

## Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano

*Antolín Sánchez Cuervo*

antolin.scuervo@cchs.csic.es

INSTITUTO DE FILOSOFÍA-CSIC

MADRID

### Resumen

Se plantea una aproximación a las interpretaciones del fascismo de Ortega y Gasset y María Zambrano, tan divergentes como sus respectivas concepciones del liberalismo y, en definitiva, de la política. En el caso de Ortega, el fascismo sería una concreción de la rebelión de las masas, agresiva hacia la cultura y las instituciones liberales. En el caso de Zambrano, se identificaría con el nihilismo y la regresión al mito, como desenlace de un proceso arraigado en el corazón de la Modernidad e incluso el logos occidental. Ambas interpretaciones se disciernen además sobre el complejo trasfondo de las relaciones de continuidad y, al mismo tiempo, ruptura, propias del saber compartido por maestros y discípulos.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset, María Zambrano, heterodoxia, liberalismo, fascismo

### Abstract

*An approximation to the interpretations of fascism of Ortega y Gasset and Maria Zambrano, as divergent as their respective conceptions of liberalism and, more exactly, politics. In the case of Ortega, fascism would be a concretion of the masses' revolt, aggressive towards culture and the liberal institutions. In the case of Zambrano, it would identify itself with the nihilism and regression to the myth, as conclusion of a process established in the heart of Modernity and even in the western reason. Both interpretations are discerned in the complex horizon of the relations of continuity and break-up, relations shared by teachers and disciples.*

KEYWORDS: Ortega y Gasset, María Zambrano, heterodoxy, liberalism, fascism.

## 1.

Los vínculos intelectuales e incluso personales entre José Ortega y Gasset y su discípula en el horizonte de la Escuela de Madrid, María Zambrano, constituyen un lugar común para encuadrar, precisar, revisar o calibrar cuestiones bien diversas. Lo son, obviamente, para indagar en las fuentes del pensamiento de la discípula, en la inspiración que esta última encontró en la razón vital —o “razón viviente”, como ella misma le gustaba decir— para alumbrar su particular razón poética. Son numerosísimos los aspectos que podrían desgarnar esta genealogía, la cual no deja, por cierto, de entrecruzarse con otras como la que emparenta la razón poética con el sentimiento trágico de Unamuno. Zambrano se alimentó de aquella razón y de este sentimiento extrayendo, acaso, lo mejor de cada uno.<sup>1</sup>

Pero el vínculo entre Ortega y Zambrano también se ha convertido en un lugar común para sopesar la pervivencia del pensamiento de aquél en el exilio republicano de 1939, mayor, seguramente de la que pudo alcanzar en la España de la posguerra y la dictadura. Ciertamente, la presencia de Ortega en esta última, tras su regreso en 1945, nunca dejó de ser un tanto sombría y desdibujada pese a la compañía de algunos discípulos como Marías y García Valdecasas, así como limitada a ámbitos restringidos y del todo ajenos a la universidad, e intelectualmente crepuscular con la excepción de *La idea de principio en Leibniz*. Blanco de un integrismo católico que nunca perdonaría su pasado liberal y republicano, y que tampoco aceptaría su laicismo, la figura de Ortega incluso seguiría desdibujada tras

---

<sup>1</sup> Las fuentes orteguianas del pensamiento de Zambrano son exploradas de una manera exhaustiva por Luis Miguel Pino Campos, a propósito de la cultura grecolatina, en *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*, Santa Cruz de Tenerife: Universidad de La Laguna, 2005. Véase también la excelente edición realizada por Ricardo Tejada Mínguez de los *Escritos sobre Ortega* de María Zambrano, Madrid: Trotta, 2011. Sobre la proyección de Unamuno en Zambrano, véase Zambrano, M., *Unamuno*, Mercedes Gómez Blesa (editora e introducción), Barcelona: Debate, 2003

su muerte en 1955 en la España del interior.<sup>2</sup> En cambio, su presencia en el exilio fue sin duda más fragmentada y difusa, pero también más diversa y menos escolar. Pese al desencuentro inevitable con algunos de sus discípulos en el horizonte de la guerra y sus consecuencias, a quien fue maestro en otro tiempo siempre se le reconocerá lo suyo.<sup>3</sup> El caso de Zambrano es uno de los más representativos, si no el que más, donde su obra muestra tanto rechazo explícito como genuino reconocimiento. Referente al primero, por ofrecer sólo un ejemplo, podemos mencionar una carta dirigida a José María Chacón y Calvo fechada en 1940, en La Habana, en la que renunciaba a impartir varias conferencias sobre el pensamiento del maestro tras conocer la noticia de su “posición franquista”;<sup>4</sup> o el manuscrito “Los intelectuales en el drama de España. Los que han callado”, a propósito de la “falta de misericordia” de Ortega y Azorín ante el sufrimiento colectivo padecido por la España anónima durante los años de la guerra.<sup>5</sup> En cuanto a lo segundo, muchos años después, en la evocación de Ortega, junto con Nietzsche, como a un “ser de la Aurora” en *De la Aurora*.<sup>6</sup>

Otra razón por la que el vínculo entre Ortega y Zambrano puede resultar atractivo es por su ejemplaridad a la hora de razonar el fenómeno de la heterodoxia en cuanto tal, o el de la relación fecunda —e inevitablemente conflictiva en algún sentido— entre maestro y discípulo, mucho más allá de la trasmisión académica o la conservación escolástica, la imitación gris o la reproducción más o menos acrítica de un saber autorizado. Ciertamente, toda herencia intelectual, toda transmisión de saber que no se vea alterada por alguna forma de rebeldía, heterodoxia o discontinuidad, resulta finalmente

<sup>2</sup> Sobre la presencia de Ortega en España tras su regreso en 1945, véase Medin, T., *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994, caps. IV-VI; Morán, G., *El maestro en el exilio. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona: Tusquets, 1998.

<sup>3</sup> Está pendiente de reconstruir aún, de manera sistematizada, la recepción de Ortega en el exilio, especialmente entre sus antiguos discípulos, desde Gaos y la propia Zambrano hasta otros casi desconocidos como Francisco Soler, pasando por Ayala, Ferrater y Recasens Siches, entre otros.

<sup>4</sup> Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, pp. 220s.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 241-246.

