

Sacar a la luz la crisis de Occidente.

En torno al diagnóstico y a las terapias defendidas por Camus y Zambrano para curarse de esta

Ricardo Tejada (Université du Maine)

Seguramente, no hay palabra que esté tan frecuentemente en boca de todos los europeos como la de “crisis”. Como es sabido, desde 2008 estamos enfrentados a una gravísima crisis económica y financiera que pone en serio peligro no sólo la estabilidad de la zona euro, sino también la propia arquitectura institucional de la Unión Europea y, sobre todo, el Estado de Bienestar de los países del sur de Europa. Pero, detrás de todo esto hay una crisis profunda de la democracia, de la política, de la economía y del modo de producir y de consumir. Y es que lo que está en juego es, en el fondo, un problema de civilización, eminentemente global. Es el sistema de vida occidental, en toda su globalidad, el que está en crisis.

1 En torno a la noción de crisis, en especial en el periodo de Posguerra europea

El origen de la palabra “crisis” es helénico. El diccionario de griego de José María Pabón nos da bastantes palabras como equivalentes en español de este vocablo: “separación”, “distinción”, “elección”, “disentimiento”, “disputa”, “decisión”, “juicio”, etc. Todas aluden a un momento en el que todo parece cambiar, en el que hay que tomar una decisión, en el que surge el disenso y se tiene que dirimir lo que se hace. El

diccionario griego-francés del Nuevo Testamento, que recoge el griego de la koiné, lo vierte con los términos: “juicio”, “condenación”, “derecho”, “justicia”, tal vez “tribunal”, en San Mateo. Se ve, así, un deslizamiento de lo político a lo jurídico, manteniendo su dimensión rupturista y colectiva. Algunos comentaristas lo retrotraen a la tragedia, al momento crítico de decisión del protagonista. Otros se remiten a Pericles y a sus decisiones políticas. En latín, la palabra “crisis”, tomada tal cual del griego, hace alusión a la crisis médica, a los abscesos o momentos en que el cuerpo, o sus órganos, se ven confrontados a problemas fisiológicos graves. José Ferrater Mora, en su diccionario de filosofía, refrenda los primeros sentidos, los de “juicio” y “decisión”, insistiendo en que en toda crisis hay una resolución y un ingreso en una situación nueva. Además, el cambio nunca es gradual, sino súbito. Alude, tratándose de crisis históricas, al rol histórico de la filosofía como “hiperconciencia de las crisis históricas”, señalando algunos de los rasgos que caracterizan a toda crisis: la perplejidad, la proliferación de salvaciones parciales, los retornos a lo antiguo, la tendencia a la confusión, la ironía y el irracionalismo¹.

El mismo Ferrater Mora dedicaba, en 1952, todo un libro, *El hombre en la encrucijada*, a la

¹ Cf. Ferrater Mora 2002, 728-730.

cuestión de la imbricación de las sucesivas crisis con la historia de la filosofía y afirmaba por entonces :

Nuestra edad puede ser descrita con el título de un poema contemporáneo : *La edad de la ansiedad*. Pero también con el de una novela reciente : *La época del anhelo* [Se refería a la novela homónima de Arthur Koestler, publicada en Chile, en español, un año antes].

La zozobra en la que nadaba el hombre de la posguerra, según él, no dejaba de desvelar también unas ansias renovadoras. “Si ha de haber una renovación –aun relativa e incierta, como todo lo humano– tendrá que ser auténtica”². ¿En qué podía consistir semejante renovación en el seno de la humanidad? Ferrater Mora barajaba varias salidas :

¿Renovación del cristianismo a escala mundial ? ¿Por qué no ? ¿Revolución mundial de los oprimidos ? ¿Por qué no ? ¿Nuevo racionalismo ? ¿Por qué no ?.

Y añadía:

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 divinizarla ; tendrá que mantener la organización sin destruir completamente la libertad ; tendrá que seguir fomentando la técnica sin matar el espíritu. Tendrá, en suma, que atender a Dios, a la sociedad, al Hombre y a la Naturaleza sin entregarse por entero a uno solo de ellos, pero también sin inmovilizarlos en un estático equilibrio.

Esto –añade– será “una tarea abrumadora. Mejor, una tarea infinita”³. El mismo Ferrater Mora había afirmado con toda contundencia, diez años antes, que “España es, en realidad, por sí misma, una

crisis histórica, una gran crisis histórica”⁴. Tenemos así en un autor exiliado, –que, por cierto, hasta finales de los 50 mantiene posturas no muy alejadas de Zambrano, y con la que se cartea de vez en cuando– una conciencia clara de que España, el problema que representaba su anacrónico y antidemocrático régimen en el concierto mundial, era el epicentro o el síntoma ulcerante de una crisis global, en la que estaban en juego la formación de una organización supraestatal, la preservación de la igualdad entre los seres humanos, el control de la economía, el encauzamiento de los aspectos más tanáticos de la ciencia y de la técnica, entre otros desafíos.

A decir verdad, en los años de la posguerra el problema económico no era tan lacerante como en la crisis de hoy en día, no porque estuviese la población europea de entonces más desahogada que ahora, (nada más lejos de la realidad), sino porque tal vez, había un consenso amplio, con diferentes modalidades en lo que se refiere a las soluciones que había que aportar, en torno a la necesidad de un control estatal de la economía, más o menos planificada, bien en su modalidad socialdemócrata y laborista e incluso democratacristiana, bien en su modalidad comunista. Incluso el franquismo no se salvaba de esta voluntad planificadora, por supuesto, con resultados diferentes. Algunos autores actuales como Marcel Gauchet consideran incluso que la democratización del añejo liberalismo decimonónico y su plasmación en Estados del Bienestar, prósperos y estables, constituyen la clave de un verdadero “milagro de después del 45”⁵. Otros autores, como Toni Judt, sin dejar de subrayar los progresos enormes, sociales y económicos, que realizó la Europa occidental de posguerra pintan un panorama más sombrío, de tipo moral, del que destaca tres taras colectivas: los silencios en torno al pasado político de cada cual (algo de lo que tenemos un testimonio

² Ferrater Mora 1952, 314.

³ Ferrater Mora 1952, 314.

⁴ Ferrater Mora 1942, 25.

