismo como secuelas del absolutismo. “*La historia es la ciencia sistemática de la realidad que es mi vida*”.

Ortega plantea la crisis de la razón²³, el modelo de razón físico-matemático ha devenido una razón insuficiente, el mundo de la historia y de la vida, el hombre, quedan al margen de esta razón que cuantifica y reduce a hechos todo cuanto conoce. La meditación acerca de la realidad histórica y de cómo ésta se integra con la vida es, sin duda, ese punto de partida radical tan ansiado por Ortega. ¿Cómo surge esa identificación-complementación entre razón vital y razón histórica? La razón histórica le viene exigida por:

1. *Fracaso del fisicismo y del naturalismo* “ante lo propiamente humano... El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya, en el fondo, un poco cansado de astros y reacciones nerviosas y de átomos”²⁴.
2. *El hombre como ser histórico*, ese hombre que es *causa sui*, cuya vida “no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer”. El único ser que se pregunta y problematiza

²² Garagorri, P., *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 107 y 108. Para los precedentes filosóficos de la noción de razón histórica, véase pp. 103-109.

²³ Además de en *Historia como sistema*, encontramos esta cuestión en las siguientes obras: *En torno a Galileo* (1933), *Prólogo para alemanes* (1934), *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia* (1941) y *Sobre la razón histórica* (1940-42).

²⁴ *Historia como sistema* (HcS), O. C., VI, p. 24.

sobre su vida es el hombre, eso que “hacemos y somos” es la historicidad²⁵ de nuestra vida. La vida es biografía y su fundamento y horizonte es la historia, que condiciona mi vida a través de la circunstancia. La vida es “estar en circunstancia”.

Se precisa un modelo de razón “capaz de hablar sobre el hombre”, considerado éste, heideggerianamente, como “peregrino del ser”, como *res dramatica*; pero a la vez es él quien construye, hace, vive... sufre el hecho histórico. De la mano de Simmel, Dilthey y Heidegger, Ortega afronta esta “segunda navegación”²⁶.

La crisis son las secuelas del racionalismo: Objetivismo, naturalismo, fisicismo. Patologías de la modernidad²⁷ diríamos hoy. Bajo su imperio se ha velado el mundo histórico-vital, ha sido parcelado, abstraído, hecho función. Es la historia de la conceptualización del pensamiento desde Sócrates, se percibe la sombra de Nietzsche y su crítica sociocultural de la época en sus *Consideraciones Intempestivas*, (especialmente la I y III). El concepto ha primado sobre la vida. La razón sobre el hombre, la ciencia sobre la historia. Esa razón positivista hay que “integrarla en una nueva forma de razón, que es la razón histórica”²⁸.

El resultado de esa crítica, señala en *Historia como sistema*, es la imposibilidad de “decirnos nada claro sobre el hombre... el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica”. Ortega reconoce los adelantos de esa razón en su campo científico, pero a la vez certifica su impotencia **para abordar la vida y la historia**. Esto es debido a que “la vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia”. Esta razón tiene ahora que comenzar de nuevo, y como Sísifo, reiniciar su tarea.

²⁵ La influencia de *El Ser y el tiempo*, § 77, “Relación del anterior desarrollo del problema de la historicidad con las investigaciones de W. Dilthey y las ideas del Conde Yorck”, es destacada por ser el lugar donde Ortega “descubre” a Dilthey, para su relación con Ortega véase: *Prólogo para alemanes*, O. C., I, p. 31 y ss.; *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, O. C., VI, pp. 198-199 y 197.

²⁶ Se entiende ésta a partir de la primera edición de sus obras completas (1932).

²⁷ Ortega es “un crítico de la modernidad liberal y democrática; de la razón ilustrada y de la idea de progreso”, Varela, J., *La novela de España*, Taurus, Madrid, 1999, p. 221; sobre su concepto de modernidad y la crítica a la sociedad tradicional es útil el artículo de Lucio Pellicani, “Ortega, sociólogo de la modernidad”, *Leviatán*, 21, Madrid, 1985, pp. 124 y ss.

²⁸ Rábade, S., Ortega y Gasset, *Filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Humanitas, Madrid, 1983, p. 110.

