

Ortega, Zambrano y el pensamiento mediterráneo¹

Giuseppe Cacciatore

UNIVERSIDAD FEDERICO II DE NÁPOLES (ITALIA)

Resumen

Pensar Europa filosóficamente hoy no constituye un intento de definición y representación de una identidad cultural con carácter unívoco y, menos aún, de una identidad política que, por siglos, ha sido siempre parcial y ha estado entretejida con imágenes y prácticas diferentes y plurales. Lo que hay que replantear y recolocar en el centro es su carácter dialéctico, su continuo saltar (la aptitud acrobática de la que hablaba Ortega) y oscilar entre razón y pasiones, lógica e instinto, progreso y decadencia, libertad y totalitarismo, entre el reconocimiento del otro y del diverso como voluntad de apertura a lo nuevo y la reivindicación de una civilización eurocéntrica que objetivamente ha sentado las bases de la modernidad.

PALABRAS CLAVE: Europa, multiculturalismo, Zambrano, Ortega

Abstract

To think philosophically of Europe in this days has no intention of defining and representing a cultural identity with an univocal character and still less of a political identity that has for centuries been partial and has been interwoven with different and plural images and practices. What has to be rethought and put back in the center is its dialectical character, its continuous jumping (the acrobatic aptitude of Ortega) and oscillating between reason and passions, logic and instinct, progress and decadence, freedom and totalitarianism, between the recognition of the other and the diverse as the will to open to the new and the vindication of a Eurocentric civilization that has objectively laid the foundations of modernity.

Keywords: Europe, multiculturalism, Zambrano, Ortega

¹ Este es el texto de la ponencia presentada en ocasión de las Jornadas Hispanoitalianas, en Sevilla, el 21 de octubre de 2014. El tema de las Jornadas era "Acerca de la filosofía meridional".

Sólo una idea esencialmente filosófica —la de la dialéctica entre identidad y pluralidad que nunca se cierra— puede servir para evitar que se hable en términos generales y genéricos de “espíritu” europeo, de “conciencia” europea, de “civilización” europea. La identidad de Europa no puede sino ser dialéctica: cristiana y atea, reformada y contrarreformada, árabe y judía, racionalista y materialista, tolerante y dogmática, liberal y totalitaria, oriental y occidental. En fin, el conflicto y la escisión como formas y contenidos del ser Europa, formas y contenidos que ponen frente a frente crisis y devenir, verdad e historicidad, libertad e intolerancia.

Europa —según ha escrito María Zambrano—, como toda realidad histórica victoriosa y resplandeciente, ha tenido la virtud de producir solapados enemigos, de engendrar el rencor en las oscuras cavernas en que se cría. Hoy este rencor se junta y extiende con tremendo ímpetu negativo, corroe, deshace, borra, va convirtiendo al mundo en un vacío espacio desolado. Priva a los ojos de la hermosura de las apariencias, y escamotea astutamente al corazón todo lo que puede amar.²

Es en el marco de esta dialéctica donde hay que insertar el discurso sobre la libertad, sobre la libertad como ulterior rasgo constitutivo de la idea de Europa. Es significativo que un filósofo profundamente liberal como Croce se haya comprometido a escribir una *Storia d'Europa* justamente en los años cruciales (los primeros años treinta) de la crisis europea, consciente del “abismo” que estaba abriéndose entre la Europa del siglo XIX, cuna de la libertad, rica, ordenada, segura de sí misma, y “la sucesiva, empobrecida, agitada, triste, totalmente repartida con altas barreras aduaneras, una vez perdida la vivaz sociedad internacional que se reunía en sus capitales, todos los pueblos ocupados con sus propios afanes y con el miedo a lo peor, y por ello mismo distraídos respecto a las cosas espirituales, y apagada, o casi apagada, la común vida del pensamiento, del arte, de la

² M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 23-24.

civilización”.³ Croce, como es notorio, tenía una visión de filosofía de la historia centrada en la unidad y en la obra creadora del espíritu y articulada en sus distintas formas, conceptuales, éticas, prácticas y económicas. Sin embargo, más allá de las posibles críticas a esta peculiar versión historicista de la filosofía idealista, es precisamente esta dimensión unitaria de la cultura y del espíritu la que no sólo le permite percibir históricamente la aguda crisis política y espiritual de la Europa entre las dos guerras, sino también reproponer, en virtud del principio fundamental de su filosofía, una idea de vida histórica hecha de contrastes y negaciones, pero que también es expresión y búsqueda de unidad, realización constante de positividad y de libertad.