⁵ Gauchet 2010, 556.

conmover en las novelas de Sebald), las insidiosas ausencias de colectivos humanos, por la cantidad ingente de poblaciones desplazadas, (refugiados, exiliados, exterminados), y el cinismo político, por la manera tan desigual e insatisfactoria con que se hicieron las depuraciones políticas de los implicados en los regímenes nazi-fascistas, así como de sus cómplices y compinches en países invadidos o satélites⁶.

Desde luego, no hay que esperar a 1945 para oír y leer múltiples libros sobre la crisis. Sin ir más lejos, en tierras hispánicas, Ortega y Gasset ya había incidido en la cuestión, en su renombrado curso, *En torno a Galileo*, de 1933. Ya para entonces, Ortega tenía claro que se vivía “una época de crisis intensísima en que el hombre, quiera o no, tiene que ejecutar otro gran viraje”⁷. Según él, la crisis se caracterizaba por la desestabilización de las creencias de las que habíamos vivido y la necesidad imperiosa de generar nuevas ideas que puedan convertirse a su vez en humus nutritivo de nuevas creencias. La crisis de la que se hablaba en el periodo de entreguerras tenía sus raíces en el salvajismo de la Gran Guerra, en la crisis de Wall Street, en la gran depresión, en el ascenso de los totalitarismos, pero en la mente de los filósofos se remitía a aspectos más profundos: crisis de la ciencia (Husserl y su llamada a recobrar el *Lebenswelt*, o mundo de la vida, olvidado, a su entender, por una ciencia cartesiana, dualista y abstracta), crisis del hombre moderno y en especial burgués (su resentimiento moral constitutivo, su “fanatismo” en el trabajo, desde la óptica de Max Scheler), en fin, crisis de las democracias (que un joven Bataille no dudaba, por aquel entonces, en atribuir a su “ausencia de autoridad”)⁸. Más tarde, la Segunda Guerra Mundial no hará sino amplificar el abanico de crisis: del mundo moderno (René Guénon), de la

cultura y la educación (Hannah Arendt), de la técnica y del imperio de los medios por encima de los fines (Horkheimer, Koestler), por poner una serie de ejemplos insignes⁹. El término “crisis” se convierte en los albores de la posguerra en un polarizador filosófico de indudable importancia. Quién más, quién menos, todo el mundillo intelectual de aquel entonces se afanaba en detectar síntomas de la crisis y en proponer salidas a ella, unos con mayor fortuna que otros.

2 La crisis según Zambrano y Camus: endiosamiento y mecanización como fruto de una historia desatada

Lo que quiero sostener es que la noción de crisis es absolutamente fundamental en el pensamiento de María Zambrano y en el de Albert Camus. Sus diagnósticos de la crisis provocada por la Segunda Guerra Mundial, o agudizada por ella, y de las secuelas que deja, difieren. No son exactamente los mismos. Pero presentan similitudes sorprendentes, has tal punto que se podría decir que son dos caminos paralelos. Creo que la dilucidación de sus planteamientos conceptuales en sus libros y artículos, en particular de los años 50, aunque sea de una manera muy sintética y concentrada, puede arrojar luz sobre sus propuestas filosóficas.

El título de este trabajo sugiere que el itinerario intelectual de Camus y de Zambrano, quizá en contraste con otros autores antes señalados, se singulariza por la pausada, continuada y regular desvelación de los síntomas de la crisis. Traer a la luz la crisis significa para ellos poner de manifiesto algo que está escondido, oculto, y que subyace en el malestar, por utilizar un término freudiano, en la zozobra, en la inquietud que reina en la humanidad. Hablar de diagnóstico y de

⁶ Cf. Judt 2006, 29, 32 y 90, en especial.

⁷ Ortega y Gasset 1996, 119.

⁸ Cf. Husserl 1991; Dupuy 1959; Bataille 1970, 417.

⁹ Cf. Guénon 1973; Horkheimer 2007; Arendt 1972; Koestler 1956.

terapias quiere decir que, de un modo o de otro, ambos autores consideran que la crisis es una patología de la razón occidental que hay que tratar, una herida que hay que cauterizar.

En una decisiva serie de ensayos, titulada, “Ni víctimas ni verdugos”, Camus dejaba a las claras en 1946 su diagnóstico : “No se cura la peste con los medios que se aplican a las migrañas. Una crisis que desgarrar el mundo entero debe ser resuelta a escala universal”¹⁰. Por su parte, Zambrano, en “La crisis de la cultura de Occidente”, artículo de 1949, subraya que aquella hunde sus raíces en la Gran Guerra y afirma : “la crisis es una enfermedad propia de los seres que tienen historia”¹¹. En “La vida en crisis”, un artículo anterior de 1942, recopilado más tarde en *Hacia un saber sobre el alma*, había radicalizado ella el planteamiento orteguiano antes mencionado. La crisis mostraba un verdadero desamparo de la condición humana pues aquello que sustentaba las creencias del hombre, la confianza en la realidad, la estabilidad de nuestro nexo con el mundo, se había venido abajo. Sea dicho de paso, hoy en día se habla de una confianza únicamente monetarizable, supuestamente monetarizable, pero se olvida que la confianza –como nos dice la filósofa española– es algo mucho más hondo : “inocencia primera”, “virginidad del alma”, “amor”, “esclavitud”, dice ella¹².

La filosofía de Zambrano, como el pensamiento de Camus, coinciden en ser propuestas encaminadas a lo unitario. Confiar es ser “esclavos” del cosmos (como diría Scheler), de la naturaleza, de lo real, reintegrarse en su seno, pues solo separándonos de todo ello nos mostramos inquietos, solitarios, perdidos. Zambrano nos habla en este último artículo de “un

fondo de pureza que rebosa en felicidad cuando encuentra algo adecuado y semejante”. La enfermedad es, así pues, estar separado, separación ontológica. Como dice en su inaugural artículo sobre Spinoza del 36, germen de una tesis inconclusa :

El salvarse, en Espinosa, es salvarse de la separación y de la aparente falta de necesidad del individuo, dejar la singularidad como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta ; salvarse del transcurrir, que es un padecer, para llegar al reposo en el ser absoluto.

