

Concepciones de la historia en el exilio republicano español de 1939.

Interpretación general, con aproximaciones de caso a Ímaz, Ferrater y Zambrano

Conceptions of History in the Spanish Republican Exile of 1939.

General interpretation, with case approaches to Imaz, Ferrater and Zambrano.

Juan Luis Fernández Vega
ORCID: 0000-0001-9197-2283

Españoles sin España. Ánimas del Purgatorio
(Zambrano, 1961, 69)

RESUMEN. La dramática interacción entre experiencia histórica y pensamiento filosófico-histórico condujo a numerosos intelectuales del exilio republicano español de 1939 a elaborar variadas, profundas y atractivas teorías sobre la historia humana en general, la de Occidente en particular y la de España en singular. En el presente estudio identificamos al menos 35 pensadores y 120 textos significativos en el ancho campo que abarca las múltiples facetas de las reflexiones sobre lo histórico. Nuestro análisis muestra que estas teorías exiliarias estaban ya bien configuradas hacia 1950 y culminan su principal contribución en torno a 1960. Distinguimos cuatro grupos mayores, establecidos por la afinidad a disciplinas y paradigmas de ciencias humanas: los historicistas, los fenomenólogos-existencialistas, los sociologistas y la meditación metahistórica de los profesionales de la historiografía. A continuación, formulamos aproximaciones de caso a Eugenio Ímaz (historicismo), José Ferrater Mora (sociologismo) y María Zambrano (fenomenología-existencialismo). En todos ellos verificamos el interés heurístico de subdividir la filosofía de la historia en cinco ramas: historiología, visión de la historia universal, lógica y semiótica de la historiografía, y filosofía de la historia de la filosofía.

Palabras clave: Exilio español de 1939, filosofía de la historia, teoría de la historia, historiología, metahistoria, nacionalismo español, filosofía española contemporánea, Eugenio Ímaz, José Ferrater Mora, María Zambrano.

ABSTRACT. The dramatic interaction between historical experience and philosophical-historical thought led numerous intellectuals from the Spanish republican exile of 1939 to develop varied, profound, and appealing theories of human history in general, of the West in particular, and of Spain in singular. In this paper we identify at least 35 thinkers and 120 significant texts in the broad field encompassing the many modes of reflection about the historical. Our analysis shows that these exile theories were already well configured around 1950 and culminated their main contribution around 1960. We distinguish four major groups, established by affinity to disciplines and paradigms of human sciences: historicists, phenomenologists-existentialists, sociologists, and the metahistorical meditation by professionals in historiography. Next, we formulate case approaches to Eugenio Ímaz (historicism), José Ferrater Mora (sociologism), and María Zambrano (phenomenology-existentialism). In all of them we verify the interest of the heuristic tool that subdivides the philosophy of history into five principal branches: historiology, vision of universal history, logic of historiography, semiotics of history, and philosophy of the history of philosophy.

Keywords: Spanish exile of 1939, philosophy of history, theory of history, historiology, metahistory, Spanish nationalism, Spanish contemporary philosophy, Eugenio Ímaz, José Ferrater Mora, María Zambrano.

Índice

- 1 Concepción de la historia en los exiliados: marco general**
 - 1.1 Producción filosófico-histórica
 - 1.2 Clasificación de las teorías
- 2 Ímaz: historia como sentido**
 - 2.1 Vigencia del historicismo liberal
 - 2.2 De las tres “religiones” de la historia a las “esperanzas paroxísticas”
 - 2.3 Una España europea más allá del delirio
- 3 Ferrater: historia como crisis**
 - 3.1 Vocación historiográfica temprana
 - 3.2 Equilibrios y desequilibrios y viceversa
 - 3.3 Justicierismo y destiempo españoles
 - 3.4 Signos del saber histórico
- 4 Zambrano: historia como humanización**
 - 4.1 Del liberalismo a la democracia: sincronías y preludios
 - 4.2 Revolución del individuo: sociedad y soledad
 - 4.2.1 Historia, tragedia y juego
 - 4.2.2 Humanizar la sociedad
 - 4.2.3 De la biología a la biografía
 - 4.2.4 Democracia, minoría, persona
 - 4.3 Sueño y pesadilla de España
 - 4.4 Historia e historias
- 5 Concluyendo**

1 / Concepción de la historia en los exiliados: marco general

1.1 / Producción filosófico-histórica

La guerra civil los expulsó de España; la mundial, de Europa; y la fría, de la esperanza inmediata. En los pensadores exiliados republicanos se encadenaron violencia, huida, recolocación, seguimiento ansioso de la contienda global y cruel decepción por la tolerancia final de Occidente hacia Franco. La situación posterior a 1945 los obligó a examinar mejor el significado del Nuevo Mundo (Abellán/Monclús, 1989) y a intensificar una ávida recepción de filosofías atentas a la historia. Y siempre se quiso con todo ello dar razón del irrazonable destino de España (Abellán, 1976, 151-208). Esta enérgica interacción entre experiencia de la historia y reflexión filosófico-histórica originó un conjunto de teorías de elevada calidad, que destaca con perfiles propios frente al puñado de precedentes (Donoso Cortés, Nicolás Salmerón, Francisco Pi y Margall, Marcelino Menéndez Pelayo, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, el primer Rafael Altamira, Adolfo González Posada, José Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu). En paralelo, en la España franquista la historia se hizo asimismo ámbito de interés: Manuel García Morente, Pedro Laín Entralgo, Luis Díez del Corral, José Antonio Maravall, Eugenio D’Ors, Azorín, Antonio Millán Puelles, Rafael Calvo Serer, Adolfo Muñoz Alonso y Gonzalo Fernández de la Mora entre los pensadores acomodados; Ortega, Xavier Zubiri y Julián Marías entre los *marginados*.¹

¹ Calvo Serer se convirtió en 1946 en el primer catedrático de Historia de la Filosofía Española y *Filosofía de la Historia* de la Universidad de Madrid. Doctorado en 1940 con la tesis “Menéndez Pelayo y la decadencia española”, en 1971 se transformó él mismo en exiliado, perseguido por causa de un artículo crítico publicado en *Le Monde* (un zolano “*Moi aussi, j’accuse*”). Sus ausencias de la cátedra eran cubiertas por José Luis Abellán. Muñoz Alonso obtuvo en 1961 la cátedra de Historia de la Filosofía de la Complutense, donde llegó a Rector (1972); falleció en julio de 1974 en el Centro Médico Valdecilla, habiendo sufrido días antes un infarto tras dirigir un curso de la UIMP en Santander.

Si mantenemos el vocablo “historiología” en el sentido original de Ortega y Gasset (Ortega, 1928), examen *directo* de la estructura básica del devenir, entonces al conjunto (sustancialmente más amplio) de perspectivas teóricas sobre la historia lo podríamos quizá denominar como “historiosofía”: saber o sabiduría sobre la historia. Aquí lo dejamos meramente apuntado y nos ceñiremos, con austeridad semántica, a hablar de “concepciones de la historia” o “filosofía de la historia”.² Una sumaria relación de publicaciones exiliarias entre 1937 y 1977 (Tabla 1) revela un trato filosófico-histórico persistente en hasta 35 autores relevantes y unos 120 textos significativos: María Zambrano, José Medina Echavarría, Luis Recaséns Siches, Francisco Ayala, José Castillejo, José Ferrater Mora, Juan Larrea, Pere Bosch Gimpera, José Gaos, Juan Roura-Parella, José María Gallegos Rocafull, José Miranda, Eugenio Ímaz, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, Rafael Altamira, Américo Castro, Álvaro Fernández Suárez, José Rovira Armengol, Salvador de Madariaga, Luis Araquistáin, Luis Abad Carretero, Manuel Granell, Segundo Serrano Poncela, Juan Antonio Ortega y Medina, Claudio Sánchez Albornoz, Eduardo Ortega y Gasset, Luis Carretero Nieva, Anselmo Carretero Jiménez, Manuel García Pelayo, Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez, Ramón Xirau y, entre expatriados retornados, Manuel García Morente y José Ortega y Gasset.

No se trata solo de monografías, sino también de un caudal de artículos y ensayos en revistas que se hicieron referencia académica, como en México *Cuadernos Americanos* (desde 1942), *Jornadas* (desde 1943) y *Diánoia* (desde 1955); en Argentina *Realidad* (1947-1949) y a veces *Sur* (1931-1992); en París, los *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (1953-1965); así como en revistas culturales y literarias del primer exilio americano, como *España Peregrina* (1940-1941), *Las Españas* (1946-1956), más tarde *Diálogo de las Españas* (1957-1963), u otras como *Litoral* (1944) o algunas en Cuba, como los *Cuadernos de la Universidad del Aire del Circuito CMQ* (1949-1952), donde publicaron, por ejemplo, Zambrano, Ferrater, Roura-Parella y Ayala. El resultado de esta filosofía de la historia fue extraordinariamente brillante y convergente con los debates internacionales de más enjundia, aunque fueron autores poco referenciados en ellos. En punto a traducciones exiliarias como hechos de recepción, numerosos originales son representativos del amplio espectro historicista: Dilthey, Ranke, Max Weber y su hermano Alfred, Marx, Shotwell, Gooch, Auerbach, Mannheim, Huizinga, Collingwood, Heidegger, Jaspers, Schiller, Jaeger, Croce y Aron.

1.3 / Clasificación de las teorías

² Ver José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía. Volumen 2, E-J* (Madrid, Alianza, 1981), 1535. La entrada “Historiosofía” remite el origen del término a la obra del hegeliano polaco conde August von Czeskowski, *Prolegomena zu Historiosophie* (Berlin, Veit, 1838), ahora traducido a español (Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002). Czeskowski dividía la historia de la humanidad en tres grandes épocas: del sentimiento, del pensamiento y de la acción (praxis). Influyó en Marx (a través de Moses Hess), Bakunin y Herzen. Ferrater precisa que “historiosofía” se ha usado muy raramente en nuestro idioma. Esto nos permitiría reciclarlo como concepto nuevo. Sobre la carrera de “historiología” en México, ver Ainhoa Suárez Gómez, “Historiología: Edmundo O’Gorman, José Ortega y Gasset y los fundamentos de la ciencia de la historia”, *Historia y Grafía*, 54, enero-junio 2020, 231-297. Una reciente revisión en relación con Husserl, en Iván Galán Hompanera, “Historia e historiología en Ortega y Gasset. Notas para la construcción de una ontología regional pura de la ciencia histórica”, *Eikasía*, 85, 2019, 145-160. “Historiosofía” tendría la virtud de salvar la ambigüedad de “filosofía de la historia”: pues no precisa distinguos inmediatos entre formal/material o crítica/especulativa.

La tentación obvia del historiador es relacionar las concepciones históricas en el exilio con los periodos políticos exiliares, suponiendo que las alteraciones políticas significativas representaron jalones para la reflexión filosófico-histórica. Así, podríamos distinguir cuatro fases. La primera, 1936-1945, entre la huida de España y la victoria de los Aliados, es el periodo de *Dislocación y Supervivencia*. La segunda, 1945-1955, la crecientemente frustrada *Esperanza del Retorno*. Y la tercera, 1955-1975, aceptación de la condición exiliar sine die, plena integración en destino e inicio de contactos con el interior de una España en rápido cambio socioeconómico. Es *Consolidación del Exilio y Retorno Simbólico*, pues estos pensadores exiliados no tienen en España estudiantes, pero sí lectores.³ Epílogo del exilio serán los años de *Variedad del Regreso*, de 1975 en adelante.⁴ Pues bien, la reflexión historiosófica, aunque no cesará nunca, resulta más explosiva en los dos primeros periodos y albores del tercero. *La contribución filosófico-histórica del exilio parece ya bastante formada a la altura de 1950 y prácticamente culminada en torno a 1960*. Es, por ello, una meditación sobre la derrota y el fratricidio, la crisis de Occidente y la posibilidad de una esperanza ilustrada. Líneas que se prolongarán en el tiempo: persistencia del franquismo pero occidentalización de España; Guerra Fría y descolonización como antítesis Oriente/Occidente; y crisis de las ciencias humanas.

Sin embargo, más importantes que estos cronogramas parecen las disciplinas y paradigmas a que estos pensadores resultaron más afines. Básicamente, observamos entonces cuatro clases de concepciones, a veces mezcladas en un mismo autor. (1) La primera la forman los más influidos por el *historicismo* alemán, su hermenéutica y su teoría antropológica de las unidades psico-culturales (Gaos, Ímaz, el primer Ferrater, Roura-Parella, Madariaga, Bosch Gimpera, Larrea e incluso la joven Zambrano), notablemente en la recepción de Dilthey, pero también Croce y Collingwood, con una revalorización de Vico. (2) La segunda es la de los afines al método de la *fenomenología*, que a menudo entronca con una antropología filosófica *existencialista* (García Bacca, Zambrano, Nicol, Granell) y tiene a Husserl y Heidegger como referentes, así como a Jaspers, pero también a Unamuno y Ortega en algunos casos. Aquí la influencia inicial alemana es notable igualmente. (3) El tercer tipo de pensamiento se vincula a la *ciencia de la sociología*, específicamente en la recepción de las grandes corrientes alemana y francesa. Una sociología histórica es la tendencia más frecuente, aunque también se halla la vertiente de la politología y el constitucionalismo (Medina Echavarría, Ayala, el Ferrater de las "crisis", Recaséns Siches, Gallegos Rocafull, García Pelayo, Araquistáin con su recepción de Gumplowicz, Roces y Sánchez Vázquez como marxistas). Hay también conexión directa, por motivo evidente, con la filosofía epistemológica o psicológica de la historia (Abad Carretero, Ortega y Medina, Roura-Parella influido por Eduard Spranger, Ferrater lógico-analítico). (4) Por último, encontramos el tipo surgido en las *reflexiones de historiadores* de profesión y/o especialistas en historia de la

³ Algunos pensadores van regresando episódicamente. Por ejemplo, Ferrater se siente en la necesidad de justificar ante una alarmada Zambrano por qué ha retornado en 1952 para una visita a Barcelona. Sobre una secuencia de actitudes (deseo de volver, deseo de salvar, descubrimiento de España), ver Ramón Xirau, "España vista desde el exilio en México durante más de 25 años", *Caravelle*, 50, 1988, 81-88.

⁴ Compárese nuestra periodización con la de Marichal: 1939-1950, 1951-1962, 1963-1969, 1969-1975, que toma como hitos la guerra mundial, la estabilización del régimen hasta la reunión de Múnich, la creciente influencia exiliar sobre el interior y su intensificación final. Ver Juan Marichal, "Las fases políticas del exilio (1939-1975)", en Manuel Tuñón de Lara et al., *El exilio español de 1939. Tomo II: Guerra y política* (Madrid, Taurus, 1976), 227-236.

literatura o la cultura. Ofrecen conclusiones generales sobre dinámica y ciencia históricas a partir de un detallado conocimiento erudito (Sánchez Albornoz, Ortega y Medina, Bosch Gimpera, Américo Castro, Ramón Xirau, Abad Carretero, el Altamira final).⁵

Dado que en este cuarto grupo la reflexión metahistórica va de suyo profesionalmente, en el presente estudio nos concentraremos en los otros tres colectivos: tomamos al donostiarra Eugenio Ímaz (1900-1951) por el campo historicista-hermenéutico; al barcelonés José Ferrater Mora (1912-1991) por el sociologista; y a la veleña María Zambrano (1904-1991) por el fenomenológico-existencial. Por motivos de espacio, aplazamos para venideras exposiciones las interesantes teorías de la historia sostenidas por los historiadores.⁶ Estas tres aproximaciones de caso (Ímaz, Ferrater, Zambrano) encuentran su marco global en nuestra investigación en curso sobre el conjunto de las concepciones de la historia en el exilio republicano. Nuestra división de cuatro grupos de pensadores (“pueblólogos”, fenomenólogos, sociólogos, historiógrafos) es distinta de la clásica de cinco o seis colectivos instituida, respecto de la filosofía en general, por Abellán en su pionero libro de 1967, revisado en ediciones ulteriores para arrojar finalmente en 1998 este esquema: catalanes, orteguianos, socialistas, delirantes, García Bacca y politólogos (Abellán, 1998). Dos décadas antes, la taxonomía había estipulado: herencia de Ortega, Escuela de Barcelona, filósofos sociales, socialistas (incluido Bacca), independientes y europeos (Abellán, 1976, 190-200). Heterogeneidad clasificatoria que conviene reordenar y poner al día. Nuestra óptica de análisis confirma, sin embargo, otras notas generales observadas hace ya 45 años por Abellán: instalación en América e impronta especial de México (ahora hallamos que también de Cuba); creciente despolitización que desemboca en un tono liberal global (girando hacia un democratismo no elitista); asunción, desde la lejanía geográfica, de la España de la cultura como patria mental (con atención a su dimensión europea); e influencia intensa de Ortega (pero también de Unamuno). Todo ello se refleja en las filosofías de la historia exiliares, consecuencia natural de la *magistra vitae*, es decir, de la reflexión sobre las experiencias de politización fracasada y descubrimiento personal y duradero el Nuevo Mundo, en lo que este tiene de función universal y de obra hispana (Abellán, 1978, 117).

⁵ También alguna obra tardía, como en el filólogo guipuzcoano exiliado Carlos Blanco Aguinaga con *La historia y el texto literario. Tres novelas de Galdós* (Madrid, Nueva Cultura, 1978). En ese mismo año, Blanco publica “Historia, reflejo literario y estructura de la novela: el ejemplo de *Torquemada*”, en Antonio Carreira et al. (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja* (Madrid, CSIC, 1978), 161-176.

⁶ Ver Javier Malagón, “Los historiadores y la historia en el exilio”, en José María Ballester et al., *El exilio español de 1939. Tomo 5: Arte y ciencia* (Madrid, Taurus, 1978), 245-353. También, Juan Antonio Ortega y Medina, “Contribución de los historiadores y antropólogos transterrados a la UNAM”, en María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer (ed.), *Obras de Juan A. Ortega y Medina, 7. Temas y problemas de historia* (México, UNAM, 2019), 489-504. Y por su claridad, Claudio Sánchez Albornoz, *Historia y libertad. Ensayos sobre historiología* (Madrid, Júcar, 1974).

TABLA 1. **Concepciones de la historia en el exilio, 1937-1977**

Año	AUTOR	OBRAS (libros, artículos y/o prólogos)
1937	Ortega y Gasset	<i>Prólogo para franceses a La Rebelión de las masas</i>
	Castillejo	<i>War of Ideas in Spain</i>
	Zambrano	<i>Los intelectuales en el drama de España</i>
1938	Ortega y Gasset	<i>Epílogo para ingleses a La Rebelión de las masas</i>
	García Morente	<i>Idea de la Hispanidad (en 1942 Ideas para una filosofía de la historia de España)</i>
1939	Zambrano	<i>Poesía y pensamiento en la vida española</i>
	Medina	<i>Notas para una sociología de las crisis</i>
1940	Medina	<i>Panorama de la sociología contemporánea</i>
	Ortega y Gasset	<i>Ideas y creencias</i>
	Recaséns	<i>Vida humana, sociedad y derecho</i>
	Ferrater	<i>Alemania o la hostilidad / Inglaterra o la habilidad / Individualismo y colectivismo</i>
1941	Ayala	<i>El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo</i>
	Nicol	<i>La marcha de Bergson hacia lo concreto: misticismo y temporalidad</i>
1942	Ferrater	<i>España y Europa</i>
	Larrea	<i>Nuestra alba de oro / Polémica con Iturriaga sobre América</i>
	Ortega y Gasset	<i>Historia como sistema y del imperio romano</i>
	Bosch Gimpera	<i>Democracia y totalitarismo en la historia</i>
	Gaos / Medina	<i>En busca de la ciencia del hombre (polémica)</i>
	Recaséns	<i>El derrumbamiento de la cultura alemana</i>
	Gaos	<i>Localización histórica del pensamiento hispanoamericano</i>
	Roura-Parella	<i>La construcción de las ciencias del espíritu</i>
1943	Zambrano	<i>Unamuno y su obra</i>
	Bosch Gimpera	<i>Para la comprensión de España</i>
	Medina	<i>Responsabilidad de la inteligencia</i>
1944	Zambrano	<i>Séneca</i>
	Larrea	<i>El surrealismo entre Viejo y Nuevo Mundo</i>
	Ferrater	<i>Unamuno: bosquejo de una filosofía / Recensión de Ímaz / Las formas de la vida catalana</i>
	Bosch Gimpera	<i>El poblamiento antiguo y la formación de los pueblos de España</i>
	Gallegos	<i>Personas y masas</i>
	Ayala	<i>Ensayo sobre la libertad</i>
	Ímaz	<i>Delirio español</i>
	Ortega y Gasset	<i>Lecciones de Lisboa sobre la razón histórica</i>
1945	Zambrano	<i>La agonía de Europa</i>
	Ferrater	<i>Cuestiones españolas / Cuatro visiones de la historia universal (1ª ed)</i>
	Larrea	<i>Fin de la guerra / Imagen revolucionaria de América</i>
	Ayala	<i>Discurso sobre la Restauración</i>
	Gaos	<i>Tránsito de Europa</i>
	Miranda	<i>El método de la ciencia política</i>
	Ímaz	<i>Asedio a Dilthey. Un ensayo de interpretación</i>
1946	Ímaz	<i>El pensamiento de Dilthey / Topía y utopía / Historia, y lo demás son cuentos</i>
	Nicol	<i>La idea del hombre (Primera Parte)</i>
	García Bacca	<i>Bergson o el tiempo creador</i>
	Gaos	<i>La profecía en Ortega I-II y III (1947)</i>
	Altamira	<i>Máximas y reflexiones</i>
1947	Nicol	<i>La vocación humana / Conciencia de España</i>
	Gaos	<i>Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía / El Dilthey de Ímaz / Crisis y porvenir de la ciencia histórica (reseña sobre O'Gorman)</i>
	García Bacca	<i>Nueve grandes filósofos y sus temas</i>
	Sánchez Albornoz	<i>Polémica. Comencemos por estudiar el destino histórico controvertido. (Y respuesta de F. Ayala).</i>
	Ferrater	<i>Técnica y civilización</i>
	Roura-Parella	<i>El mundo histórico social (prólogo Spranger)</i>
1948	Ímaz	<i>Dos cometas de postguerra: Spengler y Toynbee</i>
	Gaos	<i>El filósofo en la "ciudad humana"</i>
	Altamira	<i>Proceso histórico de la Historiografía humana</i>
	Bosch Gimpera	<i>Cervantes y un momento crucial de la historia de España / La historia de Europa de Fisher / La lección del pasado</i>
	Rovira Armengol	<i>El problema de los orígenes de Occidente</i>
	Zambrano	<i>El problema de la filosofía española</i>
	Castro	<i>España en su historia: cristianos, moros y judíos</i>
	Carretero Nieva	<i>Las nacionalidades españolas</i>