Por otra parte, semejante posición no se aleja demasiado de la profunda inspiración ética que está en la base de algunos artículos escritos por Husserl entre el año 1922 y 1923. Ante la terrible enfermedad que ha afectado a Europa y que ha provocado guerras y destrucciones, Husserl afirma que “necesariamente tiene que pasar algo nuevo”. No hay que esperar la cura mecánicamente, como si fuera algo que emergiera de un mero juego casual en el que nacen y chocan los valores. “¿Asistiremos acaso —según escribe Husserl— a la ‘decadencia de Occidente’ como a un *fatum* que pasa sobre nuestras cabezas? Este *fatum* sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos... si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer”.⁴ También Husserl apela a un explícito terreno común del hombre europeo, a la voluntad libre, a la capacidad de intervenir activamente en el mundo, a la disposición de modificarlo, a la estrecha conexión entre la racionalidad y el obrar práctico. “‘Quimeras, fines quiméricos’, objetarán los pesimistas y los partidarios de la *Realpolitik*. Si ya para el individuo es un ideal inalcanzable el dar a su vida individual la forma de una

³ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari: Laterza, 1965, p. 307. Para estas reflexiones y las siguientes, me tomo el atrevimiento de remitir a mi ensayo “Croce: l'idea di Europa tra crisi e trasformazione”, en G. Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli: Rubbetino, 2005, pp. 131 y ss.

⁴ E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona: Anthropos, 2002, p. 2 (ed. original *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, vol. xxvii de la *Husserliana*, pp. 3-94).

vida de la razón, ¿cómo podemos nosotros pretender algo así para la vida colectiva, para la vida nacional, incluso para la de toda la humanidad occidental? Ahora bien, ¿qué diríamos nosotros a un ser humano que en vista de lo inalcanzable del ideal ético renunciase al fin moral e hiciese suyo el combate moral?”⁵ Es, pues, necesario, renovar —sin que ello signifique “dar voz a un feo conservadurismo”— el carácter originario de la cultura europea, “en tanto que cultura filosófica fundada en la razón ‘lógica’, científica, ‘teorética’”. La humanidad europea se ha alejado voluntariamente de un *telos* que la ha caracterizado desde su origen y, por ello, ha sufrido un largo proceso de degeneración, porque, “aunque ya era consciente de este *telos* (puesto que había comido del árbol del conocimiento), no lo llevó a la más plena conciencia ni hizo hincapié en el intento de realizarlo como su propio sentido vital práctico, sino que le fue infiel”.⁶

En plena tragedia europea del segundo conflicto bélico, otra voz filosófica, María Zambrano, veía en el abandono del idealismo filosófico,⁷ heredero de la edad griega, y en la capitulación frente al fetichismo de los hechos, el motivo fundamental de la crisis.

El hombre europeo nunca se distinguió en sus días mejores por permanecer aferrado a los hechos, pura y simplemente; a lo dado

⁵ *Ibid.* Pero sobre la estrecha relación entre ética individual y ética social *cf.* el tercer artículo acerca de la “Renovación como problema ético individual”, pp. 21 y ss.

⁶ E. Husserl, “Beilage X” (*Zum Versagen in der neuzeitlichen Kultur - und Wissenschaftsentwicklung, das Telos der europäischen Menschheit zu verwirklichen. Fünf Texte*), en Th. Neon und H.-R. Sepp (eds.), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, v. xxvii, 1989, p. 118.