Y termina concluyendo que “toda la *Ética* es el esfuerzo por reasumir la persona en el mundo”¹³. Es en este sentido que, según ella, Spinoza es “anticristiano” en la medida en que ante dicha separación el cristiano no quiere borrar la distinción entre mundo y hombre pues cree en Dios y la naturaleza no es más que el lugar del “hombre caído, del hombre venido a menos”. Creo que hay que tener en mente este artículo tan subestimado u olvidado, publicado justo antes del estallido de la Guerra Civil, para comprender lo que dirá más tarde en su libro *Persona y democracia*, publicado en 1958. “En los momentos de crisis histórica, es el endiosamiento el que es causa del absolutismo”¹⁴. De ahí que coexista con ideologías variadas. El signo más preclaro del endiosamiento es que la persona se vuelve víctima del personaje que lo reemplaza como máscara. De esta forma, el personaje logra endiosarse porque hay otro u otros que “se le ofrecen como víctimas”.

Por su parte, según Camus, la generalización del crimen y su legitimación generalizada provenía, en ese ensayo decisivo del 46, de una especie de profilaxis que hace de las personas números, abstracciones.

De la misma forma que se ama por teléfono y que se trabaja, ya no a partir de la materia sino a partir de la máquina, se mata y se es matado

¹⁰ Camus 2002, 636.

¹¹ Zambrano 1949a, 28.

¹² Cf. Zambrano 2000b, 107. Esta última palabra puede resultar chocante porque ¿en qué sentido se puede concebir que la confianza sea una manera de esclavitud ?

¹³ Zambrano 1936, 10 y 20.

¹⁴ Zambrano 1996, 92.

de manera vicaria. La limpieza gana en ello, pero el conocimiento se pierde¹⁵.

Volviendo al libro de Zambrano, este proceso de endiosamiento constituía, en especial desde la perspectiva de la posguerra,

una enfermedad que se desata y, aún más que una enfermedad, una caída, un abismo que se abre en la historia y que devora alucinatoriamente siglos enteros –toda una civilización por momentos– sumiéndola en una situación pre-histórica, más bien, infra-histórica, como ha sucedido en Europa en el periodo que acaba de transcurrir¹⁶.

Como se puede entrever por estas consideraciones, mientras que la perspectiva de Zambrano es tributaria de cierto spinozismo pasado por el filtro de una lectura cristiana, y también en parte orteguiana, de la historia y del totalitarismo (recuérdese, en lo que se refiere a lo primero, el término de “caída” y el de “endiosamiento”), la de Camus, más pagana, insiste en la mecanización e instrumentalización del hombre, fruto de un uso inmoderado de la técnica, aunque coincide con ella –en un año clave como 1956– en que “la persona humana”, que la civilización occidental había logrado colocar en “el centro de la reflexión”, “es hoy en día humillada casi en todas partes”¹⁷.

Pero, ¿qué es lo que había provocado ese “abismo” en la historia? En este punto crucial, encontramos en los dos pensadores coincidencias significativas. En primer lugar, una gran suspicacia hacia la historia y su aceleración creciente en el siglo XX (la cual “corre mientras que el espíritu medita”, dice Camus¹⁸). En segundo lugar, una conciencia aguda de que las

catástrofes y dramas de la historia, debido a su carácter masivo, absoluto, se vuelven catástrofes y dramas de las vidas personales.

Los acontecimientos se nos han adentrado de tal manera, nos han tomado de tal forma y han sido tan trágicos, que nos han hecho a todos protagonistas de una tragedia, en la que peligraba el pensamiento mismo,

afirma públicamente en el debate que dio lugar a un libro, *América ante la crisis mundial*, de 1941. Y, por su parte, Camus insiste, en el ensayo antes mencionado, en que, fruto de la universalización de la historia, nada, por muy lejano que sea, es ya ajeno a cualquier hombre. No hay “un solo sufrimiento aislado, una sola tortura en este mundo que no repercuta en la vida de todos los días”. La hoy llamada globalización no era extraño para nuestros abuelos. Y concluye: “la tragedia es colectiva”¹⁹. Es en este contexto de amplificación de la historia a todo y todos en el que podemos ver seres excepcionales –es “El caso del coronel Lawrence”, (1945), a entender de Zambrano– que sueñan y ven realizado su ensueño cuando se lanzan a la Historia. No obstante, advierte ella, el peligro es que se viva un sueño propio al servicio de un poder que está lejos de ser un sueño, como le ocurrió a Lawrence de Arabia que se convirtió en instrumento de las ansias expansionistas del Imperio Británico, al querer ayudar a los árabes en su combate contra los turcos²⁰.

Tercer punto: es este fenómeno de ensoñación engañosa, de espejismos varios, que se produce en la historia, lo que inquieta a Zambrano. Y es que, en verdad, “el permanente ensueño de la cultura occidental” es la “doble fe en la inteligencia y en la libertad”²¹. A fuerza de ensoñar, el hombre se forma una imagen enaltecida de sí mismo, alcanzando cotas más altas de lucidez, pero también de dominio, de ensanchamiento de la

¹⁵ Camus 2002b, 614.

¹⁶ Zambrano 1996, 92.

¹⁷ Camus 2008a, 996.

¹⁸ Camus 2002b, 630. Zambrano, mucho más sensible que el escritor francés a las diferencias de experiencias entre el hombre y la mujer, recalca que el varón moderno es “cegado por la prisa histórica”, mientras que la mujer tiene “un sentido del existir como ofrecimiento”.

¹⁹ Camus 2002b, 626.

²⁰ Cf. Zambrano, 1945b.

²¹ Zambrano 1949a, 32.

libertad de acción. Por dicha fe se ha matado, se mata. El hombre aboca a una “historia mimética, hecha a imitación de una imagen de un desconocido”. De esta manera, se va enredando con su esperanza, con su imagen, con sus sueños. “El ímpetu del poder hunde sus raíces en el sueño”²². La crisis que vive la humanidad al acabar la Segunda Guerra Mundial se deriva, según ella, del “radical humanismo” de “nuestra cultura occidental”. A fuerza de proyectar ensanchamientos de su propia imagen, a fuerza de ampliar el campo de los posibles, se ha llegado al “peligro de una catástrofe”. La “humanización progresiva del hombre en la historia”²³ se revela una fábrica de deshumanización también progresiva.