<sup>6</sup> Véase Zambrano, M. *De la Aurora*, ed. de Jesús Moreno Sanz, Madrid: Tabla rasa, 2004, pp. 185-189.

estéril. Cuando surge esa alteración, la recepción de una determinada obra deja de ser una cuestión puramente hermenéutica, delimitada al ámbito de las analogías y las diferencias, y autor y receptor empiezan a configurar una relación dialéctica, mayormente dispuesta para la transformación del pensamiento y de la realidad. Buen ejemplo de ello puede ser la relación entre Ortega y Zambrano. En este sentido, es elocuente la justificación de la discípula en su libro *España, sueño y verdad* (1965), cuando evoca el desprendimiento voluntario de sus apuntes de los cursos del maestro en los mismos comienzos del exilio, justo antes de abandonar su hogar y partir hacia la frontera. Allí plantea una reflexión sobre la fidelidad según la cual ésta no consiste en profesar los pensamientos del maestro, sino en pensar desde uno mismo a partir del orden y la claridad que ellos dejaron. De ahí que Ortega, al igual que todo buen maestro, se haya distinguido por lograr en sus discípulos algo en apariencia contradictorio: “que por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos”.<sup>7</sup>

Zambrano mostró esa autenticidad trasegando por las veredas que el maestro había señalado sin llegar a recorrerlas. Lo hizo tempranamente, en su primer libro, *Horizonte de liberalismo* (1930), donde la pregunta por la raíces de la política obliga a prolongar la razón vital en el sentido de ciertos itinerarios schelerianos, hasta dar con la misma condición de posibilidad de todo pensamiento lógico o analítico: la intuición, en el más amplio sentido del término, como el recurso epistemológico de una razón integral o como una revelación no dogmática, semejante a una “avenida de lejana perspectiva”,<sup>8</sup> desde la que se van despejando las contradicciones del liberalismo clásico —por ejemplo el de reminiscencias doctrinarias y tendencias conservadoras, como era el de Ortega—: libera al hombre como individuo o como un sujeto de derecho, pero a costa de asolarlo, de confinarlo en el ámbito de una razón aséptica, disgregadora y pragmática que ha roto vínculos con su misma vitalidad radical

<sup>7</sup> Zambrano, María: *España, sueño y verdad*, Jesús Moreno Sanz (editor), en *Obras completas III*, Barcelona: edición dirigida por Jesús Moreno Sanz, 2011, p. 729.

<sup>8</sup> *Horizonte de liberalismo*, Ed. al cuidado de Jesús Moreno Sanz, en *Obras completas I*, Ed. dirigida por Jesús Moreno Sanz, Barcelona: Galaxia-Gutenberg, 2015, p. 76.

—de orden tanto “suprahumano” como “infrahumano”: “la fe, el amor” y “los apetitos, las pasiones”<sup>9</sup>—, y termina por erigirse en agente de dominación social y económica.

Más allá de la orteguiana razón vital, discurrió también “Hacia un saber sobre el alma” (1934), entendida ésta, precisamente, como esa conexión vital de lo humano con lo divino y lo natural que el idealismo, primero, redujo a un objeto metafísico, y el positivismo, después, a una noción de la psicología científica. Es decir, como hilo conductor de un “saber más amplio” que sea “Razón de toda la vida de hombre” y responda a esa “llamada a los poderes cósmicos que hace el hombre cuando le duelen las entrañas de la vida”.<sup>10</sup> En este sentido, ese “logos del Manzanares” y esas “razones de amor” a las que Ortega había apelado en *Meditaciones del Quijote*, adquirirían —o mejor dicho, enriquecerían— en el horizonte racio-poético de Zambrano, un amplio sentido figurativo, metafórico-simbólico, en tanto que descendimiento hasta la matriz oceánica, sumergida y abismada, de toda razón “fluvial” o circunstanciada. No en vano la singular evocación del Madrid auroral de 1930 en términos de una ciudad marítima o un puerto de mar, recogida en el ensayo autobiográfico *Delirio y destino*. Escrito en la década de los cincuenta —aunque inédito hasta 1988—, descubría este ensayo a un Madrid bien distante, ya, del orteguiano; un Madrid convertido nada menos que en rompeolas de una pleamar histórica en la que, en vísperas del advenimiento republicano, emergían ámbitos sumergidos de la historia de España visualizados en numerosas escenas y metáforas urbanas.<sup>11</sup>

Pero si la célebre metáfora fluvial de Ortega se transfiguraba, bajo la mirada heterodoxa de Zambrano, en toda una simbología marítima, no menos radical era el cambio de perspectiva de su “cir-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>10</sup> *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, 2000, pp. 29ss. Como bien es sabido, el propio Ortega reaccionó con desconcierto ante este ensayo de juventud, llamando a la discípula a su despacho, recibéndola de pie y diciéndola “No ha llegado usted aquí (señalándose en el pecho) y ya se quiere ir lejos”.

<sup>11</sup> Véase la reciente edición crítica a cargo de Goretti Ramírez en colaboración con Jesús Moreno Sanz, incluida en Zambrano, M., *Obras completas VI*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014, pp. 803-1111, Anejos en las pp. 1431-1548.

cunstantialismo”. Lejos de agotarse en referencias circundantes de una reflexión amplia y versátil, aunque limitada, sobre el mundo, las “circunstancias” orteguianas se transformarían, bajo esta nueva mirada, en máscaras apócrifas de toda una realidad velada y latente, largamente avasallada por las categorías del humanismo occidental y aprehensible sólo mediante un saber trascendente, condescendiente, capaz de integrar formas poéticas, religiosas y propiamente filosóficas. Es decir, mediante una razón descentrada que, más allá de toda razón histórica o discursiva, recoja aquellos estratos de la vitalidad que el maestro entrevió sin llegar a encararse con ellos. Esta referencia a la transformación de la razón vital en una razón poética se hará explícita en numerosos lugares de la obra de Zambrano; entre otros, en un texto de madurez incluido en su libro póstumo *Los bienaventurados* (1991). Allí afirma que el modo pleno de salvar o ver las circunstancias “sería el verlas del otro lado, el darles la vuelta invirtiendo así la situación entre ellas y el sujeto, que en vez de estar por ellas cercado las rodearía él”. Es decir, vencer la resistencia que levanta la propia afirmación subjetiva en términos de “Razón Vital”, pues el sujeto, antes de afirmarse como tal, “trata con la realidad sintiéndola y sintiéndose despojarse de su afirmación”, hasta que las circunstancias dejan de mostrarse como un cerco para revelar “un centro que a sí mismo y a su contorno trasciende”.<sup>12</sup> La iluminación de ese centro de realidades veladas tras la claridad de la razón vital, el rescate de su negatividad y el alumbramiento de sus reverses fue en definitiva el mejor homenaje que Ortega pudo recibir de María Zambrano.

No se limita por tanto Zambrano a perfilar una mera “reforma de la razón”, según la célebre expresión orteguiana, sino que apunta más bien hacia todo un saber de salvación capaz de condescender ante las penumbras de la realidad, de rescatar aquello que el sujeto occidental abandonó ante las puertas de la caverna en su prematura salida de la misma y de atemperar, en fin, la claridad cegadora del racionalismo. Esto requiere la articulación de una razón no dialéctica, ni representativa ni discursiva, ni siquiera narrativa, pues ninguna de ellas despeja cauces suficientes para una reconciliación, no de la razón consigo misma, sino con lo otro de sí, con aquellas experiencias vitales originarias de las que un día brotó para luego avasallarlas.