⁷ En el idealismo, en tanto que verdadera raíz espiritual de Europa, Zambrano se detiene en otro lugar. No es posible remitir el idealismo a una escuela o a una orientación filosófica, puesto que es la representación de la infatigable tensión del individuo hacia lo nuevo, hacia un horizonte inasequible. “El paisaje europeo es puro horizonte, sobre todo en algunas de sus más nobles tierras, como la de Castilla, la historia es puro horizonte”. Es este el sentido de lo que la filosofía llama “constitutivo idealismo de lo europeo”, la condición de posibilidad de su vida misma. “Idealismo que se concreta y verifica en esa apetencia, necesidad de tener ante la vista un mundo, de vivir hacia él, gravitando más hacia la posibilidad, teniéndola más en cuenta que a la realidad misma” (M. Zambrano, *op. cit.*, p. 81).

e inmediato. Al revés, desde Grecia se embarcó hacia un idealismo que alcanzó su extremo, precisamente, en la filosofía romántica alemana del siglo XIX. Y ahora, casi sin transición alguna, el hombre medio, el que se cree portavoz de una época, su médula y protagonista, se rinde ante la evidencia de los hechos. Vive esclavo, en terrible servidumbre, ante lo que pasa, sin ánimo para desarrollar un *minimum* de violencia a fin de desasirse. La genialidad de Europa parecía consistir, en gran parte, en la capacidad de desasimiento de la realidad. Ahora, tan poca tiene, que toma por real la primera apariencia que le sale al paso, y anda sin entereza, sin verdad. Porque el encuentro de la verdad requiere su busca, que sólo puede darse en un ánimo que ha sabido sustraerse a la aplastante influencia de los hechos, a la pavorosidad de lo inmediato.⁸

Pero la identidad de Europa no es sólo su filosofía, sino también su peculiar forma de ser historia. Así, por ejemplo, la idea filosófica de libertad —tomada en su articulada y no banalmente retórica construcción conceptual— no impide a Croce apuntar a Europa tanto en su proceso histórico —y, por ende, en el marco de la dialéctica histórica de sus apogeos y de sus crisis—, como en su esencia cultural y filosófica. Asumiendo la relación de identidad entre historia y filosofía, Croce —pero también Ortega, quien era un europeísta convencido⁹— confía en un “proceso de unión europea”,¹⁰ que debe tomar impulso de sentimientos convergentes de paz, solidaridad y del reconocimiento de raíces culturales y espirituales comunes.

Pero volvamos a la idea europeo-mediterránea de historia y a la torsión que gracias a ella se verifica en el paso de una dialéctica exclusivamente filosófico-especulativa a una dialéctica histórica, justamente porque la historicidad de un modo de ser y de una identidad se caracteriza por su continuo abrirse al futuro y al devenir. Europa no aparece nunca como un dato estático y supuesto de

⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁹ Ortega dictó la famosa conferencia *De Europa meditatio quaedam* en el año 1949 en la Freie Universität de Berlín. Posteriormente, en el año 1953, pronunció una conferencia en Múnich titulada “Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein?”, *cf.*: J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. x, Madrid: Taurus, 2010, pp. 73-135.

¹⁰ B. Croce, *op. cit.*, p. 315.

antemano, sino que es lo que se hace siempre de nuevo, no solamente abriéndose al futuro, sino también, gracias a la crítica histórico-filológica, recuperando lo que Ernst Bloch llamaba “el futuro del pasado”, aquellos futuros de esas minorías derrotadas y oprimidas, que luego se revelaron constitutivas en la construcción de una imagen moderna de Europa.

Sin embargo, si existe una idea y, conjuntamente, un hecho que quizás más que otros ha constituido la concreta ejemplificación de lo difícil que es eludir el nexo entre historia y filosofía, es justamente la idea de Mediterráneo. No hay que olvidar el hecho de que el Mediterráneo ha declinado, por largos siglos, su esencia cultural y antropológica en clave de historia universal.¹¹ Y también cuando, en las crónicas y en el imaginario colectivo, el final del imperio romano pareció decretar el fin mismo del mundo occidental, y luego el desplazamiento del centro del mar interno a los océanos acabó por redimensionar el papel de la civilización mediterránea, esta última terminó por designar la presencia de un sujeto histórico que ha tenido ciclos alternos (que son los mismos de su larga vida histórica) de mayor o menor centralidad.