En el mismo momento que nos descubrimos existiendo, que nos cuestionamos y desvelamos lo que es nuestro “desolado vivir”, ese hombre enajenado “se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. La ausencia de un punto de vista trascendente, su daltonismo respecto de Dios hace que sea en el acontecer histórico donde se desarrolle el drama del existir, la dimensión histórica es lo específicamente humano. Y, por vez primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino *porque no tiene* otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por eso la sazón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica”. Así concluye *Historia como sistema*. El hombre se entera, comprende y descubre su vida. Y como ésta es historia.

Hoy muchos años después la figura y la obra de Ortega es insoslayable para aquellos que quieran comprender la España del siglo XX, le debemos más de lo que pensamos.

DEL EXILIO

María Zambrano (Vélez Málaga 1904 – Madrid 1991) dicta las conferencias que serán parte de *Pensamiento y poesía en la vida española* los días 12, 14 y 16 de junio de 1939 en el Palacio de Bellas Artes de México; en septiembre aparece como libro con las ilustraciones de su amigo Ramón Gaya, llegando a ser un texto crucial para el pensamiento hispánico, escrito en momentos claves para Europa, España y ella misma. Esa es la meditación y el trasfondo del texto, un intento de comprender la realidad española como resultado de su historia:

“He de confesar que, hasta julio de mil novecientos treinta y seis, en que España se lanza a la hoguera en que todavía arde con fuego recóndito, no me había hecho cuestión de la trayectoria del pensamiento en España”.

La barbarie de la contienda lleva a la filósofa a preguntarse un elemental por qué. En todas sus respuestas, al igual que en su filosofía, como indica Cioran, “*No ha vendido su alma a la idea*” (*Ejercicios de admiración*). Precisamente porque el sentimiento, la lógica del corazón del viejo Pascal, no habían sucumbido en el enfrentamiento y crisis de la razón que se manifiesta como guerra y destrucción, barbarie, ausencia de pensamiento... Tiempos en que “*La muerte recobra sus fueros y corre hacia la muerte, llevada por ella, irrefrenablemente*” (*Los intelectuales en el*

drama de España y escritos de la guerra civil); el modo con que arrostramos la muerte nos dará nuestra dimensión y autenticidad como hombres.

Ese triple eje de la reflexión zambraniana aborda la crisis de la razón y del Estado liberal (la crisis europea), la crisis española y su propio sentir ante ese mundo que se desmorona. Una España diseñada por la generación del 14, entre ellos su maestro Ortega, que ha saltado hecha añicos. La Gran Guerra y las secuelas de la Paz de Versalles van a concatenar un tiempo en que el sentido de la existencia humana ha caído en el vacío y el correlato filosófico serán las llamadas filosofía de la vida y de la existencia: *“La tremenda tragedia española ha puesto al aire, ha descubierto las entrañas mismas de la vida”*. He aquí el objeto de la filosofía, el quehacer y la tarea del filósofo.

María Zambrano en su respuesta a la crisis conjuga el plano metafísico con el político-cultural, sus críticas al racionalismo, positivismo e idealismo son constantes por ser los responsables de la agonía de Europa, pero no se le escapa el mayor logro de esa Europa: la democracia. Su crítica cultural a Occidente, de estirpe nietzscheana como la de sus maestros Ortega y Unamuno, le hará buscar la salvación/solución basculando entre las filosofías de la vida y el personalismo.

En España, las peripecias de la República de Weimar pasaron desapercibidas, nadie ayudó a ese sistema político en el cual anidaba el huevo de la serpiente. El auge de los fascismos ya se ha llevado a cabo en toda Europa y España sufre la misma escisión que el resto de Europa, además de los efectos de la crisis del 29 que agravarían aún más la debilitada economía española. Así las cosas, la II República española representa el proyecto de modernización del Estado para afrontar la crisis de la monarquía alfonsina y sus gobiernos que habían demostrado, con probada solvencia, su ineficacia y destacada capacidad de corrupción. Sólo con el Estado como instrumento y la educación como objetivo se podrían llevar adelante las transformaciones sociales que España precisaba como nación moderna. María Zambrano, Gaos, Nicol, Ímaz, entre otros participan en esta tarea de ilustración con ilusión y entrega.

