

Ediciones de Iberoamericana



Caminos cruzados

Filosofía y literatura del exilio español en América Latina

Matei Chihai, Jesús Guillermo Ferrer Ortega,
Sergio Pérez-Gatica, Niklas Schmich (eds.)



Matei Chihaia, Jesús Guillermo Ferrer Ortega,
Sergio Pérez-Gatica, Niklas Schmich (eds.)

Caminos cruzados

Filosofía y literatura del exilio español
en América Latina



Ediciones de Iberoamericana

138

CONSEJO EDITORIAL:

Mechthild Albert

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn

Daniel Escandell Montiel

Universidad de Salamanca

Enrique García-Santo Tomás

University of Michigan, Ann Arbor

Aníbal González

Yale University, New Haven

Klaus Meyer-Minnemann

Universität Hamburg

Daniel Nemrava

Palacky University, Olomouc

Emilio Peral Vega

Universidad Complutense de Madrid

Janett Reinstädler

Universität des Saarlandes, Saarbrücken

Roland Spiller

Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main

Caminos cruzados

**Filosofía y literatura del exilio español
en América Latina**

Matei Chihai, Jesús Guillermo Ferrer Ortega,
Sergio Pérez-Gatica, Niklas Schmich
(eds.)

Publicación apoyada por la VolkswagenStiftung
y el Open Access Publication Fund de la Bergische Universität Wuppertal

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.
Para más información consulte: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com);
91 702 19 70 / 93 272 04 47).

© Iberoamericana, 2023
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22 - Fax: +34 91 429 53 97

© Vervuert, 2023
Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17 - Fax: +49 69 597 87 43

info@iberoamericanalibros.com
www.iberoamericana-vervuert.es

ISBN 978-84-9192-335-0 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-96869-402-3 (Vervuert)
ISBN 978-3-96869-403-0 (e-Book)

DOI: <https://doi.org/10.31819/9783968694030>
Depósito Legal: M-5437-2023

Diseño de la cubierta: a.f. diseño y comunicación

Imagen de la cubierta: *El vagabundo*, Remedios Varo Uranga. © VG Bild-Kunst, Bonn 2023

Impreso en España

Dedicado a la memoria de Francisco Caudet Roca, fallecido el mes de octubre de 2021 a la edad de 78 años. Sin su trabajo pionero, los actuales estudios sobre el exilio de 1939 y sobre muchos otros ámbitos de la historia literaria y cultural española serían impensables. Con su visión académica y su generosidad humana nos acompañó durante la preparación del congreso que ha hecho posible el volumen presente e iluminó este encuentro con su sentido del humor y su sabiduría.

ÍNDICE

Matei Chihaia, Jesús Guillermo Ferrer Ortega, Sergio Pérez-Gatica, Niklas Schmich Introducción de los editores	11
--	----

Ricardo Martínez Vázquez (embajador de España en Alemania) Prólogo.....	15
--	----

DIVERSIDAD Y CONVERGENCIA DE LOS EXILIOS

Elena Trapanese Tras las huellas de José Solanes: nombres y representaciones del exilio	19
--	----

Andrea Luquin Calvo Las metáforas y los nombres: Josep Solanes y la (re)creación del lenguaje en el exilio	43
--	----

Jenny Augustin Límites y transgresiones. Debates literario-filosóficos sobre el exilio y la hispanidad en <i>España Peregrina</i>	61
---	----

Sofía Bonino Marcas del exilio español en <i>Realidad. Revista de Ideas</i> : redes intelectuales y mercado editorial.....	77
--	----

Fernando Larraz Lenguaje y literatura en el catálogo de la editorial Losada	95
--	----

Karolina Enquist Källgren Crítica estética y formación social en la generación de exiliados de la Segunda Guerra Mundial	111
--	-----

Arturo Aguirre Moreno
Filosofía del exilio: violencia y extrañamiento 129

Pablo Posada Varela
Antonio Machado o los relieves de la ausencia. Prolegómenos a una
fenomenología del exilio..... 147

TRAYECTORIAS: TRANSFORMACIONES, PASAJES Y DESLINDES
EN AUTORAS Y AUTORES EJEMPLARES

Hernán G. Inverso
Contra las voces agoreras que predicán la disolución del hombre..... 169

Paula Jimena Sosa
El viaje como transformación filosófico-política: un análisis del exilio
de Manuel García Morente en la Argentina..... 189

Anne Bardet
Ortega y Gasset: el exilio en Argentina o la esperanza perdida 207

Jesús M. Díaz Álvarez
Javier Muguerza, el exilio filosófico del 39 y el legado de Ortega 219

Óscar Palacios Bustamante
El exilio de Eduardo Nicol: de la renovación de Cataluña a la
fundación de la modernidad mexicana 237

Ricardo Tejada
Las veredas sinuosas de la fenomenología en dos filósofos españoles
exiliados: María Zambrano y Eduardo Nicol 251

Ángel Xolocotzi Yáñez
La mediación de la afectividad. Algunos impulsos de José Gaos
en el exilio..... 265

Aurelia Valero Pic
Hacia un deslinde de la literatura: Alfonso Reyes ante la crítica filosófica..... 283

TRADUCCIONES Y TRASLADOS TEMÁTICOS ENTRE EUROPA Y AMÉRICA,
LITERATURA Y PENSAMIENTO

Katrine Helene Andersen Nuevo Mundo. Nuevo Pensar. Apuntes sobre poesía y filosofía en el pensamiento de Juan Larrea.....	303
Wolfram Nitsch Novelistas de sí mismos. De la <i>Meditación de la técnica</i> a <i>La invención de Morel</i>	319
Jesús Guillermo Ferrer Ortega Las meditaciones de José Gaos sobre <i>Don Quijote</i> y <i>Fausto</i> en el exilio	331
Antolín Sánchez Cuervo La recreación del Quijote en el exilio filosófico español de 1939.....	343
Catarina von Wedemeyer Más allá de lo nacional. Pensar el mundo con María Zambrano	363
Matei Chihaia El rapto de Europa / el rapto de América.....	381
Niklas Schmich En el campo de las proyecciones. La estética de las ruinas en las obras de Luis Cernuda y María Zambrano.....	397
Sergio Pérez-Gatica La recepción temprana del concepto “mundo de la vida” en la filosofía de habla hispana. Valoración crítica de un episodio decisivo en la historia de la fenomenología entre Alemania, España y México.....	413
Sobre las autoras y los autores.....	435

INTRODUCCIÓN DE LOS EDITORES

Matei Chihai, Jesús Guillermo Ferrer Ortega,
Sergio Pérez-Gatica, Niklas Schmich

El presente libro es resultado de un encuentro auspiciado por la Fundación Volkswagen en el Xplanatorium de Hannover. Allí reunimos a científicas y científicos de las Américas y Europa para discutir a fondo un tema imprescindible: el diálogo entre literatura y filosofía en el exilio español en Hispanoamérica. Los conceptos de “literatura” y “filosofía” no requieren de una explicación exhaustiva. Son abordados aquí de diversas maneras: desde una perspectiva institucional, en calidad de disciplinas y materias universitarias, como temática de revistas especializadas; o simplemente reflejan las diferentes intenciones comunicativas de las autoras y los autores: entablar una discusión sobre ideas, hacer una reflexión literaria o poetológica... En cambio, el término “exilio español” es más difícil de precisar. Su sola mención puede suscitar discusiones sobre su inicio y su final históricos, incluso sobre la definición del exilio como tal.

El presente volumen no podría desde luego ofrecer una respuesta última a estas cuestiones fundamentales. Pero aspira en cambio a ahondar en las mismas mediante un esfuerzo interdisciplinario. En su primera sección reúne varias contribuciones que, desde distintas perspectivas sobre el exilio español, arrojan luz sobre la noción del exilio como tal. La diversidad en este apartado obedece a las diferentes maneras en que cabe plantear la pregunta de qué es el exilio. Las dos primeras contribuciones, consagradas ambas al pensamiento de Josep (José) Solanes, reconstruyen la diversidad de conceptos que surgieron entre las exiliadas y los exiliados. Los tres siguientes van más allá de estas conceptualizaciones individuales e indagan las condiciones materiales y

constelaciones institucionales —revistas, editoriales— en donde se gestaron ideas comunes del exilio.

Pero es posible ampliar todavía más el contexto: las últimas contribuciones de este primer apartado aspiran a forjar una idea del exilio que se apoye tanto en el pensamiento filosófico español como en la creación literaria española, a fin de compararla con otros fenómenos de destierro en el pasado y en el presente. Esta visión comparativa nos remite a la dimensión *europaea* del fenómeno y revela las raíces profundas de esta experiencia en una *tradición* en la que literatura y filosofía vienen ya entrelazadas. Así, las contribuciones del primer apartado están organizadas en tres categorías: a) conceptos individuales del exilio español, b) ideas comunes cristalizadas en instituciones literarias y filosóficas y c) visiones comparativas que lo relacionan con la tradición y con otros exilios europeos.

La segunda parte del volumen se centra en el pensamiento de Francisco Romero, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset (y su presencia en Javier Muguerza), Eduardo Nicol, María Zambrano, José Gaos y Alfonso Reyes, con especial énfasis en su toma de postura respecto de la tradición, el destierro y el deslinde entre literatura y filosofía. En el cruce de los caminos se perfilan temas comunes, lugares que propician el encuentro y la discusión entre los exiliados.

Los aportes de la tercera sección profundizan en los siguientes temas: el potencial filosófico de la poesía, el mundo de la vida, la técnica, Europa, las ruinas, el rapto, la ausencia, la esperanza, el *Don Quijote*... Los dos últimos apartados ofrecen formas alternativas de acercarse a una realidad cultural única, rica en desafíos estéticos e intelectuales.

El encuentro de Hannover pudo reunir científicas y científicos que pertenecen a ámbitos universitarios diferentes. En su mayoría, provienen de las letras y de la filosofía, pero hay además quienes realizan un importante trabajo de investigación en los campos de la historia y de los estudios culturales. El libro conserva en su estructura las huellas de esta discusión interdisciplinaria y de los modos específicos de interpretar la tradición, de relacionarla con el presente e incluso, tentativamente, con el futuro. El exilio está enmarcado en un antes y un después histórico: en el “antes” de su propio contexto tradicional, el de las ideas pertenecientes al lugar de origen previo al destierro. Estas ideas, propicias a desarrollarse y cambiar en el “después” del ámbito posterior

al destierro (en este caso el mundo hispanoamericano), dan vida a las obras poéticas y filosóficas gestadas en la tierra donde los desterrados encontraron la protección y el abrigo de un nuevo terruño.

La dimensión espacio-temporal así considerada no conduce a una historia literaria coherente, sino que presenta un conjunto diverso, polifacético e inconcluso, como lo es la misma cultura del exilio. Por esta razón la obra presente no constituye un manual del pensamiento del exilio español, aunque el lector hallará en sus páginas un compendio de las personas y de las ideas más destacadas y de algunas instituciones (no todas, pues faltan algunas, como la Casa de España, que hubiera merecido más de un capítulo en un manual abarcante). Consecuentemente, no proponemos una visión sintética, sistemática y completa del campo cultural definido por el exilio español, de su aporte a la discusión filosófica y a las corrientes literarias de los países de acogida. Tampoco proponemos algo así como una fórmula que pudiera dar la clave definitiva del diálogo entre las y los exiliados y sus países anfitriones, de las huellas de este diálogo en los textos que resultaron de la convivencia intercultural y en las instituciones que se crearon o transformaron en Hispanoamérica durante el exilio. Esta obra ofrece, en cambio, elementos para mapear los caminos en los que se cruzan autoras y autores cuya vida, pensamiento y obra han sido modificados por la experiencia del exilio.