Ante esta herencia que, como he dicho antes, se especifica desde el origen por sus constitutivas ambigüedades y escisiones, entre Atenas y Jerusalén, laicidad de la razón crítica y espiritualidad de las creencias religiosas, identidad y diálogo intercultural, universalismo y particularismo, siempre hay que estar en condiciones de activar y reactivar la razón histórica, crítica y problemática. Así, por ejemplo, con el prevalecer del universalismo del modelo teórico que fundamenta la idea moderno-europea de una política distinta respecto a la moral y a la religión o desde cuando prevaleció el modelo universalista de la religión que se convierte en teocracia, se ha vuelto arduo “comprender la otra cara de la historia, la de un grupo de pueblos y de culturas del mismo Mediterráneo”,¹² que, en virtud de los procesos de modernización, que es vanagloria de Europa haber promovido en todo el mundo, han sido transformados en un aspecto del

¹¹ Remito, para estas referencias, a G. Cacciatore, “Il Mediterraneo tra idea filosofico-culturale e progetto politico”, *Critica marxista*, n. 5/6, 2002, pp. 56-64.

¹² Cfr. F. Tessitore, “Le ‘ragioni’ della Civiltà del Mediterraneo”, *Civiltà del Mediterraneo*, I, 1991, pp. 5-7.

colonialismo europeo, o, por el contrario, añadiríamos nosotros —ante el suceso de la expansión del fundamentalismo islámico— en un fenómeno de intolerancia política y cultural.

Como ya he escrito en otro lugar,¹³ la idea de Europa (y su mismo y esperable papel político futuro en el escenario transnacional y globalizado) aparece, antes que política y socialmente, filosóficamente susceptible de fundamentarse a partir de un replanteamiento del universalismo democrático y de la dialéctica insoslayable a la que da origen entre identidad e interculturalidad. La idea de Europa como entidad transnacional, que se compromete a construir la cultura del nuevo humanismo y del universalismo democrático, puede constituir una alternativa concreta tanto respecto a los absolutismos fundamentalistas, como a los dramáticos y frecuentes choques entre las “pequeñas patrias” (o entre ellas y el renovado espíritu de viejos imperialismos, como recientemente hemos podido ver). Pero justo por esto, tal y como afirma Habermas,¹⁴ se necesita redefinir un concepto de “identidad post-nacional”, capaz de oponerse y de sustituirse a cualquier intento de identificar pertenencias nacionales y especificidades culturales y religiosas.

Retomando la cuestión específica del espacio mediterráneo, no es plausible pensar en una supremacía del modelo cultural europeo (tanto en su versión latina y romance como en la nórdica y anglo-germánica) que pretenda imponerse en las otras riberas del *Mare nostrum*. Como tampoco es posible que se conciba (no obstante la estantigua que tanto se muestra en los últimos tiempos) una futura hegemonía de culturas africanas o árabe-islámicas que estuvieran por invadir las metrópolis europeas. Interculturalidad, por el contrario, quiere decir esencialmente búsqueda de un espacio compartido —dentro y fuera de las particulares culturas nacionales— en el que la gran cuestión de la identidad de una cultura o de una comunidad deje de estar en las mitologías racistas y en las ideologías nacionalistas (o en las hegemonías culturales, sólo aparentemente neutrales desde un punto de vista político). Es por ello por lo que dicha iden-

¹³ Cfr. G. Cacciatore, “Pensare l’Europa nell’epoca dell’universalismo dei diritti umani”, *Prospettive Settanta*, fasc. 1, 1993, pp. 9 y ss.

¹⁴ Cfr. J. Habermas, “Ciudadanía e identidad nacional”, en *Id.*, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1998 (ed. original *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, 1991).

tividad debe buscarse en los procesos, que nunca acaban, de una dinámica transcultural,¹⁵ en la que depositamos nuestra tradición y nos disponemos a acoger las otras tradiciones. Una observación, aunque superficial, de las actuales transformaciones geopolíticas de la Europa mediterránea, pero también de la así llamada continental, permite comprender que uno de los pasos indispensables para el desarrollo socio-económico de los varios países y para la misma estabilización de los sistemas sociales sigue siendo el reconocimiento de la pluralidad cultural.