En Camus, el planteamiento explicativo no es, en el fondo, muy diferente. El ahondamiento de la crisis se deriva de una revuelta metafísica sin límites a la cual le ha sucedido una revolución que pone en la pira funeraria al hombre concreto. La búsqueda de la inocencia perdida, de cotas más altas de libertad, induce al hombre a una culpabilidad generalizada y al crimen generalizado. La muerte de Dios pone la historia en el altar al que se sacrifica todo. Estamos ante una persecución desenfrenada de la totalidad en la que hay, es cierto, una pasión de la unidad, en algunas manifestaciones culturales y políticas de Occidente, pero no siempre una escucha de ella. Regicidios, magnicidios, deicidios, atentados: el encadenamiento exponencial de la lógica de la rebelión conduce, según el intelectual francés, a las revoluciones nihilistas del siglo XX, en las que se quiere “hacer de la tierra el reino en el que el hombre será Dios”²⁴. Desde esta lógica, todo vale mientras conduzca a unos fines determinados, programados ya de antemano por la historia. En semejante mundo, los medios justifican permanentemente los fines y, de esta forma,

desaparecidos los principios éticos, se da carta blanca a todo tipo de atrocidades. Dejo la palabra al escrito franco-argelino:

nacen entonces estas consecuencias desmesuradas, surgidas de sopetón en bloque, el cinismo, la divinización de la historia y de la materia, el terror individual o el crimen de Estado, de una concepción equívoca de la historia que pone en manos únicamente de la historia el cometido de producir los valores y la verdad²⁵.

Es, por consiguiente, la ensoñación del hombre y su enredarse constantemente en grandezas y libertades imposibles lo que paradójicamente lo ata cada vez más a la historia. Lo que en el siglo XVIII y XIX constituía una voluntad de modelar el mundo, la naturaleza, por la razón y la ciencia, ha adquirido en el siglo XX, según Camus, una

forma monstruosa. Racional y desmesurado al mismo tiempo, es el mundo de la historia. Pero, llegados a este grado de desmesura, la historia ha tomado el rostro del destino (...) la humanidad por medio de las mismas armas con las que había rechazado la fatalidad se ha vuelto a forjar un destino hostil²⁶.

En Zambrano, “la verdadera historia del hombre sería más que la de sus logros, la de sus ensueños y desvaríos: la historia de sus persistentes delirios”. La ensoñación se convierte en una forma más radical, el delirio, del cual, el delirio de deificación es el más hondo.

3 Los orígenes greco-romanos y semíticos de la crisis de Occidente

Tal vez el matiz que distingue ambos análisis es la insistencia de Camus en subrayar que la historia de las revueltas metafísicas y de las revoluciones es “la historia del orgullo europeo”²⁷. ¿De dónde procede este orgullo, a su entender? ¿Del

²² Zambrano 1996, 89.

²³ Zambrano 1944, 77; recogido este artículo en 2000a, 93

²⁴ Camus 2008b, 150, 152 y 174.

²⁵ Camus 2008b, 186.

²⁶ Camus 2008a, 1119.

²⁷ Camus 2008b, 70.

cristianismo ? ¿De la filosofía griega ? Más bien de lo primero. Es cierto que, por un lado, el hombre en rebeldía es el que ha cortado las amarras que le ligaban a lo sagrado. Es aquel que se rebela contra su propia condición y contra la creación. Observemos que para Camus, al contrario de lo que significa para Zambrano, lo sagrado es una *respuesta*, un conjunto de respuestas ya hechas, se podría decir, a los interrogantes que se plantea el hombre, es un conjunto de mitos, de tradiciones en las que se ampara el hombre, mientras que el hombre en rebeldía es aquel que se interroga por la realidad que le rodea y dice “sí” a la posibilidad de ser cambiada. Está, por consiguiente, “antes o después de lo sagrado”²⁸. Nunca instalado en él. En este sentido, el cristianismo es de una gran ambigüedad para Camus pues el Reino de Dios, el anuncio de la parusía, del advenimiento de la presencia de Cristo al final de los tiempos, da respuestas definitivas a la angustia del cristianismo, tentado de rebelarse ; pero, al mismo tiempo, defiende que “la historia de la rebeldía es, en el mundo occidental, inseparable del cristianismo”. De hecho, Caín, ya en el Antiguo

²⁸ Camus 2008b, 78. ¿Podieron influir en estas consideraciones de Camus las observaciones de Zambrano sobre lo sagrado en el manuscrito de *El hombre y lo divino* que le envió o le entregó en mano a primeros de 1951 ? Si Camus prefería el título *La ausencia* —y que seguramente es más ajustado al contenido y significado del libro de la pensadora española— al definitivo de 1955, ¿no era porque estaba pensando acaso en su “hombre rebelde”, condenado como Prometeo a actuar en “ausencia” de lo sagrado y de Dios, dos entidades, éstas, por cierto que van en él juntos inextricablemente, aunque no en Zambrano ? Recordemos, por lo demás, que la primera redacción de *L’homme revolté* está ya acabada el 7 de marzo de 1951 (véase la nota informativa sobre el libro, Camus 2008b, 1214). No obstante, la idea de que el hombre en rebeldía se sitúa fuera de lo sagrado ya está en el primer bosquejo del libro, en su artículo “Remarque sur la révolte”, de 1945, Camus 2008b, 330. El artículo de J. Moreno Sanz analiza con detenimiento el intercambio epistolar entre Camus y Zambrano a raíz del envío de ésta de su manuscrito. Cf. J. Moreno Sanz, 2004.

Testamento, es el primer hombre en rebeldía. Aunque también ve en Prometeo, en la mitología griega, “el más grande mito de la inteligencia rebelde”. Anotemos de pasada —como contraste con la lectura de Zambrano— que el escritor francés considera que la figura de Antígona representa una rebeldía en nombre de la tradición, una revuelta “reaccionaria”, son sus palabras. Se esboza así, en Camus, una dualidad y franca lucha entre por un lado lo conciliador de todo lo que lleva impregnado el espíritu helénico (por ejemplo, la gnosis) y el germen de la revuelta, de aquel pensamiento cristiano que trata de neutralizar lo griego, asimilándolo parcialmente, encarnado según él en San Agustín y en el agustinismo posterior.