Para la modernización de España como Estado eran jalones insoslayables: La “nefanda democracia”, los derechos del hombre y la necesaria secularización de la vida pública española, y a ello se opusieron – según Jiménez de Asúa- *“sus enemigos*

multiseculares, el militarismo, el clericalismo, el retardado feudalismo y el separatismo”.

La guerra civil, posteriormente la diáspora del exilio, los convirtió en españoles del éxodo y del llanto, de esa Numancia errante que siempre, como escribió Pablo Neruda, llevó a España en el corazón... Y nunca renunció, en su delirio (“*Vivir es delirar*”) y amor a comprender-exponer ese realismo español, esa forma de vida espontánea que es nuestro mayor acervo. “*Porque al fin, la dispersión puede ser la manera como se entregue al mundo la esencia de lo español*” nos dice en *Pensamiento y poesía en la vida española*.

Ante este estado de cosas, María Zambrano aborda la crisis e intenta superarla intentando rastrear en el estudio de nuestro pensamiento literario, poético y filosófico los indicadores que la ayuden a explicar la realidad, sorteando y luchando contra todos los tópicos. El peligro lo cifra en la “*soberbia de la razón, de la filosofía, del hombre*”, es menester una “*rebelión de la vida*” unida a ese principio de solidaridad que había desarrollado en su primer libro, *Horizonte del liberalismo*. Muchos años más tarde, en 1960, nos aclara:

“Pues de vivir se trata. La vida lo exige. No basta la vida, ella, hay que vivirla. Es lo real de la vida. Pero si sólo fuera así, novela y tragedia serían dos fatalidades ineludibles; ineludibles, ciegas fatalidades, si además no existiera la verdad y no en abstracto, sino la verdad de la vida; la verdad viviente. Y ella es la que permite, y exige al mismo tiempo, salvarse de tragedia y novelaría; atravesar el infierno, el inmediato”.

Esa es la tarea que inician. Hoy ya es camino recorrido para todos ellos, vida y experiencia. Llama la atención, siempre que uno lee el filosofar-poetizar, que es la obra de María Zambrano, las categorías que utiliza para conceptualizar la filosofía: admiración, violencia, desamparo, amor, muerte, paz, solidaridad, vida, historia, audacia, humildad, tragedia, etc, todas ellas originales y siempre la filosofía como poesía.

“No será posible que algún día afortunadamente la poesía recoja todo lo que la filosofía sabe, todo lo que aprendió en su alejamiento y en su duda, para fijar lúcidamente y para todos su sueño.” (*Filosofía y poesía*)

Y es que la razón poética descansa sobre esa concepción de que “*El conocimiento es una forma de amor y también su forma de acción*”. Esa es la aventura de la vida, que ella, en homenaje al México del gran Lázaro Cárdenas

protector de la España peregrina, simbolizó en Morelia, la ciudad que acogió a los niños españoles que huían de la guerra y en la que daba clases; así lo dejó plasmado en su discurso al recibir el Premio Cervantes en 1989:

“Allí en Morelia, cuyo camino yo no había buscado sino que el camino mismo me llevó a ella... Fui sustraída a la violencia y me encontré en esa paz que se destaca con especial fuerza y delicadeza en aquella ciudad, la revelación de un logos indeleble y secreto, misterioso e invencible de las letras hispánicas...”

Un lógos anamnético, que pugna por rescatar al exilio y a los exiliados, lo que representan y lo que son. Así se afronta la filosofía como un lugar central para entender y pensar Europa y España. Pues el exilio, para María Zambrano, es una

“dimensión de una patria desconocida... que una vez se conoce es irrenunciable” (*El hombre y lo divino*, pp. 45-46)

Va a constatar ese eclipse de la razón, lo que denomina “el suicidio de Occidente”, la soberbia que hemos indicado anteriormente está en los orígenes de esta situación. El humanismo occidental se encuentra a la deriva desde a Platón a Nietzsche, es una suerte de diagnóstico ontoteológico, queda la tradición presocrática, la órfico-pitagórica. Es Nietzsche el primero que incide en esta crítica a la cultura occidental y a su modelo de razón