<sup>12</sup> *Los bienaventurados*, Madrid: Siruela, 1991, p. 61.

## 2.

Uno de los ámbitos en los que la heterodoxia de Zambrano se hizo patente fue el de la política; el de la política pensada como el de la actuada. Si maestro y discípula compartieron una misma afinidad por el liberalismo como punto de partida de sus respectivas concepciones de la razón cívica, ambos evolucionarían en direcciones bien diferentes e incluso contrapuestas en algunos aspectos, especialmente, en determinados momentos. Si obviamos al joven Ortega de los primeros años del siglo xx, cercano al socialismo de Pablo Iglesias, y partimos más bien del Ortega impulsor y protagonista de la generación del 14, podemos incluso afirmar que su punto de partida, en lo que a liberalismo se refiere, era ya diferente del que adoptará la Zambrano cuando, justo 15 años después, —lapso generacional según Ortega, valga la ironía— escriba su primer libro, *Horizonte de liberalismo*. Liberalismo en un caso moderado y cada vez más conservador hasta aceptar posturas autoritarias e incluso connivencias, aun coyunturales más que ideológicas, con el totalitarismo fascista; fugazmente republicano y después abiertamente anti-republicano y también anti-comunista.<sup>13</sup> Liberalismo, en el otro caso, reacio a la economía capitalista, si es que no incompatible con ella, ubicado por tanto en ese terreno vagamente común al socialismo no marxista y al liberalismo social característico del institucionalismo, inequívocamente republicano, fugaz y transitoriamente eclipsado por el activismo comunista durante la Guerra Civil, y abocado al exilio tras la derrota, que encuentra sus expresiones más maduras en algunos de sus confines.<sup>14</sup> Tal podría ser, *grosso modo*, el itinerario doble y cada vez más distante, hasta llegar a lo irreconciliable, del liberalismo de Ortega y Zambrano, del que por supuesto cabría desgranar

<sup>13</sup> Esto, sobre todo, durante la Guerra Civil española y tras su regreso a la España de Franco en 1945, momentos que propiciaron el máximo acercamiento de Ortega hacia el totalitarismo fascista, ya fuera en versión española o alemana, si bien de manera siempre implícita o indirecta, a través de la neutralidad, la trivialización, la ambigüedad, y la radicalización conservadora... Gregorio Morán ha documentado este acercamiento en el libro antes citado.

<sup>14</sup> Me refiero, obviamente, a *Persona y democracia* (1958). Véase la edición crítica al cuidado de María Luisa Maillard en Zambrano, M., *Obras completas III*, pp. 363-501, Anejos en las pp. 1269-1290.

multitud de aspectos y detalles en los que ahora no podemos detenernos, más allá de algunos especialmente significativos. Por ejemplo, la manera tan distinta en que ambos teorizan acerca del mismo sujeto colectivo cuando hablan de “masa” y de “pueblo”, con sus respectivos resbaladeros, en un caso hacia un elitismo que encuentra en el autoritarismo su expresión más plena; en el otro, hacia una suerte de populismo mitificador, o si se prefiere, a un elitismo diferente, de mayor vocación democrática y experimentado en las *Misiones pedagógicas*.

Esa visión tan diferente del mismo sujeto —social, político y también narrativo: la nación—, comportó además otras muchas notas de discordancia: la valoración de la generación del 98, con la que Ortega rompió decididamente tras sus debidas expresiones juveniles de admiración a un Costa o un Maeztu —antes de su evolución hacia el fascismo en el caso de este último—, y que Zambrano nunca dejó de reivindicar de alguna manera; y tan ligado a esto último: la diferencia de acentos entre el europeísmo y cierto nacionalismo cultural en tanto que dos caras del mismo proyecto reformista. Un acento claramente inclinado hacia la modernidad europea —especialmente aquella de raíz germánica— en el caso del maestro, y hacia la tradición cultural autóctona en el caso de la discípula. Ello no significa que Ortega fuera ajeno a la reivindicación de la propia cultura —de hecho se distinguió por hacerlo, alrededor de conceptos como el de “logos del Manzanares” y al hilo de su amplia y notoria proyección en Iberoamérica—, pero el acento europeísta siempre prevaleció en su caso, de la misma manera que en Zambrano prevaleció el acento inverso, que no debe ser, por cierto, confundido con una vuelta al casticismo —menos aún al tradicionalismo—. Multitud de diferencias y discordancias en definitiva, que sin embargo, nunca dejaron de yuxtaponerse sobre numerosas continuidades y afinidades, hasta tejer una especie de cartografía de la heterodoxia.

Pero, volviendo a lo mismo y a modo de síntesis provisional, es elocuente lo que uno y otro entienden por “nuevo liberalismo”. Éste fue, de hecho, el término que Zambrano eligió, en 1930, para concluir su *Horizonte de liberalismo*, en referencia a una manera de entenderlo, tan novedosa como quizá ingenua, así como abiertamente orientada hacia un socialismo democrático, compatible con el reconocimiento y la práctica de las libertades individuales, de



orden tanto moral como político, estético y religioso.<sup>15</sup> Y fue también el término que en 1938, cuando la Guerra Civil española ya se había decantado claramente a favor del bando franquista, eligió un Ortega ya maduro, aunque también ingenuo a su manera, para referirse a un liberalismo aún por venir pero supuestamente próximo, renacido del presunto efecto depurador que habría de ejercer sobre él nada menos que el totalitarismo actual. Así lo expresaba en su artículo “En torno al pacifismo”, publicado en julio de ese año en la revista *The Nineteenth Century*, e incluido después en la edición de 1938 de *La rebelión de las masas*:

(...) vendrá una *articulación* de Europa en dos formas distintas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nombre impropio, se suele llamar ‘totalitaria’. Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermediarias. Esto salvará a Europa. Una vez más resultará patente que toda forma de vida ha menester de su antagonista. El “totalitarismo” salvará al “liberalismo”, destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios.<sup>16</sup>

Entre uno y otro uso del mismo término apenas habían transcurrido ocho años, en los que sin embargo se aglutinaron experiencias y acontecimientos de una gran densidad histórica y política. Desde el fin de la monarquía de Alfonso XIII y la dictadura de Primo de Rivera, las vísperas republicanas y la irrupción de una nueva generación de intelectuales —del 30, ligada a la del 27 en la literatura—, el célebre “Delenda est monarquía” de Ortega y la gestación de la Agrupación al Servicio de la República con él mismo a la cabeza, hasta la inminente caída de la República en plena guerra, con Ortega en París renegando de ambas —República y guerra— pero más, si cabe, de la primera, y con Zambrano en un Madrid bombardeado colaborando con *Hora de España*, *El mono azul* y otras publicaciones antifascistas y cercanas a los comunistas, una brecha

<sup>15</sup> “Hacia un nuevo liberalismo”, *Horizonte de liberalismo*, en *Obras completas I*, pp. 100-104.