1949	Ferrater	<i>Dilthey y sus temas fundamentales</i>
	Gaos	<i>España en su historia (recensión A Castro)</i>
	Zambrano	<i>La crisis de la cultura de Occidente / De Unamuno a Ortega y Gasset</i>
	Ortega y Gasset	<i>De Europa meditatio quaedam (Berlín)</i>
	Fernández Suárez	<i>Las pervivencias ideales de la España del siglo XVII</i>
1950	Zambrano	<i>Hacia un saber sobre el alma</i>
	Nicol	<i>Historicismo y existencialismo</i>
	Fernández Suárez	<i>Divergencia y confluencia de Oriente y Occidente</i>
	Serrano Poncela	<i>Las generaciones: y sus constantes existenciales</i>
	Ayala	<i>Libertad y tecnología</i>
1951	Ímaz	<i>Luz en la caverna (póstumo)</i>
	Madariaga	<i>Bosquejo de Europa</i>
	Roces	<i>Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua</i>
	E. O. Gasset	<i>La formación de las naciones modernas</i>
	Zambrano	<i>El Sembrador Rousseau / El nacimiento de la conciencia histórica</i>
1952	Ferrater	<i>El hombre en la encrucijada</i>
	Ayala	<i>Ensayos de sociología política</i>
	Zambrano	<i>Delirio y destino (publicado 1989)</i>
1953	Zambrano	<i>Las ruinas</i>
	Araquistáin	<i>España ante la idea sociológica del Estado</i>
	Serrano Poncela	<i>El pensamiento de Unamuno</i>
1954	Castro	<i>La realidad histórica de España / La tarea de historiar</i>
	Zambrano	<i>Dios ha muerto</i>
	Abad Carretero	<i>Significación de lo histórico</i>
1955	Zambrano	<i>El hombre y lo divino / La multiplicidad de los tiempos</i>
	Ferrater	<i>Cuatro visiones de la historia universal (2ªed)</i>
	Ortega y Medina	<i>Poesía e historia en Federico Schiller</i>
	Madariaga	<i>De la angustia a la libertad</i>
1956	Recaséns	<i>Tratado general de sociología (1ªed)</i>
	Larrea	<i>Razón de ser</i>
	Sánchez Albornoz	<i>España: un enigma histórico</i>
1957	Ferrater	<i>Man at the Crossroads</i>
1958	Zambrano	<i>Persona y democracia</i>
	Ferrater	<i>Cuatro visiones de la historia universal (3ªed)</i>
1960	Ferrater	<i>Sobre una cuestión disputada: Cataluña, España</i>
	Zambrano	<i>La España de Galdós / El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad</i>
	Recaséns	<i>Tratado general de sociología (3ªed., llega en 1991 a la 23ª)</i>
	Nicol	<i>El problema de la filosofía hispánica</i>
	García Pelayo	<i>Sobre la significación de la historia para la teoría política</i>
1961	Ortega y Medina	<i>Historiografía soviética americanista (1945-1960)</i>
	Zambrano	<i>Carta sobre el exilio</i>
1962	Araquistáin	<i>El pensamiento español contemporáneo (póstumo, ed. Jiménez de Asúa)</i>
1963	García Bacca	<i>Historia filosófica de la ciencia</i>
	Ferrater	<i>Tres mundos: Cataluña, España, Europa</i>
1965	Larrea	<i>Teleología de la cultura</i>
	García Bacca	<i>Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx</i>
	Nicol	<i>Los principios de la ciencia</i>
	Zambrano	<i>España, sueño y verdad</i>
1967	Ferrater	<i>Estructura e historia</i>
	Gaos	<i>De antropología e historiografía (póstumo)</i>
	Sánchez Vázquez	<i>Filosofía de la praxis</i>
	Zambrano	<i>Algunas reflexiones sobre la figura de Benedetto Croce</i>
1968	García Pelayo	<i>Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político</i>
1969	Granell	<i>La vecindad humana: fundamentación de la ethología</i>
1970	Ferrater	<i>Los lenguajes de la historia</i>
1972	Ferrater	<i>Las palabras y los hombres</i>
	García Bacca	<i>Ensayo de una historia metafísicamente neutral del espíritu en el mundo</i>
	Nicol	<i>El porvenir de la filosofía</i>
1974	Sánchez Albornoz	<i>Historia y libertad: ensayos sobre historiología</i>
	Granell	<i>Existencia y cultura</i>
1975	Ramón Xirau	<i>El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental</i>
	Sánchez Vázquez	<i>Del socialismo científico al socialismo utópico</i>
1977	Carretero Jiménez	<i>Las nacionalidades españolas (3ª ed.)</i>
	García Pelayo	<i>Las transformaciones del estado contemporáneo</i>
	Zambrano	<i>Presentación: la experiencia de la historia (Después de entonces)</i>

Entre Ímaz, Ferrater y Zambrano existe cierta comunidad previa, paralela y posterior al momento exiliar. Ciertamente, la publicación de correspondencia de muchos años entre Zambrano y Ferrater nos sugiere hasta qué punto se influyeron mutuamente (Osset, 2022). Pero al mismo tiempo nos permite verificar inquietudes compartidas con Ímaz. Entre ellas, estas ocho: Unamuno y el problema del cristianismo y el destino individual; Ortega y la concreción del vitalismo en razón histórica; el legado de Dilthey y Vico, en Ímaz y Ferrater; el significado del estoicismo, en Zambrano y Ferrater, filosofía para gestionar una crisis histórica; el problema de España *versus* Europa; la interpretación filosófico-histórica y filosófico-política de la República y la guerra; una soterrada influencia de Zubiri (mentor de Ímaz, jefe de Zambrano, lectura de Ferrater); y la reinterpretación de la historia de la filosofía desde una revalorización de la palabra poética, una vez abandonada la identidad lenguaje-mundo. En sus respectivos estilos, los tres fueron artesanos de la escritura filosófica. Zambrano y Ferrater evolucionarán hacia la literatura para entender la historia: Ferrater con novelas⁷ y Zambrano con prosa poética.

En el número anterior de *Hitos*, al proponer un modelo de comprensión de la filosofía de la historia, indicábamos cinco ámbitos: (1) *historiología* en el sentido orteguiano, teoría de la realidad histórica; (2) visión de la *historia universal*; (3) *lógica* del conocimiento histórico; (4) *semiótica* de la historia, en el doble sentido de interpretación de signos del pasado y composición de un signo presente que “representa” el pasado (normalmente, una narración); y (5) la interpretación de la evolución de la Filosofía en su historia, o *metafilosofía histórica*.⁸ Así pues, trataremos de abordar, sin mecanicismo metódico, pero dentro de esta visión diferencial, las concepciones de la historia en Ímaz, Ferrater y Zambrano.

2 / Ímaz: historia como sentido

2.1 / Vigencia del historicismo liberal

Eugenio Ímaz Echeverría se quitó la vida en un hotel de Veracruz el día de Santo Tomás de Aquino de 1951. El mexicano Alfonso Reyes calificó aquella muerte como “una equivocación del destino”. Después se ha querido conferir a la tragedia una significación filosófica: su causa habría sido la desesperación del autor al constatar

⁷ Ver Carlos Nieto Blanco, Victoria Camps (prólogo) y Javier Muguerza (epílogo), *El mundo desde dentro: el pensamiento de José Ferrater Mora* (Sevilla, Renacimiento, 2021), 269-318. Sobre parecidos entre Ímaz y Zambrano, ver Antolín Sánchez Cuervo, “El legado filosófico-político del exilio español del 39”, *ISEGORÍA*, 41, julio-diciembre, 2009, 202-212.

⁸ Juan Luis Fernández Vega, “Base y promesa. Un programa actualizado de investigación para la Filosofía de la Historia como *magistra vitae*”, *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, 1, 2022, 102-130, <https://is.gd/4jncc3>. Sobre la semiótica de la historia, en acelerada expansión dentro de la propia disciplina de la ciencia de los signos, ver Marek Tamm, “Introduction: Semiotics and history revisited”, *Sign Systems Studies* 45(3/4), 2017, 211-229, en un número especial. Hemos propuesto llamar “cliosemiótica” a esta área de investigación, en Juan L. Fernández, “Greimas and the semiotic triangle of history”, en Dario Martinelli, Audronė Daubarienė, Simona Stano, Ulrika Varankaitė (eds.), *CROSS-INTER-MULTI-TRANS. Proceedings of the 13th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)* (Kaunas, International Semiotics Institute and Kaunas University of Technology, 2018), 65-73. Con esto se amplía en la *Geschichtsphilosophie* la clásica secuencia “lógica de la historiografía” - “principios de la vida histórica” - “filosofía de la historia universal”, planteada en Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Dritte Auflage* (Heidelberg, Carl Winter, 1924), 6ss. Sobre metafilosofía histórica, ver Plínio Junqueira y Roberto Bolzani Pilho, “Filosofía de la historia de la filosofía”, en Óscar Nudler (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol. 31. Filosofía de la Filosofía* (Madrid, Trotta, 2010), 349-372.

la falta de sentido teleológico de la historia.⁹ Diez años antes, Ímaz había traducido escritos filosófico-históricos de Kant; ahora las kantianas opciones terrorista o abderítica de la historia parecerían más verosímiles que la eudemonista. Más que equivocación del destino, equivocación del filósofo, sancionada con pena capital (Kant, 1941). Pero esto nos parece forzar la explicación. Ya en su juventud universitaria, Ímaz había padecido problemas psicológicos que le obligaron al reposo. El estilo de su prosa, en cuanto podemos afirmar, con el Barthes de *El grado cero de la escritura*, que expresa un humor individual, refleja complejidad laberíntica, emotiva, hipertrofia de erudición. Mas Ímaz estaba bien considerado, tenía trabajo, hogar y, para su fe, el suicidio no era legítimo. Quizá el psiquiatra deba aquí prevalecer sobre la hipótesis preocupante de que la filosofía mató al filósofo.

Luz en la caverna, libro póstumo con que el que FCE y Colegio de México ayudaron a la viuda y dos huérfanos de Ímaz, recogía una treintena de artículos, reseñas, discursos y prólogos de la década de 1940. La mera mención de muchos de los sujetos muestra su orientación historicista: Croce, Wells, Dilthey (tres textos), Weber, Meinecke, Collingwood (dos), Heidegger, Spengler y Toynbee, más tres reflexiones temáticas de enfoque histórico sobre la cultura española, la nueva física y el humanismo (Ascunce, 1988). Cinco años antes, *Topía y utopía* había reunido análisis sobre Vico, Kant, Burckhardt, Nietzsche, Donoso, Unamuno, Ganivet y Dilthey (siete textos de “asedio” al autor alemán), aparte de examinar la función filosófico-histórica de Moro, Campanella, Bacon, Descartes y Hobbes. Ese mismo año, 1946, ve la luz la monografía de Ímaz sobre Dilthey, cuya obra completa venía traduciendo a español (Ascunce, 1988, 2; Ímaz, 1946). En su estudio, el autor vasco subraya la vitalidad del historicismo en los países occidentales y específicamente en los de habla hispana. Al comparar la sociología de Weber y las ciencias del espíritu de Dilthey, opta por una solución ecléctica y próxima a Dewey: por un lado están las disciplinas humanísticas, hermenéuticas y, por otro, la sociología científica con sus técnicas de imputación causal general. Como entre la plataforma de la ciencia y el horizonte vital trazado por la filosofía siempre habrá un espacio que llenar, de este se ocupan las humanidades. Así se puede comprender la ciencia dentro del marco general de la vida, esto es, filosófico-históricamente (Ímaz, 1946, 318-321). Para Ímaz (en línea con el Karl Mannheim de principios de los años 1920) (Mannheim, 1924), el historicismo se ha convertido en una orientación de plena vigencia:

La verdadera actualidad del historicismo, además de en sus egregios representantes y en la influencia viva que están ejerciendo en el estudio de las disciplinas humanistas, se halla en *la vida política*. La vida política actual, y arrancando muy lejos en el XIX, lleva dentro el pensamiento historicista. Los movimientos conservadores,

⁹ Como “víctima de la historia” lo consideraba ya José Ángel Ascunce en su ensayo biográfico de introducción en el primer volumen de la reunión de obra, en Eugenio Ímaz (aut.), José Ángel Ascunce Arrieta (ed.), *I. La fe por la palabra* (San Sebastián, Universidad de Deusto, 1988), IX-CLVIII. Los trabajos de Ímaz fueron de nuevo recopilados en 2011, con motivo del 60º aniversario de su fallecimiento, por El Colegio de México, en dos volúmenes, el primero destinado a *Ensayos y notas* y el segundo, *Sobre Dilthey y la psicología*, bajo edición ambos de Javier Garcadiago. Aquí citaremos por Deusto. Para una visión general, ver José Ángel Ascunce y José Ramón Zabala Agirre (coord.), *Eugenio Ímaz: asedio a un filósofo* (Donostia, Saturrarán, 2002). Un perfil biográfico, en J. A. Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Ímaz* (Barcelona, Anthropos, 2013). La aventurada interpretación filosófica del suicidio fue endosada ya por Abellán y se reitera en un ensayo reciente, con el que en otros aspectos estamos perfectamente concordes: Rafael Pérez Baquero, “Filosofía de la historia, guerra y exilio: El eclipse de la utopía en el pensamiento de Eugenio Ímaz”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2022, 39 (3), 659-669.

nacionalistas, liberales, sindicalistas, marxistas y fascistas están animados por un modo de pensar historicista (Ímaz, 1946, 343, nuestra cursiva).

No se trata, por tanto, del absurdo de pretender “superar el historicismo”, sino de la necesidad de hacer “buen historicismo”, que concilie filosofía e historia, lo universal y lo concreto, cure la conciencia desgarrada y establezca la unidad de la experiencia, haciendo “llevadero” el problema del mal al proporcionar cierto control sobre él. Dilthey, Croce, Dewey y Collingwood eran los “profetas verdaderos” de tal historicismo liberal (Ímaz, 1946, 345).

2.2 / De las tres “religiones” de la historia a las “esperanzas paroxísticas”

La guerra civil sacudió en Ímaz no solo su recentísima instalación familiar y profesional en Madrid, sino también los comienzos formativos de su filosofía de la historia. Esta se había configurado como un examen de la obsesión de poder (político, económico, técnico) del hombre moderno, efecto de la ruptura de la unidad medieval de creencia. En su conferencia de abril de 1936 en el Ateneo de San Sebastián,¹⁰ Ímaz apunta cómo las tres soluciones al problema de la historia moderna, en verdad tres “religiones” de la historia (las racionales de Hegel y Comte y la irracional de Rousseau, confirmada por Tocqueville como marcha democrática de los pueblos), subyacen mezcladas como base de los totalitarismos del momento. Marx y Sorel han abierto brecha y, después de ellos, “se intenta ascender al pináculo de la memoria humana, a la plenitud de los tiempos”, vía comunismo, fascismo o tecnocracia. Si para Hegel la historia termina con él, para Marx lo que concluye es la prehistoria: la historia verdadera arrancará con el socialismo. Pero la fe de Marx y Engels es irracionalidad rousseauiana. Mussolini expresa con su estado totalitario un nuevo Maquiavelo y, a la vez, la versión de Sorel de la violencia creadora y el absolutismo del poder estatal en Hegel. Asimismo, Ranke ha señalado que “el premio señalado para la lucha de los pueblos es la posesión de la tierra”. De ahí que Ímaz vea una oscilación entre dos polos: revolución e imperialismo, lucha de clases y lucha de pueblos. Más que “progreso”, la idea moderna es el “porvenir”, el “porvenirismo”, y su “equilibrio” se habrá de establecer entre la tendencia centrífuga revolucionaria y la centrípeta imperialista. El autor deja sin elaborar la posibilidad tecnocrática.

Ya en el exilio americano, este pensamiento se ampliará con una mirada antropológica y metafilosófica. La dualidad cósmica esencial es hombre/naturaleza. El hombre responde a la naturaleza asociándose y creando cultura; ambas se convierten en instrumentos que se tornan en una nueva naturaleza, a la que el hombre responde con nuevas formas sociales, por medio del pueblo, y culturales, por medio de la filosofía. Es decir, una historia *cerrada* resulta así convertida en historia *abierta*, en una “carrera de relevos”. Ímaz reconoce en la coyuntura de 1940 la evidencia de un tiempo revolucionario, de “esperanzas paroxísticas”¹¹, en que se plantea que la conciencia pueda, mediante su reforma de la economía, cambiar la sociedad como respuesta a la naturaleza, para proseguir este incesante relevo de preguntas y contestaciones. En su estudio preliminar de 1942 a las utopías de Moro, Campanella y Bacon, Ímaz destaca cómo la Revolución Francesa permitió a Hegel teorizar la reconciliación de razón de república y razón de estado, de utopía y topía.

¹⁰ “En busca de nuestro tiempo”, en Ímaz, *La fe por la palabra*, 134-148. Dos meses antes, Ímaz había publicado una semblanza de la evolución de Donoso Cortés como teórico de la historia.

¹¹ “En busca de nuestro tiempo”, en Ímaz, *Topía y utopía*, 23ss. Este ensayo apareció en *España Peregrina*.

Es ahora desde la realidad del espíritu desde donde se avanza hacia la utopía, mediante superaciones que integran y conservan. Y así se puede revalidar la apuesta de Tomás Moro (Ascunce, 1988, 2, 67-68). Ahora bien, como esto se traduce en narraciones, exigía meditación sobre lógica y semiótica del conocimiento histórico. Tratando en 1943 del libro de Burckhardt sobre Constantino el Grande y de las cualidades picto-lingüísticas del historiador suizo, Ímaz señala una escala de formas expresivas y comprensivas:

Pero de todo tiene que haber en la viña del Señor: crítica histórica depuradora de fuentes, contemplación revividora y, finalmente, grandes relatos patéticos que pongan a nuestra conciencia en comunicación con sus verdaderas raíces en el tiempo. Unos, que son los más, como tiene que ser, se quedan en lo primero, y otros, que son ya menos, se quedan, como Huizinga, en lo segundo, o se atreven, como Croce, con lo tercero.¹²

Y al comentar la traducción de la *Historia de los Papas* de Ranke, el autor donostiarra resalta que aún nadie le ha enmendado la plana al clásico alemán, quien dotó a la historiografía de un valor humano permanente.

Los grandes historiadores son, a su manera, como los grandes artistas: insuperables, incomparables, y hay que volver siempre a ellos como a maestros de educación humanista para contrarrestar, entre otras cosas, la acción un poco desabrida de los filósofos.

Sin embargo, Ímaz critica en Ranke que, si bien su sensibilidad le permite situar cada época en relación directa con Dios, “esquiva en su temblor la energía necesaria para ponerlas a todas en relación disparada hacia la hechura definitiva del hombre” (Ascunce, 1988, 2, 107-108). Esta cuestión del “sentido histórico” surge al examinar el libro de Ernst Cassirer sobre la filosofía de la Ilustración. Es ante todo un problema semiótico. El llamado “sentido histórico” (por Nietzsche, por ejemplo: capacidad de adivinar la relación entre los valores de una época y las fuerzas operantes) “siente la historia a cachos”, pero no percibe su “dirección”. En cambio, el siglo XVIII vio, con Vico, Hume y otros, la historia como un “mundo”, “algo con sentido”. De ahí que Ímaz defienda bautizarlo como “el siglo de la historia” (Ibid., 111). Con ello pone el dedo en la verdadera llaga del historicismo: este no solo ha de leer en las fuentes los signos de formas particulares de vida (que el historiador ha de describir como explicación profunda de la narración de hechos singulares, por ejemplo tal decisión en Florencia como expresión de la cultura política renacentista), sino además el signo general de direccionalidad del proceso histórico, se atribuya bien a la Naturaleza bien a Dios bien a un spinoziano equivalente *Deus sive Natura*.

2.3 / Una España europea más allá del delirio

En Ímaz, la utopía o entelequia del proceso se condensa en la noción de “humanismo”, que atraviesa la historia del pensamiento desde Grecia hasta el presente y configura la trayectoria social como “hazañas de la libertad” (expresión de Croce en 1938), en un camino hacia la dignidad del ser humano. Una noción, además, que adquiere una tonalidad especialmente española, ya que los ocho siglos de reconquista (con un vivir semejante al sentido de frontera que Frederick Jackson

¹² “El sentido histórico” (Ascunce, 1988, 2, 105). Compárese con la división de Henri Berr en 1911 entre crónica, síntesis erudita, síntesis histórica y filosofía de la historia; ver Juan Luis Fernández Vega, *El arsenal de Clío: el problema de la escritura de la historia en la cultura occidental, 1880-1990* (Zaragoza, Genuève, 2020), 111ss. Las categorías de Ímaz corresponden a las tres últimas del filósofo francés.

Turner había empleado para describir la formación de Estados Unidos) impulsaron el ideal caballeresco, que luego será exagerado en “honor” calderoniano, nada quijotesco. Aporta España la idea de la “hombría”: al poder hacerse “hijodalgo” en la frontera, el español constituye una “democracia aristocrática” que pedía “la afectiva igualdad del hombre”. Utilizando metáforas de la angelología, destaca Ímaz que “cuando el universalismo de los Querubines y la democracia de los Tronos escriban a una el “discurso de las armas y las letras” es cuando se habrá dado un sentido definitivo a la palabra humanismo”. Este culmina en los Serafines, es decir, no *pensadores-querubines* ni *caballeros-tronos*, sino amantes. Esto permite a Ímaz oponerse a la pretensión de existencialistas como Heidegger y Sartre de considerarse actualizadores del humanismo (Ascunce, 1988, 220-221).

Esta contribución hispana al despliegue de un humanismo contemporáneo hay que situarla dentro del análisis de Ímaz sobre el pensamiento español como “delirio”. Se produce aquí algo un poco chocante, ya que Abellán colocó a Ímaz como uno de los pensadores “delirantes” del exilio, con Zambrano, Larrea y Bergamín.¹³ Pero, precisamente, Ímaz critica en 1944 el “delirio” español y se propone superarlo. Nuestro desacuerdo con el paradigma historiográfico recibido parece inevitable en este punto. Para Ímaz, el delirio español consiste en creerse por encima del proceso cultural universal y en sostener una superioridad moral compensatoria de la desventaja material y científica. Así en el *Idearium* de Ganivet, en Unamuno, en Maeztu y hasta en el Ortega de *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*:

No hay escape: que se supere espiritualmente la modernidad, haciendo de Robinson el escudero de Don Quijote, que se convierta la encrucijada en camino perpetuo haciendo que “inventen ellos”, que se moldee enérgicamente la modernidad mediante la “acción española”, que se conceptualice el genio español y se descubra su gema iridiscente: siempre el mismo delirio lúdico y grandilocuente, hazaña, como dice el mismo Ortega, *verdaderamente luciferina*.¹⁴

Según Ímaz, en cambio, la realidad española está refractada en la de Europa y a la vez Europa se refracta en la realidad de España. El pensamiento delirante es un “espejismo” que emana de esta realidad y a la vez pretende ser profético, pero resulta que “el espíritu de Don Quijote no se ha asentado sobre la tierra”. ¿Qué hacer?, cuestiona irónico. Pues, para él, lo caballeresco español va a la par con el *gentleman* inglés, y el mejor pensamiento humanista español entronca con Erasmo y el liberalismo europeo. El reproche de Ímaz al pensamiento delirante denuncia su encierro en el proyecto político de un quijotismo que es una falsa y exorbitante visión de la cultura española y la opone artificialmente a la modernidad.¹⁵ ¿Cómo podríamos, ante esta tesis, calificar a Ímaz como “delirante”?

Esta breve aproximación nos muestra, por un lado, la existencia de un denso pensamiento historicista en el exilio de 1939 y, por otro, la utilidad de nuestro modelo heurístico de filosofía de la historia. En Ímaz hay sólidos elementos

¹³ Aunque antes lo había situado entre los “independientes”; ver Abellán, “Filosofía y pensamiento”, 1976, 198.

¹⁴ “Delirio español” (Ascunce, 1988, 2, 160). El original aparece en julio de 1944 en México como suplemento filosófico del número 1 de la revista poético-músico-pictórica *Litoral*. La referencia a Lucifer procedía del historiador británico Thomas B. Macaulay (1800-1859), quien había comparado la dimensión de la caída de la España imperial con la del ángel malvado desde los cielos.

¹⁵ Remitimos a nuestra futura monografía una explicación más detallada de la crítica de Ímaz a la abusiva sublimación de lo quijotesco como tesis sobre la historia de España.

historiológicos, histórico-universales, lógicos, semióticos y metafilosóficos; perfilan una atractiva teoría de la historia que buscaba aquello que Kant había denominado “quiliasmo” de la filosofía y que, en el fondo, no era sino renovación de los sentidos humanista de dignidad e ilustrado de direccionalidad histórica. Ciertamente, Ímaz veía los peligros del triple poder: en el *político*, la falta de libertad; en el *económico*, la explotación utilitaria; en el *científico*, una obtusa tecnocracia. Liberalismo, economía social y una ciencia guiada por valores de humanidad constituían en Ímaz un proyecto filosófico-político informado por la historia y por una esperanza de teodicea un tanto hegeliana. Nada delirante, pues: solo una aseada y erudita democracia cristiana europeísta. Es más, Ímaz invitaba a examinar el protagonismo español en la biografía de Europa y de Europa en la biografía de España. Y en ello se mostró más atinado científicamente que los abundantes predicadores del *Sonderweg* hispano.¹⁶ El propio Ortega le daba por entonces la razón en una meditación presidida por la idea de Montesquieu de que Europa *n'est plus qu'une seule nation composée de plusieurs* (Montesquieu, 1734). En ese caso, no sirven las narraciones insulares.

3 / Ferrater: historia como crisis

3.1 / Vocación historiológica temprana ¹⁷

El de *crisis* parece concepto fundamental de la filosofía de la historia, en la medida en que, si ha habido historia, es porque ha habido, precisamente, crisis.¹⁸ Entre el bautizo y la primera comunión de José Ferrater Mora, el mundo cambió rotundamente debido a los efectos de la Gran Guerra de 1914-1918: rápidas mutaciones de escala global enterraron maneras vitales del siglo XIX y abrieron nuevas oportunidades y retos. Dicha guerra, expresión de crisis anteriores y desencadenante de posteriores, fue el gatillo que disparó la historia mundial, acelerándola y llevándola al Antropoceno hacia 1950, al intensificar una mentalidad mesiánica preexistente en las culturas políticas, tras el “desencantamiento” religioso del mundo y como reemplazo de la trascendencia perdida (Fernández, 2016). Ferrater experimentó todo ello en el tránsito a su edad mediana. Cuando publica en Buenos Aires *El hombre en la encrucijada* tiene 40 años y ha pasado ya por Francia, México, Cuba y Chile, exiliado desde sus 27 años. Además, ha absorbido la dimensión historicista de Unamuno (intrahistoria, individualidad) y Ortega

¹⁶ “El pensamiento-tipo de la comunidad europea, sostenido en su proceso de despliegue, coordinado en su conjunto y congruente dentro de las diversas ramas nacionales, pese a todas las peripecias y a todas las recíprocas incitaciones, contrasta con el pensamiento nacional de España—medio participante, medio abstenida de la comunidad cultura europea—, pensamiento que se ofrece en direcciones entrecruzadas, contradictorias, siguiendo líneas de desarrollo interrumpidas, reiterantes, encontradas, frustradas... (...) Y los *ingenios* españoles, los que hoy se llaman intelectuales, han estado sometidos permanentemente a una situación contradictoria, de conflicto, que presta a su producción caracteres peculiares y la desvía, haciéndola extravagante con relación a la cultura general de su tiempo” (Ayala, 1941, 10). Citamos a Francisco Ayala por la edición en Península 2001.