Para Zambrano, en contraste, el origen último de la crisis occidental (más allá del racionalismo y del idealismo, de los que no hablaremos aquí) no es tanto el orgullo desenfrenado del hombre, que en parte deriva del cristianismo, en parte de su huida de lo sagrado, como lo que llama ella “la religión de la creación” que “ha venido a desembocar en el nihilismo, en el espantoso nihilismo europeo”²⁹. En efecto, el Dios de Europa (semítico) es el más activo de todos los dioses habidos en las civilizaciones del mundo. Y esto se refleja en la rebeldía inherente al cristianismo, que ve ella encarnada no tanto en Caín como en la queja de Job y, antes, en el hombre arrojado del Paraíso³⁰. La rebeldía es siempre por amor insatisfecho, por desesperación, por frustración, dice ella en 1941, diez años antes de la publicación del famoso libro de Camus, *L’homme revolté*³¹. E insiste en que el hombre europeo, cuyos padres son la filosofía griega y la

²⁹ Zambrano 2000a, .

³⁰ Cf. Zambrano 2000a, 47-50 y 54-59.

³¹ Y parece pensar aquí en la tesis de Scheler que encuentra en la raíz de toda revuelta el resentimiento. Camus, por cierto, no defiende esta explicación, algo nietzscheana. Véase Zambrano 2000a, 75-76. Sobre Zambrano y Scheler, me remito al interesante artículo de Carmen Revilla, citado en la bibliografía.

religión cristiana, es el único, tal vez, “que no se ha entregado en pasto a los dioses”. Todo ello acentúa su independencia y su poca proclividad por la resignación y la pasividad. Es más, la creación, al modo cristiano, es ante todo, según ella, creación de historia, desconocida por los antiguos griegos³². Señalemos de pasada cómo, por esta época, Lévinas hace un diagnóstico totalmente distinto de la crisis de Occidente. Para él, es precisamente la obediencia a la Ley y a la sumisión a la tradición lo que constituye un aspecto extremadamente positivo si lo comparamos con la autonomía cristiano-occidental que, según él, asimila como un rodillo la otredad a lo mismo³³.

Ahora bien, en el cristianismo ve también Zambrano, como Camus, pero por otras razones, una ambigüedad radical pues no sólo su Dios es activo, creador, sino también misericordioso³⁴. Este acercamiento a lo otro, este trato con lo real, del que se aprestará a describir su genealogía en dos proyectos, una historia de la piedad y una historia del amor, que serán transformados años más tarde, en 1955, en *El hombre y lo divino*, será una vía abierta por ella que le llevará a interesarse por el orfismo, el neopitagorismo, y las místicas tanto occidentales como orientales, vía que no recorre Camus, pero sí, en cierto sentido, su maestro Jean Grenier. De cualquier forma, esta ambigüedad del cristianismo es, según ella, original pues todos los intentos por arrimarlo hacia el Dios bíblico, semita (protestantismo) o arrimarlo a una nueva mediación con lo griego (Contrarreforma) no terminan por erradicar la

“violencia europea”³⁵. Incluso la Contrarreforma fue un “milagroso equilibrio sobre su propio abismo”. Pensemos, por ejemplo, en Felipe II, en el papel que ocupa en los textos de Zambrano. Pero es que además, y ésta es toda la agonía de Europa y del cristianismo, no resignarse a nada es potencialmente destructor, pero también es “agarrarse a la esperanza en lo imposible”³⁶.

4 *Las trampas de la historia*

Es indudable que tanto Zambrano como Camus son deudores, de un modo o de otro, de las “filosofías de la vida”, en toda su diversidad, de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Nietzsche, Bergson, Simmel, Scheler) y también de las mal llamadas filosofías “existenciales” (Kierkegaard, Unamuno, Heidegger), en un sentido muy preciso: en el descreimiento acerca del progreso, en la convicción de que la historia presenta aspectos completamente irracionales, en su prudente distanciamiento del humanismo, por de pronto burgués, decimonónico, y en su convicción de que está sino agotado, por lo menos, exhausto, de que es susceptible de una revisión a fondo, en la crítica de su airada defensa del individualismo y de su confianza en los poderes taumáturgicos del hombre, en fin, y relacionado con esto, en su crítica de la técnica como única ocupación de la humanidad y de sus manifestaciones más devastadoras (la bomba atómica como “último grado de salvajismo”, según Camus)³⁷.

Después de todas estas observaciones, ¿podríamos pensar que la historia, en tanto que tal, o más precisamente, el hecho de que el hombre europeo esté en las manos de su propia criatura, la historia, de que se vuelva prisionero de su propia acción

³² Cf. Zambrano 2000a, 55 y el artículo antes mencionado cuyo enunciado es más claro: “El heredero de Grecia ha ido más allá al querer fundar su historia, su propia creación”.

³³ Cf. Bercherie 2011, 21-26.

³⁴ Cf. Zambrano 1965, 24, sigue insistiendo en esta dualidad: “Porque el cristianismo trajo lo que faltaba: la noción de trascendencia y de un ser trascendente: la Creación. Y aun la misericordia”.

³⁵ A mi modo de entender, la Contrarreforma tiene más de romano que de griego, como bien lo diagnosticó Eugeni d’Ors, y más tarde Aranguren.

³⁶ Zambrano 2000a, 54-57.

³⁷ Cf. Camus 2008c, 589, 1010; Camus 2002a, 569, 615; Grenier 1987, 189, 238 y 286; Zambrano 1996, 86.

colectiva, es responsable principal de la crisis, desde el punto de vista de nuestros dos autores? Está claro que ni Camus ni Zambrano mantienen actitudes plenamente historicistas, tanto en un sentido idealista como materialista. Ni Dilthey (sobre todo en Camus) ni Marx (sobre todo en Zambrano) juegan un gran papel en sus planteamientos. Pensar que el hombre en su labor individual, biográfica, es un germen activo de la historia no deja de parecerles algo muy alejado de la realidad política del siglo XX. La historia tritura vidas personales, las machaca, las aniquila. La lectura democrática que hacen tanto Camus como Zambrano de *La rebelión de las masas* de Ortega les aleja no sólo de un planteamiento que ven ya caduco, ingenuo, visto el horror de la Segunda Guerra Mundial, sino de cualquier visión hegeliana, victoriosa, resplandeciente, de la historia con mayúsculas. Lo que queda de Marx, o más bien de las luchas de emancipación obreras, es en ellos el afán de justicia, la sed de rebeldía, eso sí, en clave nietzscheana, afirmativa, la renovación creadora de los múltiples hilos temporales que configuran la historia, en clave esta vez bergsoniana, tratándose de la autora española.