<sup>16</sup> *La rebelión de las masas*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid: Tecnos, 2003, p. 401.

irreparable se comenzó a abrir entre el maestro y la discípula. Algo empezó a agrietarse desde la publicación de *Horizonte de liberalismo*, y a romperse del todo en el célebre desencuentro entre ambos en julio de 1936 en la Residencia de Estudiantes, cuando Zambrano le solicitó su apoyo en la firma del manifiesto de apoyo a la República.

Precisamente la postura ante el fascismo, la manera de diagnosticarlo, interpretarlo y afrontarlo, tan distinta en uno y en la otra, es algo que trasluce esa progresiva fractura que se abrió entre ambos en la década de los treinta; y también esa divergencia que tempranamente se apreció entre ambos liberalismos. Un liberalismo de proyección abiertamente antifascista en el caso de Zambrano —con el solo desliz del Frente Español, asociación de perfil cercano al fascismo que ella fundó en 1932, a instancias de Ortega precisamente, y que ella misma disolvió poco después—;<sup>17</sup> un liberalismo de proyección antirepublicana y autoritaria en el caso de Ortega.

### 3.

Ortega no dedicó al fascismo reflexiones explícitas de gran envergadura, pero sí tempranas. Su ensayo breve “Sobre el fascismo” data de 1925<sup>18</sup> y responde, en parte, al artículo que el periodista Corpus Barga publicó poco antes en *El Sol* (11 de febrero) bajo el título “La rebelión de las camisas”. En este último, se daba cuenta del fascismo como un fenómeno novedoso y desconcertante, inquietante y escurridizo. El autor, que a lo largo de los próximos años seguirá la pista del fascismo durante diversos viajes a Italia,<sup>19</sup> aventuraba algunos rasgos. Bajo una primera aproximación, el fascismo se mostraba como un partido político armado, en el que heroísmo y crimen se confunden en torno a un vago perfil revolucionario; un fenómeno negativo cuya única afirmación es la guerra para conquistar el Estado; un nacionalismo violento en respuesta a la hegemonía de las

<sup>17</sup> Sobre este episodio, véase la “Presentación” de Jesús Moreno Sanz a Zambrano, M., *Horizonte de liberalismo*, en *Obras completas I*, pp. 3-50.

<sup>18</sup> Véase *Obras completas II*, Madrid: Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, pp. 497-505

<sup>19</sup> Véase Barga, C., *Viajes por Italia*, Sevilla: Renacimiento, 2003.

grandes potencias —lo que le emparentaba a su juicio, aun lejanamente, con el catalanismo en España—.

Ortega profundizaba y abundaba en estos y otros rasgos, caracterizando al fascismo, en primer lugar, por su carácter contradictorio, pues

Afirma el autoritarismo, y a la vez organiza la rebelión. Combate la democracia contemporánea y, por otra parte, no cree en la restauración de nada pretérito. Parece proponerse la forja de un Estado fuerte y emplea los medios más disolventes, como si fuera una facción destructora o una facción secreta.

El fascismo “es una cosa, y a la vez la contraria”, lo que le proporcionaba un “cariz enigmático”.<sup>20</sup>

En segundo lugar, tiene un carácter negativo, en el sentido de que su “verdadera realidad” reside fuera de él, fuera de “lo que dicen y hacen los fascistas, lo que ellos creen ser”.<sup>21</sup> Concretamente, en la debilidad, decadencia e inacción de su enemigo: el liberalismo. En realidad, es la expresión del gran vacío que ha dejado tras de sí “el escepticismo de liberales y demócratas”, “la falta de fe en el antiguo ideal” y el “descamisamiento político” propio de estos últimos.<sup>22</sup> El fascismo nace de la contradicción básica que supone afirmarse a partir de una negación, expresar ese vacío ajeno y dotar a esa expresión de un entusiasmo capaz de seducir a las masas, o de una apariencia política. Por eso “su verdadera naturaleza está fuera de él, detrás de él”,<sup>23</sup> en su contorno más que en su dintorno.

En tercer lugar, lejos de agotarse en un fenómeno pasajero y coyuntural, originado en el abuso de poder de ciertos individuos o grupos organizados, constituye el “síntoma más grave en toda la vida pública contemporánea”, localizado más bien en “modificaciones radicales en las ideas y los sentimientos del europeo”, y erigiéndose, en este sentido, en “el agente secreto de todo el largo proceso en que ahora ingresan las naciones continentales, quién sabe si también Inglaterra”.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Obras completas II*, p. 608.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 609.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 614.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 609.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 611.

En cuarto lugar y profundizando en su carácter negativo, se caracteriza, no ya por su ilegitimidad en la medida en que recurre a la fuerza en lugar de al Derecho para instaurarse, sino también porque hace de ella su principal seña de identidad. El fascismo es “ilegitimista” en el sentido de que en ningún momento se plantea instaurar un nuevo derecho, ofrecer un fundamento jurídico o una justificación teórica de su poder:

no pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo. Ésta es, a mi juicio, su gran originalidad, por lo menos su peculiaridad; yo añadiría: su profundidad y su virtud [...] En el fascismo, la violencia no se usa para afirmar e imponer un derecho, sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda legitimidad. Es el sucedáneo de una legalidad inexistente.<sup>25</sup>

basado en el entusiasmo colectivo y en su capacidad para escenificar una “realidad oculta en los corazones”,<sup>26</sup> a saber, la pérdida de confianza en los principios y las instituciones liberales.

Este aspecto del fascismo era retomado por Ortega en un artículo publicado en *La Nación* de Buenos Aires el 8 de diciembre de 1930 bajo el título “Instituciones”.<sup>27</sup> Allí enmarcaba el descrédito de las instituciones liberales en una época, como la actual, caracterizada por su “insinceridad constitutiva”,<sup>28</sup> algo bien patente a su juicio en el “arte nuevo” —véase *La deshumanización del arte*, publicado pocos años antes, en 1925— y, más aún, en la política. Ortega dotaba ahora de algunos contenidos a su análisis anterior e identificaba el vacío dejado por dichas instituciones con el parlamentarismo, cuya crisis era a su juicio “el hecho más importante en la historia política del mundo en lo que va de siglo”.<sup>29</sup> Esta práctica, hacia la que Ortega, por cierto, no dejaba de ser reticente, se veía ahora reemplazada por la apelación fascista —y comunista— al decisionismo, la opción política más coherente, a fin de cuentas, con

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 613.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 614.