Queremos agradecer en primer lugar a nuestras ayudantes Mariel Brisighelli, Lucía Pose, María Luz Salazar Landea y Matías Agustín Thomas, quienes contribuyeron decisivamente al éxito del encuentro. Agradecemos a Julieta Blázquez, Rebecca Frik, Susana Pinilla Alba y Lisandro Relva, quienes revisaron las pruebas de este libro. Externamos también nuestro agradecimiento a las Facultades de Humanidades de la Universidad de Wuppertal por haber acogido con entusiasmo la idea del encuentro y haber facilitado recursos técnicos imprescindibles para el encuentro híbrido (presencial-virtual) entre Hannover y diferentes partes de Europa y América. Asimismo, damos gracias a la Fundación Volkswagen y al personal del Xplanatorium Herrenhausen en Hannover por su apoyo y sostén durante la organización del evento, no obstante las difíciles circunstancias de la pandemia causada por el coronavirus. Dirigimos un agradecimiento muy especial a Federico Petrecca, del consulado Argentino de Frankfurt am Main, y Juan Manuel Vilaplana, de la Embajada de España en Berlín, quienes inauguraron el encuentro con

discursos de bienvenida y apertura que han quedado registrados en la página en línea del congreso. Por último, pero no menos importante, agradecemos al embajador de España en Alemania, Ricardo Martínez Vázquez, quien tuvo la generosidad de redactar el prólogo que reproducimos a continuación.

Las actas del congreso “Camino cruzados. Filosofía y literatura del exilio español en América Latina”, celebrado en formato híbrido en octubre de 2020, tienen una misión que es compartida por la Embajada de España en Berlín: mantener vivo el estudio de la memoria de nuestro exilio republicano, memoria que es la vida y obra de tantos intelectuales que debieron abandonar España como resultado de la Guerra Civil y la dictadura franquista. Para algunos, como Antonio Machado, el camino del exilio, ese “camino que se hace al andar”, supuso a la vez su último destino. Otros, como José Ortega y Gasset o Claudio Sánchez-Albornoz, tuvieron la fortuna, dentro de esta tragedia, de llegar y ser bien recibidos en tierras de habla hispana, integrándose en la vida intelectual de sus países de acogida.

España siente el deber de recordar la injusticia que fue este exilio, que afectó a cientos de miles de personas. Por ello, las investigaciones de la comunidad científica sobre este capítulo de nuestra historia tienen una gran relevancia más allá del ámbito estrictamente académico. Así, la Ley 52/2007, de Memoria Histórica, reconoce y declara en su artículo 2 “la injusticia que supuso el exilio de muchos españoles durante la Guerra Civil y la Dictadura”. Dicha Ley preveía la creación de un centro documental con el objetivo de “fomentar la investigación histórica sobre la Guerra Civil, el franquismo, el exilio y la Transición, y contribuir a la difusión de sus resultados”. El centro fue establecido en Salamanca en el año 2007.

En el año 2019 en España se conmemoró el octogésimo aniversario del exilio republicano. Para ello se creó una comisión interministerial con el cometido de organizar todo un programa de actividades con tres objetivos: transmitir un

mensaje de homenaje; recuperar la memoria del exilio republicano; y enviar a los países de acogida un mensaje de agradecimiento. En las interesantes ponencias presentadas en este congreso observamos una clara sintonía con estos objetivos por parte de miembros de la comunidad científica.

Por todo ello, quiero expresar mi más sincero agradecimiento al comité organizador en la Universidad de Wuppertal, especialmente al Prof. Dr. Matei Chihaiia, así como a la Fundación Volkswagen por su apoyo a esta importante iniciativa.

Ricardo Martínez Vázquez
embajador de España

DIVERSIDAD Y CONVERGENCIA DE LOS EXILIOS

TRAS LAS HUELLAS DE JOSÉ SOLANES: NOMBRES Y REPRESENTACIONES DEL EXILIO¹

Elena Trapanese

Existir es expresarse.

EDUARDO NICOL

INTRODUCCIÓN

El siglo xx europeo ha sido definido de forma trágicamente acertada como *Century of the homeless man*, es decir, “el siglo de los sin patria”. La expresión, acuñada por el periodista Elfan Rees (1957, cit. en Solanes 1991: 23), valdría también para la historia de España y no solo la del siglo pasado: en este caso bien podríamos referirnos a *Centuries of the homeless man*, “siglos de los sin patria” o, si se prefiere, “siglos de los exiliados”.

En efecto, como ha subrayado el historiador del pensamiento José Luis Abellán, la “reiteración de exilios es una constante de la historia de España desde el momento mismo en que se constituye el Estado moderno con la unión de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla en 1469, produciéndose al poco tiempo —1492— la expulsión de los judíos” (Abellán 2001: 17); se trata de un fenómeno que ha protagonizado también los siglos xvi, xvii, xviii, xix y, de manera más significativa, el siglo xx.

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “Narrativas en transición: filosofía, literatura y ciencias sociales hacia la construcción de un Estado democrático” (SI1/PJI/2019-00307). Acción financiada por la Comunidad de Madrid a través del Convenio Plurianual con la Universidad Autónoma de Madrid en su línea de actuación estímulo a la investigación de jóvenes doctores, en el marco del V PRICIT (V Plan Regional de Investigación Científica e Innovación Tecnológica).

Sin lugar a duda, en el marco de esta larga historia, el exilio republicano de 1939 fue especialmente dramático: por su duración, por su carácter masivo y también por la herida generacional que produjo, porque fueron exiliadas generaciones enteras que llevaron consigo la memoria del pasado de España, su “voz” y su “canción”, como ya nos advirtió León Felipe en su más célebre poema:

Franco, tuya es la hacienda,
la casa,
el caballo
y la pistola.
Mía es la voz antigua de la tierra.
Tú te quedas con todo y me dejas desnudo y errante
por el mundo...
Mas yo te dejo mudo..., ¡mudo!,
y ¿cómo vas a recoger el trigo
y a alimentar el fuego
si yo me llevo la canción? (León Felipe 2008: 177).

Según las palabras de uno de los protagonistas del exilio, Enrique de Rivas, se trató de “una amputación realizada en el cuerpo vivo de la nación” (1996: 125), en el cuerpo de un país herido por una guerra civil que había tomado dimensiones que superaban los confines nacionales y se había configurado como una lucha que abría el gran enfrentamiento de la democracia contra los fascismos, que se combatiría en el teatro de la Segunda Guerra Mundial. Fue un desgarramiento que no solo afectó dolorosamente a los que sufrieron el exilio, sino que marcó irremediabilmente también al país de origen y los procesos de construcción de su identidad política, cultural y simbólica. Como ha señalado lúcidamente Eduardo Carrasco, “el hecho de que el exilio lo vivan algunos no significa que sean estos algunos los únicos que sufren el mal del desgarramiento. En realidad, se vea esto o no, el exilio es un mal de todos los que coexisten, una herida en la copertenencia, un desgarramiento en el centro mismo del ser común” (2002: 223)².

² Para un estudio más detallado de este tema, remitimos a Silva Rojas (2015).

Al llevarse la “canción”, los exiliados españoles dieron vida a un rico y multifacético universo de nombres y representaciones de su experiencia, al que resulta complejo acercarse. Una excelente guía para orientarse en él nos la ofrece la obra del siquiatra José Solanes Vilapreñó (1909-1991), quien, tras la salida del país, seguirá sus estudios de psiquiatría en Francia para dejar definitivamente Europa en 1949 y trasladarse a Venezuela. Como exiliado, médico, siquiatra y gran humanista, dedicó gran parte de sus esfuerzos a la realización de una valiosa investigación sobre los nombres del exilio y las alteraciones del espacio y del tiempo que esta radical experiencia producía en quienes la vivían. Alteraciones que él no pretendía patologizar, pero que creía que era preciso estudiar y catalogar para poder entender la literatura y la filosofía del exilio. Una parte significativa de los resultados de este trabajo se encuentra hoy recogida en *Los nombres del exilio* (1991), un libro desafortunadamente todavía poco estudiado. A continuación, nos proponemos analizar algunas de sus aportaciones más importantes, hilándolas con las reflexiones y los testimonios personales de otros exiliados españoles, como María Zambrano, Adolfo Sánchez Vázquez, Enrique de Rivas, Remedios Varo y José Gaos, entre otros.

I. ESPACIOS Y FRONTERAS

“¿No debería hacerse comenzar toda antropología por un estudio sobre el exilio?” (Solanes 1991: 22). Con esta provocadora afirmación, Solanes nos introduce en el tema de su investigación. Lejos de estar proponiendo una simplista teorización del exilio como estilo de vida, como figura del nomadismo, del peregrinar por la vida, el siquiatra ve en el exilio la manifestación más evidente de la inadaptabilidad del ser humano. Y afirma que el ser humano es por naturaleza extranjero, emigrante, exiliado:

El exiliado es el paradigma del hombre. Se considera a los exiliados como hombres por excelencia, y son muchos los pueblos que hacen remontar su linaje hasta algún real o fabuloso exiliado. Es decir, la sociedad rechaza a los que se desvían del modelo escogido para todos, y una vez ahuyentados los que se desvían, se declara que son ellos precisamente quienes representan a todos. Es a través de la institución del exilio, tan propia de nuestras sociedades, como se manifiesta del modo más

ostensible lo que hay de más singular en la sociedad humana, y ello en términos casi paradójicos. No ajustarse a modelo: ¿será eso lo modélico? (1991: 18).

Sin embargo, nos advierte: existen diferencias substanciales en las vivencias del exilio, en los nombres que los seres humanos le han dado, en las representaciones que han elegido para darle voz. Es decir: hay que tener cuidado con la metáfora del exilio para no abusar de ella. Como escribía el célebre intelectual palestino Edward Said:

El exilio es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar. Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar su esencial tristeza. Y aunque es cierto que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos e incluso triunfantes de la vida de un exiliado, todos ellos no son más que esfuerzos encaminados a vencer el agobiante pesar del extrañamiento. Los logros del exiliado están minados siempre por la pérdida de algo que ha quedado atrás para siempre (2001: 179).

El intelectual Said no es la única voz que ha pronunciado esta advertencia. También la filósofa María Zambrano, en su célebre artículo “Amo mi exilio” —publicado tras su regreso a España— confesaba estar mordiéndose los labios al afirmar que el exilio había sido una experiencia irrenunciable y reveladora: “Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. [...] Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio” (1989: 3). También otro exiliado, Adolfo Sánchez Vázquez afirmará que no existen exilios “dorados”, porque es imposible recibir una compensación por la pérdida de la patria; el exilio es una herida abierta, imposible de sanar.

Podemos encontrar una magistral descripción de este extrañamiento, de la apertura de esta grieta insanable, en *Delirio y destino*, de Zambrano, un texto que escribió a principios de los años 50 y publicó solo en 1989. Tras haber cruzado la frontera en medio de una multitud de desesperados, nos relata sus sensaciones e impresiones durante las primeras noches en un pueblecillo, cerca de Perpiñán:

Sintió el cambio de su situación en el mundo, frente al mundo, por algo nímio, como suelen revelarse las grandes cosas. Sintió miedo al oír unos pasos que subían la escalera del pequeño hotel, pensando que fuesen los gendarmes a pedirle la documentación, aunque la tenía. Y eran unos viajeros jóvenes y alegres que cruzaban camino de París, como ella misma había cruzado así carreteras, caminos, ciudades, pueblos, a la llegada del amanecer, desconociendo la angustia que dormía en alguna cerrada alcoba. Y aquel miedo y aquella distancia que sintió la separaba de los alegres viajeros, le dio la medida del cambio de su situación más que el haber atravesado la frontera en medio de aquella inmensa multitud... [...]

Eran ya diferentes. Tuvieron esa revelación: no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran... exiliados, desterrados, refugiados... algo diferente que suscitaría aquello que provocaban en la Edad Media algunos seres “sagrados”: respeto, simpatía, piedad, horror, repulsión, atracción, en fin... eso, algo diferente. Vencidos que no han muerto, que no han tenido la discreción de morir... supervivientes (Zambrano 2014: 1050-1052).

Supervivientes, entonces, los exiliados, los desterrados y los refugiados españoles. Seres que pueden suscitar en los demás sentimientos contradictorios: simpatía, horror, repulsión, miedo, piedad. Paremos un momento, aunque solo para señalar la actualidad de esta imagen ofrecida por Zambrano: una instantánea sobre el sentimiento de muchos que hoy en día esperan en las fronteras y también sobre el mundo multifacético de los sentimientos que esta presencia produce en nuestras vidas, en la vida de los “ciudadanos” y “ciudadanas”.