La ausencia de historicismo en ambos autores, incluso la existencia de cierto antihistoricismo, es producto de itinerarios intelectuales y de sensibilidades diferentes. En Zambrano se da durante los años 40 y 50 un alejamiento progresivo del historicismo orteguiano y no es casualidad que la misma noción de crisis vaya desapareciendo a partir de fines de los 50. En ello juega su indudable progresivo desinterés por las cuestiones políticas, que nunca, me parece, es un desencanto o mucho menos una indiferencia; también su búsqueda de una vida interior o espiritual, alejada de los vaivenes históricos, su apreciación aguda del rol protohistórico de la mujer, su exploración y sondeo cada vez más intenso de los presupuestos metafísicos de la política europea y en general un *ethos* de

búsqueda de lo intemporal o de lo intempestivo que comparte con muchos intelectuales de su época (desde Sartre, pasando por Leo Strauss y terminando incluso con un Laín Entralgo, en tierras franquistas, los tres desde presupuestos muy distintos). En Camus, el alejamiento del historicismo, en particular del materialismo histórico encarnado en Marx y Engels –pese a su breve filiación en el Partido Comunista Francés de Argelia– se debe a su sensibilidad casi innata por la belleza de la naturaleza, su voluntad de fusión en ella, y la toma de conciencia de la mentira en la que caen las revoluciones modernas.

De resultas de todo ello, se desprende en Zambrano y en Camus una pretensión de abarcar lo histórico y lo no-histórico, sin renunciar a ninguno de los dos polos y sin que ninguno de esos extremos elimine el otro. En Camus es evidente y es sintomática su desconfianza con respecto al todo-político y al todo-historia de las izquierdas clásicas, ortodoxas, en especial, comunistas. Leamos este pasaje, escrito en 1946 :

Lo que hay que defender es el diálogo y la comunicación universal de los hombres entre sí. La servidumbre, la injusticia y la mentira son el flagelo que quiebra esta comunicación y prohíbe el diálogo. Esta es la razón de que debamos rechazarlos. Mas estos flagelos son hoy en día la materia misma de la historia y, por consiguiente, muchos hombres los consideran como males necesarios. Es verdad, además, que no podemos escapar a la historia puesto que estamos metidos en ella hasta el cuello. Pero podemos pretender luchar en la historia para preservar de la historia aquella parte del hombre que no le pertenece³⁸.

³⁸ Camus 2002b, 642. ¿Planteamiento idealista que no articulaba ninguna solución concreta? Tal vez, pero su protesta incidía en un problema clave de los tiempos modernos al que casi nadie daba respuesta, sólo sumisión a lo existente...

En Zambrano, se puede apreciar este vaivén en los 40, e incluso en *Persona y democracia*. Esta cita importante como botón de muestra :

el hombre está enajenado en la historia, vale decir en el tiempo ; por lo mismo ha de rescatarse en el tiempo, en la historia, ha de humanizar su historia, hacerla suya, asumirla desde su persona. Lo cual puede significar que la persona no está constituida en la historia, que su raíz se hunde más allá de ella³⁹.

No obstante, da la impresión de que se va quedando ella, poco a poco, con uno de los dos polos, el de la persona, continuando su buceo por debajo de ella, hasta lo pre-histórico, lo proto-histórico, aquello que será el mundo del sueño, de la aurora, de los claros del bosque.

5 El porqué de los totalitarismos y la causa de la II República española

Dos cuestiones ligadas a la crisis son también objeto de análisis y de preocupación intensa por parte de Camus y de Zambrano : el fenómeno de los totalitarismos y la asignatura pendiente de la II República española. La posición política de Camus respecto a la Unión Soviética es inequívoca desde los años 40 : es un Estado totalitario puesto que recluye a millones de personas en campos de concentración (el gulag) y porque es gobernado ferreamente por un partido único. En contraste, es seguramente su posición en el contexto de la política de bloques lo que va variando con el paso del tiempo. Al principio de la Guerra Fría, prefiere mantener una difícil equidistancia respecto a la URSS y los EEUU, sosteniendo que él no sacrificaría la libertad a la justicia (como en el primer país), ni la justicia a la libertad (como en el segundo). A partir de los sucesos de Budapest, en 1956, esta equidistancia se inclina poco a poco, siempre de manera crítica, en favor del bloque occidental : la libertad puede perfeccionar la justicia, mientras que en ausencia

³⁹ Zambrano 1996, 100.

de la primera no se puede asegurar esta última. De manera paralela, si antes era algo más libertario que liberal, terminará siendo algo más liberal que libertario. Pero siempre será este eje dual la columna vertebral de su ideario político, a veces teñido de posiciones socialistas. Lo que Camus detesta especialmente del régimen soviético es que sea un sistema donde los fines justifican los medios, una “cruel ideología de dominación”, una religión que pretende “someter la totalidad del espíritu humano”, que concibe incluso la neutralidad como un crimen y, por medio de sofisticados métodos de represión “pone al individuo a merced del Estado”⁴⁰. El comunismo es así, para Camus, una manifestación claravidente de la crisis de la razón occidental.

En el caso de Zambrano, hemos de reconocer que sus alusiones directas al comunismo son escasas⁴¹. Su concepto de absolutismo es un tanto equívoco pues califica a todo el racionalismo de tal, pero al mismo tiempo alude a regímenes políticos que quieren detener el tiempo⁴². Pese a que en estas páginas de *Persona y democracia* que estoy aludiendo hay una mención explícita a Hitler, da la impresión de que alude mucho más claramente a ciertos aspectos del franquismo nacional-católico. Pensemos en sus alusiones al monasterio de El Escorial, a Felipe II y al grito descerebrado de Millán Astrain⁴³. El absolutismo es incluso, según ella, “una situación que es el centro de la tragedia occidental” en la medida en que hace de

⁴⁰ Camus 2008c, 861.

⁴¹ En una ocasión mete a la URSS en el mundo oriental, lo que recuerda planteamientos pasados de Ortega (Cf. Zambrano 1996, 24). En otra ocasión, sostiene ella que la enajenación económica de la que habla el marxismo es efecto, y no causa, de la enajenación del hombre con respecto a la historia (Cf. Zambrano 1996, 99-100).