“El signo característico de esta <quiebra>, de la que todo el mundo suele decir que constituye la dolencia primordial de la cultura moderna, consiste, en efecto, en que el hombre teórico se asusta de sus consecuencias, e, insatisfecho, no se atreve ya a confiarse a la terrible corriente helada de la existencia: angustiado corre de un lado para otro por la orilla (...) Además, se da cuenta de que una cultura construida sobre el principio de la ciencia tiene que sucumbir cuando comienza a volverse *ilógica*, es decir, a retroceder ante sus consecuencias.”²⁹

La razón poética es la respuesta de MZ a “la noche oscuro de lo humano”. En *La Agonía de Europa*, el hombre se encuentra en un estado de desamparo, soledad, de abandono del mundo.

En *Nietzsche y la destrucción de la filosofía* (1945) aborda lo trágico y el eterno retorno, el hombre bienaventurado es el hombre verdadero como expresión y símbolo del exilio y culminación de la razón poética. Recordar como en esa época en España estamos en lo que llama Francisco Ayala “la apoteosis lamentable de los mediocres”, o como indica Muguerza en “la más tenebrosa premodernidad”. Pero

²⁹ NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, § 18, p. 149.

como María nos revela en *La agonía de Europa*, “Allí donde habita el peligro está la salvación”. Aparecida en 1945 pero escrita en el verano de 1940, el inicio de su reflexión es una situación límite, la muerte anda al acecho y se

“habla con más valor y decisión porque nada se espera de lo inmediato, porque la inmediatez ha desaparecido.”³⁰

El presente de Europa se ha desvanecido, está en decadencia y el resentimiento, el odio y el rencor se extienden creando un paisaje de desolación a su paso. De ahí, que para María Zambrano, la primera y urgente tarea es abandonar ese resentimiento pues es “la primera de las purificaciones que tendría que realizar el hombre moderno para salir de su laberinto.”³¹

El hombre resentido carece de lealtad hacia sí mismo y es así como “Europa ha dejado de tener rostro” y apunta como

“El hombre europeo en su gran mayoría parecía haber perdido... este afán heroico que le hacía desdeñar lo primero que ante sí encontraba para ir a buscar algo más estable, más firme, más permanente y claro a que servir. Ha perdido la raíz de su heroico idealismo”³²

Apela, como ya hizo Husserl al heroísmo, para a continuación, cargar contra el naturalismo, pues la conciencia de haber dominado y transformado la naturaleza condujo al hombre europeo a llenarse de “fatuidad, de excesiva confianza en el mundo”. Si a ello unimos el liberalismo progresista que exacerbó y exaltó la persona humana frente al mundo, su soberbia ensombreció el principio cristiano del liberalismo, y de este modo comenzó a perder “la conciencia de su origen, a descuidar la definición y claridad de su esencia.”³³ Y España ha vivido “en la dispersión de sus dones” al igual que Europa, únicamente así se explica esa presencia del terror que se ha instalado en el viejo continente. De la ingenuidad al espanto que ha horadado las vidas y conciencias. Llegado a este punto se cuestiona ¿Qué ha sido de Europa?

“Somos prisioneros, a un tiempo, de lo pequeño y de la unidad que hizo posible esa rica diversidad, tan amplia y tolerante que lleva consigo la contradicción. Y vemos borrarse, confundiendo sus contornos, a tipos de hombre tan diferentes como el guerrero de la Edad Media y el monje,

³⁰ ZAMBRANO, M^a, *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000, p. 21. Este texto recoge la ampliación que hizo MZ sobre la edición de 1945, publicada en Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

³¹ ZAMBRANO, M^a, *La agonía de Europa*, p. 25.

³² ZAMBRANO, M^a, *La agonía de Europa*, p. 26.