El paso de la frontera es un acontecimiento irreversible, escribirá Zambrano en *Los bienaventurados*: “Ya nunca más se repararía, o se repararía sin volver nunca a recuperar la situación que se perdía en este momento: ya no habría más eso que por adversión a la retórica se había dicho tan poco, eso, una patria” (2004: 44). El cruce de la frontera marca la imposibilidad de volver a tener una patria. Mejor dicho, marca la imposibilidad de volver a tener una patria como antes, una patria común.

El exiliado, el desterrado, el refugiado son figuras del afuera, por andar sin patria ni casa. Pero, precisamente por ello, son también figuras reveladoras: al salir de la patria y de la casa el exiliado “se quedó para siempre fuera, librado a la visión, proponiendo el ver para verse; porque aquel que lo vea

acaba viéndose, lo que tan imposible resulta, en su casa, en su propia casa, en su propia geografía e historia, verse en sus raíces sin haberse desprendido de ellas, sin haber sido de ellas arrancado” (Zambrano 2004: 33).

El exilio se configura como una experiencia de desarraigo radical, reveladora, pero a la par capaz de producir alteraciones, fenómenos de elasticidad en la percepción del espacio y del tiempo que, nos dice Solanes, tiene importantes consecuencias en la vida de los individuos y de su colectividad, en las formas de decir y narrar nuestra identidad.

No sorprende que muchos hayan sido los nombres que se han dado al exilio: *destierro*, *refugio*, *desarraigo*, *exilio*. Muchos también los neologismos creados para describir la figura del exiliado: *despatriado*, *transterrado*, o también *descielado*, término creado por Francisco Umbral (Solanes 1991: 59) después de haber leído el testimonio de Santiago Carrillo, quien, al bajar del avión que lo había llevado de vuelta a España tras largos años de exilio, lo primero que hizo fue dirigir la mirada hacia el cielo azul de Madrid, afirmando que era lo que más había echado de menos. El artículo de Umbral, que Solanes menciona brevemente, proponía una visión inédita de los exiliados españoles:

[...] exiliados del cielo patrio, como descielados.

O sea, que los vencedores de todas las guerras civiles españolas, no solo se han quedado con la tierra de España, sino, lo que es más grave, también se han quedado con el cielo.

[...] Lo malo de perder una guerra civil no es perder la tierra de uno, sino el cielo de uno, que de todas maneras lo tienen amueblado los vencedores con santos de pueblo, beatas canonizadas, monjas de las llagas y mártires de la virtud [...].

Al preso político le queda un paralelepípedo de cielo ideológico Y democrático³. Al exiliado, al descielado, ni eso. Comprendo la emoción de Carrillo porque es una emoción de poeta. O, sencillamente, una emoción de español (1976)⁴.

³ Umbral se refiere al cielo azul visto a través de las ventanas de la cárcel.

⁴ El artículo, titulado “El cielo azul” apareció en la versión impresa de *El País* el 29 de noviembre de 1976, <https://elpais.com/diario/1976/11/30/sociedad/218156408_850215.html> (23-02-2022).

Son todos términos que hacen explícita referencia a la dimensión espacial del exilio, a la expulsión forzada, a la salida obligada, a la ausencia de la tierra o del cielo de origen. En otras palabras, del horizonte y de las circunstancias de pertenencia.

En muchos casos, el imaginario del exilio —comenta Solanes— se inscribe en un campo de representaciones vinculadas al silencioso mundo vegetal⁵. El exiliado se describe como un árbol desarraigado, con las raíces en el aire o como una planta que, por ser considerada nada más que una mala hierba, es extirpada o tumbada a machetazos. La vivencia del exilio se puede convertir en una condición en la que es posible vegetar, pasivamente, siempre al borde del peligro de extinción. Pero en algunos casos el exiliado se describe también como un árbol que, pese a haber perdido sus hojas, a haber sido derrumbado, se levanta contra el viento amarillo del olvido, contra toda hacha real y metafórica. Merece la pena recordar el soneto “El desterrado” de Sánchez Vázquez:

El árbol más entero contra el viento,
heló en tierra, deshecho, derribado.
Congregando su furia en su costado,
el hacha lo dejó sin fundamento.

La torre que besaba el firmamento
—¡oh, sueño vertical, purificado!—
con todo su volumen desplomado
tan solo de la muerte es monumento.

Y tú, desnudo y leve junco humano,
contra el viento amarillo del olvido,
contra todo rigor, estás erguido.

⁵ Resulta curioso, apunta Solanes, que, si los exiliados “no dudan en compararse con vegetales, poco se comparan con animales” y, cuando lo hacen, suele recurrir al mundo de las aves (Solanes 1991: 39). El siquiátra sugiere, pero sin profundizar, la importancia de un tema que desde nuestro punto de vista merecería un análisis más detallado: la impregnación que caracteriza las acciones de algunas aves (pensemos en las golondrinas, por ejemplo, que regresan al lugar donde nacieron para dar a luz sus crías) y la impregnación del universo simbólico y cultural de la patria que afecta a la vida de los exiliados, a sus retornos simbólicos una y otra vez al nido del que fueron arrancados.

Torre humana o árbol sobrehumano,
 contra el hacha, en el aire levantado,
 sin raíz ni cimiento, desterrado (1997: 143)⁶.

Solo en algunos casos estos árboles desarraigados consiguieron encontrar una nueva tierra, o una nueva patria: exiliados “transterrados”, según los definió y se definió el filósofo José Gaos en “Confesiones de transterrado”⁷ y en célebres textos que, contrariamente a cuanto afirmado por Solanes (1991: 58), no dejaron de originar críticas en el mundo del exilio de 1939⁸. Gaos definía la experiencia del transtierro —la suya y la de los otros exiliados españoles en México— como la impresión “de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera”, sino más bien de haberse “trasladado de una tierra de la patria a otra”, aunque admitía que las circunstancias —la acogida recibida, en México y en la Universidad, entre otras— fueron determinantes para que pudiera empezar a vivir como “un empatriado”:

Para ponerse a vivir en plan definitivo, no basta la idea de ser siempre lo mejor. No basta ni siquiera *querer* ponerse en tal plan. Es indispensable *poder* ponerse en él, o que las circunstancias lo permitan, ya que no lo *favorezcan*. En mi caso, no lo habían permitido, solamente; lo habían favorecido tan poderosa y eficazmente como, esto, sí que no lo prevé en ningún momento —de los que se sucedieron...

⁶ El soneto se encuentra recogido en “Mi trato con la poesía en el exilio”. En este ensayo el filósofo afirma que su poesía se distancia del concepto de *transtierro*: “esta actitud no es la que expresa mi poesía de esos años [...] el destierro no es un ‘transtierro’, en el sentido de simple trasplante o continuidad que permite rescatar o recuperar lo perdido. La tierra que recoge al español que se ha quedado aterrado (sin tierra), sin raíz ni centro, no es su tierra, aunque con el tiempo —y tiempo no faltó— llegará a ser suya, pero lo será no por un don que le cae a su llegada, sino en la medida en que hecha nuevas raíces, crece con ellas y desde ellas se integra sin dejar de ser fiel por ello a sus orígenes. Lo que hará, en definitiva, que por esta doble raíz su exilio no tenga fin” (Sánchez Vázquez 1997: 148).

⁷ El discurso fue publicado póstumamente: “Confesiones de un desterrado” (Gaos 1994: 3-9).

⁸ José Gaos publicó tres textos en los cuales sustenta su teoría del “transtierro” como una forma de interpretar el exilio español y su propio exilio: “Los ‘transterrados’ de la filosofía en México” (1949), *En torno a la filosofía mexicana* (1953) y “La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana” (1966).

El factor fundamental fue aquí, sin duda, el no haberme sentido en México en ningún momento, desde el de arribo hasta este mismo, propiamente *desterrado* (Gaos 1994: 4).

No obstante, la tierra de acogida, mientras alimenta, al mismo tiempo convierte a los exiliados en otras “plantas” y puede hasta terminar impidiendo la vuelta. Sánchez Vázquez daba voz a esta experiencia con estas palabras:

¡Oh tierra que me ofreces tu consuelo!
dejándome seguir mi derrotero,
más cerca estoy de ti, más prisionero (1997: 148).

El mismo Gaos lo había subrayado en el ya mencionado discurso, al comentar que su estancia en México “iba a representar una segunda vida” y que, por tanto, el regreso a España nunca podría ser un regreso “a la primera vida. La España de la eventual vuelta después de lo que venía pasando e iba a pasar aún, entre ello, sobre todo, una guerra mundial, no sería la España dejada. La vida en ella tendría que ser, forzosamente, una tercera vida” (1994: 4).

Especialmente crítico acerca de esta definición gaosiana fue Sánchez Vázquez, quien sostenía que ellos eran desterrados “y no simples transterrados, como nos calificó después Gaos. Nunca estuve de acuerdo con esta expresión de mi maestro” (1997: 59). El exilio es una experiencia sin fin, “es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y que nunca se abre”: no puede ser entendido, entonces, como un simple trasplante, porque el exilio conlleva “no solo la pérdida de la tierra propia, sino con ello la pérdida de la tierra como raíz o centro” (Sánchez Vázquez 1997: 46). Al desterrado no le quedan más opciones que vivir una vida sin raíces:

Ser un árbol de sangre y de pureza,
y tener que vivir desarbolado
como el árbol que vive sin raíces (1997: 146).

Sin embargo, es entre los testimonios de los pertenecientes a la llamada Segunda Generación del exilio —la generación hispanoamericana o generación Napanla, formada por niños que salieron de España cuando todavía

eran pequeños y que se formaron en México— donde encontramos reflexiones especialmente interesantes al respecto. Recuerda Enrique de Rivas en su autobiografía, *Cuando acabe la guerra*, que por muchos años “se ha hablado de ‘refugiados’ y no de exiliados, término elegante y con un no sé qué de literario dorado que para nada tenía que ver con nosotros, como tampoco el más superferolítico de ‘diáspora’ que algún que otro ‘hombre de cultura’ ha pensado como más digno” (1992: 100). Años más tarde volverá sobre este tema:

¿Transtrerrados? ¿Exiliados? Son eufemismos. Fuimos, ante todo, ‘refugiados’. A quien exilian o destierran le sacan de un contexto donde resulta incómodo o peligroso. Quien ‘se refugia’ lo hace por salvar la piel. Huyeron nuestros padres de la destrucción física y moral, con sus apéndices, que éramos nosotros. Los hijos, en la infancia, son la prolongación material de los padres. De mayores, su continuación, con variaciones y metamorfosis.

En tanto que niños y apéndices, no nos cabe siquiera el honor de habernos refugiado por iniciativa propia. [...]

Para preservarnos en vista de ese regreso, nos transtrerraron, con las raíces tier-nas totalmente al aire, pero al pasarnos de una tierra a otra, como no se trataba de que echásemos raíces exóticas, tuvieron buen cuidado de que el *abono* fuera el mismo que el del otro lado del océano o lo más parecido, para que resultásemos las mismas plantas que hubiéramos sido de no haber existido la necesidad del refugio (2011: 23).

Para que estas jóvenes raíces no se alimentaran de un abono diferente, en países como México se crearon escuelas y colegios españoles, como el Instituto Luis Vives.

Los exiliados españoles se sintieron ante todo refugiados: se refugiaron y refugiaron a sus hijos para salvarse. Debemos a Zambrano una de las reflexiones más lúcidas al respecto, en el libro *Los bienaventurados*:

El refugiado se ve acogido más o menos amorosamente en un lugar donde se le hace hueco, que se le ofrece y aún concede y, en el más hiriente de los casos, donde se le tolera. Algo encuentra donde depositar su cuerpo que fue expulsado de ese su lugar primero, patria se le llama, casa propia, de lo propio [...]. En tanto que refugiado proyecta, idea y hasta maquina [...]. Al propiamente refugiado, al únicamente refugiado, el destierro no le absorbe. [...] Y se siente así más fiel a su

tierra que nunca, más que nadie, más que los demás. Pues que la comparación se va apoderando de su mente y del inagotable cálculo que podríamos llamar “existencial” (2004: 31-37).

Todo cuanto hace está organizado para el regreso.