<sup>27</sup> *Obras completas IV (1926-1931)*, Madrid: Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2001, pp. 654-659.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 655.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 656.

el escepticismo ante las instituciones y la cultura de la legalidad. Que Ortega viniera mostrándose displicente, o por lo menos ambiguo, hacia el liberalismo parlamentario desde tiempo atrás no significa, ni mucho menos, que sintonizara con el fascismo —menos aún con el comunismo—, pero sí que captara la lógica de sus grandes motivaciones, al menos en un plano superficial. El nihilismo institucional propio del fascismo y de otras concepciones totalitarias de la política no podía encontrar otra salida que la decisión irracional, expresión lógica, a fin de cuentas, de la desesperación ante un gran vacío. Ortega señalaba así un aspecto sin duda relevante del fascismo como era “la irracionalidad del decidirse”,<sup>30</sup> aunque sin llegar a explorarlo. Al igual que otros intelectuales de referencia en la España de entonces, no parecía Ortega hacerse mucho eco de la relevancia que este elemento alcanzaba en una obra como la de Carl Schmitt,<sup>31</sup> ni tampoco de los antecedentes que podía encontrar en un clásico del pensamiento reaccionario español del siglo XIX como Donoso Cortés.

No obstante, estas reflexiones orteguianas no eran aisladas. No olvidemos que un año antes de la publicación de este artículo apareció *La rebelión de las masas*, previamente dada a conocer, por entregas, en *El Sol*.<sup>32</sup> En este libro, las alusiones al fascismo son escasas, pero no insignificantes. Podríamos decir que Ortega plantea la tesis del fascismo —y en muchos aspectos también el “bolchevismo” — como el resultado de una masificación —y por tanto, devaluación— del sujeto ilustrado, entendiendo este último en un sentido amplio. Es obvio que ni Ortega era precisamente kantiano —pese a la influencia del neokantismo de Marburgo en su juventud—, ni la razón vital podría asimilarse a una especie de razón pura práctica; pero sí parece haber algo de “neoilustrado” en su discurso, al menos de manera implícita; por ejemplo, cuando caracteriza a ese

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 658.

<sup>31</sup> Será Eugenio Ímaz quien reseñe el célebre ensayo de Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen* (1932), en *Cruz y raya*, 4 (julio de 1933), pp.141-146. Ímaz fue probablemente uno de los más finos observadores del nazismo en la España de los treinta. Véase a este respecto mi artículo “Eugenio Ímaz y la guerra contra la guerra”, *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura* (sept-oct, 739), 2009, pp. 1035-1044.

<sup>32</sup> Véase la edición de Domingo Hernández, arriba citada.

hombre-masa, peligrosamente dominante en la escena actual, en términos de un sujeto —o pseudosujeto más bien— que se resiste a abandonar el estado de minoría de edad en que se encuentra, identificándose por y para ello con una suerte de moral de rebaño. Una caracterización, por tanto, “neoilustrada” del hombre-masa, pero con tibias pinceladas nietzscheanas, lo que podría sintonizar más y mejor con el perfil orteguiano, no sin ciertas reservas, pues si Ortega tenía escasa vocación kantiana, tampoco podemos decir que fuera precisamente un transgresor, confundiéndose por momentos su presunta moral aristocrática con la moral sacerdotal a la que el propio Nietzsche se refiere en numerosos lugares de su obra.

Ortega define al hombre-masa como a una especie de adolescente irresponsable, “un tipo de hombre *que no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino que, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones”;<sup>33</sup> un tipo de hombre que se arroga el derecho “a dirigir la sociedad sin capacidad para ello”, y al mismo tiempo, prefiere la sumisión a la autoridad antes que un régimen de discusión; que “carece de la función de idear”<sup>34</sup> incluso sus propias ideas, y se comporta como un “niño mimado”<sup>35</sup> o un “señorito satisfecho”.<sup>36</sup> El hombre-masa es un hombre inepto para la cultura y la acción civilizadora, y por eso mismo, se identifica mayormente con la barbarie o la ausencia de normas de convivencia, la regresión primitiva y la ignorancia culpable del pasado o la carencia de todo saber histórico. El hombre-masa orteguiano no distingue la cultura de la naturaleza, actúa como si su entorno fuera puramente natural y, por eso, se alimenta de prejuicios, estereotipos y verdades comunes, o emplea los medios técnicos a su alcance de una manera irreflexiva, olvidando la íntima conexión de la técnica con la ciencia. Es por todo ello un hombre proclive, aun de manera latente, a la violencia como “prima ratio” y a la “acción directa” como estrategia social y política, frente a la “acción indirecta” y civilizadora del liberalismo.<sup>37</sup>

Este perfil no deja de ofrecer una cierta ambigüedad: conformista, acomodado, satisfecho y al mismo tiempo impositivo, violento y hasta subversivo. El hombre-masa parece un tanto contaminado por

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>36</sup> Véase el capítulo XI, “La época del señorito satisfecho”.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 206s.

ese carácter contradictorio del fascismo que el propio Ortega señalaba en su artículo de 1925, y es, de hecho, el gran prototipo de los actuales movimientos totalitarios. La rebelión de las masas sería, en definitiva, el hecho posibilitador del fascismo y otros movimientos sociales como el sindicalismo y el bolchevismo, algo cuyo origen o cuya raíz Ortega no llega, sin embargo, a explicar. Quizá él mismo fuera consciente de esta laguna genealógica cuando califica estos movimientos de “cosas raras” o de novedades envueltas en una “extrañísima vitola”.<sup>38</sup> Ciertamente, el análisis orteguiano del fascismo, además de tangencial respecto de su discurso sobre el hombre-masa, no deja de mostrar unas limitaciones muy claras. O al menos se basa en categorías sociológicas básicas, digresiones históricas de carácter general y un análisis político escueto que hace del Estado —o mejor dicho, del estatismo— el principal responsable de la aparición de este nuevo tipo de hombre, equiparable a un niño malcriado. Asimismo, resulta demasiado nítida o esquemática su contraposición entre cultura o civilización y barbarie, o aquella otra entre el liberalismo y el propio fascismo, como si no existieran zonas grises o ámbitos de convivencia y connivencia entre unos términos y otros. Toda la Teoría Crítica, sin ir más lejos, desde sus precursores judíos hasta sus epígonos actuales es, entre otras muchas cosas, un desmentido radical de esta nitidez. No es casual, en este sentido, la alusión de Horkheimer a las limitaciones de este planteamiento orteguiano algunos años después; Ortega, al igual que Gabriel Tarde —apuntará Horkheimer en *Eclipse of Reason* (1947), traducido al español como *Crítica de la razón instrumental*—, aporta un análisis del colectivismo “sumamente certero” del “espíritu objetivo de nuestra época”, “progresista” en comparación con la crítica “romántica y antiintelectualista” del hombre moderno, propia de la “filosofía de la contrarrevolución francesa” y el “prefascismo alemán”; pero su carácter “popular” y “pedagógico” no deja de reducir su propio potencial filosófico y de realimentar ese mismo proceso histórico que critica. Se trata, por tanto, de un “conservadurismo cultural” o una crítica conservadora de la cultura, susceptible de convertirse en “doctrina represiva” tan pronto sea utilizada como “panacea”.<sup>39</sup> Dicho de otra