⁴² Zambrano 1996, 111, 116.

⁴³ Zambrano 1996, 107-110. El primer franquismo puede ser identificable, en cierto sentido, con este propósito de detener el tiempo, pero el stalinismo y el nazismo, ¿no quisieron acaso acerlerarlo? Si, en España, hubiera vencido el falangismo, frente a las oligarquías más retrógradas y reaccionarias, ¿no hubiera sido también éste su propósito?

la sociedad “un lugar de sacrificio”⁴⁴. En cuanto al concepto de totalitarismo que ella emplea a veces en el libro antes citado, alude al endiosamiento de un personaje, el jefe del Estado, a la producción en masa de víctimas, a su supresión, pura y simple, en “campos de concentración”, pero las pocas veces en que se concretiza ese régimen aparece el hitleriano, pero no el comunista⁴⁵. Es indudable que su rechazo del régimen soviético, aunque no sea explícito en sus escritos, puede darse por sobreentendido al utilizar de manera crítica, desde los 50, un término, como “totalitarismo” muy poco empleado por los comunistas y el marxismo en general, en especial en aquella época. El hecho de que publique puntualmente desde 1953 en los *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* da también una pista de por dónde andan algunas simpatías políticas suyas, en ese conglomerado libertario, socialista y liberal, anti-comunista, que alienta la revista en su edición española⁴⁶.

La defensa de la II República fue una de las grandes causas defendidas por Albert Camus a lo largo de su vida, desde sus artículos de 1938, en *Alger républicain*, hasta su homenaje a Salvador de Madariaga y los artículos “Lo que debo a España” y “Llamada en favor de los refugiados españoles”, de 1957-1958⁴⁷.

Son aproximadamente veinte años de fidelidad constante, sin asomo de quiebra alguna, caracterizados por una serie de ideas vertebrales: la triple traición de Francia a la causa de la República española, la triple deuda que mantiene con ella, que se corresponde con la triple vergüenza que dicha traición provocó, de todo lo cual se deriva la responsabilidad, moral y política, permanente que recae en Francia a la hora de

enfrentarse a los asuntos españoles. Camus no participó en la Guerra Civil, seguramente por el brote de tuberculosis que le afectó por esas fechas, mientras que Zambrano, como se sabe, volvió de Chile en 1937 con el fin de estar al lado de los que defendían la República. A partir del exilio, su fidelidad a la República no se vio nunca debilitada, pero –todo hay que decirlo– no fue una fidelidad militante, comprometida pública, al lado de las instituciones republicanas del exilio, sino más bien como testigo silencioso de aquella lucha, de una derrota, todo lo cual no resta un ápice al carácter ético y político de su testimonio como refugiada republicana⁴⁸. Aquello que dice en su artículo, “Don Fernando de los Ríos”, de 1949, el único en que habla de un político español, es significativo de cómo creía en la “verdad de su acción” (no forzosamente en su eficacia), la de don Fernando y del Gobierno republicano en el exilio, y de cómo entendía globalmente la fidelidad a unos valores, tanto en un plano religioso, como estético y político⁴⁹. Por lo demás, tal y como lo indica la anécdota de Zambrano, relatada al final de su artículo, “Sentido de la derrota”, conversación con “uno de los más grandes escritores que Francia tiene hoy día” –y que no puede ser otro que Camus (aunque no lo mencione), al haberle dicho su interlocutor que “amaba a España con honda y un poco desesperada pasión” y que incluso le dijo que se sentía también español– la fidelidad de ella a la República era una fidelidad al sentido de una derrota pues le respondió diciendo que “para ser español hacía falta ser vencido”⁵⁰. Camus era, en

⁴⁴ Zambrano 1996, 104.

⁴⁵ Zambrano 1996, 78, 92, 105, 116 y 156.

⁴⁶ La diferencia con los miembros del CLC es que Camus y Zambrano fueron globalmente bastante más proclives a la “tercera vía” que al “atlantismo” occidentalista.

⁴⁷ Camus 2008d, 567-574, 591-594, 600-601, respectivamente.

⁴⁸ Entiendo que, en Zambrano, si cupiese hablar de despolitización en su obra durante el exilio no sería, en el fondo, algo inherente a su pensamiento sino a su condición de exiliada, pero incluso como exiliada ella se vio siempre como testigo, como mediadora, en el sentido senequista del término, de un drama esencialmente político. El compromiso no fue en ella algo ostentativo, sino en forma de honda presencia. Cf. Balibrea 2007, 166-167; Zambrano, 1965, 41-43.

⁴⁹ Cf. Zambrano 1949b, 8-10.

⁵⁰ Zambrano 1953.

contraste, un vencedor, pero de otra guerra, la mundial, con resultado inverso. Zambrano pensaba tal vez que Camus veía a España desde fuera, pero en realidad no era así, completamente, había algo de derrotado y de exiliado en el escritor de Argel. Él estuvo siempre convencido de que Europa, la Europa libre, no podía ser concebida sin España, no podía ser plenamente libre sin ese saber de lo trágico y de la belleza del mundo, que, un tanto míticamente, o tal vez unamunianamente, encarnaba para él España. Para Zambrano, España era el toro sacrificado en el ruedo de una historia sacrificial. Ambos guardaban, sin embargo, de manera afín, la certeza de que una de las llagas más en carne viva de la crisis del mundo era el país ibérico, allá donde había empezado la Segunda Guerra Mundial, allá donde la guerra continuaba por otros medios en una interminable posguerra de opresión y miedo, allá donde la legitimidad y la razón democrática habían sido pisoteadas sistemáticamente por las potencias occidentales con el pretexto de la razón del Estado, de los intereses nacionales y del juego estratégico propio de la Guerra Fría entre los bloques⁵¹.

6 ¿Cómo dar la espalda a la crisis?

Zambrano confiaba en que esa historia sacrificial se convirtiese en “una historia en modo ético”. El nudo trágico de la historia de la humanidad, cuya más terrible manifestación era el absolutismo, persistía en 1958, a causa de la Guerra fría, entre otras razones. ¿Cómo desanudarlo para dar paso a una historia ética? Zambrano parecía confiar en la fuerza indomable de la esperanza, en aquello que resiste los quebrantos del tiempo, como las ruinas, como la persona, pero no nos daba pautas colectivas, es decir, plenamente políticas, para encaminarnos hacia ella. Camus, por el contrario,

confiaba en una “utopía relativa”, hecha de valores insobornables y de metas alcanzables pues la simple utopía significaba la paralización de la historia. Se trataba según él de poner todos los medios necesarios a la consecución de una solidaridad planetaria, un acuerdo mutuo de todas las partes con vistas a una “democracia internacional” en la que la ley esté por encima de los gobiernos, pues mientras no sea así, los gobiernos se comportarán individualmente como dictaduras.