A la luz de esta, a la de una condición de posibilidad que está en las raíces mismas del multiculturalismo originario del Mediterráneo (sin ningún énfasis retórico ni mitológico, sino simplemente razonando en términos de identidades históricas), la elaboración del diálogo intercultural deja de presentarse como una mera petición de principio y se convierte en la condición necesaria de la activación de un proceso social y político consciente. Podemos reafirmar que el multiculturalismo como idea política y como principio ético solo no es suficiente, ya que hoy toda sociedad nacional (la italiana como la alemana, la inglesa como la española) se halla ante el problema de la definición y de la construcción de un nuevo contrato de ciudadanía política que esté en condiciones de registrar y potenciar los derechos civiles y sociales en un nivel ya no sólo monocultural, sino intercultural. Y esto bien lo saben los administradores de las grandes ciudades mediterráneas o los operadores de la escuela y de la formación, de la sanidad y de los servicios sociales, que viven la realidad de los entrelazamientos y de las presencias multiculturales.

La plausibilidad de un modelo intercultural aplicable al espacio mediterráneo está directamente relacionada con la crítica de una teoría y de una práctica uniformadoras que, en el nombre de artificiales y presuntas ejemplaridades universalistas (la democracia occidental, el mercado neoliberal, las raíces cristianas), cuestiona la especificidad territorial y la soberanía misma de las culturas, ocupadas en una confrontación (y a veces en un choque) con los modelos

¹⁵ Sobre este aspecto *cf.* W. Welsch, "Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", *Information Philosophie*, n. 2, 1992, pp. 5-20. Del mismo autor *cf.* también "Transculturality-the Puzzling Form of Cultures Today", en M. Featherstone y S. Lash, *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London: Sage, 1999, pp. 194-213.

de civilización que se instalan hegemónicamente para apropiarse de ámbitos culturales destinados a la marginalización y hasta la exclusión. De esta manera, se va debilitando la capacidad de una cultura de elaborar dinámicas económico-sociales autónomas y procesos particulares de organización política.

Si es cierto que el Mediterráneo se ha caracterizado, justo a causa de su peculiaridad geográfica, por un fuerte impulso al particularismo, a las “pequeñas patrias” y a los egoísmos étnicos, también es cierto que del mismo ambiente nacieron las más grandes religiones universales, en cuyo centro campea el diseño compartido del lazo entre la historia de Dios y la historia del hombre. Asimismo, en ese espacio se generaron las grandes tentativas de unificación universal de los pueblos y de las naciones. Hasta podríamos decir que justo cuando se rompió este equilibrio entre universalidad e individualidad, puesto en crisis por las teocracias fundamentalistas orientales, pero también por los colonialismos occidentales, empezó a frustrarse progresivamente la condición misma de posibilidad de la relación intercultural. De suerte que, precisamente desde el punto de vista teórico y conceptual, se puede medir el grado de mutación y de transformación que los nexos universalidad/individualidad, absoluto/relatividad han padecido y están padeciendo a la luz de la crisis de los modelos clásicos de la democracia y del liberalismo¹⁶ y con la proliferación de los fundamentalismos. La persistencia y la difusión de la influencia de estos, más la fuerza de atracción que ejercen han planteado, sin embargo, problemas que no son posibles de encarar recurriendo al uso del concepto de comunidad liberal o de universalismo de los derechos como tampoco de abstracta igualdad de las condiciones. Se trata, entonces, de introducir nuevas hipótesis que pongan en tensión filosóficamente una concepción determinada de acción autónoma y de capacidades creadoras de acuerdo con un delicado equilibrio entre individualidad, identidad y diferencia entre pueblos, culturas y religiones.

¹⁶ Ya Zambrano, al analizar la crisis europea, destacaba, como uno de sus aspectos, la torsión naturalista y economista del liberalismo, que no ha logrado liberarse de sus “impurezas”. “El principio cristiano del liberalismo, la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo malicioso del mundo, quedó oculto bajo la hinchazón, bajo la soberbia” (M. Zambrano, *op. cit.*, p. 28).

Pensar Europa filosóficamente hoy no constituye un intento de definición y representación de una identidad cultural con carácter unívoco y, menos aún, de una identidad política que, por siglos, ha sido siempre parcial y ha estado entretejida con imágenes y prácticas diferentes y plurales. Lo que hay que replantear y recolocar en el centro es su carácter dialéctico, su continuo saltar (la aptitud acrobática de la que hablaba Ortega) y oscilar entre razón y pasiones, lógica e instinto, progreso y decadencia, libertad y totalitarismo, entre el reconocimiento del otro y del diverso como voluntad de apertura a lo nuevo y la reivindicación de una civilización eurocéntrica que objetivamente ha sentado las bases de la modernidad. Sería por ello profundamente equivocado refundamentar la idea de Europa en un renovado mito de la identidad sin distinciones y de la unidad política de una entidad europea abstracta, cualquiera que sea su supuesto teórico: sea el de la democracia liberal y universalista o el del fundamentalismo religioso en su raíz cristiana.