A diferencia del refugiado, el desterrado —comenta Sánchez Vázquez en *Recuerdos y reflexiones del exilio*— “espera y desespera”: su vida consiste en un estar siempre en vilo, sin poder tocar tierra, en un quedarse “aterrado”, privado no solo de la tierra propia, sino de la tierra como centro o raíz. “Cortadas sus raíces, no puede arraigarse aquí: prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente” (Sánchez Vázquez 1997: 46). Zambrano añadirá que el desterrado siente su vida como si estuviera suspendida: siente la expulsión de su patria como la expulsión de una tierra que le pertenece, así como él pertenece a ella. El desterrado no se libera nunca de la patria de la que ha sido expulsado. Por ello nunca deja de sentir el vacío, la amarga ausencia de la patria terminando por vivir entre idealización y nostalgia, en una comparación constante. Señala al respecto Sánchez Vázquez:

De ahí su idealización de lo perdido, la nostalgia que envuelve todo en una nueva luz (las calles sucias resplandecen; la fruta pequeña se agranda; las flores huelen mejor; las voces duras se suavizan, y hasta las piedras pierden sus aristas) [...].

La idealización y la nostalgia, sin embargo, no se dan impunemente y cobran un pesado tributo, que pocos exiliados dejan de pagar: la ceguera para lo que le rodea. Sus ojos ven y no ven; viendo esto, ven aquello; mirando al presente, ven el pasado. Y lo que durante algún tiempo puede alimentar el fuego de la poesía (ha habido una excelente poesía del destierro), es fatal en política, pues no se hace política en el aire, sino con los pies bien afirmados en tierra (1997: 46).

Para el desterrado, comentará Sánchez Vázquez al hablar de su trato con la poesía en los primeros diez años de exilio, no existe otro criterio, otra medida que no sea la del propio destierro. Lo expresa dolorosamente en este soneto:

Al dolor del destierro condenados
—la raíz en la tierra que perdimos—,
con el dolor humano nos medimos,
que no hay mejor medida, desterrados.

Los metales por años trabajados,
 las espigas que puras recogimos,
 el amor, y hasta el odio que sentimos,
 los medimos de nuevo, desbordados.
 Medimos el dolor que precipita
 al olvido la sangre innecesaria
 y que afirma la vida en su cimiento.

Por él nuestra verdad se delimita
 contra toda carroña originaria
 y el destierro se torna fundamento (1997: 144).

Tema de reflexión filosófica ha sido también el término *exilio* que, privado de cualquier sentido de exaltación o mitificación, ha sido utilizado para describir una experiencia de absoluta radicalidad: el “no tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni [...] ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada” (Zambrano 2004: 36). En algunos casos esta experiencia se tradujo en no tener ni siquiera un lugar lingüístico. Interesante, desde este punto de vista, es una confesión de Eduardo Nicol en una entrevista otorgada a Rubert de Ventós: el filósofo afirmaba haber padecido un exilio con respecto a la patria, por haber vivido en una tierra distinta del lugar donde había nacido, y también un “exilio de la lengua”, porque antes de llegar a México desde Barcelona —recordaba— “yo no había escrito ni una sola línea en castellano” (Nicol 1998: 21). Menos dramática fue la postura de José Ferrater Mora quien afirmó lo siguiente: “No tener una lengua ‘propia’, no quiere decir necesariamente no tener ninguna lengua; puede querer decir tener varias. En un mundo cada día más universal como el nuestro no es una mala solución” (1961: 8-9).

No obstante, pese a las diferencias, gran parte de los filósofos españoles han coincidido en subrayar el carácter radical del término exilio: un desarraigo que no corresponde a una condición pasajera, sino que se convierte en una forma de estar, sentir y pensar en el mundo, en la piel que habitaban. Especialmente significativa es la imagen que ofrece al respecto la filósofa Zambrano, en “Amo mi exilio”: el exiliado que regresa a España después de muchas décadas fuera de su país puede sentirse como San Bartolomé, cuyo martirio consistió en ser despellejado vivo.

El espacio del exilio se configura como un espacio heterogéneo. A veces los exiliados intentan crear pequeñas islas capaces de recodarles su patria, fragmentos de lo perdido y soñado: las islas son el “lugar propio del exiliado que las hace sin saberlo allí donde no aparecen. Las hace o las revela dejándolas flotar en la ilimitación de las aguas” (Zambrano 2004: 41-42). Otras veces viven un fenómeno de elasticidad de las fronteras, casi como si llevaran consigo los límites de su patria pegados debajo de los zapatos. La misma noción de frontera deja de ser objetiva y termina por estar vinculada con el sentimiento de estar llevando siempre con uno mismo confines de los cuales resulta imposible liberarse y que al mismo tiempo resulta imposible cruzar. El exiliado lleva consigo el espacio de su propio exilio, nos dice Solanes. Se trata de un fenómeno muy común, que el siquiatra define como el carácter adhesivo de las fronteras y el escritor chileno Carrasco resume con la acertada imagen de un “caracol”, que lleva su casa sobre sus propios hombros (2002: 214-215)⁹, el país que ha dejado a cuestas. Es evidente, comenta Solanes, que el alejamiento físico “no suprime la vecindad psicológica, y menos en el destierro” (1991: 101). Desde este punto de vista, el exiliado parece estar llevando consigo no solo los límites de su patria, sino una maleta llena de recuerdos, puntos de referencia, palabras, imágenes y sueños, todo un mapa vital que sustenta y a la par mantiene abierta la herida, la inevitable dependencia. Afirma lúcidamente Solanes que, si la distancia que separa físicamente al exiliado de la patria puede variar, sin embargo “los tabiques del exilio permanecerán igualmente estancos. El singular carácter de los límites entre los cuales el desterrado se halla retenido derivan [sic] de haber sido particularmente instituidos, trazados especialmente para uno, como un traje que se corta a la medida del que lo tiene que llevar puesto” (1991: 102).

A tal propósito, me gustaría comentar una conocida obra de la pintora Remedios Varo, *Vagabundo* (1957), que retrata a un hombre con un complicado atavío que lleva consigo todo lo necesario y se siente autosuficiente. Pero se trata de una autosuficiencia ilusoria:

Este cuadro es a mi juicio uno de los mejores que he pintado. Es un modelo de traje de vagabundo, pero se trata de un vagabundo *no liberado*, es un traje

⁹ Para un análisis más detallado de la obra de Carrasco, véase Silva Rojas (2015).

muy práctico y cómodo, como locomoción tiene tracción delantera, si levanta el bastón se detiene; el traje se puede cerrar herméticamente por la noche, tiene una puertecilla que se puede cerrar con llave, algunas partes del traje son de madera, pero como digo, el hombre no está liberado: en un lado del traje hay un recoveco que equivale a la sala, allí hay un retrato colgado y tres libros, en el pecho lleva una maceta donde cultiva una rosa, planta más fina y delicada que la que encuentra por esos bosques, pero necesita el retrato, la rosa (añoranza de un jardincillo en una casa) y su gato; no es verdaderamente libre (Mendoza Bolio 2010: 175).

La independencia es algo difícil de conseguir. Lo que le pertenece al exiliado cabe en un bolsillo, en un traje, en un aparato de locomoción. Este vagabundo de Varo arrastra consigo una rosa, un gato, un cuadro, una casa de recuerdos. Es podríamos decir recuperando la imagen de Carrasco, un vagabundo-caracola.

2. EN EL UMBRAL DEL TIEMPO

Si la mayoría de los diccionarios “definen el exilio en función del espacio” (Solanes 1991: 53), Solanes afirma que resulta imprescindible recurrir también a la dimensión temporal para estudiar este fenómeno, puesto que lo que marca más la vida de un exiliado no es tanto verse alejado de la tierra o de la patria, sino “encontrarse apartado del tiempo” (1991: 60), casi arrancado de él.

Dentro del multifacético mundo del exilio de 1939, tal vez Enrique de Rivas sea quien ha dedicado las páginas más interesantes y lúcidas al tema de la sensación y percepción del tiempo en el exilio:

Cuando un ser humano se ve sometido al estado que comporta el exilio, se producen en él condiciones físicas y psíquicas que a la larga determinan su percepción de los conceptos de espacio y de tiempo, a través de una serie de modificaciones de mayor o menor cuantía pero que en su conjunto afectan tanto a su propio ser como la conciencia de su devenir en un espacio geográfico dado y en un lapso de tiempo cuya medida no puede realizarse con los datos normales del calendario (1996: 125).

De Rivas hace referencia a percepciones que no pueden medirse con los mismos instrumentos con los que se mide el normal acontecer de la vida del ser humano, porque el exilio determina que aparezca un fenómeno de asimilación del espacio al tiempo: el exiliado puede aceptar que le venga a faltar el suelo, pero le resulta imposible concebir el tiempo del destierro como algo sin fin. “El exiliado —afirma Enrique de Rivas— al empezar a serlo con fuerza, concibe el tiempo como un espacio ignoto, temeroso, pero en virtud de su propia experiencia excluye que ese tiempo no pueda tener fin en un punto desconocido todavía, pero sin duda existente” (1996: 127).

Sin embargo, como nos recuerda Solanes, es al exiliado polaco Jozef Wittlin (1972) “a quien debemos un neologismo muy interesante, que él crea a partir del castellano para definir el exilio en relación con el tiempo: *destiempo*, término que indica un desarraigo temporal, una alteración en las maneras de sentirse parte o no del tiempo de una colectividad” (Trapanese 2018: 208). Sus reflexiones aparecieron en la revista italiana *Settanta*:

En español existe un término especial para definir a un exiliado; destierro, es decir [la condición de] un hombre privado de su tierra. Querría acuñar otra definición: *destiempo*, es decir [la condición de] un hombre privado del tiempo, de aquel tiempo que continúa fluyendo en su país. El tiempo en el exilio es una eternidad completamente diferente: algo monstruoso, casi loco. Porque el exiliado vive simultáneamente en dos niveles temporales, el presente y el pasado. Vivir en el pasado requiere a veces más energía con respecto al vivir en el presente, y puede ejercer una influencia tiránica sobre la entera psique de un exiliado, influencia que puede tener consecuencias positivas y negativas (Wittlin 1972: 38, cit. en Trapanese 2018: 208 [la traducción es nuestra]).

Sugiere Solanes que la experiencia del destiempo no debería de ser confundida con la de un no-tiempo, sino más bien con la de un tiempo elástico, dilatado. El reloj del exiliado marca segundos, minutos y horas diferentes. El destiempo es un tiempo del afuera, que hace imposible también el regreso. Debemos a Claudio Guillén una de las descripciones más lúcidas de esta incómoda sensación:

A veces se ha hablado del destiempo, no sé si habéis oído eso... Eso es un término que utilizó Borges al fin de los años 30. Yo lo utilicé en un escrito mío y

lo recogió Antonio Muñoz Molina en su discurso de ingreso en la Academia. El destiempo es el hombre que encuentra, que puede volver, por decirlo así, al espacio que ha perdido durante tanto tiempo, puede volver a su ciudad, a su paisaje, puede haber cambiado pero no tanto, pero el tiempo que han vivido los demás no es el tiempo que él ha vivido. Y entonces se encuentra hasta cierto punto expulsado del presente y tal vez del futuro de su propio país. Porque no ha podido incorporarse al devenir, al devenir temporal de su país, a su ritmo, a su desarrollo (cit. en Abreu 2011: 489)¹⁰.

El tiempo, escribirá Sánchez Vázquez, “no pasa impunemente” (1997: 47): el exiliado, tanto si vuelve como si no lo hace, nunca sale del todo del exilio.

Puede volver, pero una nueva nostalgia y una nueva idealización se adueñan de él. Puede quedarse, pero jamás podrá renunciar al pasado que lo trajo aquí y sin el futuro ahora con el que soñó tantos años.

Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre (1997: 47).

No sorprende, entonces, que como en el caso de la dimensión espacial del exilio, también con referencia al tiempo existan neologismos interesantes: el ya citado *destiempo*, pero también *redrotiempo* o *trast tiempo* (Solanes 1991: 147).