Pero claro está, la crisis, al no ser exclusivamente política, no podía ser objeto de un tratamiento terapéutico reducido a este ámbito. Tanto en Zambrano como en Camus, devotos, cada uno a su modo, de Grecia y del Mediterráneo, la salvación debía de ir de la mano de un cambio de conducta, de actitud, de un cambio radical en nuestro trato con el mundo. Camus hablaba de una “salvación mediterránea”, en la que se recobrase la dicha de contemplar, de vivir con la naturaleza, pero también la escucha callada de lo que nunca puede separarse de la belleza del mundo: la muerte. Zambrano preconizaba, más bien, una “sabiduría trágica”, un modo de padecer siendo activo, un aprendizaje vital del dolor y de la emancipación. Ambos invocaban lo real, la luz, el sol, la multiplicidad sensible, para escapar a la malla de las abstracciones y de las ideologías que nos tiende la crisis, una crisis, que como podemos constatar hoy en día parece hacerse uña y carne con el decurso histórico, sempiterno parásito del hombre cuya última astucia es la de enredarnos con deudas, competitividad, recortes y austeridad... nuevos absolutismos de una razón convertida ya en “razón” única y exclusivamente económica. Ya lo advertía María Zambrano en 1949: “La crisis, sí, existe, pero sólo podremos atravesarla, trascenderla, si una vez comprendida dejamos de creer en ella”⁵².

⁵¹ Esta era también la opinión de un liberal (es decir de un demócrata) como el periodista catalán Gaziel. Cf. Gaziel 2005.

⁵² Zambrano 1948, 33.

Bibliografía

María Zambrano. Libros.

- Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires 1965 [1ª ed. 1944].
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Ciudad de México 1986 [1ª ed.1955].
- Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid 1996 [1ª ed. 1958].
- Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Madrid 2000 [1ª ed.1945] [=2000a].
- Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires 2000 [1ª ed.1950, textos de los años 30 y 40] [=2000b].

María Zambrano. Artículos.

- Zambrano, M., “La salvación del individuo en Espinosa”, en: *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, nº3, Madrid 1936.
- Zambrano, M., “Participación de María Zambrano”, en: *América ante la crisis mundial*, La Habana 1943.
- Zambrano, M., “La destrucción de las formas”, en: *El hijo pródigo. Revista literaria*, vol.IV, nº14, Ciudad de México mayo 1944, 75-81.
- Zambrano, M., “El caso del coronel Lawrence”, en: *Orígenes. Revista de arte y literatura*, nº6, La Habana julio 1945, 47-51
- Zambrano, M., “La crisis de la cultura en Occidente”, en: *Cuadernos de la Universidad del Aire*, no 1, La Habana 1949 [=1949a], 27-33.
- Zambrano, M., “Don Fernando de los Ríos”, en: *Crónica*, La Habana 1949[=1949b], 8-10.
- Zambrano, M., “Sentido de la derrota”, en: *Bohemia*, nº43, La Habana 25 de octubre de 1953.

Sobre Zambrano

- Balibrea, M. P., “María Zambrano : el final de la política y otras lecturas políticas”, en: *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad*

española desde el pensamiento republicano en el exilio, Madrid 2007, 152-194.

- Moreno Sanz, J., “Tres cartas de Camus a María Zambrano. Breve historia de una amistad y una publicación malogradas”, en: *María Zambrano. 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid 2004, 307-321.
- Revilla, C., “Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano”, en: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, nº8, Barcelona 2007, 63-73.

Albert Camus. Libros

- Camus, A., *Camus à Combat. 1944-1947*, Lévi-Valensi, J. (ed.), Paris 2002.
- Camus, A., “L’avenir de la civilisation occidentale”, en: *Œuvres complètes, vol. III. 1949-1956*, Paris 2008 [=2008a], 995-1014.
- Camus, A., *L’homme révolté*, en : *Œuvres complètes, vol. III. 1949-1956*, Paris 2008 [=2008b], 63-324.
- Camus, A., *Œuvres complètes, vol. III. 1949-1956*, Paris 2008 [=2008c].
- Camus, A., *Œuvres complètes, vol. IV. 1957-1959*, Paris 2008 [=2008d].

Sobre Albert Camus

- Grenier, Roger, *Albert Camus. Soleil et ombre*, Paris 1987.

Otros autores mencionados en este trabajo

- Arendt, H., *La crise de la culture*, Paris 1972 [1ª ed. 1954].
- Bataille, G., *Œuvres complètes, vol.I. Premiers écrits. 1922-1940*, París 1970.
- Bercherie, P., *Levinas. Critique d’Occident. Levinas et la psychanalyse 2*, Paris 2011.
- Dupuy, M., *La philosophie de Max Scheler, PUF, tomo primero*, (en especial la segunda parte : “La critique de l’homme moderne”), Paris 1959.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía, tomo I [A-D]*, Barcelona 2002, 728-735.

- Gauchet, M., *L'avenement de la démocratie, vol.III, À l'épreuve des totalitarismes. 1914-1974*, Paris 2010.
- Gaziel, *Meditaciones en el desierto. 1946-1953*, Barcelona 2005.
- Grenier, J., *Les îles*, Paris 2010 [1ª ed. 1933].
- Grenier, J., *Inspirations méditerranéennes*, Paris 1940 [1ª ed.1939 ?]
- Guénon, R., *La crise du monde moderne*, Paris 1973 [1ª ed. 1946ª].
- Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 2007 [En español: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires 1969, 1ª ed.1947].
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, 1991 [textos entre 1934 y 1937].
- Koestler, A., *L'ombre du dinosaure*, Paris 1956.
- Judt, T., *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Barcelona, 2006.
- Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, Madrid 1996.
- Scheler, M., *Nature et formes de la sympathie*, Paris 2003 [1ª ed. 1913 y 1923ª].