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>39</sup> Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Juan José Sánchez (editor), Madrid: Trotta, 2002, pp. 170s.

manera: el carácter excesivamente esquemático de la crítica orteguiana del hombre-masa, tan palpable en esas contraposiciones diáfanas y carentes de tensión dialéctica, resulta insuficiente para penetrar en su interior y desenmascarar su trama oculta. En el caso del análisis frankfurtiano, la lógica de dominio y de violencia autoconservadora, al hilo de la evolución del capitalismo moderno y su hegemónica actualidad bajo las formas de la industria cultural, ha despojado al sujeto de cualquier atisbo de autonomía, más allá de los excesos del Estado y de la minoría de edad de sus súbditos.<sup>40</sup>

En el caso de Ortega, puede apreciarse durante y después de la guerra, bajo la forma de cierta trivialización, en su meditación sobre Europa. Quizá Ortega no estaba en condiciones de plantear otra mirada, teniendo en cuenta el lugar desde el que se proyectaba la España de Franco a la que había retornado; quizá otra mirada sobre el nazismo habría exigido otro lugar, otra frecuencia, otra ubicación en el mundo, en definitiva el exilio.

#### 4.

El análisis zambraniano del fascismo es bien diferente del frankfurtiano, si bien conecta con la crítica del idealismo planteada por precursores de la Teoría Crítica como Franz Rosenzweig, mostrando en cualquier caso un calado filosófico considerable, de más largo radio que el orteguiano. Bien es cierto que, como enseguida veremos, para Zambrano el fascista también tendrá algo de adolescente, pero desde una perspectiva más introspectiva e incluso psicoanalítica que “aristocrática” o “neoilustrada”. También es cierto que las condiciones intelectuales, la perspectiva histórica e incluso la experiencia personal de Zambrano eran mayormente propicias que las de Ortega para reflexionar acerca del fascismo. Sus análisis no son de primera hora como aquellas reflexiones orteguianas de los años veinte, y por tanto, no están expuestas a los inconvenientes de la premura y la

---

<sup>40</sup> En este sentido, es más que cuestionable la identificación que Fernando Savater planteó entre el hombre unidimensional de Marcuse y el hombre-masa de Ortega, en una de las mesas redondas programadas en el Congreso Internacional “Ortega, medio siglo después (1955-2005)”, celebrado en Madrid en 2005. Se trata sin duda de tipos muy diferentes.



novedad; por el contrario, cuando Zambrano dedique algunos apartados de *Los intelectuales en el drama de España* (1937) al fascismo, contará ya con una perspectiva histórica amplia y profunda, además de desgarradora, dado el curso que tomaron los acontecimientos, en España y en Europa, en la década de los treinta. Zambrano conocerá además el fascismo no sólo a través de las ideas y los libros, sino también de una experiencia directa de su expresión más violenta y auténtica, la guerra, que Ortega siempre eludió. Y seguirá teniendo presente al fascismo en el exilio, en libros posteriores, aun de manera marginal, sin las obvias cortapisas, censuras y limitaciones que Ortega hubo de asumir en la España de Franco. Igualmente obvio es que el exilio también tiene sus censuras y también impone sus condiciones a la hora de escribir y comunicar —no olvidemos la célebre pregunta de Ayala en 1949, “¿para quién escribimos nosotros?”—,<sup>41</sup> pero no podían equipararse a las del franquismo, por muchos matices que queramos introducir a este respecto.

En todo caso, el fascismo no se presentaba a ojos de Zambrano como una “cosa rara” o como un accidente impredecible en el curso de la Modernidad, sino como el desenlace de un proceso histórico arraigado en el corazón de esta última, si es que no del propio logos occidental. Por lo pronto, su gran antecedente filosófico —planteará en la primera parte de *Los intelectuales en el drama de España* (1937)—. Sería el idealismo, en tanto que construcción falsificadora de un saber absoluto o una inteligencia incondicional y ensoberbecida que explica y desarrolla, por sí misma y de manera autosuficiente, mediante categorías especulativas, la consistencia racional del mundo. Una inteligencia que excluye, por tanto,

otras realidades no racionales [...] que en determinados instantes parecen cubrir el horizonte del hombre como una gran tormenta de la que no se ve el fin. Y unas realidades, unas necesidades que el hombre tiene y que son las que en realidad mueven su instrumento racional, le dirigen y orientan hacia una finalidad a veces enmascarada. El idealismo: la altísima idea del hombre que

<sup>41</sup> Ayala, F., “¿Para quién escribimos nosotros?”, *Cuadernos americanos* (enero-febrero, 43), 1949, reeditado en *La estructura narrativa y otras experiencias literarias*, Barcelona: Crítica, 1984, pp. 181-204.

el europeo se formó a través del cristianismo y del renacimiento, no le ha permitido contemplar la imagen clara del funcionar real de su vida; una repugnancia infinita le defendía de esta realidad. El hombre se evitaba a sí mismo y eludía su propia imagen.<sup>42</sup>

Para Zambrano, el idealismo habría construido una racionalidad que reduce el mundo a su medida y el hombre concreto a un patrón humano, generando por ello una mala conciencia o un estado de adolescencia permanente en el que esa idealidad choca permanentemente con “la riqueza dispar de la realidad”, impidiendo así una auténtica experiencia de ella. La gran consecuencia del idealismo no habría sido otra, en este sentido, que un marchitamiento de la vida, o una “sedimentación de sueños, deseos oscuros, desilusiones no formuladas, requerimientos incumplidos, que van aumentando”.<sup>43</sup> De ahí la poderosa significación del psicoanálisis en tanto que desahogo de ese mundo submarino reprimido; de narrativas como la de Dostoievsky, como expresión de un resentimiento cristiano asimismo encubierto; o del surrealismo provocador ante la sociedad burguesa, encarándola con sus miserias y su desesperación, con la soledad y la angustia del hombre concreto encarcelado en una cultura idealista convertida en dogma. Cultura que, “por una parte, impide al hombre vivir íntegramente una experiencia total de su vida, al no reconocer la realidad, y, por otra, ofrece una máscara en la que esconderse, salvando las apariencias todavía con una cierta comodidad”. De ahí su carácter contradictorio, del que surge una profunda insatisfacción que llega a convertirse en “*enemistad con la vida*”, misma que habría eclosionado en la primera Guerra Mundial sin llegar, no obstante, a producir un efecto “catártico”. Para Zambrano, la violencia de la “Gran Guerra” podría haber desahogado esa enemistad enquistada impidiendo así la aparición del fascismo, fenómeno de posguerra que “nace como ideología y actitud anímica de la profunda angustia de este mundo adolescente, de enemistad con la vida que destruye todo respeto y toda devoción hacia ella”.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> *Los intelectuales en el drama de España*, edición al cuidado de Antolín Sánchez Cuervo, en *Obras completas I*, p. 143.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.145.