El primer neologismo fue creado por Miguel de Unamuno, en *El otro*, para referirse a su regreso al pasado, hasta el umbral de la infancia y del nacimiento. Un vivir “a redrotiempo” que es en realidad un desvivir: un ir hacia atrás en el tiempo hasta llegar al momento del nacimiento y a su confín con la muerte, hasta recuerdos que podríamos definir prenatales. Solanes nos recuerda, de hecho, que muchos son los textos en los que aparece el

¹⁰ Claudio Guillén hace referencia, en primer lugar, a la revista *Destiempo*, fundada en Buenos Aires en octubre de 1936 por Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares; en segundo lugar, se refiere a su *El sol de los desterrados*, en que hablaba del destiempo como de un desfase en el desenvolvimiento de los ritmos históricos (Guillén 1995); por último, Guillén menciona a Antonio Muñoz Molina, quien en su discurso de ingreso en la Real Academia Española en 1996, citando a Guillén, había hablado de “Destierro y destiempo de Max Aub” (Aub y Muñoz Molina 2004).

término “desnacer”. Un ejemplo, mencionado por Solanes (1991: 150), esta vez latinoamericano, nos lo presenta un cuento del cubano Alejo Carpentier, *Viaje a la semilla*: el protagonista, Marcial, viaja en el tiempo desde la muerte hasta la juventud y la infancia en un recorrido que culmina con el retorno al vientre materno¹¹.

El segundo término, analizado por Solanes, *trast tiempo*, fue creado por Eugenio Montejo, y hace referencia no solo al “haberse sentido en sus largos viajes desterrado de la juventud” (Solanes 1991: 147), sino sobre todo a un más allá del tiempo, un más allá relacionado tanto con el pasado como con el futuro, capaz de producir alteraciones en la percepción del presente. Leamos el poema del autor venezolano, del que Solanes recupera solo algunos versos:

¿QUIÉN me cambió los pasos que me llevan
por esta calle de rostros desconocidos?
Ya las casas no son las mismas;
se oye un eco distinto en las palabras;
este lunes quizá sea martes;
el mar, sobre todo, parece aquí muy lejos.
Sin percatarme, en tanto tiempo,
a la orilla de un río que ya no existe
me he quedado dormido.

¿En qué mes de qué siglo erraba absorto
escuchando unos pájaros ya ausentes?
Esa ventana no estaba allí;
en el espejo miro unos ojos que no son míos.

¹¹ Las primeras advertencias no tardan en llegar: los relojes de casa empiezan a ir hacia atrás, los muebles de la casa parecen agrandarse, Marcial empieza a dejar de estudiar, siente repentinas ganas de jugar en el suelo. Hasta que al final solo tiene: “Hambre, sed, calor, dolor, frío. Apenas Marcial redujo su percepción a la de estas realidades esenciales, renunció a la luz que ya le era accesoria. Ignoraba su nombre. Retirado el bautismo, con su sal desagradable, no quiso ya el olfato, ni el oído, ni siquiera la vista. Sus manos rozaban formas placenteras. Era un ser totalmente sensible y táctil. El universo le entraba por todos los poros. Entonces cerró los ojos que solo divisaban gigantes nebulosos y penetró en un cuerpo caliente, húmedo, lleno de tinieblas, que moría. El cuerpo, al sentirlo arrebozado con su propia sustancia, resbaló hacia la vida” (Carpentier 1987: 24).

¿Cuándo escribí aquel falso poema
que lleva mi firma?

Desesperado busco a tientas por el mundo
mis huellas sonámbulas.

¿Adónde huyó mi juventud? —Ya no lo sé.
Me ha dejado aquí solo y se fue por el río
(Montejo 2005: 164).

El exiliado se sitúa en el umbral del tiempo¹², puesto que fuera del propio país —comenta Solanes— no se va del pretérito al futuro con el mismo paso que viviendo en él” (1991: 169). Se produce una alteración de la función que pasado y futuro tienen en común: la de establecer una perspectiva capaz de dar —más allá de la dimensión espacial— un significado a los conceptos de cercano y lejano. El exiliado vive entonces un tiempo “que no fluye pero sí afluye” (Solanes 1991: 175), que se estanca a veces. Se trata de una alteración que puede llegar a afectar la vida cotidiana: un detalle percibido en patria como efectivamente lejano, puede convertirse en cercano y originar nostalgia. Es un fenómeno que Wittlin define como “el regreso de las palabras”:

Palabras olvidadas, que ya no usamos en nuestra vida presente, reaparecen en nuestra conciencia. Regresan como recuerdos. Queda solo su forma puramente sonora, de donde la vida ya ha evaporado. Una palabra como esta ya no es voz de la vida, sino su eco. Es una concha vacía en la que a veces podemos escuchar el murmullo de la vida (1972: 38 [la traducción es nuestra]).

Los recuerdos emergen, aparecen, en grietas imposibles de cicatrizar. Al respecto, especialmente reveladoras son algunas de las pinturas de Varo, en las que los recuerdos emergen misteriosamente de mesas, tablas, paredes anunciando su inquietante presencia. Un ejemplo deslumbrante lo encontramos en *Visita al pasado* (1957), una obra que evoca el poder de la memoria, que consigue vivificar hasta objetos (paredes, mesas, sillas) y pesar de manera inquietante sobre el presente de la persona que entra, con gafas y maleta, como de regreso de un largo viaje. El tiempo se dilata, se agrieta. Y

¹² *En el umbral del tiempo* es el título de la poesía compilada de Enrique de Rivas (2013).

tendríamos que preguntarnos si estas grietas abiertas que vemos en el cuadro de Varo se cerrarán o no.

No obstante, nos gustaría detenernos en otra obra de la pintora, de 1962: *Emigrantes*. Varo nos muestra una *roulotte*, casi una casa en ruinas en la que los emigrantes viajan. Las paredes de la casa están invadidas por una extraña vegetación: como en toda ruina, la hiedra toma posesión de espacios antes despejados, libres. Símbolo del paso del tiempo, pero también de la vida que no muere, que florece hasta en las situaciones más trágicas. Vemos una vela empujada por el viento, pero parece demasiado pequeña para poder sustentar el traslado de toda la casa. La *roulotte* es conducida por un personaje que se asoma tímidamente, tal vez mirando a los astros para orientarse, delante de un timón-brújula. En el interior de la casa, una mujer lee y escribe, de espaldas al camino por recorrer. No sabemos si está escribiendo sus memorias, un relato de viaje o, quizás, imaginando y soñando su propio futuro. Tampoco sabemos si la hiedra, propagándose cada vez más, llegará un día a bloquear el funcionamiento de las ruedas... ¿El viento seguirá empujando la vela? ¿Cambiará de dirección?

El tiempo del exiliado es el tiempo de quien, como los emigrantes del cuadro de Varo, ha sido dejado solo con el horizonte, según dirá Zambrano en *Carta sobre el exilio* (1961). Un horizonte que cruza una y otra vez, desgranando la historia. Paradójicamente, nos dice la filósofa, quienes se quedaron en la patria sí tienen un lugar propio, pero viven en una historia sin antecedentes. También ellos, los ciudadanos, viven sin un lugar histórico.

Por último, lo que aquí nos interesa recuperar de las reflexiones de Solanes es su perspicaz análisis del tiempo en el exilio a través de una figura sacada de las ciencias naturales: la de las rocas intrusivas, aquellos minerales —normalmente de origen volcánico— que penetran en niveles geológicos de origen diferente. Si miramos una estratigrafía de una pared rocosa veremos diferentes niveles de minerales, líneas horizontales. Ahora bien, las rocas intrusivas son aquellas líneas o porciones que atraviesan de forma oblicua los otros niveles. Desde este punto de vista, podríamos hablar del “tiempo de intrusión” en el exilio. Una grieta que interrumpe el fluir continuo del tiempo: el exiliado no estaría “fuera del tiempo ni tampoco bloqueado en él: más bien se diría que se halla extraviado en otro ámbito temporal, uno de

dudosa correspondencia con el que es propio de la gente con la que convive así como la que dejó en el país” (Solanes 1991: 178).

El carácter “intrusivo” del exilio es incómodo o puede resultar para quienes no han vivido esta experiencia. Los exiliados, advierte Zambrano, han sido a menudo identificados con un pasado inasimilable; por eso, desde los más diversos lugares, se les pedía que volvieran ya, que dejaran el exilio, que se “desexiliaran” (Zambrano 1961). Pero, añade la pensadora, “si somos pasado, en verdad es por ser memoria”:

Pero la memoria suscita pavor. Se teme de la memoria el que se presente para que se reproduzca lo pasado, es decir, algo de lo pasado que no ha de volver a suceder. Y para que no suceda, se piensa que hay que olvidarlo. [...] La verdad es todo lo contrario.

Lo pasado condenado [...] se convierte en fantasma. Y los fantasmas, ya se sabe, vuelven. Solo no vuelve lo pasado rescatado, clarificado por la conciencia; lo pasado de donde ha salido una palabra de verdad (1961: 70).

Palabras de verdad son también los nombres y las representaciones del exilio. Desde este punto de vista Solanes parece haber contestado a la petición con la que Zambrano cerraba su artículo: “Désele voz y palabra”, pedía.

CONCLUSIÓN

Complejo, muy complejo, fue y sigue siendo nombrar y narrar el exilio. Decía Sánchez Vázquez que en el paso corrosivo del tiempo, “en la entraña misma del esperar desesperado” del exilio, “hay que saber esperar esperando y no sacrificar la fidelidad a lo que da sentido, valor y razón a la existencia del exiliado” (1997: 146-147). El filósofo creía que lo importante con respecto al regreso consistía no tanto en el dónde, sino en el cómo hacerlo: “lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino *cómo se está*” (1997: 47).

Terminamos este breve texto dejando nuevamente a las palabras de Sánchez Vázquez señalar la orilla de la esperanza y recordarnos que no puede haber esperanza sin memoria. Se trata del soneto “Yo sé esperar”:

Si para hallar la paz en esta guerra,
he de enterrarlo todo en el olvido,
y arrancarme de cuajo mi sentido
y extirpar la raíz a que se aferra;

si para ver la luz de aquella tierra
y recobrar de pronto lo perdido,
he de olvidar el odio y lo sufrido
y cambiar la verdad por lo que yerra,

prefiero que el recuerdo me alimente,
conservar el sentido con paciencia
y no dar lo que busco por hallado,

que el pasado no pasa enteramente
y el que olvida su paso, su presencia,
desterrado no está, sino enterrado (1997: 147).

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (2001): *El exilio como constante y como categoría*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ABREU, María Fernanda de (2011): “¿Será el volver y no volver? Claudio Guillén: del exilio a la Real Academia. Desexilio y destiempo”, en VV. AA., *El exilio republicano de 1939 y la segunda generación*. Sevilla: Renacimiento, pp. 495-499.
- AUB, Max, MUÑOZ MOLINA, Antonio (2004): *Destierro y destiempo. Dos discursos de ingreso en la Academia*. Valencia: Pre-Textos.
- CARPENTIER, Alejo (1987): “Viaje a la semilla”, en *Guerra del tiempo y otros relatos*. Madrid: Alianza, pp. 9-25.
- CARRASCO, Eduardo (2002): *Palabra de hombre. Tractatus de philosophiae chilensis*. Santiago de Chile: RIL.
- FERRATER MORA, José (1961): *Una mica de tot*. Palma de Mallorca: Moll.
- GAOS, José (1994): “Confesiones de un desterrado”, en *Revista de la Universidad de México*, n.º 521 (junio), pp. 3-9.
- GUILLÉN, Claudio (1995): *El sol de los desterrados: literatura y exilio*. Barcelona: Sirmio.
- LEÓN FELIPE (2008): *Nueva antología rota*. Madrid: Akal.