³³ ZAMBRANO, M^a, *La agonía de Europa*, p. 29.

con el humanista del renacimiento, que parecía ser su antagonista, y que en tanta medida lo fue.”³⁴

Resentimiento, Naturalismo, individualismo extremo, terror, son clave para entender el diagnóstico de Zambrano. Nadie podía suponer o descifrar como la guerra iba a destruir una forma de vida, eso era Europa, por la barbarie de la violencia. “*Europa es el lugar donde hoy estalla el corazón del mundo*” y aparecen las sociedades de la sangre que no tienen otro origen que la obsesión por la violencia ¿de dónde procede ésta? Y Zambrano lo expone de un modo diáfano y contundente: Europa se había constituido en la violencia, “está en su misma raíz y en todos los aspectos de su vida”. En Grecia la filosofía había desprestigiado y subsumido a los dioses, ante ese Dios de procedencia judía el hombre europeo se había rebelado y se apropió y “desposeyó a Dios del mundo que creara para su gloria.”

La filosofía, el hombre ha “neutralizado los efectos de los dioses”, y con una violencia sin límites ha querido dejar vacío el mundo para establecer su forma y rumbo a las cosas. Más, dice Zambrano, la violencia ya estaba en ese Dios al que Europa adoraba:

“Ningún Dios más activo, más violento. De la nada saca el mundo, la esplendida realidad que es la mayor acción de todas.”

Y ha primado siempre en ese Dios que triunfa y en el que prima – dice María – el ser creador sobre su ser misericordioso. Pero Europa lleva todo lo indicado en su seno, y la violencia deviene

“Más en Europa es método, sistema. Violencia del conocimiento en la filosofía y en la ciencia. De una filosofía cada vez más violenta y menos misericordiosa en su cerrada forma sistemática. De la ciencia con todos sus métodos más implacables. Y a su compás, la acción ya sin máscara, el anhelo del todo un mundo (...) Bajo el afán de justicia y aun de felicidad se ha llamado revolución. Se ha llamado, a veces, nostalgia del Paraíso. Y no es sino afirmación del momento, del eterno momento: <Seréis como dioses>.”³⁵

María Zambrano aborda hasta las entrañas mismas la condición del exilio, el ser del exiliado, con una intensidad que eleva el exilio “a una dimensión esencial de la vida humana”³⁶ o afirmar “Amo mi exilio” en *Las palabras del regreso*. En *La*

³⁴ ZAMBRANO, M^a, *La agonía de Europa*, p. 34.

³⁵ ZAMBRANO, M^a, *La agonía de Europa*, p. 59.

³⁶ ZAMBRANO, M^a, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990, pp. 31-37; *Las palabras del regreso*, Amaru, Salamanca, 1995, p. 14; también Abellán, J. L., *El exilio como constante y categoría*, pp. 45-57. También su introducción a *La otra cara del exilio: la diáspora del 39*, Curso de verano El Escorial, 1989, Universidad Complutense, Madrid, 1990, pp. 7-8.

tumba de Antígona identifica a la patria con “el mar que recoge el río de la muchedumbre”; cuando uno sale de esa mar uno “se recoge a sí mismo y carga con el propio peso”, pero no se remolcar el pasado – nos dice MZ – pues

“Hay que subir siempre. Eso es el destierro, una cuesta, aunque sea en el desierto... Pero hay que tener el corazón en lo alto, hay que izarlo para que no se hunda, para que no se nos vaya. Y para no ir uno, uno mismo haciéndose pedazos. No hay que arrastrar el pasado, ni tampoco olvidarlo. Nos falta a los españoles, por muchas apelaciones que los retóricos hagan al pasado y por mucho afincamiento tradicionalista de los que así se llaman, la imagen clara de nuestro ayer, aun el más inmediato.”³⁷

Para comprender esa actitud trágica de España, de nuestra historia, indica María Zambrano que es clave la *mirada del regreso*, pues no puede concebir su vida sin el exilio vivido. Su vida, la madurez intelectual, sus vivencias se han plasmado en un periodo de destierro; dejando ahora los sentimientos y caracteres de ese exilio, lo que María manifiesta inequívocamente es que

“El exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión de una patria desconocida, pero que una vez se conoce es irrenunciable.”³⁸

³⁷ ZAMBRANO, M^a, Introducción a *La otra cara del exilio: la diáspora del 39*, Curso de verano El Escorial, 1989, Universidad Complutense, Madrid, 1990, p. 7.

³⁸ ZAMBRANO, M^a, Introducción a *La otra cara del exilio: la diáspora del 39*, p. 7-8