¹⁷ Agradezco las valiosas sugerencias recibidas de Carlos Nieto Blanco sobre un primer borrador de esta sección. No se le hará responsable, empero, de los defectos del resultado.

¹⁸ En griego *krisis* presenta tres acepciones esenciales: (1) poder de separar o distinguir; (2) una decisión o juicio, en una disputa o prueba; y (3) el desenlace de algo, también en Hipócrates el punto de cambio súbito en una enfermedad, para bien o mal. Henry G. Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones, Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1940), s.v. κρίσις. La idea de que crisis e historia se co-pertenecen estaba ya formulada por Zambrano en 1949 (ver infra subsección 4.1).

(historiología, creencias), ambos con sus filosofías de la historia de España; también de Eugenio D'Ors, la cultura como motor de historia, y de Henri Bergson, peculiar evolucionismo. Al tiempo, está familiarizado con clásicos y coetáneos de filosofía de la historia, de Agustín de Hipona a Arnold J. Toynbee, y con novedades como el concepto de “vididura” de otro exiliado en Estados Unidos, Américo Castro.¹⁹

Una crónica sobre sus clases de *filosofía de la historia* en la Universidad de Princeton en 1958 muestra que ya entonces Ferrater aplicaba su solución integracionista para salvar la oposición entre las concepciones individualista y colectivista.²⁰ Otro profesor impartía clases de filosofía epistemológica de la historia, pero Ferrater las daba de filosofía material, es decir, historiología e historia universal (Rodríguez-Alcalá, 1958). De cuatro décadas de publicaciones se desprenden las líneas maestras de la concepción histórica ferrateriana:²¹ interpretación de lo español y europeo; reflexión sobre las filosofías occidentales de la historia; teorización de las crisis de civilización; interés por la epistemología de la historia. Como aquí no se trata sino de una aproximación a ese aspecto de su pensamiento, nos concentrarnos en tres áreas: (1) teoría general de la historia; (2) visión de la historia de España y (3) epistemología y semiótica históricas. Mostraremos que la filosofía de la historia fue, por sofisticación y erudición, una de las contribuciones *esenciales* de Ferrater.²² Esto no se ha solido subrayar en los estudios sobre el filósofo, como el sencillo repaso a la lista de literatura secundaria selecta del período 1951-2021 ofrecida en línea por la Cátedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona demuestra concluyentemente, con apenas dos o tres referencias tangenciales en tan largo lapso temporal. De ello ha resultado un “Ferrater” mucho menos filosófico-histórico de lo que realmente fue durante cuarenta años (CFM, 4-11-2023).

3.2 / *Equilibrios y desequilibrios y viceversa*

Uno de los libros más temprana y duraderamente exitosos de Ferrater aparece en Argentina en 1945 y examina las filosofías de la historia en San Agustín, Voltaire, Vico y Hegel.²³ Las cuatro visiones tienen como denominador común una doble tesis: (1)

¹⁹ En su monografía sobre Unamuno, Ferrater sí se ocupa de su teoría (“agonía”) de la historia y de España; no sucede así en la monografía sobre Ortega. Ver Ferrater, *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1944) y *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía* (Barcelona: Seix Barral, 1956).

²⁰ El posicionamiento tenía ya casi dos décadas, no obstante: José Ferrater Mora, “Individualismo y colectivismo”, *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XLVI, No.1, 1940 (julio-agosto), 5-23.

²¹ Asentado en América, Ferrater publicará *España y Europa* (1942), *Vico y la historia renaciente* (1943), *Voltaire y la razón histórica* (1943), *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944), *Las formas de la vida catalana* (1944), *Cuestiones españolas* (1945), *Cuatro visiones de la historia universal* (1ªed. 1945), *Técnica y civilización* (1947), *Dilthey y sus temas fundamentales* (1949), *El hombre en la encrucijada* (1952), *Cuatro visiones de la historia universal* (2ªed. 1955), *Man at the Crossroads* (1957), *Cuatro visiones de la historia universal* (3ªed. 1958), *Sobre una cuestión disputada: Cataluña, España* (1960), *Tres mundos: Cataluña, España, Europa* (1963), *Estructura e historia* (1967) y *Los lenguajes de la historia* (1970). En el propio *Diccionario ferrateriano*, las entradas relacionadas con la historia serán siempre generosas.

²² Dicha filosofía se nutre de, y alimenta a una doctrina ontológica que a grandes rasgos hace coincidir niveles del ser y evolución natural hacia nuevas formas de complejidad. Ver Nieto, 2021, 245-246.

²³ En realidad, suponía la reelaboración de sus conferencias en la Institución Hispano-Cubana de Cultura, durante su estancia de 1939-1941. Ver José Ferrater Mora (aut.), *Amauri F.*

que la historia se desarrolla según *su propia ley* y (2) que se puede *dar razón* de su curso. Cada autor entiende esto de modo muy distinto, pero ambas convicciones son compartidas. La historia no se reduce ni al mundo natural ni al mundo inteligible platónico (Ferrater, 1958, 22). Es más, si se habla de “visiones” y no sencillamente de “filosofías”, es porque hacen algo más que explicar: revelan, aspiran tanto a la realidad como a la totalidad, no buscan tanto las causas de la historia como su principio. Pero el principio va más allá de una ley explicativa de desarrollo: es justificativo y por eso conduce al asunto de la finalidad de la historia.

Cómo acontece la historia es cuestión complicada, pero no abrumadora; la paciente investigación historiográfica puede proporcionar al respecto muy satisfactorios resultados. *Por qué* tiene lugar la historia es cuestión difícil, mas no insoluble; la potencia del análisis filosófico puede ayudar a no perderse del todo en ese laberinto. *Para qué* transcurre la historia es cuestión imposible; para afrontarla no hay más remedio que acudir a la imaginación (Ibid., 24).

Con la pregunta por la finalidad, la visión se convierte en ensoñación. Su tierra de promisión consiste en “hacer eterno e imperecedero lo que parece a primera vista contingente y temporal”. Se logra postulando un “más allá” que sirve a la vez de motor y de justificación de la historia. En Agustín, el reino de los elegidos. En Vico, el patrón de sucesión de historias particulares. En Voltaire, el reino de la iluminación. En Hegel, el pleno despliegue de la Idea. Así la historia universal es necesaria, no un estorbo material, sino “un camino tan indispensable como la posada”. Y por ello, la ensoñación se traduce en narrativa, en mito: “la visión de la historia culmina así en una mitología de la historia”. Esta cesión del concepto a la metáfora no debe, según Ferrater, desanimarnos: el mito solo es peligroso cuando no advertimos que está destinado a consolarnos. Esta *consolación por la historia* es en Agustín la esperanza, en Vico la repetición, en Voltaire la actividad y en Hegel la contemplación (Ibid., 30). La secuencia *historiografía-teoría de la historia-mitología histórica* da cuenta, pues, en este Ferrater de las “visiones”, de la estructura posible de una concepción de la historia.

Alrededor de esta obra, el pensador barcelonés se ha ocupado también de Unamuno y de Dilthey, y ha meditado sobre el destino de España y el ser de Cataluña. El comienzo de la Guerra Fría y el poso de estas investigaciones de orientación tan historiográfica animan a Ferrater, que además tiene a su disposición la magnífica biblioteca de Princeton, a forjar su propia teoría de la historia universal. Así, en 1952 puso en circulación una de sus obras mayores: una filosofía sociologista de la historia, que se inicia, también en Argentina, como *El hombre en la encrucijada* y termina siendo, en sus versiones últimas y resumidas en España treinta años más tarde, *Las crisis humanas*.²⁴ En la edición primera, las dos partes son “Filosofía,

Gutiérrez Coto (ed.), *Razón y verdad, y otros ensayos* (Valencina de la Concepción, Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2007), 17.

²⁴ En el presente estudio consultamos, por un lado, Ferrater, *El hombre en la encrucijada* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1952), la primera edición, y *Las crisis humanas* (Madrid, Alianza, 1983), una selección final de ella y además reelaboración de lo seleccionado. Historiográficamente, nos interesa la original, inmersa en el exilio. El prólogo/epílogo de 1983 trata de responder a algunas críticas formuladas por el sociólogo Salvador Giner en el *Festschrift* de 1981 a Ferrater editado por Priscilla Cohn. La versión castellana completa de dicha valoración había sido redactada por Giner en 1976 y se publica como “La teoría ferrateriana de la crisis” en Salvador Giner y Esperanza Guisán (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra* (Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 1994),

ansiedad y renovación” y “Crisis y reconstrucción”. En una, se analiza la Antigüedad; en otra, con el modelo aprendido, se aborda la modernidad.²⁵

La pregunta fundamental de esta obra tiene que ver con Ortega y con Toynbee: por un lado, la existencia de los intelectuales capaces de percibir mejor los signos del cambio de los tiempos y, por otro, la aparición de un “estado universal” bajo cuya autoridad se congregan las idiosincrasias preexistentes. Así: “¿Qué les ocurre a algunos hombres, particularmente sensibles a las variaciones históricas, en el instante en que surge un fenómeno pavoroso, más geológico que histórico, que se llama el Estado Universal”? (Ferrater, 1952, 11). Esa sensibilidad detectora se apreciará en la filosofía, entendida como “vida filosófica” o modo de existencia humana. Pero, últimamente, se trata de la relación de la filosofía técnica con una nueva creencia, relación que gestiona las consecuencias del estado universal (y en el Occidente antiguo su efectiva desaparición, o mutación en la Iglesia).

El periodo de cisma social que desemboca en “cisma en el alma” se desarrolla desde el siglo IV a.C. hasta la expulsión del último filósofo por Justiniano en 529. La desaparición del mundo anterior a los imperios helenístico y romano generó un vacío y una mengua de libertades, que requería reacción frente a esta “ola del tiempo”. Los *poderosos* quisieron colocarse a la cabeza. Los *bárbaros*, destruir sin plan alternativo. Otros, resistir en diversas formas: desapego (*cínicos*), renuncia (*estoicos*) o huida (*platónicos*). Otros más se entregaron a visiones tradicionales proféticas: los *futuristas*. Y finalmente, otros “vislumbraron un nuevo reino que, no siendo al principio de este mundo, terminó por cambiar el mundo”: los *cristianos* (Ibid., 21). El éxito histórico del cristianismo es relacionado por Ferrater con su capacidad para superar, con un patrón de “hombre nuevo”, un triple desequilibrio que afectaba a la Antigüedad: entre este mundo y el otro; entre individuo y sociedad; entre acción y pensamiento. El cristiano, aun basándose en una dimensión sobrenatural, la considera manifestada en lo visible cotidiano, por lo que nunca se desliga concluyentemente de este mundo. En segundo lugar, aunque asume de las jurisdicciones separadas de Dios y del César, acaba postulando la ciudad terrenal según el modelo ideal de la comunidad de los santos. Por último, con la noción de “vivir la verdad”, es decir, “razonar la vida” (contenidos como razones que refuerzan la creencia), teoría y práctica vuelven a reunirse y se da una salida al problema de la culpa. Al dirigirse así a *todos* el cristianismo fue una “revolución de hombres” y no “de clases” (Ibid., 140-147).

En la segunda parte del libro, Ferrater se ocupa del problema de la época moderna. También en ella tenemos la sensación de que “el destino histórico se nos escapa de las manos” y que el mundo marcha “impulsado por una gran ola que se nos antoja ineluctable” (Ibid., 159-160). Pero el abordaje de la modernidad requiere, además de cierta periodización, que el autor afiance algunas tesis filosófico-históricas de base. Entre estas destacamos, como primera, el carácter consustancial, ontológico, de “crisis” e historia: el equilibrio sociológico es siempre provisional y con un grado de inestabilidad. Por ello afirma Ferrater, respecto de las edades media y moderna, que “en ambas hay un elemento -inevitable en toda historia humana- de crisis” (Ibid., 164), siendo lo característicamente moderno una acentuación de la

259-282. Incluye una interesante teoría propia de Giner sobre las concepciones de las crisis históricas, o “epistemología de las crisis”.

²⁵ En la versión final, Ferrater denominará a estas dos partes sencillamente “mundo antiguo” y “mundo moderno”: con ello borraba nociones antes esenciales, como “ansiedad” o “reconstrucción”.

inestabilidad. La segunda tesis es una especie de mecánica ondulatoria de las crisis generales: se subdividen en secuencias menores donde etapas de estabilización son puntuadas por crisis que exigen soluciones y nuevas estabilidades, y en esto sigue Ferrater a Toynbee y a Bergson. La historia es permanente crisis y permanente secuencia de ensayos de estabilización anticrisis.

Y aquí Ferrater abre camino a otras tres tesis. Pues, en tercer lugar, esas crisis son percibidas al principio por minorías de élite, surja esa sensación en ellas o provenga desde el malestar tradicionalista del mayoritario “abajo” social; de la interpretación surge un sistema filosófico consolidado, cuya vulgarización posterior y difusión general causan otro intento de estabilización. Pero esa vulgarización significa, en cuarto lugar, que las teorías originarias no se cumplen estrictamente y que, entonces, las ideas fraguadas por las minorías para solucionar una crisis resultan viables solo en la medida en que “fracasan” (recordando a Ortega, podríamos bautizarla como la ley del *no-es-eso-no-es-eso*) (Ibid., 170). Con esto el pensador catalán establece una dialéctica sociológica entre clases y, por ello, entre esferas de comunicación, como mecanismo de trayectoria histórica. Pero, como esto parece que reclama una hegemonía de la cultura sobre la sociedad, Ferrater tiene que precisar su quinta tesis, sobre el “oscuro laberinto” de la conexión entre factores reales e ideales. Para él, no puede haber ideas sin el sustrato social, pero por otro lado no hay sociedad sin motivaciones ideales. Se trata de conceptos-límite sobre causas inevitables, y lo que procede hablar es de preeminencia temporal o “predominio” de unas u otras (Ibid., 168).

La modernidad presenta como raíz de su crisis una suerte de “naturaleza” propia, una gran “libertad” ante las formas. Esto ha dado lugar a dos grandes relatos: el que enuncia el progreso hacia la libertad total, sustituyendo la autoridad de la Iglesia por la de la ciencia; y el que interpreta la modernidad como error, desviación o torpeza.²⁶ Esto permite a Ferrater introducir su sexta gran tesis: la ambivalencia de la historia, pues todo su decurso indica que siempre coexisten aspectos progresivos y regresivos. Cuando algo se gana, otro algo se deja atrás, y la cuestión de nuestra civilización es saber si las oportunidades de realización generadas compensan las oportunidades preteridas (Ibid., 166).

Sobre estas seis tesis mayores (consustancialidad de la crisis; desarrollo secuencial de “aberturas” y “cierres”; minoría intérprete; éxito práctico del fracaso teórico; predominio alterno de lo real o lo ideal; ambivalencia de la evolución), planea la pregunta kantiana sobre si uno debe ser pesimista, optimista o *abderítico*, a la que Ferrater responde: “Frente al alma fanática y al alma desilusionada, predicamos la necesidad de un alma serena y esperanzada”.²⁷ También a partir de esas tesis generales se precisan otras complementarias, de máximo interés. Una de ellas es que el “círculo máximo” de sociabilidad es la “comunidad de época”, dentro

²⁶ En esta segunda narrativa, el regresismo, sitúa al Donoso Cortés del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) y al Ramiro de Maeztu de *La crisis del humanismo* (1920); *ibid.*, 183.

²⁷ *Ibid.*, 177. En 1983, Ferrater reformula y condensa sus tesis en cinco puntos: tipología de las crisis (no todas son iguales, aunque de algún modo se parecen); estabilidad relativa (alternancia de expansiones y remansos); conciencia (desajuste entre la crisis y su reflejo subjetivo); correlación de factores (descripción de concomitancias más que análisis causal de factores); y reacciones o “salidas” (limitadas) ante un estado de crisis. Una crisis que no entra en estos parámetros desemboca en la “anomía” de Émile Durkheim; ver Ferrater, *Las crisis*, 9-10. En cuanto a Kant, como es sabido las tres opciones de concepción de la marcha de la historia se hallan en su obra de madurez *El conflicto de las facultades* (1798).

de la cual funciona una semántica histórica de los términos (por ello protesta Ferrater contra el presentismo en la metodología historiográfica, ya que un mismo término significaba en otra época cosa diferente de la actual). Otra es la importancia de la “actitud” y, por tanto, de su origen en el “carácter”, lo que por un lado lleva a los “tipos psicológicos” (como los que había estudiado Eduard Spranger) y por otro a los “tipos nacionales”. Aquí encontramos la conexión en Ferrater entre un abierto sociologismo y la ‘ontología de los pueblos’ que procede del historicismo alemán y que también afectó a Ímaz (directamente) y a Zambrano (por medio de Ortega y Unamuno). Como observamos, afán historiológico.

Según el principio de secuenciación, el autor esboza tres etapas u “oleadas” de modernidad, a partir de su dinamismo de expansión geográfica, técnica y política: crisis de *los pocos*, *los muchos* y *los todos*. La crisis de “los pocos”: de finales del siglo XIV o principios del XV, hasta el XVII, Occidente busca otra manera de ser lo mismo que en la Edad Media; esta etapa se subdivide en tres fases: Renacimiento clásico, Contra-Renacimiento y Reforma científica. La crisis de “los muchos” tiene lugar del siglo XVII hasta mediados del XVIII. Si el tiempo de los “pocos” se puede llamar “racionalismo”, el de los “muchos” es el “iluminismo”. Este no logró estabilizar del todo el problema de la vida social, y mostró fenómenos reactivos como el jacobinismo o el romanticismo. A partir de entonces surge la crisis de “los todos”, que es *la nuestra* y adquiere rango planetario. Esta crisis incluye hechos de gran alcance como las revoluciones estadounidense, francesa e industrial inglesa. A esto se añaden en el XIX el nacionalismo y el imperialismo colonial a gran escala, con una globalización más marcada. La incorporación interna y externa de las “masas” de hombres produce la aceleración de la historia. Como dice Ferrater, “a mayor masa, mayor aceleración”. La cuestión social, la idea de que no “todos” han alcanzado los modos de la vida occidental, y el despertar de China o México apuntan hacia la Primera Guerra Mundial como una frontera de época dentro la modernidad contemporánea. Entonces comenzaron los “momentos presentes”.²⁸

En lo más contemporáneo, apunta Ferrater tres problemas fundamentales: *técnica*, *organización de la sociedad*, *sed de absolutos*. Dado que la técnica es ambivalente, porque cosifica y mecaniza la existencia, pero también libera energías humanas, la solución ha de ser impedirle la actuación unilateral y exigirle integración dentro del ancho campo de la inteligencia objetiva. En organización social, postula Ferrater el paso de las masas a los grupos y la articulación flexible de estos para permitir los avances sociales, mientras que los intelectuales han de considerar que su influencia a veces será más bien indirecta. El “anhelo de absoluto”, o “salvación del individuo”, es, no obstante, para Ferrater un problema más importante que la técnica o la sociedad. En esto su raíz es plenamente unamuniana, pero no aislada, sino combinada con los demás problemas, cifrados en los cuatro absolutos: Dios, Sociedad, Hombre y Naturaleza. La renovación es necesaria. Sea (1) un nuevo cristianismo, (2) una revolución mundial de los oprimidos o (3) un nuevo racionalismo liberal e ilustrado, en todo caso,

la forma de vida que se imponga tendrá que cumplir condiciones nada fáciles: tendrá que asimilar y, en cierto modo, nivelar las grandes masas del planeta sin por ello degradarlas o envilecerlas; tendrá que hacer de la persona humana un fin sin por ello

²⁸ Ibid., 261-263. Esa es también la tesis de frontera que detallamos en Fernández, “Messianic times”, 2016.

divinizarlas; tendrá que mantener la organización sin destruir completamente la libertad; tendrá que fomentar la técnica sin matar el espíritu” (Ibid., 314).

Esa serie de mediaciones forman, en verdad, una “tarea infinita”, un juego de equilibrios entre cuatro polos; interminables, pues nunca llegaremos a la “comunidad de santos”. De este modo, la teoría general de la historia de Ferrater es la de una sucesión de equilibrios y desequilibrios, inestabilidad que la modernidad ha hecho frecuente. Más saber y más gente han reforzado el “dinamismo” intrínseco de las sociedades, evolución que alcanza dimensión universal en virtud de la técnica y la política internacional. Toda forma es solución provisional a una pregunta; toda disolución es provisional transición hacia la forma siguiente. El sociólogo Salvador Giner compartirá esta idea de “equilibrio” como esencial en las estructuras sociales, siempre impulsadas por tendencias contradictorias. Una conversación entre Ferrater y Giner mostrará que el primero consideraba que, aun siendo un defecto del libro no haber incluido un análisis de la teoría histórica marxista, el marxismo estaba sobrevalorado y su propio modelo de interpretación era preferible (Giner/Guisán, 1994, 326).

3.3 / *Justicierismo y destiempo españoles*

¿Cómo encajaba España en este marco histórico? De un debate sobre la guerra mundial surgió en México en 1943 la revista *Jornadas*, como órgano del Centro de Estudios Sociales que dirigía Medina Echavarría. Allí publica Ferrater en 1945 sus *Cuestiones españolas*, iniciadas en Chile en 1941 (Ferrater, 1945, 12) y que se sumaban a un primer abordaje del problema España-Europa, donde había interpretado el sentido histórico del racionalismo europeo y el desencanche religioso español.²⁹ La meta general de *Cuestiones* era una mejor comprensión del “espíritu de Occidente” y mostrar que, “si el mundo hispánico adquiere plena conciencia de sí mismo podrá insertarse de nuevo con máxima eficacia e increíble influencia en una civilización que, tramontada la modernidad, está redescubriendo los mismos ideales que alientan nuestra vida”. Pero la meta más específica de Ferrater es comprender la raíz del “abismo moral” e indiferencia por el mutuo destino que se ha abierto entre las “dos Españas”, y que consiste en una necesidad de purificar la propia historia y de poner, por encima de ella, el sentimiento de justicia. Este apego al ideal es, por un lado, virtud, pero por otro “máximo vicio”:

(...) el motivo de estas contrapuestas actitudes ante la propia historia se debe a que, en última instancia, lo histórico es para unos y otros simple manifestación superficial de una realidad más entrañable, de un alma que permanece inalterable a través del tumulto de su conciencia. El español desprecia la historia o la estima -lo que viene a ser lo mismo- como algo que debe perdurar indefinidamente, porque para él la historia es inferior a la justicia, a su justicia. Por eso las “derechas” se apoderan de una historia que sólo parcialmente les pertenece y que, desde luego, desfiguran en tanto que las “izquierdas” menosprecian un pasado que parcialmente les pertenece también y que, naturalmente, rectifican. (...) El frecuente horror del español ante la historia común puede conducirlo, sin duda, a esa enorme integración de la historia con la justicia que constituye acaso una de las más nobles utopías humanas, a esa libertad ante el futuro sin la cual todo pueblo acaba prendido en las cadenas de su propio ensimismamiento. Pero puede conducirlo también a la continua angustia de una historia que “no llega

²⁹ José Ferrater Mora, *España y Europa* (Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1942). Sobre el contexto de dicho ensayo, ver José Luis Mora, “Europa y España. Reflexiones en torno a José Ferrater Mora”, en J. C. Couceiro (ed.), *Europa ante sí misma* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2009), 131-154.

jamás a su término”, de una historia que, al quedar siempre medio hecha, corre el peligro de ahogar toda voluntad de renovación (Ferrater, 1945, 32-33).

Ferrater aplica directamente al problema español dos leyes filosófico-históricas que Bergson había expuesto en su tardía obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932). Por un lado, se trata de la ley de *dicotomía*, por la que una tendencia común parece dissociarse en posturas contrapuestas, tendencia que Ferrater indica hace necesaria una “ley de moderación”; por otro, la ley bergsoniana de “*doble frenesí*”, que lleva esta disociación al paroxismo pendular, y esta Ferrater encuentra que es la experiencia española por antonomasia (Ibid., 30). El modo de lograr que España entre en ley de moderación y se convierta en un “modelo” de razón vital para toda Europa es el propugnado por una “auténtica” tercera España (pues hay una “falsa” tercera España, elitista, que mira desde fuera el enfrentamiento entre las dos Españas y se convierte en una mera facción más, no integradora).³⁰ El caso es que, si España no logra esa moderación, puede acabar desapareciendo como comunidad política. Para él, la franca admisión de lo que los españoles tienen en común abre “la posibilidad de edificar sobre esa comunidad de virtudes una nación que *ni en el mal ni en el bien tiene par* en Europa” (Ibid., 34, nuestra cursiva).