- LUQUÍN CALVO, Andrea (2009): *Remedios Varo. El espacio y el exilio*. Sant Vicent de Raspeig: Centro de Estudios de la Mujer-Universidad de Alicante.
- MENDOZA BOLIO, Edith (2010): *“A veces escribo como si trazase un boceto”*. *Los escritos de Remedios Varo*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- MONTEJO, Eugenio (2005): *Alfabeto del mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- NICOL, Eduardo (1998): “Eduard Nicol, pensador catalán. Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”, en *Revista Anthropos*, Extra 3, *Eduard Nicol. La filosofía como razón simbólica*, pp. 19-25.
- REES, Elfan (1957): *Century of the Homeless Man*. New York: Carnegie Endowment for International Peace.
- RIVAS, Enrique de (1992): *Cuando acabe la guerra*. Valencia: Pre-Textos.
- (1996): “Tiempo y espacio del exilio”, en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n.º 26-27, pp. 125-132.
- (2011): “Destierro: ejecutoria y símbolo”, en María Teresa González de Garay y Juan Aguilera Sastre (eds.), *El exilio literario de 1939: actas del Congreso Internacional celebrado en la Universidad de La Rioja del 2 al 5 de noviembre de 1999*. Logroño: GEXEL/Universidad de La Rioja, pp. 23-28.
- (2013): *En el umbral del tiempo. Poesía compilada (1946-2012)*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Eón.
- SAID, Edward W. (2001): *Reflexiones sobre el exilio*. Trad. de Ricardo García Pérez. Barcelona: Debate.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1997): *Recuerdos y reflexiones del exilio*. Barcelona: GEXEL.
- SILVA ROJAS, Matías (2015): “Filosofía y exilio. Lecturas cruzadas entre María Zambrano, Eduardo Carrasco y Humberto Giannini”, en José Luis Mora García, María del Carmen Lara, Óscar Barroso, Elena Trapanese y Javier Agenjo (eds.), *Filosofías del Sur, XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Madrid/Granada: Fundación Ignacio Larramendi/Departamento de Filosofía II-Universidad de Granada, Asociación de Hispanismo Filosófico, <<http://www.larramendi.es/fundacion/filosofias-del-sur-reune-las-acta>> (23-02-2022).
- SOLANES, José (1991): *Los nombres del exilio*. Caracas: Monte Ávila.
- TRAPANESE, Elena (2018): *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- UMBRAL, Francisco (1976): “El cielo azul”, en *El País*, 29 de noviembre de 1976, <https://elpais.com/diario/1976/11/30/sociedad/218156408_850215.html> (23-02-2022).

- WITTLIN, Jozef (1972): “Splendore e miseria dell’esilio”, en *Settanta*, n.º 24 (mayo), pp. 33-42.
- ZAMBRANO, María (1961): “Carta sobre el exilio”, en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, n.º 49 (junio, 1961), pp. 65-70.
- (1989): “Amo mi exilio”, en *ABC*, 28 de agosto de 1989, p. 3.
- (2004): *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- (2014): *Delirio y destino*, en *Obras Completas*, VI. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 837-1097.

LAS METÁFORAS Y LOS NOMBRES: JOSEP SOLANES Y LA (RE)CREACIÓN DEL LENGUAJE EN EL EXILIO

Andrea Luquin Calvo

Hablar sobre la reconstrucción del *yo* en el exilio constituye un tema constante en la obra de quien lo ha padecido. Se trata de una cuestión que, encontramos, se presenta constantemente en la forma de confesiones, diarios, memorias, ficciones literarias o reflexiones filosóficas bajo un mismo velo: el de la búsqueda de una narración que logre expresar y preservar el alcance y dimensión de la vivencia vivida.

La dimensión ética (el *ethos* como lugar que se habita) del ser humano se conforma gracias a la capacidad de la palabra para construir un espacio propio. Como establece Hannah Arendt en *La condición humana* (2005), al nombrar el espacio y los elementos que en él se encuentran lo hacemos nuestro, convirtiéndolo en lugar de memoria, pertenencia y sentido de nuestras acciones: conformamos así el mundo en el cual aparecemos frente a otros y frente a nosotros mismos en el acto de enunciación de aquel que somos. Paul Ricoeur en *Tiempo y narración* (1996) sostiene precisamente cómo la pregunta sobre la identidad del sujeto se responde contando una vida: la narración es la herramienta que permite comprender y hacer coherente la acción humana de modo que, gracias a esta, el sujeto puede construir su identidad en esa *continuidad* sujeta a *discontinuidades* en que consiste nuestra existencia. Esa existencia, esa vida que, como indica María Zambrano “[...] necesita de la palabra; si bastase con vivir no se pensaría, si se piensa es porque la vida necesita la palabra, la palabra que sea su espejo, la palabra que la aclare, la palabra que la potencie, que la eleve y que declare al par su fracaso [...] ¿de qué?, de este ser esencial que es el hombre, de este mediador” (1987: 69).

Es así como el acto de enunciación hace posible nuestra presencia y permanencia en el mundo, es decir, la subjetividad (nuestra conciencia) es *la palabra*. Así, la respuesta a la pregunta por el *¿Quién?* que somos se identifica siempre con una narración, con un nombre que nos confiere identidad. Al exiliado, sin embargo, se le niega la aparición en el espacio y, con ello, se le niega la palabra. El desgarró que representa el exilio consiste precisamente en la expulsión de todo mundo de significación (país, casa, hogar, relaciones), es decir, de todo espacio de enunciación y, con ello, de toda posibilidad de respuesta a ese *¿Quién?* que somos: a la narración de la propia vida. Por ello, el exilio consiste en poder ser expulsado de las palabras capaces de otorgar sentido a nuestra existencia. El exilio es así ruptura con los nombres del espacio, incluso, del propio. Quien se encuentra en el exilio es alguien a quien, como afirma Michel Ugarte, “se la ha despojado de su identidad, cuya existencia misma, bien por una u otra razón política, ha dejado de ser verificable mediante un nombre” (1999: 3). El olvido de la historia consiste, de esta manera en palabras de Reyes Mate, precisamente en el desprecio de los sin-nombre (2009: 46).

La privación de la narración y la palabra se presenta para el exiliado en una doble vertiente: por un lado, al ser borrado de los discursos que conforman la historia del lugar del que es expulsado. Como nos cuenta con amargura Max Aub en su cuento *El remate*, el exiliado siente como le han “borrado del mapa” (1994: 471), como su nombre ha desaparecido de la historia del lugar al que perteneció. Una supresión que se expande al mundo del derecho al carecer, en su expulsión, de pertenencia a un Estado y, con ello, a una ciudadanía que le proteja, transformándose así en un sujeto sin derechos (Arendt 2006). Ello le convierte en una especie de *Homo sacer* (Agamben 1998), alguien que puede ser sacrificado y cuyo sacrificio no constituye un delito: alguien que puede ser borrado del mundo mismo al no ser reconocido por ningún discurso de derecho. Por otro lado, el desgarró también se vive al no poder encontrar las palabras exactas que den sentido a aquello que el propio sujeto exiliado es desde ese abandono al que ha sido lanzado. Expulsado de los discursos que daban sentido a su vida, el exiliado habita en un vacío: el de su propio significado, el de la imposibilidad de otorgar respuesta a la pregunta sobre *¿Quién?* es. El exilio es la pérdida de todo aquello que había contribuido a formar la conciencia del sujeto: ruptura con todos los rostros

y paisajes, con todos los nombres, desde la historia hasta su propia vida. Se presenta como una ausencia radical de significantes para poder expresar la propia existencia. El exiliado se encuentra así expulsado de lo que llamamos *cadena signifiicante*, de la corriente de la palabra en la cual los significantes se combinan para otorgar un sentido. Si podemos dar respuesta a la pregunta ¿*Quién?* atendiendo la secuencia narrativa de una vida, en el exilio encontramos que esta secuencia se ha roto y que no parecen existir conexiones entre los tiempos de la conciencia que permitan responder a esa pregunta: sin espacio donde construir el futuro, perdidos los referentes del pasado, el presente no aparece. Así, María Teresa León en su *Memoria de la melancolía* solo acierta a decirnos cómo la realidad se le aparece en fragmentos que no encajan y cómo vive aquello “fuera de mí, arrancado, como si hubiera sido un sueño puesto sobre la mesa, impreso en hojas [...]. Estoy como separada, mirándome. No encuentro la fórmula para dialogar ni para unirme” (León 1998: 82). El exilio acaba considerándose así por quien lo vive no solo como un conflicto político, sino también como un conflicto existencial: hablamos ante todo de una experiencia vivida no solo en la cadena de narración de *la* historia, sino en *una* historia: la propia narración de quienes somos nosotros mismos. De ahí que María Zambrano (1990) hable del exiliado como un sobreviviente que peregrina por los pedazos de una historia trágica, esparcida, sin unión. Parece que nada ni nadie, en el exilio, puede responder ya a la pregunta ¿*Quién?*: se ha destruido, en su base más íntima, al sujeto que la respondía.

En esta perspectiva, expulsado de todo discurso, quien vive en el exilio tiene la apremiante necesidad de encontrar nuevas formas de expresión que le ayuden a crear y recrear una narración que le permita superar la propia ausencia de sí mismo, recuperar su propio nombre. “Y esta es mi angustia ahora” —nos dice León Felipe— “¿Dónde coloco yo mis sueños y mi llanto para que aparezcan con sentido, sean los signos de un lenguaje y formen un poema inteligible y armonioso?” (1974: 14). Por ello, el exilio vuelve sus ojos al lenguaje, para crearlo y recrearlo, tratando de encontrar de nuevo el soporte de su discurso. Los exiliados crean y reinventan el lenguaje para lograr describir la situación que viven y, así, comprenderse. Rica es, en este sentido, la profusión de términos y neologismos, metáforas y símbolos con las que se intenta describir la realidad vivida, en donde el exiliado busca

incansablemente aquellas palabras que vuelvan hacerle aparecer, en el mundo y para sí mismo. Quizás por ello uno de los personajes de Aub en *Campo de los almendros* acierta a señalar, en este libro que marca la tragedia del exilio, cómo “el mundo no tiene sentido, ni derecho ni revés. Pero yo sí lo tengo —o creo que lo tengo; lo mismo da. Y ahí radica la tragedia” (1981: 518).

EN BUSCA DE LOS NOMBRES DEL EXILIO

Precisamente la obra de Josep Solanes¹ (una de las figuras menos conocidas del exilio intelectual español) titulada *Los nombres del exilio*, publicada en Venezuela en 1991 y editada en España bajo el nombre *En tierra ajena* en 2016 (fruto de sus investigaciones y reflexiones recogidas en su tesis doctoral *Les noms de l'exile et l'espace de l'émigration: étude anthropologique*, defendida en 1980 en la Universidad de Toulouse), teje, como ninguna obra sobre el exilio en lengua castellana, una red que buscará demostrar las diferentes vías por las cuales el sujeto exiliado intenta crear y recrear el lenguaje para lograr encontrar las palabras que le permitan comprender y caracterizar la situación que vive. No solo eso: a través de símbolos, metáforas y neologismos que amplían los límites de la significación, el exiliado buscará no solo comprender el mundo sino, fundamentalmente, comprenderse a sí mismo y dar respuesta a ese *¿Quién?* que es después de la expulsión vivida. Se trata de un tema que, para Solanes, quien desde sus primeros escritos aborda el tema desde la psicología, se comprende estableciendo la constitución del *yo* a

¹ Josep Solanes i Vilaprenyó (Pla de Santa María, Tarragona 1909-Valencia, Venezuela 1991). Se tituló en psiquiatría por la Universidad de Barcelona en 1932. En este período colabora en publicaciones literarias como la revista *hélis*, vinculada a las vanguardias artísticas. Tras su paso por el hospital Pere Mata de Reus, se alistó como médico en el frente de Aragón (fue miembro del POUM), pasando posteriormente a los Servicios Psiquiátricos del IV Cuerpo del Ejército Republicano, donde llegó a ser capitán. Después de la Guerra Civil se exilió en Francia, en donde trabajó en el hospital Sainte Anne de París, recibiendo formación de Eugène Minkowski, padre de la fenomenología psiquiátrica. Posteriormente se exilió en Venezuela (1949), donde vivió hasta su fallecimiento en 1991. En ese país fue profesor de psicología médica en la Facultad de Medicina de la Universidad de Carabobo, donde llegó a ser jefe de departamento y presidente de la Sociedad Venezolana de Psiquiatría. En 1989 fue electo académico de la Real Academia de Medicina de Cataluña.

través del lenguaje que construye la realidad. Una realidad que se comprende en una doble vertiente: la del sujeto de sí mismo y la del sujeto de la historia, es decir, la del sujeto social y de derecho (Solanes 1948: 64). El fenómeno del exilio posee así tanto una dimensión de orden público —en el plano del mundo, señala Solanes—, como una en el ámbito privado —en el plano de los diversos casos de conciencia en los que el individuo vive dicha experiencia— (Solanes 1945: 12).