El fascismo es por ello “la desesperación impotente de hallar salida a una situación insostenible”, fruto de un rencor europeo en aumento y de la incapacidad creadora de la burguesía. Es aferramiento violento al enmascaramiento idealista de la realidad, ya resquebrajado bajo la presión y el resentimiento de una vitalidad estancada que pugna por desahogarse. De ahí la instrumentalización degradada que el fascista hace de “conceptos sin vida ya, de cosas que han sido y han dejado de servir”, su retórica hueca, ampulosa y grandilocuente —su reducción de lo político a lo estético-espectacular, dirá la Teoría Crítica—. El fascista, en este sentido, flota entre “ideas de ideas, entre pálidas sombras de creencias, entre restos de grandezas”,<sup>45</sup> con los que envuelve y disfraza una vitalidad resentida que se retuerce a sí misma al no poder expresarse y de cuya negación se alimenta, al mismo tiempo, esa idealidad degradada. Por eso hay un “nudo estrangulado en el alma del fascista que le cierra a la vida”<sup>46</sup> y le incapacita radicalmente para la experiencia del mundo y la creación intelectual. La inteligencia fascista es la traición a sí misma de una inteligencia sin vocación, de la nihilidad absoluta. Es huida “sistemática y encubierta” de una realidad que persiste bajo la forma del resentimiento y que, por tanto, sólo puede aplacarse mediante su aniquilación. Por eso

Todo fascismo acaba en matar, en querer matar lo que no se quiere reconocer.<sup>47</sup> [...] Del alma estrangulada de Europa, de su incapacidad de vivir íntegramente a fondo una experiencia, de su angustia, de su fluctuar en la vida sin llegar a arraigar en ella, sale el fascismo como un estallido ciego de vitalidad que brota de la desesperación profunda, irremediable, de la total y absoluta desconfianza con que el hombre mira el universo. [Ha nacido] de la impotencia del idealismo europeo para superarse, de la enemistad europea con la vida, de su adolescencia marchita y estancada. Es incompatible el fascismo con la confianza en la vida; por eso es profundamente ateo.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.148.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.157.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 148.

¿Qué significa para Zambrano que el fascismo sea “profundamente ateo”? ¿Por qué Zambrano identifica la enemistad con la vida con el ateísmo, o al menos con un cierto ateísmo?

Si reubicamos esta breve pero jugosa reflexión de Zambrano contenida en *Los intelectuales en el drama de España* en el horizonte conceptual de un libro fundamental en su trayectoria como *El hombre y lo divino* (1955), cabría interpretar el idealismo —y su desenlace fascista— como el último episodio del proceso transformador de lo sagrado en divino que, para Zambrano, identifica al mismo despliegue de la racionalidad occidental, desde sus balbucesos bajo la configuración mitológica de los dioses griegos y de la poesía trágica. Expresión culminante del idealismo, la obra de Hegel cerraría el círculo trazado por este desarrollo, portentoso pero frustrante, pues su desenlace no sería otro que la disolución de lo divino en un saber absoluto, en un dios del conocimiento que absorbe y subyuga la vida; la emancipación de lo humano respecto de lo divino que al mismo tiempo hereda, alimentándose de él. Es decir, el deicidio; o, dicho de otra manera, la consumación de todo un proceso de desensimiamiento o autoexteriorización, característico del cristianismo filosófico o secularizado, por medio del cual la interioridad genuinamente cristiana de san Pablo y san Agustín será vaciada y reemplazada por una inflación del propio ser que terminará por estrangular el espacio vital que había delimitado aquella interioridad. Deicidio y por tanto deificación, construcción de un superhombre y necesidad de producir víctimas ante la impotencia de ser dios. Endiosamiento y necesidad de una víctima ante la que sentirse un dios. O, como planteará Zambrano en *Persona y democracia* (1958) —libro en cierto sentido “gemelo” de *El hombre y lo divino* en la medida en que traduce al ámbito de la ética y la filosofía de la historia las tesis de este último—, necesidad de una “historia sacrificial”. No olvidemos que el saber absoluto sistematizado por Hegel es un saber historicista, en el sentido de que se despliega a través de la historia. Es conocimiento —y apropiación— de lo divino en tanto que se realiza históricamente. De ahí que la deificación idealista transfiera lo divino a la historia, erigida en una semideidad de la que el hombre participa activa y violentamente, que constantemente se está haciendo a sí misma y que se constituye en ídolo insaciable en la medida en que nunca llega a realizarse plenamente, pues la impotencia de ser dios reaparece en cada uno de sus momentos. Lo divino

aparece así “irreductible, ávido, hecho ídolo, en suma, en la historia”. El incumplimiento constante del anhelo humano de deificación genera la necesidad del sacrificio, mientras que la exasperación de esta constitución sacrificial de la historia dará lugar al absolutismo —“nudo trágico de la historia de Occidente”—, que Zambrano define como

una caída, un abismo que se abre en la historia, y que devora alucinatoriamente siglos enteros [...] sumiéndola en una situación prehistórica, más bien infrahistórica, como ha sucedido en Europa en el periodo que acaba de transcurrir; [pues bajo] las ideologías totalitarias [prosigue] transcurría este proceso de endiosamiento, de regreso a través de unos hombres y un pueblo a ese nivel en que el hombre devora al hombre literalmente [...] Y como este endiosamiento no puede jamás cumplirse, necesita la renovación continuada de las víctimas; la víctima innumerable. Es el momento en que la historia es simplemente un crimen multiplicado alucinatoriamente[...].<sup>49</sup>

Zambrano plantea así una lectura abiertamente negativa de la mitología ilustrada del progreso, cuya presunción de plenitud significaría más bien el regreso a la barbarie prehistórica. O, como dirá en *El hombre y lo divino*, el retorno de lo sagrado, entendiéndolo por tal el fondo hermético y opaco de la realidad, el contacto ilegible con una realidad oscura e impenetrable que envuelve y agobia a la conciencia, dejándola en una situación de extrañeza radical; el fondo último de la realidad aún no codificado bajo las categorías de lo divino, las cuales habían ido marcando la evolución del pensamiento filosófico occidental hasta su fallida consumación bajo el idealismo. Para Zambrano, la disolución de lo divino inscrita en los reduccionismos ontológicos del idealismo ha provocado una reaparición de lo sagrado bajo la experiencia de la nada.