Pero, junto al servicio de modelo español para renacimiento de Europa (idea ya de Unamuno³¹ y que en la guerra Zambrano suscribía), Ferrater propone no la imposible recuperación de glorias imperiales, sino la catálisis de la hispanidad contemporánea:

Los españoles necesitan para salir de su provincialismo una gran empresa, y esta empresa no puede ser sino la siguiente: colaborar, sin menoscabo de su pertenencia a Europa, al fortalecimiento y al pulimento de ese mundo hispánico que se extiende por todas las tierras de Iberoamérica. Este es *el sentido de su misión y la más alta gesta posible de su historia*. (...) Porque al hacer posible la aglutinación de ese gran mundo hispánico se podrá conseguir a la vez lo que había parecido hasta ahora casi insensato: que las formas de vida de ese mundo destiñan, por así decirlo, sobre el resto del Occidente, permitiendo de este modo que la cultura occidental no quede manca, arrastrada por modos absolutamente indispensables, pero también lamentablemente insuficientes (Ibid., 60 y 62, nuestra cursiva).

Aceptando la interpretación de Zambrano en *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), Ferrater señala que el pensamiento hispánico se ha resistido a la soberbia de la razón frente a la vida; ha sido “la otra cara” de Occidente, y en la perpetua lucha entre esencias y existencias, ha estado siempre de parte de estas últimas (Ibid., 65-66). Así, la construcción del “hombre entero” que aúne razón y vida exige otra manera también de narrar la historia:

Ahora bien, si ha parecido y sigue pareciendo en gran parte que sólo la cara no hispánica del Occidente ha tenido propiamente hablando una cultura, se ha debido al hecho de que *sólo los productos de la razón han constado verdaderamente en los libros*

³⁰ En realidad, pues, la de Ferrater sería una *cuarta España*. Sobre sus aclaraciones posteriores acerca de la “tercera España”, ver Nieto Blanco, *El mundo*, 321-322. Mientras la tercera es neutral espectadora, la cuarta es participante integradora. Esta idea de Ferrater tiene que ver con la “alterutalidad” de Unamuno: estar en el centro enlazando con ambos extremos. Ver Fernández / Unamuno, 2022, 137-141.

³¹ Como bien recoge Ferrater en su entrada “Miguel de Unamuno” en la primera edición de su *Diccionario de Filosofía* (México, Atlante, 1941), 403-404: “Su vida y su pensamiento, íntimamente enlazados con las circunstancias españolas y con la gran lucha sostenida desde fines del siglo pasado entre los europeizantes y los hispanizantes, lucha resuelta por Unamuno con su tesis de la hispanización de Europa...”

de historia, acaso porque la historia ha sido también el producto de esa razón violenta. La vida, en cambio, no constó hasta el presente en la historia, porque era considerada como algo situado fuera de ella, como algo indigno de figurar dentro de su marco. Que esto vaya siendo cada día más infrecuente demuestra, claro está, que de algunos decenios a esta parte la relación anterior ha sufrido alguna inversión y que el predominio de la razón sobre la vida está en camino de experimentar un radical trastorno. Pero lo que se trata de hacer ahora no es simplemente acelerar el trastorno de un mundo y negar a la razón sus definitivos e irrenunciables derechos, sino de complementar lo que había venido existiendo por separado, de *llegar a un acuerdo de vida y razón*, de esencia y de existencia, de soberbia y humildad que vaya acercando cada vez más al hombre de Occidente a ese *hombre entero* que en múltiples ocasiones vislumbró sin que todavía se haya realizado. La cuestión de la inserción del mundo hispánico en el más ancho mundo de Occidente no es, por lo tanto, una cuestión académica; es tal vez el aspecto concreto del más agudo problema que hasta ahora se le había presentado al hombre occidental con el fin de *solucionar una crisis* que se manifiesta de maneras mucho más sutiles que por el estruendo de las armas (Ibid., 68, nuestra cursiva).

Pero esta fusión de lo hispánico y lo no hispánico habría de conservar una de las pretensiones de la conflictiva relación de los españoles con su historia: la de convertirla en purificación. Es precisamente la “integración de la historia con la moral”. Esta es la frase final de Ferrater: problemática si se trata de reiterar el afán justiciero que es causa del abismo bipolar. Conclusión provisional frágil, si apela a una moral compartida que no ha sido dada nunca y que solo podría venir de una hipotética transformación cultural.

Casi dos décadas después de estos primeros intentos, para Ferrater será 1963 un año de reconfiguración de sus primitivas ideas sobre Europa, España y Cataluña. Así, la recopilación de ensayos *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, que publica Edhasa en Barcelona, no es simple reunión, sino también revisión y actualización: sobre Europa y España, una i griega cada vez más promisorias; unas “nuevas” cuestiones españolas; el estudio sobre las formas de vida catalana; otro sobre la relación España-Cataluña. El filósofo tiene ya 51 años.

Este segundo abordaje sobre Europa insiste en un diferencialismo. En primer lugar, se manifiesta en la asincronía: España ha hecho las cosas o demasiado pronto o demasiado tarde. Va “a destiempo”. Entre las causas, que el europeo ha sido del *idealismo de las ideas*, es decir, forjador de ideas; el español, en cambio, del *idealismo de los ideales*. Esto significa que el europeo se ha interesado por las “formas de pensar” y el español por las “formas de vivir”. Sin embargo, en la contemporaneidad el europeo, al volverse hacia la vida y la existencia, se ha “hispanizado” (viene haciéndolo ya desde el Romanticismo, sugiere Ferrater); y lo español ya no va tan desfasado. Por otro lado, el apego a ideales hace que el español tenga una relación muy conflictiva con su historia: quiere renunciar a la parte que no cuadra con su ideal, desaprobársela, no integrarla como un hecho más. Hay una relación tormentosa entre el “alma” y la historia.

Una parte importante del “destiempo” o “desencaje” de España en Europa se refiere al proceso moderno de formación de naciones y estados nacionales. España se anticipó en muchos aspectos, pero luego ha sido nación con mala conciencia, y un estado que no parecía amoldarse del todo a la realidad social. Es decir, la realidad histórica que es España resulta más profunda o más desbordante que las abstracciones políticas de “nación” o “marco estatal”. Estas ideas ya estaban en

Unamuno (“España es internacional, que es un modo universal de ser más que nación, sobre-nación”) ³² y lo estarán en la Zambrano de *España, sueño y verdad*.

Las “nuevas cuestiones españolas” buscan vías de integración derecha/izquierda como superación del guerracivilismo. El objetivo de Ferrater es implantar “el acuerdo en el desacuerdo”, es decir, la aceptación de que se puede convivir con el desacuerdo sin que llegue a discordia violenta, ni salte por los aires un terreno compartido. Es la versión política nacional del integracionismo filosófico del pensador barcelonés. Para ello deben modificar su conciencia histórica tanto las izquierdas como las derechas. Y es que las izquierdas españolas “han sucumbido con frecuencia a la tentación de mirar la historia, o considerables porciones de ella, con bastante asco”. Su fórmula, que Ferrater versiona con ironía de castellano viejo, sería “No mantenella; solo enmendalla”. A su vez “las derechas se complacen en admirarse en el espejo de la historia”; su lema es “mantenella y no enmendalla” (Ferrater, 1963, 69-70). El *integracionista* propugna como síntesis el “sostenella y enmendalla”, es decir, aceptar la propia historia y mirar hacia el futuro. Para ello es necesario que el pasado se asuma como “pasado común”, que haya un acuerdo sobre “el sentido del pasado” (lo que no quiere decir que no se pueda revisar y hasta criticar). Ferrater admite que es una solución abstracta, pero cree que señala el camino correcto.³³

Sus ensayos sobre Cataluña ocupan la mitad del volumen. Ferrater está convencido de que aceptar la personalidad catalana es la única manera de que los catalanes sean “buenos españoles” y los españoles, “buenos europeos” (Ibid., 161-172). Además, Ferrater efectúa un esbozo de caracterización de los “estilos de pensar” en la España del siglo XIX. Se trata de rescatar pensamiento español, ante la aparente pobreza de la producción filosófica en dicho periodo. Así, distingue varios grupos: el que se inserta en doctrinas filosóficas bien perfiladas, los “ismos”; el de los individuos críticos ante la sociedad, como Larra, Valera o Ganivet; y el de las escuelas literarias, como el “costumbrismo”, que implica un recorte del mundo vital. No llega Ferrater, sin embargo, a vincular esta taxonomía con la filosofía de la historia que todos tenían (krausistas, balmesistas, José María de Pereda...).

En conjunto, estos ensayos podrían haberse combinado algo mejor. Ferrater podría haberse convertido en el gran filósofo de la-historia-de-España junto a Unamuno y Ortega. Buena muestra de ello es la glosa marginal que el autor agrega en las notas al capítulo II de *El hombre en la encrucijada*, planteando de repente la cuestión de España, Occidente y la Contrarreforma. Pues, aunque España ha sido “una nación sin la cual la historia de Occidente resultaría incompleta”, también ha debido afrontar problemas “muy propios”, derivados de dos fuertes tendencias aún subsistentes a mediados del siglo XX: haber sido “desviada” de su ruta histórica por Europa y pretender corregir el “desviado” rumbo europeo. Ferrater estima que no todo el problema radicó en el empeño español de defender la Contrarreforma, sino en que careció de fuerza para la empresa. No es la Contrarreforma la “culpable” del “problema español”, pues además de catástrofes también produjo “grandiosas creaciones”:

³² Unamuno, *Las sirenas*, 39. Idea aparecida primeramente en “República española y España republicana”, *El Sol*, 16 de julio de 1931.

³³ Ferrater, 1963, 74. Para una temprana reseña con bastantes puntos de acuerdo sobre la “asunción crítica de la historia nacional” y sobre la caracterización izquierda/derecha, ver Gonzalo Fernández de la Mora, “Tres mundos: Cataluña, España, Europa”, de José Ferrater Mora”, *ABC*, 2 de enero de 1964, 91-93.

La 'culpa' la tendría más bien un modo de ser que los españoles se forjaron (y que otros contribuyeron a que *tuviesen* que forjarlo), modo de ser que desde mediados del siglo XVI rompió con todos los equilibrios hasta entonces mantenidos para desbordarse sin medida. Desde entonces, España ha vivido en una tensión propia a la cual se han agregado ocasionalmente las ajenas tensiones. En verdad, la idea que los españoles han rumiado -que las circunstancias exteriores han dado al traste con muchas de sus posibilidades-, no deja de tener su fundamento. Pero es un fundamento que no se hubiese podido desarrollar de no haber mediado las circunstancias propicias, y estas han residido principalmente en España" (Ferrater, 1952, 213).

En la propia guerra civil y en la salvación del franquismo por la Guerra Fría tenía Ferrater ejemplos dolorosos del impacto de estas "circunstancias exteriores". Pero en la constitución interna sobre la que operaban habría que remitirse de nuevo al idealismo de los ideales y a la pugna sin mediaciones entre el *mantenella* y el *enmendalla*. Esta realidad histórico-moral, en que creemos ver como subtexto la teoría de Américo Castro de 1948, proporciona a España, dentro de la secuencia de crisis y equilibrios que toda historia es, un cúmulo propio, idiosincrático: sus ciclos guerracivilistas y constitucionales. Pero, ¿podrá un simple filósofo de la historia cambiar una estructura histórica como esta? Ortega había sostenido en 1932 que el problema de Cataluña no se puede resolver, sino solo "sobrellevar"; quizá Ferrater descubrió lo mismo sobre el conjunto de España y su "acuerdo en el desacuerdo" era solo generalización de la sobrellevancia. Desde luego, el corolario político de su filosofía de historia es una mayor imbricación de España con Europa y América, y una mayor tolerancia interna ante la diversidad de sentires. Sin embargo, aquel déficit había sido *seleccionado por algún motivo* en la evolución sociopolítica, como Ferrater sugiere al examinar la Contrarreforma. Como él señalaba, "daría para un libro". Pero no lo escribió. Ímaz fue aquí más incisivo al vincular estos ideales contramodernos con la vida medieval de frontera, de aspecto religioso y étnico muy potente. En ambos casos, dilema español: ese modo de ser, ¿ha sido *garantía* de pervivencia o *impedimento* de convivencia? ¿Y si fuera *mezcla de*?³⁴

3.4 / El saber histórico y sus signos

En *El hombre en la encrucijada*, Ferrater es perfectamente consciente de que su manera de interpretar la historia se funda en una suerte de sociología de las mentalidades o psicología social con fuerte impronta filosófica y antropológica. Admite que hay otras explicaciones historiográficas, válidas, que detallan otras facetas, pero advierte sobre el infradesarrollo de la epistemología de la historiografía:

En nuestro análisis, tales cambios [*políticos, sociales y económicos*] se dan por supuestos. Algo que no debe olvidarse aquí es que la historia del hombre puede *escribirse en diversos lenguajes*. Elegir uno de ellos no significa olvidar que los otros existen; solo implica reconocer la limitación de nuestra mente frente al complejísimo fenómeno de la historia humana. Por descuidar esto, los filósofos y los historiadores se han enzarzado de continuo en problemas de relación causal sin tener presente que la indagación epistemológica al respecto aún está en la infancia.³⁵

³⁴ Esta continuidad de las empresas modernas con el carácter de las medievales fue sostenida también por grandes historiadores exiliados; ver Sánchez Albornoz, *Historia y libertad*, 117-119.

³⁵ Ferrater, *El hombre*, 155. Nuestra cursiva; nuestros corchetes. La causalidad histórica será analizada muy a fondo en otro exiliado barcelonés: Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia* (México, FCE, 1965), 189-293.

La referencia a los lenguajes implica también, además de la lógica de la investigación, una semiótica de la historiografía como representación de procesos del pasado. *Escribir* en diversos lenguajes es la otra cara del *leer* según diversos códigos las fuentes históricas.

Este pluralismo del lenguaje historiográfico fue elaborado con estilo lógico-analítico en un artículo de 1970 para *Diánoia*, luego recogido en un libro de ensayos (Ferrater, 1970). Ferrater encuentra en el debate epistemológico coetáneo tres antítesis: (1) entre pretender atenerse a los hechos o admitir que su selección implica un juicio de significado; (2) entre ocuparse solo de acontecimientos objetivos o dar prevalencia a la subjetividad humana de la que se desprendieron; (3) entre un tratamiento científico aplicando leyes generales (aunque no las haya propiamente del devenir histórico global) o un tratamiento descriptivo como más adecuado al carácter único de los hechos. En otras palabras: empirismo/teoría, objetivo/subjetivo, nomotético/idiográfico. Ranke, Collingwood, Windelband y Dilthey bullen, junto con la filosofía analítica, en el trasfondo de esta enumeración. Una pretensión de monismo epistémico diría que solo un lenguaje es válido: o el de la crónica o el de la explicación o el de la interpretación. Sin embargo, para Ferrater no hay por qué elegir: “la historiografía no está uncida a ningún ‘lenguaje’ determinado” (Ferrater, 1970, 60). Se postula, pues, la variabilidad doble del signo histórico: por cómo se toma (como significante de ciertas estructuras: por ejemplo, una especie forma parte de la historia de la alimentación pero también de la del comercio internacional) y por cómo se expresa (como significante de un lenguaje específico del historiador en el enfoque concreto de su relato, por ejemplo el papel de las especias en la primera circunnavegación de la Tierra). Hay una decodificación variable de las “fuentes” y luego una codificación variable de las “historias”.

Pero ya en aquel año la filosofía analítica de la historia (con figuras como Arthur C. Danto) y el debate entre neopositivismo y explicación intencional (con Carl G. Hempel y William H. Dray, respectivamente), trasunto de la disputa germánica anterior entre el *erklären* y el *verstehen*, estaban muy desarrollados (Apel, 1984, 11 ss.). Ferrater ha de proceder con formato analítico; puesto que el saber historiográfico se presenta en el lenguaje de las historias, debemos examinar sus enunciados. El filósofo halla tres instancias principales. El *Lenguaje I* está formado por oraciones como “Felipe II fue Rey de España” o “Constantinopla fue tomada por los turcos en 1453”. Hablan de entidades y acontecimientos particulares. Podemos denominarlos “descriptivos” y asumir que se pueden verificar mediante los “documentos” a disposición del historiador, aunque hay que admitir que estos acontecimientos históricos se configuran como tales solo dentro de conjuntos de acontecimientos más amplios (estableciéndose una relación circular entre todos y partes). No hay hechos “atómicos” propiamente dichos, pues esa indivisibilidad depende de la escala del análisis. (No profundiza aquí Ferrater en que, entonces, es la teoría la que determina los entes narrativos, y para ello debe existir un ‘modo narrativo de teorizar’) (Ferrater, 1970, 61-63).

El *Lenguaje II* historiográfico incluye enunciados como “Felipe II defendió la fe católica contra Inglaterra” o “La caída de Constantinopla marcó el fin del Imperio bizantino”. Para esto no hay documentos de verificación directa y simple, sino compleja y relacionada con hipótesis causales. Muchos enunciados de este nivel son “de índole explicativa”, sea causal o intencional. Acepta Ferrater que tienen un estatus algo borroso, pero no son reducibles a otros tipos, pues, por ejemplo, no son ni yuxtaposición ni resúmenes o “sumarios” de enunciados del Lenguaje I (Ibid., 64-65). Finalmente, en el *Lenguaje III* de los historiadores, halla el pensador español

ejemplos como “Con Felipe II comenzó la decadencia de España y comenzó la expansión imperial de Inglaterra”, o “Con la caída de Constantinopla desapareció el último bastión de la cultura antigua”. Estos enunciados se basan en categorías (auge, progreso, decadencia, cultura) que no se pueden verificar ni directa ni indirectamente, pero sin ellas parece imposible escribir la historia. Son enunciados “inverificables”, mas no “gratuitos”. Su relación con los lenguajes I y II es “sumamente delicada”. En principio, la regla es que un enunciado en Lenguaje III debe ser *posibilitado* por los enunciados de I y II, es decir, no puede oponerse a ellos.

Los enunciados del Lenguaje III son posibles, pues, sólo dentro del marco trazado por los enunciados de los Lenguajes I y II. Este marco es, sin embargo, muy amplio. Por eso las interpretaciones históricas -que constituyen el grueso de los enunciados del Lenguaje III- son *varias, pero no infinitas, y tampoco indeterminadas*” (Ibid., 67). [La cursiva es nuestra].

Así ha establecido Ferrater una escala historiográfica lógico-lingüística: *descripción-explicación-interpretación*. Naturalmente, el quid reside en mostrar cómo esos niveles se sintetizan en el libro de historia, signo gigante y complejo normalmente organizado en forma narrativa, con inicio, medio y final. Ferrater no lo abordó, aunque él hubo de tomar decisiones de estructura narrativa como novelista (y como aficionado al cine). Ferrater había examinado la cuestión estructura/historia en dos artículos para *La Nación* en 1967.³⁶ Su conclusión: no son tanto nociones contrapuestas, como aspectos complementarios de una misma categoría, la de “disposición”. Y señala que Marx, Weber, Sartre o Lévi-Strauss han entendido que toda sociedad es a la vez histórica y estructurada.

Ferrater consideraba que la filosofía de la historia tiene mucho recorrido como ámbito de reflexión, pero siempre desde el respeto a la labor profesional de la historiografía. El filósofo debe obrar con el historiador lo mismo que con el físico: analizar sus discursos “sin pretender que los historiadores alteren sus métodos y hábitos”. Este no-intervencionismo de Ferrater era, sin embargo, un gesto gremial dudoso. Por un lado, todo esclarecimiento lógico-semiótico de las historias tiene como consecuencia principal fomentar la reforma de la metodología. Por otro lado, Ferrater omitía el hecho (histórico) de que una parte fundamental de la filosofía contemporánea de la historia ha sido realizada por los propios historiadores (como Collingwood, Meinecke, Meyer, Trevelyan, Elton o Beard) y por científicos de sentido histórico (Pareto, Mannheim, Gordon Childe, Haldane), no por filósofos académicos. Era quizá necesario aquí, como Braudel defendía, “un concilio ecuménico” (Braudel, 1969, 90-91), del que nunca marginó a los filósofos.³⁷

El pensador catalán era consciente de los límites del *análisis* como estrategia filosófica general y, no obstante, en este caso los respetó. En la medida en que sus

³⁶ Recogidos como “Estructura e historia” en Ferrater, *Las palabras*, 71-83. Dicho binomio era por entonces ya popular, tratado por Claude Lévi-Strauss en antropología o Algirdas Greimas en semiología. La revista *Annales* dedicó un número especial a este asunto en mayo-agosto de 1971. En 1968, otro debate monográfico se había reflejado en la revista *Raison Présente*, con intervención de Ernest Labrousse, Lucien Goldmann, André Martinet, Albert Soboul, Pierre Vidal-Naquet, Henri Lefebvre y Madeleine Rebérioux.

³⁷ De facto, al modular su teoría de las crisis históricas tras las observaciones de Salvador Giner, Ferrater lo consideraba como “ejemplo de colaboración fecunda entre filósofos y sociólogos” y además “muestra de la posible fecundidad de toda posible colaboración entre filósofos y especialistas en una ciencia”. Pero esa cooperación se había vedado en el caso de... la historiografía. Ver Ferrater, *Las crisis*, 14.

propias teorías desde 1942 hasta 1963 se habían formulado en Lenguaje III, este ensayo de 1970 las ponía en duda. Dicho de otro modo: su teoría de las crisis partía de una sociología del conocimiento y, en cambio, su teoría analítica del lenguaje historiográfico proclamaba “inverificable” esa herramienta. Quedaba flotando, sí, un cierto criterio popperiano de falsabilidad: las tesis en Lenguaje III no pueden contradecir las de Lenguaje II y I: si lo hacen, quedan *falsadas*. Mas el propio nivel II era bastante confuso. Pese al fuerte acento sociológico de la historiología de Ferrater, su teoría analítica de la historia no estableció ningún puente expreso con las ciencias sociales (mientras que, por ejemplo, en la sociología de Pareto ya había teorías del equilibrio social en la historia y de circulación de las élites).³⁸ En fin, Ferrater, al adoptar el modelo analítico anglosajón, quedó atado a su restricción: el mero examen *de enunciados*, cuando el verdadero problema epistemológico y semiótico de la historiografía es su insoslayable *arquitectura narrativa*. La propia *historiología de crisis* ferrateriana reclamaba ya este ulterior nivel de análisis.

4 / Zambrano: la historia como humanización

4.1 / Del liberalismo a la democracia: sincronías y preludios

Aunque Zambrano y Ferrater fallecen con solo una semana de diferencia a comienzos de 1991, cuatro décadas exactas después de la muerte de Ímaz, sus concepciones históricas esenciales son prácticamente sincrónicas con la de este. El Ferrater de las *Cuatro visiones* y el de *El hombre* está muy configurado a la altura de 1952; la historiosofía de Zambrano se asienta en 1955 con *El hombre y lo divino* y, sobre todo, *Persona y democracia* en 1958, pero ambos libros se basan en escritos de años precedentes. En este sentido, las tres historiosofías pertenecen a un mismo tiempo, ambiente y hasta continente.

La formación de la filosofía de la historia en Zambrano comprendió un periodo de unos 30 años, personalmente muy traumáticos: República y guerra civil, severas desdichas familiares, precaria inserción exiliar, imposibilidad de retorno. Aún más que en Ímaz y Ferrater, la sabiduría histórica de Zambrano es fruto de un sufrimiento combatido con diagnóstico y terapia filosófico-históricas. La filosofía de la historia, que en Ferrater era “consolación” y en Ímaz esperanza de “dirección”, es en Zambrano sanación.³⁹ A la vista de su nutrida y compacta serie de meditaciones,⁴⁰

³⁸ El evolucionismo de Ferrater, una ontología naturalista donde el cambio no es determinado por ninguna finalidad, viene a coincidir bastante con la idea paretiana, como se ve en las respuestas a Giner (*José Ferrater Mora*, 329) y en la mención por este del sociólogo italiano (*ibid.*, 262).

³⁹ La secuencia diagnosis-terapia es una estructura común en historiadores y ensayistas de la primera mitad del siglo XX sobre el “problema de España”. Ver Juan Luis Fernández, “Spain and the doctors: historical theories as diagnoses in national psychopathology”, *Tempo*, Niterói, Vol.25, N. 3, 2019, 693-714.