El acento en el análisis del lenguaje que muestra el trabajo de Josep Solanes tiene otra característica especial: aunque nace de la psicología y la psiquiatría, ambas disciplinas se abren² para abordar al exilio, primordialmente a la literatura —ya que, como nos dice Michel Foucault, “la palabra de la palabra nos conduce por literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla” (2008: 14)— y también a la filosofía³: “voy metiéndome por esos campos más o menos filosóficos —más bien más que menos— que la psiquiatría moderna por contraste con la épica de las luces tiene en tanta estima, y en los que yo me siento tan cómodo” (Solanes 2016: 15). Esta triple vertiente psicológica-literario-filosófica⁴, remarcamos,

² Desde sus primeros escritos sobre el tema, Solanes expone cómo la complejidad de la experiencia del exilio para el individuo no puede abarcarse exclusivamente por la psicología. Así, ya en su texto “El clima de discòrdia de l’èxili. Notes per una psicologia de l’exiliat” (1945), señala cómo la psicología ha de abrirse a disciplinas como la sociología, la filosofía o, incluso, la biología para comprender algunas de las dimensiones que implica la compleja experiencia del exilio para el sujeto (Solanes 1945: 17).

³ A raíz de la muerte de Karl Jaspers en 1969, Josep Solanes publica ese año “Jaspers en situació” en *Archivos Venezolanos de Psiquiatría y Neurología*, 32, pp. 17-38. Para Solanes es la insuficiencia del discurso psicológico lo que ha hecho que este conocimiento busque sus fuentes en la filosofía. Por ello, considera, las preocupaciones del pensamiento de Jaspers son, desde un comienzo, de carácter filosófico.

⁴ En esta línea, Solanes mantiene en su trabajo una constante búsqueda de las claves que permitan comprender al sujeto ante experiencias límite como la guerra y el exilio. Así lo acreditan una serie de textos redactados en francés, catalán o castellano. Su primer texto sobre el efecto de la guerra fue “Petita contribució a la psicologia del temps de guerra. Divagacions a partir dels gerundis” de 1936, publicado en la revista *Mirador*. Le siguen trabajos como “Contribució a l’estudi de la psicopatologia de las personalitats posttraumàtiques”, en *Revista Catalana de Psiquiatría i Neurologia* o “Per una psicoteràpia de les síndromes psiquiàtriques de guerra”, en la *Revista de Psicologia i Pedagogia*, ambos de 1937. Pasa así a incorporar el tema del exilio de manera constante desde 1945 a través de artículos como “El clima de discòrdia

será clave para entender cómo la obra de Solanes muestra un exilio que, aunque político (y en los múltiples términos de la significación del exilio que planteará el autor no perderá nunca esta dimensión vinculada a la experiencia límite de la expulsión y la persecución), se aúna al sentimiento profundo de ese ser que somos fuera del mundo, inacabado, desde el momento primigenio: un ser que se sabe siempre incompleto dentro de la cadena significativa, cuyo sentido parece estar fuera de ella. Un ser que, a través del lenguaje, solo acierta a enmarcar con sus palabras el vacío que somos, señalando el lugar desde donde enunciamos nuestra subjetividad. Esa búsqueda, para Solanes, adquiere una nueva dimensión en el exilio político, porque en él hasta el lenguaje, que pertenece al mapa del espacio construido del que se es expulsado, abandona al sujeto. Por esta razón, para trascender la experiencia límite que constituye su expulsión, el exiliado debe lanzarse más allá del propio lenguaje conocido para reconstruirse, para dar respuesta a ese *¿Quién?* que es. No hay, por ello, que extrañarse ante el título original de su obra *Los nombres del exilio*, mismo que recoge su tesis doctoral. Si la respuesta a la pregunta por el *¿Quién?* se identifica siempre con un nombre, la obra de Solanes es la búsqueda, por parte del exiliado, de la respuesta a dicha pregunta: la indagación por ese nombre en el exilio. Por esto, la división propuesta en su obra *En tierra ajena*, a través de los seis libros (capítulos) que la conforman, recorre el camino de esta búsqueda: los dos primeros libros, titulados *El campo de las representaciones* y *Los nombres del exilio*, se adentran en el campo de las metáforas, los símbolos y los nombres, es decir, en la búsqueda del núcleo de una palabra capaz de nombrar al *yo* exiliado para abrirnos así, una vez nombrado, a la manera en cómo este comprende y conoce el mundo. De ahí que el *yo* pensado y vivido precisa no solo de un *espacio* sino también de un *tiempo*: las coordenadas de la concepción del *yo* serán, precisamente, los siguientes capítulos a los que se enfocará el trabajo de Solanes. Son los libros tercero y cuarto, titulados *El espacio del destierro* y *El tiempo del destierro*. Solo recuperando precisamente un

de l'exili. Notes per una psicologia del exiliat", "Els remeis de l'exili. Notes para una psicagogia de l'exiliat" ambos de 1945 y "Captivitat i exili. Notes per a una psicologia del retorn" de 1946, artículos publicados en *Quaderns d'estudis polítics, econòmics i socials* de Perpignan o "La estructura espacio-temporal del mundo de los emigrados" de 1951, ya en su exilio en Caracas. Una interesante relación cronológica de estos y otros textos se encuentra referida en la nota bibliográfica que acompaña a la edición de *En tierra ajena* (2016: 23-24).

lugar en el mundo el *yo* se vuelve a presentar como ese *¿Quién?* que da título al quinto libro, *Personas y personajes*, en donde quizás pueda presentarse, como se titula el sexto y último capítulo, la *Resolución del exilio*.

Solanes busca así comprender cómo el sujeto, enfrentándose a una experiencia que marca su límite, logra localizarse fuera de esos límites marcados por el lenguaje para volver a nombrarse: porque nombrar lo que nos pasa, hablarlo, escribirlo, es la forma de reconocer lo que uno es. Esa forma nos permite dar respuesta a ese *¿Quién?* que, como expresa Seyla Benhabib, muestra nuestra capacidad de resistencia para continuar contando “[...] una historia que tenga sentido para uno mismo y para los otros acerca de aquel que uno es” (1995: 173).

LAS METÁFORAS Y SÍMBOLOS DE UNA EXISTENCIA EXILIADA

Como hemos señalado, el *yo* no tiene otra realidad que la propia del discurso, porque la conciencia no tiene otra consistencia que no sea el lenguaje. El lenguaje nos permite salir al encuentro de la realidad y configurar nuestro propio espacio. “Este es el poder del lenguaje: está tejido por el espacio, y lo suscita, se lo da por una apertura originaria y lo extrae para retomarlo consigo” (Foucault 1999: 267)⁵. De esta forma, el acto de enunciación hace posible nuestra presencia. Para Giorgio Agamben el *yo* es una subjetividad puramente discursiva que garantiza la permanencia de lo que llamamos conciencia en el ejercicio de la lengua. El *yo* es un punto fijo en el océano de vivencias, que no tiene otra realidad que la propia del discurso, porque la conciencia no tiene otra consistencia que no sea el lenguaje y su cadena significante: nuestra conciencia reposa en el acontecimiento de la palabra (Agamben 2010: 128). El discurso es así el lugar a partir del cual otorgamos significado al mundo, a los otros y a nosotros mismos.

⁵ En *El pensamiento del afuera* Foucault amplía esta idea: “Sin duda es por esta razón por lo que la reflexión occidental no se ha decidido por tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del existo la experiencia desnuda del lenguaje [...] el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto” (Foucault 2008: 14-16).

Por ello, la experiencia de exilio resulta devastadora para la subjetividad, pues despoja al sujeto de la posibilidad de narrar con sentido su vida, de reconocerse en una enunciación, de ser un *yo*. Para el exiliado, las palabras dejan de tener significado; no funcionan para expresar su nueva condición, como lo señala Eugenio Ímaz en su *Pensamiento desterrado*:

La verdad escandalosa mía, la que me enseña la traición cometida con mi pueblo, es esta: me han engañado, nos han engañado. No sé quién. Pero nos han engañado. Engañado en la escuela, engañado en la iglesia, engañado en la familia, engañado en los periódicos. El engaño es tan inmenso, tan total y sin resquicio, que hasta el manto que lo cobija, el lenguaje, se desdice y me engaña, nos engaña. Dice orden y quiere decir todo lo contrario; patriota, y quiere decir todo lo contrario; amor al pueblo, y todo lo contrario; espiritualismo, y todo lo contrario; civilización, y todo lo contrario; paz y todo lo contrario, etc., etc. De suerte que lo más urgente para un escritor [...] es tratar de restaurar el lenguaje llamando a las cosas por su nombre. Porque si el nombre no hace la cosa sí hace, o deshace, al hombre, a los hombres (1940: 107).

El sujeto exiliado encuentra que ha sido destituido no solo de la patria de origen, sino de algo más íntimo: no solo del lenguaje, sino de la palabra, ya que su experiencia no puede enunciarse ni por la historia ni por sí mismo. Max Aub en las *Páginas azules* que componen su reflexión sobre la escritura dentro de su novela *Campo de los almendros* (última de la serie de *El laberinto mágico*), confiesa por igual el fracaso de la lengua para narrar esa condición ya que: “la verdad sólo es la poesía, que la poesía solo son las palabras, que la verdad poco tiene que ver con ellas y que si acertara a inventar veinte daría lo que siempre busca en vano” (1981: 419-420); porque como reflexiona el escritor en otra novela de la serie, *Campo de sangre*:

La palabra que nace de esa palabra que destiñe, esa palabra que va tomando forma y que sin saber cómo ya está ahí: hecha, construida, teoría de sonidos que de pronto se arquitectura, ya molde para siempre [...] Las palabras me van naciendo ¿Y los actos? ¿No están hechos los actos de palabras? ¿De polvo de palabras? [...]. Todos esos sentimientos que van buscando palabras en que constituirse y que acaban yendo a las palabras sin remedio... La inteligencia es el arte de saber expresar en palabras sus sentimientos. Que una vez dichas las cosas transfórmase

uno en ellas. Nunca se escribe exactamente lo que se quiere [...]. Toda la desesperación humana radica en la imposibilidad de expresarse con exactitud (Aub 1978: 364-365).

Se trata de la percepción de una ausencia de sí en la enunciación, un no encontrarse en los discursos y el lenguaje que los conforma. Josep Solanes anunciará, desde el punto de vista psicológico: “digamos en todo caso que el exiliado se siente vivir frente a un mundo que, no siendo de ningún modo parecido a aquel que ha conocido, debe ser aprehendido y expresado por los medios que ya no son aquellos de que siempre se sirvió” (2016: 148). Esta situación se relaciona con lo que les ocurre “a ciertos enfermos mentales que, al sufrir experiencias inéditas, deben recurrir a medios de expresión igualmente inéditos en los que, como en el delirio, resumen a su manera lo que viven” (Solanes 2016: 148-149)⁶.

Solanes comprende así que todo acto de aprensión de la realidad parte por/de entender al individuo que realiza, precisamente, el acto de enunciación: entender y pensar *su nombre*, aquel en el cual se identifica, aunque nunca de manera terminada y cierta. Por ello, el estudio de Solanes pondrá el acento en analizar el propio nombre que el sujeto utiliza para identificarse a sí mismo en el exilio como soporte del discurso y en el modo en que, a través de este —por la palabra— puede encontrarse. Al respecto, Lacan (2018)⁷ señalaba que no son las palabras y su significado convencional aquellas que configuran la subjetividad: el sujeto no es un significante, sin embargo, está representado por uno y siempre para otro, en una cadena significante constituida por el lenguaje. El verdadero significado del lenguaje se encuentra en la palabra, pero no en su definición, sino en tanto que esta representa al sujeto, que surge no como unidad, sino solo en la fractura, en el vacío, en las ausencias que van conformando esa cadena. El soporte del discurso, su sentido, encuentra así su significación real en referencia a una subjetividad capaz de aparecer en el acto de enunciación.

⁶ Imposible no referir a *Delirio y destino* de María Zambrano.

⁷ Para Lacan, el discurso no se puede equiparar al enunciado, excede la palabra. Agradezco a Sergio Garza Saldívar las reflexiones compartidas sobre este tema.