Como ya hemos adelantado, la clave de esta “desacralización” o desencantamiento del mundo residiría en el reduccionismo inscrito en el proceso transformador de lo sagrado en divino, especialmente en su etapa moderna. Para Zambrano, lo divino se ha ido construyendo ontológicamente, en términos de unidad, identidad

<sup>49</sup> *Persona y democracia*, p. 426.

y, finalmente, de conciencia lúcida y racional, abandonando y reprimiendo toda aquella realidad “oscura y múltiple” —realidad sin ser— que la conciencia no puede captar y definir. El abandono de —lo otro de la vida lúcida de la conciencia—<sup>50</sup> dará así lugar a una construcción de lo divino incompleta, falsificadora y abocada, por tanto, a su disolución; a un deicidio cuya consecuencia inmediata será el retorno de lo sagrado bajo la experiencia desoladora de la nada. El nihilismo contemporáneo, la ausencia de dioses y el agobio de una nada que, en el mejor de los casos, reduce la condición humana a un pálido proyecto existencialista de ser, sería la expresión de dicho retorno. “El fondo sagrado de donde el hombre se fuera despertando lentamente como el sueño inicial reaparece ahora en la nada”, entendida como “el vacío”, o la gran resistencia en la que ha encallado el “vivir desde la conciencia” o desde la actividad inmanente y autoconsciente del “Espíritu”. La nada es por ello

lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta [...] Es lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia. Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo, incoercible [...] El vacío, la negación que colabora con el ser y le sirve [...] Lo sagrado puro, la absoluta mudez que corresponde a la ignorancia y al olvido de la condición humana; ser libre, activo, más padeciendo.<sup>51</sup>

El olvido de este padecer habría ido horadando dicha construcción racionalista de lo divino hasta delatar su sentido falsificador y, finalmente, autodisolutivo, expresado afirmativamente en la inmanencia idealista y negativamente en el nihilismo contemporáneo. En realidad, idealismo y nihilismo serán dos expresiones, aparentemente contrapuestas, del mismo fenómeno —la disolución de lo divino—, de la misma manera que el superhombre nietzscheano no será, para Zambrano, sino una réplica del superhombre dibujado por Hegel. Lo sagrado es el fondo irreductible que asoma tras esta disolución. De ahí su significación nihilista.

Pero, ¿dónde se ha quedado, entre tanto, el fascismo?

<sup>50</sup> *El hombre y lo divino*, edición al cuidado de Jesús Moreno Sanz, en *Obras completas III*, p. 224.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 218.

Volviendo a la complicidad hermenéutica entre *El hombre y lo divino* y *Los intelectuales en el drama de España*, cabría plantear que, si el idealismo es un falseamiento especulativo de la vitalidad del hombre concreto y un enmascaramiento asfixiante de sus angustias y pasiones, sus miserias y anhelos, sus incertidumbres y esperanzas —en definitiva, lo que para Zambrano será su consistencia trágica o su limitación dentro del Universo—, ello es debido, precisamente, a su carácter deificador. El idealismo como racionalización destructiva de la vitalidad y como deificación son dos caras del mismo proceso. De esta manera, el fascismo, en tanto que agitación violenta y suicida de esa vitalidad resentida, no sería otra cosa, a la luz de *El hombre y lo divino*, que la manifestación brutal de lo sagrado en su retorno. El fascismo tendría así una connotación “sagrada” o de “religión del mal” bajo la que se banaliza y justifica, por sí misma, toda transgresión de la dignidad humana, y se define lo político a partir de la beligerancia y la guerra. Por eso, todo fascismo —decía Zambrano en *Los intelectuales en el drama de España*— “acaba en matar”. Incluso es —añade— “un cristianismo al revés, un cristianismo diabólico en que se pretende sentar un mundo sobre la sola violencia de un hecho realizado porque sí, en virtud del afán de poderío”.<sup>52</sup> Por eso decía también que es “profundamente ateo” y no un ateísmo más, fruto más bien de un desenmascaramiento de la tendencia deificadora inscrita en la tradición filosófica. Es ateo en el sentido de que niega radicalmente cualquier posibilidad transformadora de lo sagrado en lo divino —es decir, cualquier posibilidad de una experiencia humana—. Su negación no se dirige “al Dios-idea”, sino al “abismo del Dios desconocido, atentando a lo que de irrevelado, de no descubierto hay bajo la idea de Dios”.<sup>53</sup> Tras la proclamación de la muerte de Dios —dirá Zambrano en *El hombre y lo divino*, aludiendo quizá, de una manera velada, al fascismo— cabe apreciar

lo más inabordable: toda la desenfadada provocación no registrada de los últimos años en que, sin conciencia o con ella, algunos hombres han apurado las posibilidades del mal, el reto a todos los temores últimos, han perpetrado lo insospechable, llegando hasta la acción sin sentido ni justificación en que el hombre no es ya

<sup>52</sup> *Los intelectuales en el drama de España*, p. 148.

<sup>53</sup> *El hombre y lo divino*, p. 185.

reconocible; desafíos realizados como un crimen que traspasa a las víctimas y que va dirigido contra esa instancia última de la conciencia antes ocupada por Dios [...].<sup>54</sup>

De ahí la identificación del fascismo con lo sagrado y su textura nihilista. La inteligencia fascista se retuerce contra la vida porque “flota en el vacío”, porque reacciona contra “la nihilidad que le rodea”.<sup>55</sup> Para Zambrano, el fascismo sería, en definitiva, la expresión brutal y colectiva de un hermetismo sagrado que ha retornado bajo la inconsistencia de la nada. Establecería así una continuidad catastrófica entre el idealismo, el nihilismo, la regresión al mito y el fascismo que, aun muerto este último, seguiría vigente hasta nuestros días según expondrá Zambrano en toda su obra posterior. Muy atrás se iría quedando el análisis orteguiano en clave sociológica del hombre-masa y su concreción fascista. ☒

## Bibliografía

- Barga, C., *Viajes por Italia*, Sevilla: Renacimiento, 2003.
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Juan José Sánchez (editor), Madrid: Trotta, 2002.
- Medin, T., *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994.
- Morán, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona: Tusquets, 1998.
- Ortega y Gasset, José, *Obras completas IV (1926-1931)*, Madrid: Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2001.
- , *La rebelión de las masas*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid: Tecnos, 2003.
- Pino Campos, Luis Miguel, *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*, Santa Cruz de Tenerife: Universidad de La Laguna, 2005.
- Zambrano, María, *Los bienaventurados*, Madrid: Siruela, 1991.
- , *De la Aurora*, ed. de Jesús Moreno Sanz, Madrid: Tabla rasa, 2004.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>55</sup> *Los intelectuales en el drama de España*, p. 157.



- , *Escritos sobre Ortega*, Madrid, edición de Ricardo Tejada Mínguez, Madrid: Trotta, 2011.
- , *España, sueño y verdad*, Jesús Moreno Sanz (editor), en *Obras completas III*, Barcelona: edición dirigida por Jesús Moreno Sanz, 2011.
- , *Horizonte de liberalismo*, Ed. al cuidado de Jesús Moreno Sanz, en *Obras completas I*, Ed. dirigida por Jesús Moreno Sanz, Barcelona: Galaxia-Gutenberg, 2015.