⁴⁰ Esta evolución entre la joven reflexión liberal-social y la madura definición democrática presenta varios hitos claros. En 1930, *Horizonte del liberalismo*. En 1937, *Los intelectuales en el drama de España*, “El español y su tradición”, “La reforma del entendimiento español”. En 1938, “Un camino español: Séneca o la resignación” y “Materialismo español”. En 1939, *Pensamiento y poesía en la vida española*. En 1940, *Unamuno y su obra*. En 1943, *El pensamiento vivo de Séneca* y “La guía, forma del pensamiento”. En 1943-1944, cursos de La Habana sobre la razón histórica. En 1945, *La agonía de Europa*. En 1948, “El problema de la filosofía española”. En 1949, su conferencia “La crisis de la cultura de Occidente”. En 1950, la recopilación *Hacia un saber sobre el alma*, que recoge artículos filosófico-históricos sobre la Ciudad de Dios (de 1941) o sobre “La vida en crisis”. En 1951, “El Sembrador Rousseau” y “El nacimiento de la conciencia histórica”. En 1952, (inérito hasta 1989) *Delirio y destino: los*

parece ineludible reconocerla como una vocacional y excepcional filósofa de la historia. Incluso en un texto tan personal y literariamente memorial como *Delirio y destino*, las reflexiones cuasi aforísticas sobre la historia y la temporalidad reaparecen de continuo. Vaya un botón de muestra:

¿Hasta qué punto la “fatalidad” forma parte de la historia? La historia entregada a la fatalidad como la propia vida individual, ¿no se deshace en una negación de sí misma, que no puede, sin embargo, ser consumada? Como le pasó a España –¡quizá! – desde que se retiró del mundo, de “este mundo” –el moderno– hasta que empezó a despertar. Pues la razón histórica habrá de especificarse; no todo lo que ha sucedido en la historia tendrá la misma razón, la misma clase de razón. El “espíritu absoluto” de Hegel se realiza también negándose, porque se niega para... y entonces no existe el crimen, el crimen histórico. La “razón histórica”, ¿no tendrá que dar cuenta de los crímenes, mas dejándolos como crímenes? De la negación, mas dejándola en negación aunque haya sido “superada”, pues en la historia, en su razón, se hace bien perceptible esa resistencia última del hombre, ese “no” que es preciso vencer violentamente, con la violencia del pensamiento; del pensar, la acción más violenta de todas (Zambrano, 1952, 179).

En unas pocas líneas, vemos la *tesis de la desviación española* de la modernidad y la crítica a la *tesis de la racionalidad* de lo real. Por un lado, la imposible negación (de España como país occidental); por otro, la imposible absolución de la negación (como un crimen). Finalmente, el *valor del “No” humanista*: el crimen se explica, pero no se justifica. En Hegel, la historia es la razón; en Ortega, la razón es la historia; en Zambrano, ni historia racional ni razón histórica, sino “resistencia” del individuo a la nueva divinidad moderna y apuesta por un proceso personalista de racionalización vital. Es decir, posibilidad de una historia diferente, vivida como libertad y no como fatalidad.

Muchos hilos transicionales que llevan de su liberalismo de 1930 a su democratismo de 1958 se encuentran bien reflejados en cuatro conferencias de Zambrano para la cubana Universidad del Aire. La filósofa española disertó en ella en 1949 sobre la crisis occidental y sobre Unamuno-Ortega, y en 1951 sobre Rousseau y sobre la conciencia histórica.⁴¹ La crisis es consustancial al hecho de que el hombre tenga historia y deba formarse a sí mismo desde la necesidad y la esperanza: sobreviene cuando la cultura (formada por *religión, saberes y técnica*) deja de ofrecer respuestas que se consideren válidas. Si Occidente se forma por la fusión en San Agustín de helenismo (inteligencia), cristianismo (esperanza, libertad) y factor africano (el “corazón”), su crisis nos pregunta si hemos renunciado al binomio razón/libertad y a la esperanza fundamental. En imaginario diálogo con un extraterrestre, Zambrano le compra la idea de que acaso la crisis sea de crecimiento y que, una vez comprendida, se pueda dejar de creer en ella.⁴²

veinte años de una española. En 1953, “Ortega y Gasset, filósofo español”. En 1955, la primera edición de *El hombre y lo divino*. Tras la obra de 1958 sobre la democracia, volverá a reunir ensayos de fuerte acento filosófico-histórico en *La España de Galdós* (1960) y en *España, sueño y verdad* (1965).

⁴¹ Hemos tenido a la vista los facsímiles digitales de los ejemplares de los *Cuadernos de la Universidad del Aire*, y una recolección reciente en María Zambrano (aut.) y Daniel Céspedes Góngora (comp. e intr.), *El nacimiento de la conciencia histórica* (Miami, Primigenios, 2020). La UA radiaba sus cursos y coloquios desde La Habana los domingos por la tarde, de 5 a 6. Todos los ejemplares mencionados aquí están accesibles en <https://is.gd/K3sNco>.

⁴² Zambrano, “La crisis de la cultura de Occidente”, *Cuadernos UA*, 1, 1949, 32-33: “Después, ya en Europa, el hombre bajo su Padre, se atrevió a confesarse. A decir su más recóndita verdad: quería ser libre, quería vivir en la libertad. Y esta doble fe en la inteligencia y en la

En la explicación del tránsito de Unamuno a Ortega, Zambrano inserta lo español como *un modo universal de ser hombre*, todo ello incluido en una teoría general de la historia.⁴³ Según esta, cada “pueblo de rango”, que hace equivaler a “cultura”, es la realización o el intento frustrado de “una manera de ser hombre”. Estas culturas tienen “su hora de esplendor, su centro irradiación y su muerte o decadencia”. Pero lo extraordinario es que pueden renacer: porque, “si todo pasa en la historia humana, todo queda también, en cierto modo”. Así todas las culturas persisten. Si las concebimos como “patrias”, toda persona culta tiene varias, “y el más culto será aquel que en su espíritu y su modo de vivir haya incorporado todas las patrias, todas las culturas de que tenemos conocimiento, aquel en que resuene la voz más poderosa del pasado, unida a la voz del futuro que clama por abrirse paso” (Zambrano, 1949, 7, 27). Entre esas patrias se halla la cultura española (ver infra subsección 4.3).

La conferencia sobre el “sembrador” Rousseau destaca cómo este considera la historia un mal y desea resolverlo con la búsqueda del “estado de naturaleza” del hombre, de modo que la libertad originaria pueda conservarse en el “estado social”: esa conjugación solo puede realizarla la Ley, engendrada por la “voluntad general”, descrita como “la voz celestial que dicta a cada ciudadano los mandatos de la razón pública”. Así, por el “contrato social” se enajena la libertad individual de cada uno para recomponerla como libertad dentro de la comunidad política. Como en Hegel luego, el Estado es “el medio donde se realiza la libertad”. Rousseau sostiene una “religión natural” que apela no al dogma, sino al corazón como fuente de evidencia. En ello, y por tanto en el género de las “confesiones”, enlaza con San Agustín. Zambrano insiste en que esta doble idea de que la historia es un mal y el hombre debe salvarse de ella está en *La ciudad de Dios* (Zambrano, 1951, 32, 24). Rousseau queda vinculado así con la génesis misma de la filosofía de la historia.

Filosofía que consiste en la elaboración de ese producto de la evolución humana que podemos denominar “conciencia histórica”. Si la crisis tiene su aspecto negativo de agonía, también lo posee positivo, creador. Lo más prometedor del siglo XX puede haber sido el nacimiento de la “conciencia histórica”. Zambrano debe justificar qué sea esta conciencia, por qué es un hecho del siglo XX y, también, por qué deberíamos juzgarlo positivo (Zambrano, 1951, 36,43-44). La citada conciencia surge de un esquema diacrónico que Zambrano explica así: (1) el hombre vive lo que le pasa desde la creencia en sus dioses; (2) el hombre se descubre a sí mismo y a las cosas, comienza (en Grecia) a sentir “la Historia como tal”; (3) el hombre se descubre como conciencia y a ella reduce las realidades, con Descartes y el mundo moderno occidental. Es en esta fase cuando (4) emerge la noción de que el hombre no es un *sí mismo*, una naturaleza ya hecha, sino que está en marcha, es un hacerse: “su ser es su historia” y su razón habrá que buscarla en su pasar. En esto Zambrano es heredera

libertad forman la figura, el permanente ensueño de la cultura occidental. Por ella se ha combatido, matado, muerto, cometido los más execrables horrores; por ella, inteligencia y libertad que unidas en el corazón abrasado de amor nos traerían, de realizarse, la Ciudad de Dios. “Y, ¿qué se hizo de la crisis?” ... Sí, la crisis. Si hemos de pensar de acuerdo con esta historia, la crisis lo es de la esperanza y de la fe fundamentales. ¿Es que han cambiado de rumbo? ¿Acaso hemos renegado de ellas, razón y libertad bajo la sombra de un Dios al que no llamamos ya Padre? . . . Pero de ser así, ¿qué será del hombre, no del protagonista de la cultura de Occidente, sino del Hombre, del destino de esta criatura impar?”

⁴³ Esta conferencia, publicada después en los *Cuadernos de la UA* (n.7, agosto 1949, 27-34), fue recogida por Mercedes Gómez Blesa en su edición de Zambrano, *Unamuno* (Barcelona, Mondadori/Debate, 2003), 157-165 y por Ricardo Tejada en Zambrano, *Escritos sobre Ortega* (Madrid, Trotta, 2011), 108-115.

directa del ensayo *Historia como sistema* (1935) de Ortega (a quien atribuye el hallazgo de la Historia como Razón Viviente), pues fija en él y Dilthey esta aparición, ya que en Hegel lo histórico era divinidad y descalificaba al individuo. Una aparición que es positiva porque, “si la historia se mira desde la conciencia se podrá hacer un día desde la conciencia, es decir que la espontaneidad de la historia, su violencia, será corregida” (Ibid., 47-48). Así la conciencia, que nace de la crisis y el “desequilibrio” (la misma expresión que en Ferrater), formula con claridad el problema y pone proa a los remedios. Por otro lado, esta concepción humanística y existencial de la historia tiene unas consecuencias metodológicas para la historiografía, que no puede ser una mera acumulación de enunciados de hechos externos, y en esto Zambrano coincidía plenamente con Robin Collingwood o Benedetto Croce:

La historia verdadera de una cultura o de una persona no es solamente lo que le pasa, el relato fiel de los sucesos, sino algo más: cómo se viven esos sucesos, desde qué situación; cuál es la conciencia que los recoge y aún más: cuál es la esperanza que los atraviesa. Sin eso no hay verdad[era] historia humana, sino tan sólo un amasijo de hechos (Ibid., 42).⁴⁴

El precedente filosófico-histórico mayor del nuevo abordaje al humanismo liberal fue una reflexión en 1955 sobre la divinización de la Historia en la modernidad. El punto de partida es que la humanidad, desde hace muy poco tiempo, examina su pasado, presente y futuro “sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino”. Y esto llevó a preguntarse con ansiedad: entonces lo real es lo histórico, mas

¿Qué es lo histórico? ¿Qué es lo que a través de la historia se hace y se deshace, se despierta y se aduerme, aparece para desaparecer? ¿Es algo siempre *otro*, o algo siempre *lo mismo* bajo todo acontecimiento? (Zambrano, 1955, 27-28).

Hegel, llevado más por su cristianismo que por su racionalismo, postuló la historia como una vicisitud necesaria de manifestación del espíritu. Pero esto transformaba el cristianismo: en vez de situar el sentido del individuo en la otra vida, es descalificado como “máscara” del logos, “actor de la historia y que sea ella, la historia, la depositaria de sentido”. Para Zambrano esta es la clara expresión de la tragedia humana: el no poder vivir sin dioses. En Hegel, es la historia que ocupa el lugar de lo divino (Ibid., 29-30). Y lo divino se convierte en la revelación del hombre. Tanto Marx como Comte impugnan el hegelianismo, pero conservando esa revelación, el hombre deificado no como individuo, sino como “lo humano”. La historia es “deidad entera como depositaria del espíritu absoluto” y “deidad a medias” porque está configurada por el hombre. Pero esta emancipación de lo divino no fue vivida con pena, sino con “entusiasmo” realmente religioso. En Marx, considerando al hombre como obrero de la historia; en Comte, una religión de lo humano basada en la ciencia positiva (Ibid., 34-35). Este gran cambio cultural se expresa también en el idealismo alemán e incluso en el superhombre de Nietzsche.

En este servir el hombre de alimento a la historia se reproducen metafóricamente, sin embargo, esquemas de sacrificios como el de la religión azteca: las pasiones (corazón y sangre) se ofrendan a un dios llamado historia. Lo divino suprimido reaparece como “ídolo” histórico. “Y así, el círculo ha parecido cerrarse para el hombre occidental; reaparece su prehistoria, su pasado hundido en la noche de los

⁴⁴ Nuestra cursiva. La “historia verdadera” tiene que incluir el modo de pensar los sucesos. Entre corchetes, nuestra corrección de errata de la edición original.

sueños, rechazado del campo de la memoria, aún inconsciente” (Ibid., 38-39). El caso es que “la historia parece devorarnos con la misma insaciable avidez que los ídolos más remotos”. Precisamente, *Persona y democracia* estudia dicha historia sacrificial y busca superarla con una reformulación del humanismo liberal como ideario democrático contemporáneo. En *El hombre*, la pensadora malagueña creía necesario autolimitarse, reducir el espacio de lo que se quiere señorear; por tanto, volver a dejar un margen a lo divino. Para ello el ser humano debe revisar su historia, “pues no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia”: valor terapéutico de la narración y de su filosofía. Y todo este libro terminaba con la necesidad histórica de dar una opción al amor para superar las aporías de la modernidad y sus utopías, que son expresión de una honda nostalgia del pretérito paraíso original/natural. Pero el hombre no puede librarse de la carga de la historia, porque está condenado a libremente hacer y hacerse. Solo puede recobrase a sí mismo como “hijo de Dios”, es decir, “simple criatura” (Ibid., 364-366).

4.2 / *Revolución del individuo: sociedad y soledad*

De época algo posterior a estas significativas meditaciones data la gran teoría filosófico-histórica de Zambrano: *Persona y democracia*. Aunque sigue siendo una obra antillana, a la vez de posguerra y postcolonial, ha sido mediada ya por una larga estancia italiana, con un fugaz periplo Roma-La Habana.⁴⁵ Al situar, tras la grave crisis de Occidente, la perspectiva de solución política en el marco de la historia de la humanidad (como Ferrater quiso plantear, por su lado, en *El hombre*, o Ímaz en su “angelología”), Zambrano permanece dentro del abanico de metarrelatos trazado por Kant (eudemonismo, terrorismo, abderitismo), incluso si sueña con su maestro Ortega el peregrino sueño de haber “superado” a Kant por haber superado, a su vez, a los neokantianos. Indiscriminación de Papado y papismo que aquí no podemos desarrollar, pero que fue una causa cognitiva del fracaso de la República, al debilitar la idea de la Ilustración. Pues la filosofía de la historia de Zambrano, como la de Ímaz y Ferrater, es la de un querer que sea verdad el eudemonismo, pero es un querer que se proclama con un pie en el abderitismo.⁴⁶

4.2.1 / *Historia, tragedia y juego*

Persona y democracia se articula en tres etapas: análisis de la *crisis* occidental; examen de la *tesis* de la historia occidental (el hombre); *propuesta* de la democracia como humanización de la sociedad y fin de la historia sacrificial.⁴⁷ La toma de

⁴⁵ La primera edición: *Persona y democracia* (Puerto Rico, Talleres de Artes Gráficas del Departamento de Instrucción Pública del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1958). Aunque Zambrano vivía en Roma desde 1953 (el final de libro se firma en Roma, 23 de julio de 1956), su relación con Cuba y Puerto Rico había sido muy intensa. Ver Luis Miguel Pino Campos, “En torno a persona, democracia y sacrificio en María Zambrano”, *Aurora*, 20, 2019, 22-79, que recorre en detalle el libro, centrándose en Grecia clásica y Ortega. Sobre el contexto biográfico de esos años, ver Jesús Moreno Sanz, “Camino del confín: razón cívica y razón poética”, en Antolín Sánchez Cuervo, Agustín Sánchez Andrés y Gerardo Sánchez Díaz (coord.), *María Zambrano. Pensamiento y exilio* (Morelia, UMSNH Instituto de Investigaciones Históricas / Madrid, Consejería de Cultura y Deportes, 2004), 339-342.

⁴⁶ El eudemonismo postula que todo acontece en la marcha de la humanidad a lo mejor. El terrorismo moral predice la decadencia y autodestrucción. El abderitismo niega dirección a la historia y permanece en una actitud escéptica respecto de metas inmanentes o trascendentes.

⁴⁷ Rogelio Blanco indica que este texto surgió de un proyecto nonato de la década de 1950, *Ética según la razón vital*. En todo caso, sitúa estos escritos dentro de los contenidos

conciencia histórica supone que asistimos a la historia con mayor lucidez que otras veces, y así los conflictos se han convertido en “problemas”. Además, esa conciencia es universal, abarca los acontecimientos de todo el globo: no vivimos ya bajo el peso del destino, sino en estado de alerta, porque sentimos que la comunidad nos envuelve. Formamos parte “de un sistema llamado género humano”. Pero este convivir lo es en el tiempo (así podemos sentirnos cerca de alguien lejano en el espacio pero que vive nuestro tiempo, en tanto que no con otros más próximos que viven “en otro tiempo”). La teoría de la temporalidad de Zambrano queda resumida así:

El tiempo no tiene una estructura simple, de una sola dimensión (...). Pasa y queda. Al pasar se hace pasado, no desaparece. Si desapareciese totalmente, no tendríamos historia. Mas si el futuro no estuviese actuando, si el futuro fuese un simple no estar todavía, tampoco tendríamos historia. El futuro se nos presenta primariamente como “lo que está al llegar”. Si del pasado nos sentimos venir, más exactamente “estar viniendo”, el futuro lo sentimos llegar, “sobrevenernos” de forma inevitable. (...) El que así sintamos el futuro nos permite vivir, estar vivos; no podríamos sin esta presión del futuro que viene a nuestro encuentro. Y sentimos no poder vivir tampoco cuando la presión del futuro es excesiva, por la inminencia de acontecimientos que nos sobrepasan. (...) Porque el vivir humanamente es, ante todo, una cierta medida de este nuestro tiempo concreto, el de cada uno -en nuestra soledad-, en el tiempo común. (...) Vivimos el tiempo en modo distinto en cada una de las formas fundamentales de convivencia. De ahí que el tiempo, en las actividades públicas y en los modos de vida y en el modo de vivir normal de cualquier sociedad (...), sea *discontinuo* (Zambrano, 1956, 36-38).⁴⁸

Esta discontinuidad quiere decir no solo tiempos diferentes, sino también ritmos diferentes en la articulación de pasado, presente y futuro. Así, por ejemplo, en Marco Aurelio se consideran tres planos temporales desde su soledad de hombre-individuo: familia, sociedad, historia universal. Por otro lado, nuestro venir de un pasado e ir a un futuro puede darse de diversas maneras. En algunos casos, aun periodos que han durado siglos, “predomina el pasado hasta cubrir como con una especie de sombra el futuro”. Para Zambrano, aunque necesitamos “sostener nuestro pasado”, tiene que ser mientras avanzamos hacia el futuro, “equilibrio dinámico” en un “presente vivo”. Una crisis se define entonces como el momento en que pasado y futuro luchan, y quizá por ello es el instante en que las minorías sincronizan menos con las multitudes y entre sí. Unas minorías creadoras se adelantan “abriendo el futuro”, pero otras retroceden a un pasado idealizado e irreal: es la base anímica del reaccionarismo, “novelería” histórica que pretende no percibir ni abrazar su propio tiempo. Pero Zambrano busca en este libro una “ética

“políticos”; lo son, pero a fuer de filosófico-históricos. Ver María Zambrano (aut.) y Rogelio Blanco (intr.), *Persona y democracia* (Madrid, Alianza, 2019), 9-10. Algunos estudios colectivos destacan precisamente, al tratar de la razón poética como respuesta a la crisis de la modernidad, esa transición inmediata entre lo político y la concepción histórica, ver Pablo Armando González Ulloa Aguirre y Christian Eduardo Díaz Sosa (coord.), *María Zambrano. Pensadora de nuestro tiempo* (México, UNAM/Plaza y Valdés, 2009).

⁴⁸ Estas ideas son precursoras de la noción de “futuro pasado” en la teoría de la temporalidad histórica del historiador alemán Reinhart Koselleck (1923-2006) y de la idea de comunidad de los humanos presentes, o *Togetherness*, en la filósofa y socióloga húngara Agnes Héller (1929-2019). Zambrano desarrolló también este tema en “La multiplicidad de los tiempos” en 1953, en *Delirio y destino* (Madrid, Mondadori, 2003), 113-123; aparece condensado en “Tiempo de nacimiento”, en Zambrano (aut.) y Mercedes Gómez Blesa (ed.), *Las palabras del regreso* (Madrid, Cátedra, 2009), 134-135.

de la historia” o “historia en modo ético” (Ibid., 42-45).⁴⁹ Para ello hay que descender “hasta las entrañas de la historia” y descubrir por qué ha sido trágica, pues

La historia *no es un simple pasar de acontecimientos, sino que tiene su argumento: es drama*. De ahí que su transcurrir no se produzca solo en la simple continuidad, sino que existan dinteles, situaciones límite, en las cuales el conflicto no puede permanecer. Y el conflicto amenazador entre todos hoy es el que proviene de una sociedad *no suficientemente humanizada* todavía, no apta para que el hombre prosiga su alba inacabable. Y el crimen, los crímenes, han sido ya cometidos. Ha llegado la hora del conocimiento. Lo cual implica la *conversión de la historia trágica en historia ética* aquí en Occidente (Ibid., 62).⁵⁰

La historia no espera al conocimiento.⁵¹ En épocas relativamente estables en creencias y que desarrollan reformas ya planeadas (como entre la segunda mitad del XVII y el primer tercio del XVIII, o de finales del XIX hasta la Gran Guerra, o en la *Pax Augusta* de los romanos) a los hombres de pensamiento y mando la estructura política se les hace transparente: los acontecimientos pueden ser previstos, “el hombre de Estado tiene algo del matemático que desarrolla una ecuación” y “todo peligro parece conjurado”. Pero hay masas internas que no llegan a esa luz, y otras exteriores que se ahogan. La irrupción de ambas hace cambiar la civilización.⁵² El saber era insuficiente, pero esto solo se ve cuando la catástrofe ha sobrevenido ya: es un saber trágico. En otro sentido también: en la diferencia entre el tiempo de la vida individual y el histórico, ya que, como Ortega ha mostrado, el ritmo de la historia es el de las generaciones, y cuando sobreviene una catástrofe se rompe ese relevo y las generaciones jóvenes viven una situación “extranjera”. Pero esta tragedia no sucede en las épocas “normales”. En realidad, la raíz trágica es más honda: que, desde Roma, el hombre occidental “ha cifrado su ser en la historia”, ha querido hacer la historia y lo ha querido absolutamente. Para salir de la tragedia y regresar a lo simplemente dramático, hay que aplicarse el helénico *nada en demasía*, “ni aun el afán de hacer historia”. La concepción histórica de Zambrano es una llamada a la *sophrosyne* y por ello una impugnación, como en el coetáneo Karl Löwith, de la presuposición escatológica de la modernidad secular (Ibid., 65-66).⁵³

⁴⁹ Zambrano aquí sintoniza con la idea que desarrollaron Gaston Bachelard (1884-1962) y Henri Lefebvre (1901-1991) como *rhythmanalyse* o examen de los ritmos de la sociedad, sobre una tesis previa del brasileño Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos (1889-1950). Bachelard la había comentado en 1936 en *La dialectique de la durée*. Asimismo, la idea zambraniana de un predominio del pasado o del futuro se anticipa en medio siglo a los “regímenes de historicidad” (2003) del historiador francés François Hartog.

⁵⁰ Nuestras cursivas para destacar: narratividad de la conciencia histórica, prehumanismo ontológico, direccionalidad con arreglo a valor.

⁵¹ Por ello señalará Zambrano que, lejos de apuntar a un conocimiento histórico que solo tiene acabamiento cuando ya todo ha terminado, se trata de “ejercitar el conocimiento histórico para dar lugar al ejercicio de la libertad”, ya que la perspectiva ganada ha de ser suficiente para permitir la acción y no solo la contemplación de lo pasado (ibid., 89). Este es ya un cierto mandato metodológico, que correlaciona la historiografía con el pasado que aún es operativo en el presente (lo que Héller llamaba el *present Past*).