Esta necesaria premisa metodológica y analítica es la que puede ayudarnos a entender que la misma herencia histórica del pensamiento europeo nunca fue, ni será, única (y que ninguna carta de principios constitucionales podrá remontarse a una única raíz cultural, filosófica o religiosa), ya que le pertenecen tanto la tolerancia ilustrada, como los tribunales de la Inquisición, tanto el espíritu de la integración democrático-universalista, como el reagudizarse de los particularismos étnicos-raciales y religiosos. Europa —tal y como afirma Edgar Morin— siente fuertemente la atracción de dos series temporales distintas, la que apunta al futuro y la que se esfuerza por recorrer hacia atrás el camino al pasado. De nuevo, pues, la doble cara de Europa: la que está en el origen de los males y de las tragedias que han constelado su historia, del nacionalismo a la intolerancia, del totalitarismo a la “desenfrenada voluntad de lucro”, del mito de la técnica y del desarrollo a toda costa a la destrucción del ambiente y, por último, el odio hacia culturas y razas diferentes; la otra cara, en oposición, que ha sido capaz de producir incluso los antídotos necesarios para combatir esos venenos: el pluralismo, el respeto y el reconocimiento del otro y del extranjero, el diálogo intercultural, la búsqueda de un terreno común narrativo y comunicativo.

Abandonando para siempre la ambición de colocarse en una óptica única y racionalizadora, Europa puede representar, respecto a

las diferentes culturas, un punto de vista otro e inesperado, que puede ayudarla a conocerse y a desarrollarse en su autonomía. Abandonando para siempre el papel de centro privilegiado del mundo, Europa puede convertirse en un centro de reflexión y de innovación para pacificar a los seres humanos, para instaurar o restaurar las formas de estar juntos, para civilizar nuestra Tierra Patria.¹⁷

Pero encomendémonos, como al principio de estas reflexiones, a la palabra filosófica para comprender cómo es posible responder hoy a la pregunta: ¿qué ha sido y qué es hoy Europa? ¿Qué es lo que hay que considerar como irrenunciable en la extremada riqueza y variedad de sus manifestaciones reales? Se advertiría un cierto impulso a querer conservar todo lo producido por Europa, a medida que la “nostalgia al ser total vacila, va cambiando el punto de enfoque”. El hecho es que —según asevera Zambrano— la conciencia de Europa nos hace prisioneros, al mismo tiempo, de lo particular y de lo universal, de lo pequeño y de lo inmenso, de una diversidad tan rica, amplia y tolerante “que lleva consigo la contradicción”.¹⁸ En la forma del incesante cambio radica, paradójicamente, “el principio de su conservación”. De esta manera es justamente la *fragilidad* lo que permite la “persistencia, la multiplicidad de tanta vida y destrucción y aun de tanto nacimiento malogrado, la perenne disciplina de la vida”.¹⁹ Es este el elemento consustancial e irrenunciable de la herencia cultural europea: la “riqueza de forma, o, si se quiere, de *estilo* de la vida europea. La densidad, multiplicidad y riqueza con que la han poblado”.²⁰ Pero hay otro elemento constitutivo de Europa, que Zambrano, a través de una magistral lectura de la filosofía de San Agustín, constata en la estrecha relación que se instaura entre la esperanza griega y la cristiana: por un lado, la esperanza arraigada en la razón; por otro, la que nace de la desesperación del individuo que se queda sólo con la desgracia de ser mortal. “La razón, aun en su

¹⁷ Cfr. E. Morin, *Penser l'Europe*, 1987; tr. cast. *Pensar Europa*, Barcelona: Gedisa, 1988. Cito por la edición italiana *Pensare l'Europa*, Milán: Feltrinelli, 1990, p. 170.