⁵² Es clara aquí la influencia de los conceptos de proletariado interno (los esclavos) y proletariado externo (los bárbaros) surgidos en la teoría de la historia de Arnold J. Toynbee, que Ortega había descalificado acerbamente en su ciclo de lecciones en el Instituto de Humanidades en 1948 en Madrid.

⁵³ En 1949, la Universidad de Chicago había publicado, de Karl Löwith (1897-1973), *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. En 1953 se publica la versión alemana; la española, de Justo Fernández Buján, apareció como *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid, Aguilar, 1956), es decir,

Lo trágico ha procedido de que en toda sociedad hay un ídolo y una víctima. No hemos sabido superar el umbral en que la sociedad deje atrás su “constitución idolátrica”, esto es, de regirse por las leyes del sacrificio. Pues el ídolo es una imagen desvaída de lo divino, una usurpación. La Revolución Francesa muestra al ídolo convertido en víctima y viceversa, pero ¿corresponde esa mecánica social a una civilización cristiana? En el cristianismo, Dios y víctima coinciden: ello debiera habernos librado de la adoración de un ídolo y de la necesidad de que haya siempre un condenado (Ibid., 66-68). La historia trágica se mueve a través de personajes que son “máscaras”, pero la extrema tragedia del siglo XX requiere ya pasar de la máscara a la “fase humana”, a “una historia hecha tan solo por necesidad, sin ídolo y sin víctima, según el ritmo de la respiración”. “Dionisos es también el dios de la historia”: con la máscara se comete el crimen como si fuera ritual, con personajes que se sienten semidivinos, poseídos por la “*ybris*”. Pero la grandeza del hombre no se centra en ser personaje, sino en ser *persona*; pues “el personaje, por muy histórico que sea, lo representamos, mientras que persona, lo somos”. De hecho, la persona no solo es “el valor más alto”, sino “la *finalidad de la historia* misma” (Ibid., 70-71).⁵⁴ Cuando todos vivan como personas, el hombre habrá hallado su “lugar natural” en el universo.

Además de tragedia, la historia es *juego*, no en el sentido de entretenimiento, sino en el de exploración o invención. Por ello la impulsan sobre todo los jóvenes. Aunque lo ideal sería que los elementos directivos integrasen virtudes de las tres edades: el “ensimismamiento” del niño, la “acometividad” del joven y la “serenidad” del maduro, con su “poder de regulación” para “neutralizar las demasías de la historia” (Ibid., 78). Estas demasías guardan relación con la peculiar posición de Occidente. Pues ha respondido a la tragedia de la condición humana (indigencia, ignorancia, libertad) con la tesis del hombre a partir de una “naturaleza” que es racional: en el mundo, de un modo oculto que hay que ir descubriendo; en el ser humano, de modo inmediato. El hombre, así, ha sido horizonte para sí mismo. Esta fe humanista apunta a la persona como algo radical y nuevo, y la cuestión entonces será construir una sociedad capaz de albergarla.

La marcha de Occidente, indica Zambrano, ha ido “inexorablemente encaminada” a esa sociedad. Sin embargo, esa misma fe humanista ha edificado el mayor obstáculo: el “absolutismo” (Ibid., 86). Diferente de los despotismos orientales, el *absolutismo occidental* comenzó con el endiosamiento de los emperadores romanos y ha llegado hasta el endiosamiento de un personaje en los totalitarismos del siglo XX. Absolutismo lo hay espontáneo (proviene sólo del querer) o metódico-sistemático. El primero es el anhelo que surge del vacío del hombre y se proyecta al exterior, con efecto destructor. Por ello, “ser conservador no es algo espontáneo”, advierte. El orden moral y social parece coactivo, aunque lo verdaderamente moral debe evitar la coacción y así el orden moral auténtico es aquel en que el hombre, dominando su espontaneidad destructiva, ya no lo hace por medio de imposiciones. Pero el anhelo es expresión de algo más profundo y humano,

estaba disponible al escribirse *Persona y democracia*. La conclusión de Löwith, *Meaning*, 203: “There are in history not only “flowers of evil” but also evils which are the fruit of too much good will and of a mistaken Christianity that confounds the fundamental distinction between redemptive events and profane happenings, between *Heilsgeschehen* and *Weltgeschichte*.” Reexamen recentísimo es la tesis doctoral de Xavier Casanovas Combalia, *El precio de la fe en el progreso. El debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith* (Universitat de Barcelona, mayo 2023, dirigida por Josep Maria Esquirol Calaf), <https://is.gd/kH9ucT>.

⁵⁴ Nuestra cursiva. Es clara la concordancia de esta tesis con la de Ímaz, y ambas con Kant.

que es *la esperanza*. Estamos siempre en una situación que, por esperar, ya vamos trascendiendo, como en movimiento hacia aquello que esperamos. Es, por tanto, el nuevo modo de entender la historia a base de “situaciones”, como ya Ortega había apuntado. Situaciones que van variando con los desplazamientos de la esperanza. La constatación de cómo se ha reprimido ese *impulso primario de esperanza* nos indica lo poco humana que ha sido la historia:

El ritmo de esperar, en cuanto hace a la historia, ha oscilado frenéticamente entre estallidos de esperanza y caídas en la desesperación, separados por largas pausas de esperanzas retenidas, a modo de pantanos. Sólo cabe esta denuncia: la irracionalidad profunda de nuestra historia (Ibid., 96).⁵⁵

4.2.2 / Humanizar la sociedad

Para dejar atrás el absolutismo occidental necesitamos conjugar las dos dimensiones esenciales de la vida humana: *libertad y tiempo*. Así se podrá humanizar la historia mediante la razón viviente. Zambrano atribuye la falta de este proyecto a la ausencia de una “concepción del tiempo” e incluso a que no haya “una cierta fenomenología del tiempo en la vida humana”. Así, la temporología se convierte ahora en parte esencial de la historiología. Pero el conocimiento del tiempo no puede ser puramente teórico, sino un “saber tratar con él”, convertirlo en “camino de libertad” (Ibid., 127).⁵⁶

Humanizar la historia implica *humanizar la sociedad*, ya que “la sociedad es el lugar del hombre”, esta criatura “abierta a la esperanza y sujeta a la necesidad”. Y es que entre la naturaleza y la soledad, entre la ruptura con el entorno y la interioridad que asusta, está lo social, aportando seguridad, certidumbre. De este modo la sociedad se torna análoga a una naturaleza; dicho de otra manera, lo social es “lo natural para el hombre”. Mas no enteramente natural, porque lo que observamos en la historia es el “cambio incesante” de las sociedades. El hecho mismo de que haya historia revela que ninguna sociedad ha sido enteramente humana, adecuada (Ibid., 133-138). Y ello obedece a la dialéctica entre individuo y sociedad, agravada en la contemporaneidad. Pues, aunque nos parece que la sociedad está compuesta de individuos, esto solo ha llegado a ser creencia a partir de la idea liberal, que subyace a la democracia. Es más una verdad futura que presente (ambigua) o pasada (errónea o puro mito de los orígenes de un “contrato” entre individuos). Zambrano apunta que tanto Marx como otras revoluciones occidentales han querido fundar lo nuevo en el pasado, con una cierta nostalgia de paraísos perdidos. Pero resulta que “en nuestro tiempo no podemos hacer descansar el futuro sobre el pasado conocido” (Ibid., 139-140).

Si la historia es “sistema”, como postula Ortega, no lo puede ser al modo de los “sistemas lógicos”, que parten de principios y descienden a las conclusiones. Más bien la historia se entiende desde el principio a posteriori, pues

El sistema que es la historia tiene su “fundamento” en el futuro, en aquello hacia lo que tiende; y que, una vez se precisa en su aparición, se da a conocer como algo a lo cual todas las etapas y todos los sucesos apuntaban en una u otra forma, incluida aquella en que toda historia humana parecerá ser una profecía, prehistoria, agonía y lucha que antecedió a la historia del hombre en su plenitud, quizá ya menos “histórica” (Ibid., 140).

⁵⁵ La noción de frenesí apareció en Bergson y fue retomada por Ferrater, ver sección 3.3.

⁵⁶ Justamente, el tema del tiempo remite a la gestión de ciclos generacionales y crisis, por lo cual entronca con la historiología de Ferrater y también con el progresismo moral de Ímaz.

Pues bien, el problema entre individuo y sociedad viene de haberlos creído coetáneos, existentes desde el principio y por tanto en lucha. De ahí la pugna entre los “individualistas”, hasta llegar al extremo de la sociedad, el Estado, en el anarquismo; y los que elegían la sociedad, también en su extremo, el estatalismo. Este extremo es el de mayor trascendencia y fue establecido por Hegel, que lo convierte en sujeto adecuado de la moralidad y protagonista de la libertad. El individuo concreto es solo un “momento” del Espíritu encarnado en el Estado. Y así este, en su virtud, resulta deificado, y es absoluto frente al individuo. “Hegel, que descubrió la enajenación del individuo, sume en ella a todos los hombres al desposeerlos de su carácter de ser sujetos de la historia” (Ibid., 142). A su vez, los individualistas han partido de la sociedad como suma o agregación de individuos, como en Rousseau. Pero aquí se confunde la finalidad con el origen. Hay una tendencia de Occidente a fundamentar en el origen y, sin embargo, la lógica de la historia “no se construye al modo de premisas y consecuencias, sino en la forma de una razón narrativa” (Ibid., 143). Que la plenitud del individuo sea ser *persona*, es decir, *individuo dotado de conciencia* (“que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo”), revela que el individuo es algo que ha surgido recientemente. La aparición del individuo en la historia es un “cambio revolucionario” en el que la filosofía sustituye a la sabiduría, al aparecer la necesidad de “dar cuenta” (Tales de Mileto) y luego de presentar la conciencia (Sócrates). Usando las nociones orteguianas, Zambrano resalta que las creencias pertenecen al pasado, mientras que las ideas son hijas de la duda, por tanto de la soledad del individuo y, como pensamiento suyo, van hacia el futuro.

En rigor, el individualismo es un fenómeno moderno, en cuanto generalizado. Zambrano rastrea su origen histórico en el individuo privilegiado (el faraón egipcio, por ejemplo), que aparece con la máscara no humana, de divinidad. En la *polis* griega, el individuo es ya simplemente humano. Este presupone la existencia de una “clase” de hombres libres e iguales. Clase y no casta, pues la clase es propiamente social (a diferencia de la comunidad de sangre por ancestro común): así surgen a la vez individuo, clase social y democracia. Configuran un espacio donde el pensamiento y la palabra existen por vez primera: “la palabra que es arte y pensamiento” (Ibid., 147). Ello determina una diferencia entre sociedades “primarias” o “primitivas”, dominadas por un sagrado que no es aún divino, y de ahí el terror, el tabú y la falta de libertad, y por otro lado la sociedad “sui generis”, “en sentido estricto”, “en sentido propio” o “propiamente dicha” (Zambrano usa las cuatro expresiones como sinónimas), única en que el individuo “actúa y tiene vigencia”. Entre ellas, se sitúa la “sociedad intermedia” de tipo oriental o egipcio, con dioses más abstractos que dejan algún espacio vital al individuo y a su intimidad (como en los seguidores de Osiris) (Ibid., 149-151).

La ciudad griega, primera “forma de vida democrática”, permite que el hombre aparezca ya sin máscara (la semi-naturaleza), solo como ser humano. Y como es Atenas la que habilita al hombre Sócrates, se manifiesta esta sincronía social-individual. Pero entonces el imaginario extraterrestre de Zambrano nos preguntaría si ya se ha descubierto para siempre la “sociedad adecuada”. Sabemos que no es así, y que ello es la fuente del pesimismo, raíz de importantes filosofías e ideologías; pero también raíz del optimismo utópico, que cree que establecer la condición sociológica es suficiente para alcanzar el estado óptimo. Ambas actitudes olvidan la verdad: que el hombre es “criatura en trance de continuo nacimiento” y que está destinado a evolucionar de modo “dramático”, en “lucha” (trasunto este de la *ungesellige Geselligkeit* de Kant, insociable sociabilidad) (Ibid., 157).

4.2.3 / De la biología a la biografía ⁵⁷

Por ello, Zambrano se da cuenta de que no basta esta génesis, por así decir, sociológica del individuo, sino que tiene que ser propiamente antropológica y aún más: biológica y cosmológica. Y así, con una atmósfera argumental curiosamente similar a la de Alfred North Whitehead, emprende una fundamentación *biosófica* de la base de la historia y de lo que está más allá de ella.⁵⁸ Pues, si existe la historia, es porque alguna dimensión de su protagonista se sitúa más allá de ella, no se agota en ella. Esto es característica ontológica general de la vida: es ensayo, aventura, “la vida viene del futuro”, con un esfuerzo continuo y un “difícil equilibrio”. De ahí esa conjunción de fragilidad de lo viviente e infinitud de la vida. La indigencia del viviente “le exige poder, apoderarse de lo que le falta”: es la “fatalidad de destruir para vivir”. Al mismo tiempo, se produce en exceso sobre lo consumido, hay un plus, y con ello lo viviente “trasciende desde su principio”. Y así surge la diferencia-sujeto, al darse “lo uno y lo otro”.

De este modo, cada especie es “un teorema de la vida en el espacio-tiempo”, y el ser vivo tiene acumulada en su forma actual una larga historia de ensayos (estaba muy difundida entonces la teoría de la recapitulación de la filogenia en la ontogenia, idea popularizada por el alemán Ernst Haeckel a partir de 1866). ¿Y el hombre? Siguiendo a Ortega, Zambrano fija su diferencia ontológica en el “ensimismamiento”, en la “vacación” que le permite entrar en sí mismo en vez de estar, como el animal, permanentemente absorbido por las circunstancias exteriores. Así, *la soledad y la historia son al hombre lo que el medio ambiente es al animal*. Surge así un tiempo distinto, en que el hombre va más allá de la historia, pues “si no difiriese en algo de la historia que hace, sería como el mono de la historia” (Zambrano, 1956, 165). Lo especial del hombre como aventura es su modo de adentrarse en el tiempo, generando frente al tiempo exterior del trato con las cosas esos *tiempos interiores*. Es decir, aunque el individuo surge socialmente, Zambrano hace residir su clave en la interioridad ontológica, la soledad (en esa “vida solitaria del alma” que Husserl menciona en su semiótica de las *Investigaciones lógicas* que Gaos había traducido).

Que la historia viene siendo un continuo sacrificio de la personalidad individual lo ha mostrado el siglo XX, con los campos de concentración nazis, con los procesos del régimen estalinista. Zambrano señala “el carácter invertido de los sacrificios de nuestros días”: en ellos se exige aquello que se niega o desconoce, la persona misma. Pero al hacerlo “para la sociedad del futuro y el Estado del presente”, no hay propiamente sacrificio, sino “pura supresión”, exterminio. Este es ilusorio, porque

⁵⁷ La tematización de la diferencia biología/biografía se encuentra ya, por ejemplo, en Miguel de Unamuno, “Biografía y biología”, *El Liberal*, Madrid, 8 de mayo de 1921. Unamuno no cree en la sociología y prefiere considerar que la historia misma podría llamarse “sociografía”, ya que es “la vida pública del espíritu”.

⁵⁸ Whitehead, A. N. (1934). *Nature and Life*. Chicago: The University of Chicago Press. La vida es también el momento clave en *El sentido de la muerte* de Ferrater (1947), núcleo de su posterior *El ser y la muerte* (1962), integracionismo que madura, ya en época postexiliar, en *De la materia da la razón* (1979). Aunque sin duda la inspiración biosófica directa de Zambrano es la obra de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducida por José Gaos, y que posiciona al espíritu frente a la vida orgánica en general: “El espíritu y el impulso, los dos atributos del ser, *no están en sí perfectos* —prescindiendo de su paulatina *compensación* mutua, como fin último—, sino que se *desarrollan* a través de sus manifestaciones en la *historia* del espíritu humano y en la evolución de la vida universal” (Scheler, 1938, 106-107). Itálicas Scheler.

nunca se llegará a la sociedad homogénea y sin individualidad, debido a la dinámica biológica: el movimiento histórico se da por la continua aparición de generaciones y estas, aun involuntariamente, siempre introducen cambios. Y no solo porque se encuentran una realidad ya diferente de la anterior, sino porque depende de que “ser hombre es ser persona, y persona es soledad”, soledad en la convivencia. La soledad es su absoluto. Por ello nadie que viva como persona puede estar adherido totalmente a una forma de vida. “Eso desconocido” que es soledad y libertad está más allá de nuestros productos (Ibid., 170-171).

De ese absoluto nacen el “no” y el “sí”. Y si hay diferencias entre seres humanos, es porque no todos son igualmente activos en esta personalización: “se requiere la decisión de invocarla y, una vez despierta, vivir desde ella”. Libertad y responsabilidad que hacen que la persona resulte “imprevisible”. Y por esto no le conviene el concepto de “porvenir” (que es lo previsible, lo aproximadamente calculable), sino el de “futuro” (lo no revelado, pero que cuando se revela se ve como insinuado desde el pasado). Sin el elemento de la imprevisibilidad, el hombre quedaría amarrado al pasado, del que sería mera prolongación y repetición. “Si el futuro se cierra, existe solamente el pasado y el presente se torna irreal” (Ibid., 174).

Pero entonces surge el problema de la relación con los demás hombres: ¿es ineludible el conflicto entre el hombre, en tanto que persona portadora del futuro, y la sociedad como obra ya realizada en el pasado? Por un lado, no hay sociedad “creadora” sino metafóricamente: la creación viene del individuo. Por otro, esa creación se da en sociedad, revierte a ella. Y la sociedad es tradición, peso de lo pasado. No es posible romper absolutamente con ello,⁵⁹ ni siquiera en el experimento mental de crear *ab ovo* una sociedad, pues pronto habría un gesto que se tomaría como el pasado, porque “previamente a todo acontecimiento memorable, está el sentir del hombre, el sentirse *venir de algo*” (Ibid., 177). Pero nuestro modo de proceder es con cierta prisa: para hacernos de espacio de maniobra vamos enviando todo hacia el pasado, donde se estratifica. Y necesitamos recuperarlo para analizarlo, rememorar, hacer memoria, revivir para volver transparente. Ahí reside la necesidad del conocimiento histórico. “*El que haya historia depende de que, al haber sociedad, hay pasado, y al ser el hombre persona, hay futuro*”, resume Zambrano (Ibid., 180, *cursiva nuestra*). Con el conocimiento histórico, el hombre unifica el pasado (contrarrestando el hecho de que el tiempo es desgarrado) y se hace más uno, y va, en busca de la verdad, descubriendo en él un orden.

Una idea muy original de María Zambrano es que algunas cosas presentes las podemos vivir *como si fueran pasado*, es decir, situándonos en la perspectiva de un futuro que las recordará. Eso significa que son futuro y que su sentido histórico se desvelará cuando el “hoy” entre en crisis y advenga ese futuro pleno. Sostener esas claves “de lo que está pasando” es un sacrificio de la persona ante las calumnias o desdenes. Vivir el presente como el pasado de un futuro del que poseemos convicción, sin duda, energiza la acción aun en la (provisional) derrota. Pero recordemos que el anticipado futuro, que da sentido a nuestro presente como su pasado, es en el fondo una apuesta sin garantías.

⁵⁹ Esta inevitabilidad de la tradición hace que resulte superfluo el gesto hierático del tradicionalismo, y en esto Zambrano continúa la crítica de Unamuno durante la Segunda República a un tradicionalismo español que veía artificialmente hinchado por emulación del ademán extremo del tradicionalismo francés. El esfuerzo por salvar la tradición española frente a los tradicionalistas españoles fue constante en la filosofía exiliar de la historia.

4.2.4 / Democracia, minoría, persona

La democracia tiene su umbral de concepto: es “la sociedad en la cual no solo es permitido, sino exigido, el ser persona”. Zambrano prefiere “persona” a “individuo” porque este sugiere antagonismo con la sociedad, lo irreductible negativo, mientras que aquella es el individuo con lo irreductible positivo: no es solo diferencia, sino también un “más” (Ibid., 183). Esta noción heterodoxa no se opone a la tradicional de “gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo”, sino que la implica y trasciende: es el régimen que contribuye al proceso de humanización de la sociedad, en vez de retardarlo o querer anularlo. Para entender que un término tradicional como “democracia” necesita una nueva definición, Zambrano apela también a una semántica histórica del concepto de “pueblo”. Aquí ha pasado como con “individuo”, un desplazamiento de sentido. Originalmente “pueblo” se opone a la aristocracia, a la élite; pero ha llegado a significar simplemente el conjunto de los hombres, el *Ecce homo* de una comunidad. Idea que surgió en la Edad Media de España.⁶⁰

Los pueblos han vivido en una mezcla o vaivén, en un “ritmo”⁶¹ entre la esperanza y la desesperación, que rara vez alcanza lo extremo. Cuando la esperanza se actualiza, es un momento de peligro, pues antes de volver al “ritmo secular” se desata el impulso destructivo, como se observa en las revoluciones. En ese despertar del pueblo hay dos posibles desviaciones en el lugar del líder o persona responsable: especular con el “hambre de bienes” del pueblo, y estamos en la demagogia; o agredir al pueblo, con “abuso de la ideología”. El camino justo de la democracia debe eludir ambas tergiversaciones (Ibid., 195-196). Con ello la filosofía de la historia se ha transformado en proyecto político constituyente: de la biosofía pasamos a lo jurídico y pedagógico.

Demagogia: el problema de hablar del pueblo y al pueblo. Gran mal contemporáneo. En realidad, las tendencias democráticas y liberales siempre presuponen que habrá una transformación del pueblo. Pero la demagogia es adulación y desmotiva del esfuerzo que requiere toda transformación (para los demagogos, las presuntas soluciones siempre son fáciles): se trata solo de dar satisfacciones. Si consideramos el pueblo como clase, puede oponerse a otras (minorías, por ejemplo) y dar lugar a una democracia donde unas clases aplasten a otras; si consideramos el pueblo como totalidad, puede oponerse al individuo y entonces tenemos una democracia totalitaria. El demagogo degrada al pueblo, lo considera masa y aspira a ser él mismo el único individuo frente a la masa (indudablemente aquí pensaba Zambrano en figuras como Mussolini o Hitler) (Ibid., 198-199).

El concepto de “masa” nos remite a Ortega y Gasset y su libro célebre de 1930. Zambrano recurre entonces a la semiótica para distinguir entre pueblo y masa. Las formas expresivas del pueblo se caracterizan por la objetividad y la forma indirecta, como de sabiduría de la tradición y una secreta esperanza, mezcla de sobriedad y riqueza, con una gran variedad de verbos; las expresiones de la masa, en cambio,

⁶⁰ “El pueblo vino a ser la realidad radical. “Nosotros, que valemos tanto como Vos y que todos juntos somos más que Vos”, les decían a los monarcas de Aragón los súbditos, cuando en las Cortes recibían su juramento. Pues esta manifestación del pueblo como realidad radical tiene sus raíces en la Edad Media y, por extraño que parezca, en España. Y coincide con el hecho de que en la Edad Media -consecuencia sin duda del cristianismo- la persona humana emergiera, se incorporase, como despertando de un sueño” (Zambrano, 1956, 189).

⁶¹ Ver el concepto de ritmos históricos en la teoría de las crisis de Ferrater, en sección 3.2.

son de escaso repertorio, abundan en adjetivos e interjecciones, un lenguaje “por esencia agresivo, desafiante y dogmático”. En realidad, este lenguaje para masas, esquemático, no es simplificación del habla popular, sino, paradójicamente, “del lenguaje racionalista del hombre culto moderno” (Ibid., 205). Parecería entonces que la masa no es sino el pueblo degradado por alguna minoría que ha caído de su poder. Toca entonces analizar el concepto, tan orteguiano, de “minoría”: grupo multclasista unido no por el nacimiento, sino por la finalidad. Pues la “clase” viene del pasado y es estática (por eso toda conciencia de clase es “reaccionaria”), pero la “minoría” se proyecta hacia el futuro (cuando degenera, se torna en una clase como las demás). Y eso es como el individuo, semejanza de la persona. De ahí la diferencia entre sociedades que dejan libertad a las personas y sociedades que las anulan.

La sociedad a imagen de la persona se halla solo en “estado naciente”. Aunque hay motivos para cierto pesimismo sobre Occidente, considera Zambrano, contra Oswald Spengler, que “no puede haber llegado a la decadencia aquello que no se ha logrado” (Ibid., 209). Si la cultura de Occidente, con su esencial humanismo, se hunde en la catástrofe, tendrá que venir otra a tomar ese relevo. Por ello Occidente tiene que dejarse influir por otras civilizaciones, al tiempo que influye sobre ellas: porque su alcance no es un “nacionalismo occidental”, sino un universal antropológico.

En esta democracia que alborea en Occidente, lo más característico para Zambrano es, por un lado, la función de minoría y su conexión con el pueblo y, por otro lado, la mudanza de figura y función de este. Justamente cuando el pueblo empieza a totalizarse, se encuentra solo y necesita la dirección de las minorías, para no caer en la masa o salir de su masificación transicional. La filósofa malagueña esboza así una secuencia de momentos decisivos en la influencia de las minorías: (1) cuando el pueblo no puede seguir con su acción tradicional, la minoría surge y lo despierta, es el momento revolucionario, pero a la vez del “entrenamiento” en la libertad, por ello de crímenes y errores, momento trágico por esencia, que tiende a aniquilar a la propia minoría despertadora; (2) esta entonces se vuelve reaccionaria, deja de creer en el pueblo, y es el momento de la nostalgia del pasado, romanticismo político y social que sigue a toda revolución fracasada. Por tanto, las minorías han sido vanguardistas frente al pueblo y reaccionarias frente a la masa. Pero después hay minorías audaces que se arriesgan a conducir a la masa (y así de raíces románticas del XIX surgirán ideologías totalitarias del XX). En el instante histórico del libro de Zambrano, efectivamente se ve una situación negativa de la democracia, un gran problema de actualización. Necesitaba su filosofía un análisis más concreto del siglo.

Porque es un siglo en el que la democracia ha pasado por su infierno y todos con ella. Los regímenes totalitarios, por afirmarla y negarla al mismo tiempo, en el escenario de las masas deshumanizadas posteriores a la Primera Guerra Mundial, tanto los proletarios económicos (con o sin trabajo) como los antiguos señores, proletarios históricos por la derrota: “Alemania toda ha sido un país proletario, el que más, quizá de toda Europa”, porque en la Europa guerrera y dominadora del imperialismo nunca llegó a serlo de verdad, no alcanzó a mandar. No le fue suficiente su sello en ciencia, filosofía, música... El nazismo, invento de minorías, hizo de vaso comunicante entre proletariados diferentes, y transmitió a la masa el resentimiento del proletariado histórico. Precisamente el resentimiento es lo típico del proletariado y subraya Zambrano que esa pasión es una gran fuerza aglutinante, que solo necesita

un mínimo de ideología para recibir forma discursiva: una mitología fabricada a precios económicos por “intelectuales” de poca fatiga (ibid., 215-216).

La existencia de una *minoría intelectual* es típica de la democracia: solo en ella produce la “opinión pública”. Pues la función de intelectual es “mediadora” y por eso puede ser “demoníaca”. Pero precisamente el caso alemán muestra la vigencia honda actual de la democracia, pues hubo de disfrazarse de democracia, con una mitología alucinógena para las masas, cuyo resultado solo podía ser la muerte. Zambrano, a partir de esta experiencia radical, propone, entre la visión infernal y la paradisíaca, el *método o camino intermedio del Purgatorio*, metafóricamente hablando. Supone renunciar a todo absolutismo y adaptarse a la realidad compleja, dinámica, constructiva que es la humana. Pero para no caer en el mero discurrir, se necesita una “doble fidelidad”, a saber, fidelidad a lo absoluto y a lo relativo. Esto, que parece paradójico, se viene conociendo de siempre como “ética”: que es “el modo propio de vida de la persona humana”, es decir, querer algo absoluto (el valor) pero quererlo en el tiempo (en proceso de aplicación) y a través de las “relatividades que vivir con él comporta”.

Así, la democracia significa “incluir la vida social en la moral”, que la persona incluya en su área decisoria a la sociedad. No solo hay diversos caminos hacia el pasado y el futuro, sino una multiplicidad del propio presente: el mío, el de otros. El presente de la convivencia debe ser, pues, “armonización” de esos presentes que varían con las personas, clases y grupos. Se requiere, por tanto, una movilidad a través del presente, buscando una “armonía de los tiempos” (Ibid., 220-221). De este modo la democracia es unidad en la multiplicidad y consideración de las diferencias, sin absolutismos. Porque en el absolutismo subyace un miedo ancestral a afrontar la realidad humana y/o no-humana: la democracia es el régimen más libre de esa fobia o terror primario que apuesta por la quietud como seguridad, estatismo que aún persiste en la mente de Occidente. Sin embargo, aduce Zambrano, “*no hay una razón para que la imagen del orden sea la de un edificio más que la de una sinfonía*”. La sinfonía nos exige participación: un orden que se hace ante nosotros y en nosotros. Así también la democracia es algo que hacemos y sostenemos entre todos. Por eso el orden democrático está más cerca del musical que del arquitectónico (Ibid., 224) [cursiva nuestra]. En suma, el hombre occidental tiene que estar dispuesto a quitarse su máscara, renunciar a “personaje” de la historia y elegirse como persona, lo que implica elegir a todos los demás hombres. Ese no es el final de la historia sino, más bien, el comienzo. Dicho de otro modo, la clausura de la historia sacrificial (Ibid., 226). Con esta argumentación, el eudemonismo queda como posibilidad de un humanismo liberal convertido en democracia pluralista, sobre cuyo progreso influyen los mediadores intelectuales imbuidos de la ética de la personalización.

4.3 / Sueño y pesadilla de España

No obstante, la filosofía de la historia de Zambrano nunca se limitó a enunciados generales universales, y ni siquiera a enunciados sobre historia de Europa, sino que España fue objeto de aplicación filosófica ya desde la guerra civil. El esfuerzo hermenéutico de Zambrano ante la cuestión española fue uno de los más sobresalientes del exilio, como cabía esperar en una alumna de Ortega, admiradora de Machado y lectora ferviente de Unamuno.

Si Don Quijote parece la figura que mejor representa a España, es porque se lee como un fracaso histórico (es decir, en el mundo real) que ha sido triunfo

antropológico (en la dimensión del ideal humano).⁶² Una de las más razonables interpretaciones coincide en que el ideal caballeresco-católico del imperio español era una demencia surgida de lecturas anteriores histórico-teológicas del destino manifiesto de España al combinarse Reconquista medieval, unificación renacentista, descubrimiento de América y ampliación imperial europea. Tanto los escritos de Fray Antonio de Guevara (España renacentista de Carlos I) como los de Diego Saavedra Fajardo (España barroca de la Guerra de los Treinta Años) mezclan ideario de política cristiana y evocación de la antigüedad clásica (un Marco Aurelio cristianizado, en Guevara) para definir una norma muy distinta del naturalismo de las teorías de Maquiavelo o Hobbes. Locura política que se atribuye a los demás, como en el diálogo propagandístico *Locuras de Europa* (1645) de Saavedra, quien exhorta a varias naciones a volver a la senda de Roma y de su brazo temporal español, frente a las ambiciones puramente políticas de Francia.⁶³

¿Quién era el verdadero loco, el que seguía la razón de estado moderna o el que pretendía modularla con un ideal cristiano? En todo caso, aspiración de España a la superioridad moral, a fijar el listón de humanidad para tallar a todos los demás. Muchos exiliarios argumentarán esta *necesidad de hispanidad* para completar la humanidad. En Zambrano era una convicción desde la guerra civil. En ello salió más unamuniana que orteguiana. Precisamente, una de las máximas diferencias entre la teoría de la historia de España de Unamuno y la de Ortega es que solo en el primero hay esta exaltación normativa de lo español, mientras que en el segundo el estándar fue Europa pero, tras la quiebra de la Primera Guerra Mundial, tuvo que forjar una idea liberal más abstracta, en principio republicana, para finalmente, en las traducciones de *La rebelión de las masas* durante la guerra civil y exilio, acogerse a la monarquía parlamentaria británica como ejemplo de unión de tradición y futurismo.⁶⁴ Tanto Zambrano como Ferrater estaban entonces de acuerdo con Unamuno (aunque no sobre la valoración por este, entre julio y octubre, de la sublevación de 1936), e Ímaz lo hubiese compartido siempre que se considere lo español como expresión de lo europeo y no como antagónico.

La pugna de Zambrano por armonizar las “españolologías” de Unamuno y Ortega entre sí y con su propia experiencia dramática proporciona la pauta para su apasionante filosofía de la historia de España. Y no se trataba solo de la archiconocida *tesis de la desviación española*, un poco inconsistente en aquellos momentos en que

⁶² Zambrano así lo consideraba ya desde 1947. Pues forman parte de *España, sueño y verdad* (1965), antiguos artículos, como “La ambigüedad de Don Quijote” (publicado como “La mirada de Cervantes” en *Asomante*, 3, 1947); “La ambigüedad de Cervantes”, *Sur*, 150, 1947; y “Lo que sucedió a Cervantes”, *Ínsula*, 116, 1955). Quiere esto decir que la parte cervantina de *España...* es incluso anterior a *El hombre y lo divino* y al fallecimiento de Ortega.

⁶³ Entre los exiliarios de 1939, Saavedra Fajardo fue objeto de especial y temprana atención por parte del sociólogo Francisco Ayala en 1941, ver supra, nota 36. A la moral resultadista del poder en *El príncipe* de Maquiavelo, Saavedra opone su *Idea de un príncipe cristiano, representada en cien empresas* (1640). Ver el “síndrome hispano” en José Luis Villacañas Berlanga, “El final de la Edad Media”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 19, 2008, 75-80. Ver también Saavedra Fajardo (aut.) y Gregorio Mayans (ed.), *República literaria y Diálogo de las locuras de Europa* (Madrid, Imprenta García, 1819), 109-170.

⁶⁴ En el “Prólogo para franceses”, Ortega había descrito al inglés como “señor de sus siglos” que, con su síntesis de tradición y apertura, ejemplificada en la reciente coronación de Jorge VI, iba con una ventaja de medio siglo sobre el resto de Europa. Simbolismo monárquico llamativo en un filósofo que seis años antes había firmado un demoledor alegato republicano, “*Delenda est monarchia*” (1930). Confesión indirecta de que los monárquicos anglófilos como Romanones podrían haber estado más acertados, a fin de cuentas (Ortega, 2010, 370-371).

Europa misma se estaba suicidando, es decir, desviando de su camino óptimo. Si España se desviaba de la Europa desviada, ello, de facto, podía resultar *virtud* más que defecto: en este juego de desvíos pasados y presentes se forja la teoría histórica de Zambrano sobre España.⁶⁵

Desequilibraríamos mucho la distribución temática del presente estudio si quisiéramos exponer de lleno la filosofía zambraniana de la historia española. Recordaremos, pues, que se trata de solo “aproximaciones de caso” en materia filosófico-histórica. Por ello, nos vamos a centrar solo en unos pocos puntos que ofrezcan un buen acercamiento a la Zambrano “españósofa”: (1) su visión de la guerra civil desde la óptica histórico-universal; (2) su teoría de la decadencia de España leída en su literatura; (3) su examen de la “españolología” de Ortega y Unamuno; y (4) algunas consideraciones sobre la historiografía y las historias a propósito de la obra de Benito Pérez Galdós. Aquí hemos de dejar de lado textos sin duda interesantes, pero esta selección nos permite abordar libros como *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), *La España de Galdós* (1960) o *España, sueño y verdad* (1965).

En los escritos de la guerra civil (*Los intelectuales* se escribió en Chile; es curioso que cinco años después, en medio de otra guerra, Santiago sea también el lugar de meditación de Ferrater sobre España y Europa), María Zambrano sustancia dos tesis fundamentales de intenso nacionalismo cultural. En primer lugar, se va produciendo esa transformación de “pueblo” = parte de la sociedad a “pueblo” = toda la sociedad, que hemos visto culminará en *Persona y democracia*. Zambrano tenía plena conciencia de clase media acomodada. En un texto recordando su experiencia del 14 de abril de 1931 en Madrid, cuenta que, tras presenciar cómo Miguel Maura desplegaba la bandera republicana y proclamaba el nuevo régimen, los hombres (su padre y su cuñado) fueron a Telégrafos a enviar unos telegramas, y ella y su hermana Araceli quedaron solas en la calle, vestidas “de señoritas” (“Yo iba de azul celeste, color nada revolucionario”, escribe); y entonces llegaron “aquellos hombres pequeñitos, españoles, indígenas”.⁶⁶ Durante la contienda, el pueblo se convertirá para Zambrano en el sujeto heroico y abnegado de una historia nacional que posee alcance universal, ya que en España se lucha contra la internacional del fascismo y, por tanto, su victoria lo sería para todas las democracias. En el texto antes mencionado se llega a comparar el gesto de uno de los hombres, con su camisa blanca y brazos extendidos, al de los fusilamientos de Goya. En el imaginario republicano, se trata de una nueva guerra de independencia, esta vez frente a italianos, alemanes y moros marroquíes. La segunda tesis opone el realismo vitalista español al fascismo como dolencia europea. Para Zambrano, el fascismo era una desviación extrema del problema del idealismo europeo, que había exaltado la razón, pero olvidado el alma y la vida. En cambio, España, que se había resistido a la modernidad, se había convertido en una suerte de reserva espiritual (Zambrano, 1937, 92-93).⁶⁷ Y esa es una tesis que repetirá en su primera obra importante, nacida tempranísimamente en el exilio, *Pensamiento y poesía en la vida española*:

⁶⁵ La tesis de la desviación, naturalmente, resurge cuando Europa reemprende una senda democrática pero España queda en el grupo de las excepciones antiliberales, es decir, en 1945-1975, lo que coincide con la fatal prolongación del periodo exiliar republicano. Prolongación que consolida la discontinuidad.

⁶⁶ Zambrano, *Palabras*, 107.

⁶⁷ La cultura española, al resistir al idealismo europeo del XIX, se habría escindido entre su tradición vital y los importadores de dicho idealismo. En reacciones agrias como la de

Hemos señalado que la razón, el pensamiento en España, ha funcionado de bien diferente manera y que por ello España puede ser el *tesoro virginal dejado atrás* en la crisis del racionalismo europeo. España no ha gozado con plenitud de ese poderío, de ese horizonte. Nos hemos reprochado muchas veces nuestra *pobretería filosófica* y así es, si por filosofía se entiende los grandes sistemas. Mas de nuestra pobretería saldrá nuestra riqueza (Zambrano, 1939, 115-116).

Zambrano articula su tesis en tres etapas: (1) la relación española entre razón, poesía e historia; (2) la cuestión del estoicismo; y (3) la cuestión de la voluntad. En primer lugar, la vida española posee una “estructura íntima bastante diferente” de la europea, que explica la diferencia de ritmo, su gran y perenne “anacronismo” (Ibid., 146). Esa intimidad consiste en no haber reducido la realidad a lo racional, ni en el conocimiento ni en la conducta. Y el no reduccionismo, el vivir en medio de la multiplicidad cambiante, da un sentimiento esencial del español, cual es la melancolía, el sentimiento manriqueño de fugacidad. Las respuestas son: o el disfrute de cada instante, como en Don Juan y la picaresca, o en la espera para disfrutar de todos recogidos, como en la mística. El poeta se encuentra entre ambos, pues no renuncia ni al instante ni a la totalidad de instantes. La solución es un mundo temporal pero eterno: así, un imposible. Dado que en cada individuo está presente y efectiva la historia de su comunidad (produciendo consecuencias, aunque él no la conozca), las categorías históricas afectan lo mismo al pueblo que a sus individuos. Pero esta presencia de lo histórico en el sujeto no ha sido en España desentrañada apenas por los filósofos, sino por la novela y el ensayo, desde el *Quijote* hasta Galdós y Gómez de la Serna. Ortega y Unamuno también han satisfecho esa necesidad del alma española de saber de sí misma, pero constituyen “una obra gigantesca y aislada”.

Zambrano destaca que uno de los modos en que la historia afecta al individuo es a través de la modificación de estructuras sociales (con ondas de esperanza, con corrientes de inhibición), por lo que reclama que tan urgente como una clara historia española es una “sociología española”. Y “en rigor ya no pueden ir una sin la otra”. Con ello Zambrano reúne la fenomenología de la existencia con el paso a la fenomenología de la sociedad (como haría Ortega en *El hombre y la gente*, o Alfred Schutz con la obra de Husserl). Y es que en los últimos tiempos la vida social española iba “cargándose de venenos”: los errores de varios siglos se acumularon, el peso de la historia redujo la libertad del individuo, y el cierre de horizonte provoca desindividualización y deshumanización. España llegó a un nivel de aislamiento y desintegración por falta de ese conocimiento sociológico. Por ello España siempre se ha expresado no con la razón pura, sino con la poética, lejos del lenguaje de la abstracción, y necesitamos examinar su literatura (Ibid., 154).

La cultura española se sitúa entre los extremos de la cultura clásica: la filosofía y la poesía.⁶⁸ Cuando el español abandona el realismo y la expresividad con que ha

Marcelino Menéndez Pelayo veía Zambrano raíces de esta escisión cultural que habría conducido a la guerra civil.

⁶⁸ Esta oposición es desarrollada temáticamente, a partir de la *República* de Platón, en Zambrano, *Filosofía y poesía* (México, FCE, 2017, 6ªed.), 1ªed. 1939, otra producción de los primeros meses del exilio. No fue revisada por la autora hasta 1987. “En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser” (p. 15). Sin embargo, en la tradición de Aristóteles la poesía, por tipológica, es más filosófica que la historiografía, ver Arist. *Po.* 1451b: “por ello la poesía es más filosófica y seria que la historia; pues la poesía habla más según el conjunto, pero la historia según lo de cada uno”. En Aristóteles, pues, poesía y filosofía se oponen a historia; en Zambrano, historia y filosofía se oponen a poesía. Esta oposición es dialéctica porque el “amor” quiere reconciliar la violencia y desgarramiento del pensamiento abstracto

resistido al racionalismo, cae en minoría, se separa del pueblo. Pero ese conocimiento poético es aún, sobre todo, promesa, que puede dar lugar a una unidad de las ciencias y al pleno desarrollo de la sociología y los demás saberes sobre el hombre. Con ello se iría a una “restauración de la unidad humana hace tiempo perdida en la cultura europea” (Zambrano, 1939, 159).

Confiemos en que suceda así y en que suceda, según parece, del modo más congruente con esta dispersa y humilde cultura española: dispersamente, lejos de Europa y fuera de la tierra matriz. España, maestra en la dispersión y en la prodigalidad, cumplirá sin duda su obra de acuerdo con su íntima esencia, prodigándose y dispersándose, sembrándose, desapareciendo en la oscuridad para fecundar y fecundarse. De la soberbia española, nuestro más terrible pecado, salió el absolutismo, cascarón muerto de la verdadera España, final de una ruta sostenida por una soberbia obstinación. De la melancolía española, de su resignación y de su esperanza saldrá quizá la nueva cultura. Es la cultura que anuncia la España del fracaso, la más noble o quizá la única enteramente noble. Tenía forzosamente que fracasar porque ha ido más allá de su época, más allá de los tiempos, *hay un ritmo inexorable de la historia que condena al fracaso a todo aquello que se le adelanta, que le desborda*. Fracaso en razón de su misma nobleza, y de su insobornable integridad, también porque en el fracaso aparece la máxima medida del hombre, lo que el hombre tiene tan desprendido de todo mecanismo, de toda fatalidad que nada puede quitárselo. Lo que en el fracaso queda es algo que ya nada ni nadie puede arrebatarse. Y este género de fracaso es la garantía justamente de un renacer más amplio y completo. Del conocimiento poético español puede surgir “*la nueva ciencia*” que corresponda a eso tan irrenunciable: *la integridad del hombre* (Ibid., 160-161). [cursiva nuestra]

Así pues, Zambrano es solidaria con Ferrater y con Ímaz en la necesidad de sociología, y esboza una teoría de los ritmos sociales, aunque ella misma apenas pasa de una fenomenología social básica. Igualmente comparte la universal tesis del “destiempo”, de la asincronía española. En segundo lugar, Zambrano no llega a culminar su examen del estoicismo español, el hecho de que su pensamiento haya quedado con frecuencia prisionero de la idea de la muerte. Cristianismo y estoicismo se han disputado el alma española y, aunque sería este “el verdadero drama de España”, el ensayo posterga la solución (Ibid., 206).⁶⁹ Finalmente, Zambrano aborda el problema del “querer”, es decir, la voluntad. La Contrarreforma fue un “sueño o ensueño” imposible, y por ella “quedó su vida detenida, al margen del tiempo, prisionera” (Ibid., 220). El problemático siglo XIX presenciara las consecuencias de esa prisión de doscientos años: una desintegración de ritmo creciente, que llega a poner en cuestión la existencia misma de España.

Durante más de dos siglos, España se va desintegrando, debilitando con un ritmo creciente que la hace desembocar en el siglo reducida a *un estado en que viene a ser problema su existencia misma*. Encantada en su querer absoluto, se ha ido retirando de las contiendas históricas. Una mortal indiferencia la posee poco a poco, una desgana. Su ímpetu vital no se ha marchitado, sigue ahí, casi intacto después de tan inmensas

con la mirada del poeta a lo individual y “la carne”. La diferencia entre el estagirita y la veleña es que él, por poesía, toma la épica y la tragedia versificadas, mientras que para ella es más bien la lírica. La “razón poética” es la combinación de ambos polos (integracionismo, hubiera dicho Ferrater). Su posibilidad reside, paradójicamente, en que Aristóteles acierta bastante: la poesía ofrece valor tipológico. Los campos de Castilla son sentimiento de Antonio Machado que acaba transmitiendo un concepto general de la región.

⁶⁹ El cristiano tiene fe y esperanza; el estoico no se entusiasma, solo gestiona una desdicha intentando acomodarse al “logos” cósmico. Ver la idea de Ferrater del estoicismo como reacción de élite ante el “estado universal”, como filosofía de crisis, en sección 3.2.

aventuras. Pero su voluntad se ha quedado tan fatigada de esa altura a que el amor la llevara, que ya nada parece apetecer ni querer. Mas no ha muerto; sigue viva, pero su vida ya no es más que sangre y ¡con qué fuerza!; toda la fuerza de su amor y de su voluntad ha quedado retenida, *encerrada en la sangre* (Ibid., 221, nuestra cursiva).

España queda encerrada y hierve la sangre a borbotones. Después del “fracaso de su historia”, queda la España “eterna” que es la de la tragedia, “porque es la España de la sangre”. Pasada la aventura histórica, hay un flujo reaccionario hacia lo doméstico, hacia la familia, que impone su tiranía. Se produce así una incomunicación entre las raíces y las ramas (los “extranjerizantes”, afrancesados o germanizantes, tratan de alimentarse por las ramas). Y de la incomunicación al delirio: porque lo doméstico no significó retorno al sentido común, como pudiera pensarse, sino todo lo contrario, “un crecimiento de lo delirante”, de la irrealidad.⁷⁰ La novela sirve de expresión para esta nueva situación, porque “toda España vive en novela”, pero es una novela de la sangre y sus pasiones familiares trágicas. De este modo, se produce una ruptura de la unidad, que es ruptura temporal: el *tiempo histórico* donde se ha verificado la catástrofe y el *tiempo doméstico* donde se da continuidad de la tradición. Este “desgarramiento del tiempo histórico” se agrava por la “falta de memoria de los españoles” (de la que surge, por ejemplo, el tradicionalismo, signo de que la tradición se ha hecho problemática). Esta falta de memoria tiene consecuencias muy graves, pues nos falta “la imagen clara de nuestro ayer” (Ibid., 226-227).

Zambrano entonces trata de profundizar algo más en el siglo XIX, por el valor epistémico del pasado reciente (en el que tenemos una mezcla de interés y desinterés) para comprender el presente:

Es siempre y para todo pueblo imprescindible *una imagen del tiempo inmediato anterior* a aquel en que vive, como examen de nuestros propios errores y espejismos. Para la vida lo más revelador son siempre sus orígenes; *el presente es siempre fragmento*, torso incompleto. El pasado inmediato completa esta imagen mutilada, la dibuja más entera, *más inteligible*. Todavía hay otra razón de esta necesidad de dirigir nuestra atención hacia el ayer, ese ayer que aún no se ha solidificado. Y es que siempre nos es más revelador porque a él nos dirigimos *con interés verdadero, pero no tan inmediato* como al presente. No nos sentimos protagonistas de los sucesos de ayer, y así nuestro juicio es más claro. No está nuestra individual existencia tan inmediatamente comprometida (Ibid., 228).⁷¹

Pero no nos vale aquí la historia externa y convencional de los acontecimientos. Tenemos que entrar en “los hondos y verdaderos sucesos” y a esa realidad nos da acceso la novela. Galdós nos muestra la misericordia y la fecundidad como sustentos de esa vida de la sangre. El desastre de 1898 impulsa una llamada a la moderación y medida. Pero, ¿tiene remedio España? Como no lo hay, el amor se apega a España tal y como es: en Unamuno es interrogación torturadora; en Ortega filialmente de fuera se trae lo que se necesita para ver qué sea España; y en Azorín, una “mística de España” (Ibid., 232). Azorín resulta especialmente interesante por la semiótica de

⁷⁰ En esta mención crítica de Zambrano a lo delirante (que concuerda con similar crítica de Ímaz) se percibe una vez más cuán inadecuada es su catalogación entre el supuesto “pensamiento delirante” del exilio. Ningún pensador del exilio, sea más técnico o más poético, es delirante, sino por el contrario un psicopatólogo o un sociopatólogo de la historia de España y la universal. El Purgatorio no es delirante, sino analítico, como bien vio Reinhart Koselleck al conectar derrota política y progreso historiográfico.