¹⁸ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

esplendor máximo, no pudo engendrar al hombre nuevamente; lo deja en soledad y en desamparo. La crisis del mundo antiguo, bajo esta cara, bien puede llamarse la impotencia de su filosofía”.²¹

La filósofa Zambrano, al igual que los otros filósofos a los que aquí hemos dado voz parcialmente, de Ortega a Croce y Husserl, no teme, en su búsqueda de lo que resulta irrenunciable de la identidad europea, hacer penetrar la mirada del corazón y de la mente en la violencia que la historia europea ha sabido generar, de tal suerte que abre el segundo capítulo de *La agonía de Europa* con un exergo sacado de Hegel: “Algunas veces es preciso que estalle el corazón del mundo para alcanzar una vida más alta”. “Europa —según comenta Zambrano— es el lugar donde hoy estalla ese corazón del mundo, de tal manera que podríamos confundirla con él, podríamos creer que en ella están esas entrañas doloridas y sangrientas que de vez en cuando dejan ver sus profundidades”.²²

Y sin embargo, hasta en la oscura profundidad de los abismos del mal que jalonan los recorridos de la historia europea, hasta en las cavernas en las que se hundieron la racionalidad del pensar y la humanidad del sentir, no nos está permitido, como europeos, abandonar la búsqueda de la esencia de eso que llamamos Europa. Después del ocaso de las ideologías finalistas y liberadoras de todo tipo de esclavitud del hombre por el hombre, no está dicho —tal y como escribe Steiner— que el sueño no pueda soñarse de nuevo. “Tal vez sea sólo en Europa donde los fundamentos de alfabetización requeridos y la trágica vulnerabilidad de la *condition humaine* pudieran proporcionar una base. Es entre los hijos de Atenas y de Jerusalén, a menudo cansados, divididos y confusos, donde podríamos volver a la convicción de que ‘la vida no examinada no merece realmente la pena de ser vivida’”.²³

La investigación histórica y filosófica en torno a la esencia europea nos remite, casi inevitablemente, a buscar su principio que

²¹ *Ibid.*, p. 71.

²² *Ibid.*, p. 43.

²³ G. Steiner, *La idea de Europa*, México: FCE, 2007, pp. 69-70. Es significativo que un gran intelectual latinoamericano, de orientación liberal, como Vargas Llosa (autor del prefacio al libro de Steiner), afirme que aun con todos los defectos que lleva consigo Europa, en el mundo moderno es el único gran proyecto internacionalista y democrático que sigue desarrollándose.

también es, para concluir con Zambrano, “el principio de su posible resurrección [...] Europa no ha muerto, Europa no puede morir del todo; agoniza. Porque Europa es tal vez lo único que puede resucitar. Y este principio de resurrección será el mismo que el de su vida y el de su transitoria muerte”.²⁴ ☒

[Traducción de MARIA LIDA MOLLO].

Bibliografía

- Cacciatore, Giuseppe, “Il Mediterraneo tra idea filosofico-culturale e progetto político”, *Critica marxista*, n. 5/6, 2002, pp. 56-64.
- _____, “Pensare l’Europa nell’epoca dell’universalismo dei diritti umani”, *Prospettive Settanta*, fasc. 1, 1993
- Croce, Benedetto, *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, Bari: Laterza, 1965.
- Habermas, Jürgen, “Ciudadanía e identidad nacional”, en *Id.*, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1998 (ed. original *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, 1991).
- Husserl, Edmund, “Beilage X” (*Zum Versagen in der neuzeitlichen Kultur – und Wissenschaftsentwicklung, das Telos der europäischen Menschheit zu verwickeln. Fünf Texte*), en Th. Neon und H.-R. Sepp (eds.), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, V. xxvii, 1989.
- _____, *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona: Anthropos, 2002.
- Morin, Edgar, *Pensar Europa*, Barcelona: Gedisa, 1988.
- Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, vol. x, Madrid: Taurus, 2010.
- Steiner, George, *La idea de Europa*, México: FCE, 2007.
- Tessitore, Fulvio, “Le ‘ragioni’ della Civiltà del Mediterraneo”, *Civiltà del Mediterraneo*, 1, 1991.
- Welsch, Wolfgang, “Transculturality-the Puzzling Form of Cultures Today”, en M. Featherstone y S. Lash, *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London: Sage, 1999.
- _____, “Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen”, *Information Philosophie*, n. 2, 1992, pp. 5-20.
- Zambrano, María, *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta, 2000.

²⁴ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 42.