⁷¹ Nuestras cursivas. He aquí una buena descripción de lo que se suele entender por “conciencia histórica”.

la historia: pues la historia literaria es ella misma un suceso histórico y al mismo tiempo es signo de, expresa los verdaderos sucesos históricos: “el drama que es la vida de un pueblo”.

Y es en Azorín donde podemos percibir los dos tiempos: el *tiempo histórico*, la melancolía de un ayer mejor y más aún de un ayer donde las cosas cobran plenitud. Y el otro tiempo, el que pasa minuto a minuto, el tiempo fino, gris, que cae insensible y cierto, el *tiempo de lo doméstico*. Estos dos tiempos nos dan la melancolía doble de una España más plena y henchida que se fue y el tiempo de la España que se está yendo por momentos. (...) Y pasa simplemente, irremediabilmente; pasa al igual que el tiempo en las cosas, deshaciéndome, aniquilándome, porque el solo remedio para salir del correr del tiempo es la acción, la decisión, el *sí* y el *no*; la voluntad. Azorín ha eliminado de la España que nos presenta la voluntad, ya desde el primer paso (Ibid., 234).⁷²

Azorín nos presenta, con ello, “una España que poseemos sin dolor y conservamos sin esperanza”. País sin tragedia, pero sin proyecto. Zambrano veía, sin embargo, en la poesía reciente la “reintegración de España”, un verdadero tradicionalismo, una continuidad: porque se recuperaba el pasado y el folclore, pero en un contexto también de alta cultura.

Ha sido el *verdadero tradicionalismo*, el que no ha hecho ni ha planteado problema alguno, sino que graciosamente nos ha traído a la memoria nuestras mejores voces de otras horas, nos ha alegrado e ilusionado con la rememoración de nuestro ayer, nos ha recreado con nuestro tesoro. Ha sido en realidad ponernos en comunicación de nuevo con un ayer del que habíamos quedado aislados e ignorantes. Ha sido *conciencia y memoria* (Ibid., 237).⁷³

España alcanza así una doble expresión: por la poesía y por la sangre, que también es universal en cierto modo, pero necesita de la palabra: “La palabra es la luz de la sangre”, concluye Zambrano. Esto suscita de inmediato la pregunta por el papel del pensamiento filosófico y aquí es donde Zambrano efectúa una presentación de metafísica histórica, al mostrar a Unamuno y a Ortega como intentos de comprensión y de trazado de horizontes. Ambos maestros son mencionados por Zambrano en numerosas ocasiones a lo largo de su extensa obra. Ahora vamos a limitarnos a su análisis de la visión de España por Unamuno y, sobre todo, al significado histórico de la filosofía de Ortega.

Pues, efectivamente, para Zambrano en España no había habido filosofía antes de Ortega. En polémica (pero sin “ensañarnos” contra una “generosa intención”) con el Menéndez Pelayo de *La ciencia española*, solo concede que haya habido algunos filósofos (como Suárez o Vives), pero no filosofía. Ortega supone así *un momento inaugural del pensamiento español*, ya que el proceso histórico español necesitaba un esfuerzo metafísico de comprensión, esfuerzo que se sustancia en la razón vital e histórica orteguiana.⁷⁴ Pues, si aceptamos la tesis de Menéndez Pelayo, ¿cómo

⁷² Zambrano es deudora, en esta argumentación, de la “intrahistoria” de Unamuno. José Martínez Ruiz (Azorín) recopiló durante el franquismo 36 artículos de meditación histórica, que había publicado entre 1909 y 1955. Ver Azorín, *Historia y vida* (Madrid, Austral, 1962).

⁷³ Lógicamente resuena aquí la generación del 27 y su homenaje a Góngora y al romancero, así como el avance en la erudición histórica sobre la propia tradición, en lo que indudablemente los trabajos de Menéndez Pelayo representaron un hito filológico. La propia Zambrano cita del polígrafo montañés la idea de que la filosofía española se halla, no en los filósofos, “sino en las más cotidianas actitudes del español” (Zambrano, 1965, 130).

⁷⁴ “Pues, en aquella hora de su salida al mundo parecía casi imposible ser español y ser filósofo; ser filósofo por ser y para ser español. La más quijotesca, por ser la más inédita de

explicar la historia de España, la desgana y renuncia del español? ¿No hay un firme nexo europeo entre filosofía y voluntad histórica, entre pensar y hacer, desde Descartes? De algún modo hay que constatar que España no ha admitido su historia y que ahora la razón histórica le pide que la asuma. En uno de los más brillantes párrafos zambranianos sobre la *tesis de la desviación* se resume una de las grandes interpretaciones de lo español, para replicar expresamente a don Marcelino:

La historia de España 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. España no ha aceptado su historia; hay tantas pruebas de ello... hasta la misma pobreza de nuestra historiografía. (...) España no ha aceptado su historia por ser Historia y quizá también por ser suya, *suya*, no buena ni mala, sino espejo, imagen de su vida. ¿No andarán en ello enlazadas la falta de continuidad del pensamiento y la pobreza de su vigencia? (...) Y es que España no es una nación, sino más y menos: el germen de un Continente, yo diría de un modo de vida en vías de nacimiento y siempre interrumpido (Ibid., 92).⁷⁵

España no puede ser políticamente nacional porque es católicamente espiritual. Se trata de una situación con ribetes metafísicos, pues. Frente a la *evidencia* intelectual, la *certidumbre* vital era lo que España necesitaba, con una respuesta metafísica (única posible ante una enfermedad que se diagnostica también como metafísica) como la de Ortega. Este buscaba así la “conversión” de España. No era el único, porque por otro lado estaba Unamuno, poeta trágico. Ortega dice que la vida es drama, pero no que sea tragedia. En cambio Unamuno busca en la tragedia del existir la esperanza de que aparezca el Dios escondido. Y aunque en ambos hay una pasión por España, una vocación nacional-liberal, en Unamuno esto aparece más intensificado por la retórica y la poética. Como indica Zambrano, el pensador vasco había hecho de España, de su “tranhistoria o metahistoria”, su Dulcinea. Tuvo el sentimiento de lo que Ganivet llamaba la “España virgen”, y ante ella solo podía ser “empedernido visionario, caballero soñador, humilde y, a ratos, desesperado Quijote” (Zambrano, 1965, 187). Era una “ciega, cerrada afirmación en bloque de nuestro ‘ser’” (Zambrano, 2011, 121). Sin acceso pleno a la vasta colección de artículos periodísticos de Unamuno, Zambrano tenía que fijarse más en la literatura y el ensayo que en los análisis políticos de actualidad que salieron de la pluma del autor vizcaíno.⁷⁶ La tarea de Ortega utilizaba otro método. La España ensimismada o hechizada se había convertido en “la esfinge de Occidente”. Había que desencantarla, “devolverla a la vida y a la historia” (Zambrano, 2011, 120). Así Ortega sobrepasa, trasciende sin negar, el sentimiento trágico de la vida, pues su pensamiento

es una ética en sí misma, la ética que despierta al hombre a su responsabilidad entre todas, que le hace descubrir y aceptar que tiene historia, mas no que la tiene simplemente, sino que es su hacer, su ineludible quehacer. Era el remedio que los españoles necesitábamos; nuestra cura y nuestro exorcismo; *aceptar nuestra historia*,

las hazañas” (Zambrano, 2011, 90). Este texto data de dos artículos aparecidos en Puerto Rico en el primer semestre de 1949 en la revista *Asomante* (de la Asociación de Mujeres Graduadas), después incluidos en *España, sueño y verdad*.

⁷⁵ La idea de la no aceptación de la historia, pero sobre una base moral radical, había sido la tesis de Ferrater unos años antes (ver supra sección 3.3 sobre la pugna entre el “sostenella” y el “enmendalla”).

⁷⁶ Este ha sido un hándicap general en la recepción del pensamiento unamuniano, ver el Estudio Preliminar de nuestra edición, Unamuno, *Las sirenas y el inquisidor*, 33-55.

aceptar la historia. Mas esta cura no es solamente para el hombre español; es universal porque es la condición humana misma (Ibid., 123, nuestra cursiva).

Ello significa que el problema de ser español coincide con “el problema de ser hombre”. España torna a un universalismo que resulta bien paradójico: por universalista y porque es su diferencia nacional específica, ya que el universalismo no es doctrina universal de las naciones (priman la razón de estado y aquel *sacro egoísmo* que proclamó el *premier* italiano Antonio Salandra). El hecho es que Ortega, después de 1933, optó por el silencio ante la trayectoria republicana y la guerra civil. Su “conversión” de los españoles o no había funcionado, desatendida, o había funcionado erróneamente, escuchada. Zambrano, durante la guerra, se irritó ante ese silencio, aunque luego llegó a entenderlo y a reconciliarse. La filosofía no había podido sobreponerse a los apasionamientos, a los amores contrapuestos. Y así escribirá:

Por eso, siendo una cuestión de amor, los españoles no podían entenderse entre ellos. Eran amantes, eran esposos, eran hijos... ¿Y cómo se iban a entender? Después vino lo que vino. ¿Ya lo sabemos? No, y no lo sabremos nunca, pues que también ahí había amor. Si no hubiera habido amor, entonces no hubiese habido milicianos, no hubiese habido rojos, no hubiese habido aquellos comunistas y aquellos anarquistas, ni, ¿por qué no voy a decirlo?, algunos de aquellos fascistas que también amaron a España. Fue una cuestión de amor. ¿Qué queda de aquel amor? ¿Fantasmagoría? Ni eso. ¿El sueño? Ni hablar. Si no nos quedara nada de aquel amor, sólo tendríamos este amazotamiento, este negocio, esta imposibilidad de que la palabra se escuche (Zambrano, 2003, 217-218).

De este fracaso surge el exilio y, de él, la continuación y profundización de las meditaciones unamuniana y orteguiana, pasión vital y razón vital, intrahistoria e historiología. Los exiliares son descritos escuetamente por Zambrano como: “*Españoles sin España. Ánimas del Purgatorio*” (Zambrano, 1961, 69, cursiva nuestra). Obligados a dar cuenta por el mundo de la historia de España, se habían convertido en conciencia y memoria. Pero no una memoria de ánimo repetitivo, un pasado trágico que amenazaría con regresar, sino todo lo contrario: una memoria que, por recordar, neutraliza.

Lo pasado condenado –condenado a no pasar, a desvanecerse como si no hubiera existido– se convierte en un fantasma. Y los fantasmas, ya se sabe, vuelven. Sólo no vuelve lo pasado rescatado, clarificado por la conciencia; lo pasado de donde ha salido una palabra de verdad. La historia que va a dar en verdad es la que no vuelve, la que no puede volver. Ha ascendido a los cielos, a los cielos suprahistóricos; su verdad es como una estrella de esas que guían. Y toda ella, toda la historia de un pueblo transformada en verdad, exprimida, consumida en verdad, sería como una luminosa Vía Láctea que alumbraba la noche de los tiempos. Bajo su viva claridad –pues se trata de verdades vivientes– sería imposible la repetición de la tragedia (Ibid., 70).

De esta suerte, con el amor unamuniano y con la capacidad orteguiana de dar razón histórica de España, se podría superar la trágica escisión de los espíritus.

4.4. / *Historia e historias*

Sin duda, para ese conocimiento o autoconocimiento de España, que sirva de expiación virtual y de cielo suprahistórico,⁷⁷ resultaba oportuna una reflexión sobre

⁷⁷ Tema aún actual. Se puede ver un cumplido examen de la raíz bajomedieval del sentimiento de las dos Españas y la multiseccular tragedia de su constitución interna, en Villacañas, 2013, 93-142.

cómo la narrativa, las historias, pueden contribuir a tal conciencia histórica. Uno de los lugares más interesantes para esa meditación sobre los estratos narrativos históricos lo constituye en 1960 el libro *La España de Galdós*, muy cercano en el tiempo a la citada “carta sobre el exilio”. Quizá lo más sorprendente *prima facie* es que la historiosofía de Zambrano no se ocupa solo con la magna obra de novela histórica galdosiana, a saber, los *Episodios Nacionales*, sino con el conjunto entero de su producción. Ello obedece a la intención de buscar, por debajo de los acontecimientos de las crónicas, los hechos profundos de la vida histórica que se han reflejado en los personajes de ficción. De otro modo: “historias” en las que se revela la verdadera “Historia”. *La narración novelística resulta así ser la auténtica obra historiográfica*, y el arte supera a la ciencia, o se convierte en la ciencia real. Paradójicamente, esto convierte a la narración historiográfica convencional en una ficción, no solo por sus operaciones de selección y resumen sobre un océano de provisional ignorancia, sino esencialmente por ocuparse de los acontecimientos de superficie, meras expresiones y señales de la evolución que los explica, bloques de iceberg emergidos que se sostienen sobre la gran mole sumergida: la “sustancia” de la historia (Zambrano, 1960, 112). *La ficción hace historia, la historia hace ficción: una semiótica de la historia que pone a prueba la analítica de Zambrano.*

En primer lugar, las novelas de Galdós presentan el “extraño conflicto” del hombre con la historia:

Y es que, de una parte, la historia sea inseparable de su vida, que no le sea posible dejar de hacerla, y en su virtud, la historia venga a ser lo más humano por distinguirla también del resto de las criaturas vivientes que él conoce y le rodean. Y de otra parte ocurre que lo que le humaniza verdaderamente sea el tiempo, su tiempo, el modo de usarlo, que es poder disponer de él, condición de la libertad. Mas este tiempo suyo le viene muy a menudo sustraído por la historia, por su humana historia. Y cercado por estas dos notas esenciales de humanidad, se debate arriesgando perderla (Ibid., 30).

Ese conflicto resulta especialmente sentido por el español, quizá por la forma en que hace la historia. Y es que toda España ha corrido la suerte de Don Quijote: su historia se le ha transformado en novela. El mundo novelesco de Galdós, con personajes arrollados por la historia, es consecuencia de que Don Quijote no haya podido ser otra cosa en el mundo que personaje de novela (es decir, que ideal político español ha quedado como una ficción) (Ibid., 42). Al mismo tiempo, al mostrar la intrahistoria y lo doméstico, en Galdós se ofrecen las huellas cotidianas de acontecimientos históricos decisivos, “la acción de lo histórico sobre la vida anónima” y “el protoplasma hispánico impreso de mil huellas” (Ibid., 113).

En segundo lugar, Galdós ha contado “historias de mujeres en un país que no acepta su propia historia, que no se doblega a ella”⁷⁸ y que, casi ausente del Romanticismo, ha visto a la mujer como sombra y culpa. Galdós es así modernidad, conciencia del tejido complejo de las vidas individuales.

La novela moderna se da sobre este supuesto: la transcripción de la realidad humana, que consiste en el tejido complejísimo de destinos individuales: la historia es la suma de las historias. Por eso el novelista adquiere ese rango extraordinario por encima casi del historiador, pues *la historia que el historiador hace es “grosso modo”, producto de empobrecedora abstracción*, donde sólo ciertos individuos y ciertas acciones de esos

⁷⁸ “Y bien, el español no ha soportado hasta ahora la mujer con historia. Le sucede con la mujer como con la existencia misma de España. La verdad es que los españoles tienen historia a pesar suyo; no la viven, no se entregan a ella con la consecuente docilidad del europeo y especialmente del francés” (Zambrano, 1960, 190).

individuos cobran relieve; mientras que ella consiste, en verdad, en las historias de las criaturas anónimas, realidad la más real, que sólo el arte puede aceptar y poner de manifiesto. Se ve claro que tal creencia tendría necesariamente que acabar engendrando un Proust, una Virginia Woolf y hasta un James Joyce (Ibid., 191, nuestra cursiva).

Pero esta historiografía, digamos “intrahistórica”, se mueve entre dos polos de la vida, que son la novela y la tragedia, el vivir la vida como una ficción y el vivirla desde la desgracia cruda. Solo se puede trascender esa polaridad por medio de la experiencia y la “verdad viviente”, la verdad de la vida (Ibid., 16). El realismo español sería así una razón humilde y dispersa. Sin embargo, esto convertiría a Galdós en el primer filósofo español de la razón vital, por delante de Ortega. Al apostar por el arte como conocimiento de la historia, se desvirtuaría la ciencia histórica. Pero el arte no podría ocluir una historiología, incluso si el propio Galdós, como intelectual en oposición al artista que era, según Zambrano, no la había practicado. Y la historiología es ya una ciencia, que puede explicar no solo lo que la novela tiene de signo de realidad, sino también de “novelería” o irrealidad. La historiosofía de Zambrano oscila así entre la fenomenología y la literatura, entre intuición y símbolo, en la que late una historiología que guíe a la historiografía profesional, lo que había sido pretensión de Unamuno y de Ortega (en el primero, la historiología tiende más a lo psicológico; en el segundo, a lo sociológico; en Zambrano, a lo metafórico).

5 / Concluyendo

Si se suele reconocer a Ímaz como un filósofo de la historia, por más que escaseara de formatos monográficos propios, esto ha sido menos destacado en Ferrater y Zambrano, pero hemos comprobado ya que también lo fueron, y con una alta categoría, superadora de la tradicional “pobretería filosófica” que admitía Zambrano en 1939. La *filosofía de la historia* del exilio español ha sido generalmente infravalorada, no solo en el extranjero idiomático, sino también en España. Fue convicción de muchos exiliados que lo hispánico remedia algún déficit relevante de la humanidad. De ahí que se haya subrayado el “humanismo” como su rasgo común (Sánchez Cuervo, 2019). Pero que la *humanidad-sin-hispanidad* sea deficitaria constituye no pequeña tesis filosófico-histórica. ¿Es solo un delirio compensatorio?

Los pensadores exiliados republicanos formaban parte de una corriente mucho mayor; los totalitarismos estaban arrojando hacia América a la más brillante intelectualidad europea. La proverbial *translatio imperii* fue esta vez *translatio ingenii*. El talento español, expulsado a su antiguo imperio, ayudó a que aquellas tierras ultramarinas se convirtieran rápidamente en la vanguardia de la cultura en español. Así, las crudas nostalgias imperiales del régimen de 1939 privaron paradójicamente a España de imperar pacíficamente con un nuevo siglo de oro, esta vez también filosófico y no solo literario o plástico. Si hubo un siglo dorado, fue menos español que hispano-americano. La situación de la filosofía hoy en España y en los países americanos hispanófonos es consecuencia directa de tal discontinuidad común. Y no es negativa de raíz, pues no imperó filosóficamente España, pero sí lo hicieron a su modo *aquellos españoles* de diáspora, “ánimas del Purgatorio”: allende, como maestros presenciales cuyo relevo alcanza a nuestro presente; aquende, porque a menudo los textos estuvieron mucho menos exiliados que sus autores.

Un hegeliano argüiría que hubo una *astucia de la Razón* en el destierro hacia América de lo más granado de la filosofía española de la década de 1930, que así procedió a una fraternal Conquista por el pensamiento, al tiempo que se dejó

conquistar y universalizar por la experiencia americana. Esa combinación en lo español de autoctonía, americanidad y europeidad obedece a lo que Zambrano enunció, con aforismo insuperable, en sus conferencias habaneras: “Lo histórico pasa, pero queda” (Zambrano, 1951, 45).

Bibliografía

Abellán, J. L. (1976). “Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939”, en Manuel Andújar et al., *El exilio español de 1939. Tomo III: Revistas, pensamiento, educación*. Madrid: Taurus, 151-208.

__ (1978). *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*. Madrid: Espasa-Calpe.

__ (1998), *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid: FCE.

Abellán, J. L., y Monclús, A. (coords.) (1989). *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. II, El pensamiento en el exilio*. Barcelona: Anthropos.

Apel, K.-O. (1984). *Understanding and Explanation*. Cambridge MA/London: The MIT Press.

Ascunce Arrieta, J. A. (ed.), Ímaz, E. (aut.) (1988). *Luz en la caverna*. San Sebastián: Universidad de Deusto.

__ (1988,2). *Topía y utopía*. San Sebastián: Universidad de Deusto.

Ayala, F. (1941), *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo*. Barcelona: Península, 2001.

Braudel, F. (1969). *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion.

Cátedra Ferrater Mora (1989): <https://is.gd/Rdz8iI>. Fecha de acceso: 4-11-2023. Citamos como CFM, 1989.

Fernández Vega, J. L. (2016). “Messianic times: the Great War as the trigger of world history”, en Alexios Alecou (ed.), *Acceleration of history: war, conflict, and politics* (Lanham, Lexington Books), 53-88.

__ (2020). *El arsenal del Clío: el problema de la escritura de la historia en la cultura occidental, 1880-1990*. Zaragoza: Genuve.

Fernández Vega, J. L. (ed.), Unamuno, M. de (aut.) (2022). *Las sirenas y el inquisidor*. Santander: Universidad de Cantabria.

Ferrater Mora, J. (1942). *España y Europa*. Santiago de Chile: Cruz del Sur.

__ (1945). “Cuestiones españolas”, *Jornadas*, 53, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales.

__ (1952). *El hombre en la encrucijada*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1ª ed.

__ (1958). *Cuatro visiones de la historia universal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 3ª ed.

__ (1963). *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*. Barcelona: Edhasa.

__ (1970). “Los lenguajes de la historia”, *Diánoia*, v.16, n.16, 124-131. Recogido y retocado en Ferrater, *Las palabras y los hombres* (Barcelona, Península, 1972), 55-69.

__ (1983). *Las crisis humanas*. Madrid: Alianza Editorial.

Giner, S., y Guisán, E. (Eds.) (1990). *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, 259-282.

Ímaz, E. (1946). *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*. México: El Colegio de México.

Kant, I. (1941). *Filosofía de la historia*, trad. E. Ímaz. México: FCE.

Mannheim, K. (1924). “Historismus”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 52, 1, June 1924, 1-60.

Montesquieu (1734), *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*. Facsímil en línea en la Biblioteca Municipal de Burdeos, enlace permanente consultado el 30-09-2023: <https://is.gd/shE2fo>.

Nieto Blanco, C. (2021). *El mundo desde dentro: el pensamiento de José Ferrater Mora*. Sevilla: Renacimiento.

Ortega y Gasset, J. (1928). "La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología". En *Obras Completas. Tomo V*. Madrid: Taurus, 2010, 229-247.

__(2010). *Obras completas. Tomo IV, 1926/1931*. Madrid: Taurus.

Osset, J. (ed.), Zambrano, M. y Ferrater Mora, J. (auts.) (2022). *Epistolario: 1944-1977*. Sevilla: Renacimiento.

Rodríguez-Alcalá, H. (1958). "José Ferrater Mora en Princeton", *Cuadernos Americanos*, 99, mayo-junio, 132-140.

Sánchez Cuervo, A. (2019). "Pensar en español en tiempos de oscuridad. El exilio filosófico de 1939", en Manuel Aznar Soler e Idoia Murga Castro (coord.), *1939: exilio republicano español* (Madrid, Ministerio de Justicia), 581-585.

Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: Losada.

Villacañes Berlanga, J. L. (2013). *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*. Madrid: Verbum, 93-142.

Zambrano, M. (1937). *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid: Trotta, 1998.

__(1939). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014. Mercedes Gómez Blesa editora.

__(1949). "La crisis de la cultura de Occidente", *Cuadernos de la Universidad del Aire*, 1.

__(1949). "De Unamuno a Ortega y Gasset", *Cuadernos de la Universidad del Aire*, 7.

__(1951). "El Sembrador Rousseau", *Cuadernos de la Universidad del Aire*, 32.

__(1951). "El nacimiento de la conciencia histórica", *Cuadernos de la Universidad del Aire*, 36.

__(1952). *Delirio y destino*. Presentación de Miguel Morey. Madrid: Alianza 2021 (texto del vol. VI de las *Obras Completas*, Parte II; Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014).

__(1955). *El hombre y lo divino*. Madrid: Alianza, 2020. Citamos por esta edición.

__(1956). *Persona y democracia*. Puerto Rico: Talleres de Artes Gráficas del Departamento de Instrucción Pública del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1958, 1ª ed. Citamos por la edición: Madrid, Alianza Editorial, 2019.

__(1960). *La España de Galdós*. Madrid: Taurus. Citamos por Madrid: Endymión, 1989 (3º ed. aumentada y corregida), preparada por Rogelio Blanco.

__(1961). "Carta sobre el exilio", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 49 (junio).

__(1965). *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 2002.

__(2003). *Unamuno*. Mercedes Gómez Blesa editora. Barcelona: Mondadori/Debate.

__(2009). *Las palabras del regreso*. Mercedes Gómez Blesa editora. Madrid: Cátedra.

__(2011). *Escritos sobre Ortega*. Ricardo Tejada editor. Madrid: Trotta.