Por ello, para Solanes, la palabra *exilio* se nos muestra polisémica y apunta, en una primera instancia, a una cuestión íntima al sujeto: el sentirse fuera del mundo, del discurso que le constituye, que no acaba de narrarle. Y es así donde indudablemente sentirnos exiliados es, primeramente, vivir una ausencia primigenia. Todos estamos en cierta medida fuera del mundo, nos hace notar nuestro autor: ya sea al momento de nacer arrojados del vientre materno o cuando la humanidad fue arrojada del paraíso, momento anclado en el inconsciente colectivo occidental. El exilio es así centro de la reflexión de la filosofía. Solanes recuerda a Sartre cuando señala cómo el filósofo francés apunta que “la libertad es el exilio” (Solanes 2016: 31) y, especialmente, citará a Ortega y Gasset en sus *Lecciones de metafísica* al señalar cómo para el filósofo español vivir es simplemente existir fuera, echado de sí, “consignado a este que es otro” y, por ello, ha de considerarse cómo “el hombre es por esencia extranjero, emigrado, exiliado” (Solanes 2016: 30). El exiliado aparece así, culturalmente, como el paradigma del ser humano, como un ser que aparece exiliado de sí mismo, como la representación de un *yo cuya esencia consiste en su ex-istencia, en el ex de su expulsión*, en ese reconocerse en el afuera del lenguaje para otro y hasta para sí mismo: hay algo que dejamos de ser, incluso en el acto de enunciación, que no somos y que no seremos, que no podremos explicar. Hay algo de nosotros mismos que, quizás, no alcanza a comprenderse. El *yo* se siente lanzado a esa cadena significativa para buscarse, incompleto, exiliado de sí mismo. Esta sensación surge, paradójicamente, cuando tenemos conciencia de nosotros mismos. Por ello, esta vivencia se representa con el abandono del paraíso perdido, metáfora que muestra cómo el sujeto posee una conciencia de ser y, sin embargo, a la vez, una ausencia de sí en la palabra. El exilio se muestra de esta manera para Solanes como “un fenómeno específicamente humano” (2016: 36). Las primeras páginas de *En tierra ajena* se centrarán así en el campo de las representaciones, de los símbolos y las metáforas que nos hablan de esa condición primigenia y que muestran cómo, en el exilio, hay algo de universal que mueve al sujeto a “estirar” el lenguaje para tratar de explicarse, aunque en el fondo sepa que no todo puede ser explicado: el lenguaje no puede abarcar completamente ese *¿Quién?* que soy como sujeto de la enunciación. El lenguaje no puede decirlo todo, ni puede nombrarlo todo: no puede especificar exactamente esa sensación de incompletitud del *ex*, de falta. Por eso solo nos queda simbolizar

esa ausencia: el árbol del exilio y de la vida, el retorno a la naturaleza, volar como las aves... todas esas imágenes que se desgranán en *En tierra ajena* serán las raíces de las palabras que el exilio busca para encontrarse: *despatriado*, *expatriado*, *destierro*, *transtierro*, *desarraigado*, *refugiado*, *inmigrante*, *asilado*, *transterrado*, *descielado*, *conterrado*, *peregrino*... porque, como señala Solanes “no sólo somos ‘extranjeros y peregrinos’ como nos dice ya el Levítico, sino que la tierra misma está también exiliada, según ya lo señalaban los autores de la cábala” (2016: 73).

Hay algo en este exilio temporal, histórico, que se encuentra así unido a aquel exilio atemporal del que formamos parte. “Ante la necesidad de crear un mundo de la nada” —señala Angelina Muñoz Huberman— el acto del exilio “se equipara con el pronunciamiento de la lengua paralelo al Génesis y a la creación nominativa de Adán” (1999: 70). Pero si esta situación primigenia enlaza con el exilio político, este a la vez la modificará. Aunque el exilio vivido posea ecos de aquel compartido con el resto de sujetos, no se trata de un exilio atemporal: es un exilio histórico, producido en el tiempo y el espacio. Por ello, el exilio no renuncia a utilizar los símbolos, metáforas y representaciones de ese exilio atemporal cuando busca las palabras que le definan, pero no le bastan: tiene la necesidad de reconfigurarse en nuevos símbolos, en nuevos nombres en los cuales el *yo* se enuncie.

ENTRE EL AFUERA Y EL EXTERMINIO: BUSCANDO LA PALABRA Y EL NOMBRE

Para marcar esta diferencia, Solanes incluye una observación clave. Hoy por hoy, indica, nos encontramos con un exilio de gran amplitud en el siglo xx: el siglo denominado de los sin patria, el *homeless man century* (2016: 29). Este afuera de la patria, del hogar, se produce dentro de la historia, lo que hace que, si bien debemos entender el exilio como un lanzarse a *un afuera*, no se puede evitar verlo también como *un exterminio* del propio sujeto, porque este es un afuera histórico, no solo espacial, sino también temporal: un salto fuera que se prolonga y que desconcierta, entendido como “confundir, crear incertidumbre con respecto a lo que hay que hacer, decir o pensar” (Solanes 2016: 65-66). Por ello, para Solanes, el exilio histórico se caracteriza por arrojar al individuo a un *destiempo* y un *desespacio*, que no son —como a

veces se expone en la literatura o la filosofía, con mayor acento en la pérdida del espacio— dos formas diferentes de hablar del exilio, sino que constituyen el afuera mismo de este. Nos encontramos frente a un sujeto que, sin espacio ni tiempo, sin referentes y sin acto de enunciación posible, desaparece para sí y para los otros de todo mapa y territorio del discurso. El exiliado, fuera de los significantes que, en alguna medida, daban sentido a su vida, separado en el espacio y en el tiempo, resulta ser nadie: “etimológicamente” —nos dice Solanes— “*exiliar* significaría ‘arrancar las entrañas, destripar’” (2016: 95). La palabra se hermana así con el latín *exterminare*: arrojar fuera del término del territorio. De esta forma, agrega Solanes retomando a Ortega, “cuando se arrojaba a alguien fuera del territorio romano, se le *exterminaba*” (2016: 103). Esta idea será retomada por Agamben en su obra *Homo sacer* (1998). El *homo sacer* señala al individuo que puede ser sacrificado sin que constituya delito alguno, ya que no se ubica dentro del territorio del discurso del Estado, carece de lugar en el discurso del derecho. Ante esta cuestión “nos enfrentamos aquí a las dificultades provenientes de uno de los caracteres esenciales del exilio” —explica Solanes— “pues este no es solamente aventura en un tiempo y en un espacio abstractos sino también en una dimensión social” (2016: 67). De esta manera, “el nombre de los que viven la experiencia de la que nos queremos ocupar cambia según las lenguas, según el punto de vista político o jurídico desde el que se le enfoque, según el momento de la historia” (Solanes 2016: 67).

Cuando hablamos de un exilio histórico, el sujeto vive la imposibilidad de lograr vivirse, de narrarse. Aunque el exilio histórico recurra a los mismos simbolismos del exilio existencial, atemporal, esta vez esos simbolismos y metáforas no acaban de significarlo. A diferencia del exilio que acompaña a la existencia, cuyo origen se enmarca en el propio vacío, en el símbolo y la metáfora que lo envuelve, el exilio histórico tiene una narración de carácter espacial y temporal otorgada por el discurso que le ha expulsado. Mientras que la existencia exiliada trata de encontrar un sentido al sentirse incompleta, un “vivirse” que no acaba de ser y no entiende su causa, el exiliado histórico sí que conoce el discurso que hace que se encuentre, no ya ante un sentimiento de incompletitud, sino en una condición de desaparición del mundo, del propio espacio del discurso que otorga sentido. La metáfora cede entonces paso, según Solanes, al nombre como referente de un discurso

histórico, espacial y temporal que lo ha expulsado. La obra de Solanes aborda así las palabras que buscan hacer presente lo que no puede ser ya solamente simbolizado después de la vivencia del exilio histórico, después de la vivencia límite en que consiste el exilio. El exiliado necesita que el propio lenguaje que ha causado su expulsión se cree y recree para volver a encontrarse en él. Ya lo dirá María Zambrano: los exiliados poseen y otorgan una revelación especial porque son aquellos “vencidos que no ha muerto, que no han tenido la discreción de morir, supervivientes” (1989: 238). Son aquellos que, si bien condenados por el discurso de la historia a desaparecer, se han aferrado a la vida y, con ello, a seguir respondiendo a la pregunta por el *¿Quién?*, a seguir apareciendo en el mundo.

Será precisamente entre el afuera y el exterminio, que la narración y la conciencia del *yo* del exilio se irá desarrollando entre estos dos extremos, buscando esas palabras, ese nombre que identifique el punto en el cual el exiliado ha de continuar narrando su vida.

LOS NOMBRES DEL EXILIO: EL SIGNIFICADO QUE NO ACABA

El *yo* del exilio necesita un nuevo “personaje” que le permita continuar con su vida en un tiempo y espacio diferente, sea como espectador de su vida, sea, quizás, de nuevo como actor⁸. Por ello, el título original de la obra, *Los nombres del exilio*, adquiere una relevancia fundamental para el autor: los nombres del exilio parten de la representación que el exiliado se otorga a sí mismo, donde el sujeto vuelve a narrar su vida desde el afuera y el exterminio. El *yo* garantiza la permanencia de lo que llamamos *conciencia* precisamente en la posibilidad de narrar los diversos estados de la vida, resistiendo ante el fluir del tiempo (del desconcierto) y la ausencia del espacio original por la palabra. Aparece así la voluntad humana que se impone al tiempo y al espacio a través de una acción que lucha siempre por prevalecer ante todo por la palabra, en una nueva cadena de significación. Una nueva narración que muestra cómo en el exilio, en palabras de Ugarte, se “intensifica la sutil relación entre el lenguaje y la realidad, porque la vida en el exilio es, en muchos

⁸ Solanes dedicará el Libro V (*Personas y personajes*) de *En tierra ajena* a tratar este tema.

casos, una vida de ficción” (1999: 31). En este punto, nada impide que una vez confrontado con la cadena significativa, el sujeto adquiera la conciencia de ser, de vivirse como un sujeto que debió reconstruirse para hacerse presente, para afrontar su ausencia y vacío en relación al discurso que originó su expulsión. Por ello, la narración exige lograr entender el conflicto personal entre el pasado y el presente del mundo en que el exiliado se encuentra.

Solanes despliega así el sentido último de su obra: no solo se trata de realizar una búsqueda etimológica de las diversas palabras que conforman el universo del exilio, sino abordar aquellas categorías creadas por el propio exilio en donde el *yo* se reencuentra para renombrarse en la situación en la que se ve arrojado. Porque, como indica, ningún lugar como el exilio para crear neologismos en una lengua, para desplegar tantas palabras que, bajo diversas percepciones, dan cuenta de la complejidad de la situación en la cual el sujeto busca desarrollar esa capacidad de resistencia para seguir narrando una historia con sentido para uno mismo y para los otros acerca de aquel quien es (Benhabib 1995: 173). El *yo* se revela así en su voluntad, en la resistencia por existir, en la capacidad de poder *contar-se, rehacer-se* en la narración de sí mismo.

A este respecto, declara Solanes que “la verdad es que se han propuesto más nombres de lo que, por lo general, se supone” (2016: 66). No nos damos cuenta de la multitud de palabras que utilizamos para designar al sujeto exiliado que provienen de las sociedades que le acogen (*refugiado, emigrante, extranjero, asilado*) y aquellas que el propio *yo* en el exilio configura, siendo todos estos nombres el objeto de la atención de Solanes, porque “si tantos nombres hay” —señala— “ello será porque ninguno designa todo lo que, dentro del concepto, busca apelativo, pero digamos que esta inquieta búsqueda contribuye no poco a caracterizarlo: con ella se manifiesta el sentimiento de una transformación que el afectado no puede dejar de reconocer pero que se resiste a sufrir pasivamente” (2016: 67).

Nos recuerda nuestro autor, en ese sentido, que el exiliado quiere no solo recibir el nombre que pueden otorgarle otros en su tierra de refugio, impregnado en ocasiones de una confrontación entre un *nosotros-ustedes* que puede llevar connotaciones despectivas —porque, no olvidemos “el exilio es una de las situaciones que mejor favorecen el deslizamiento de sentido de las palabras y que más fácilmente les hace despertar ecos pasionales” (Solanes 2016: 71)—, sino que también quiere darse a sí mismo su nombre. Por el contrario, no

quiere recibir el nombre que le otorgan aquellos que se quedaron en el espacio del que fue expulsado, pues convertidos en “sospechosos” por su ausencia, “los exiliados deben estar preparados a ser tratados con toda suerte de nombres” (Solanes 2016: 71). El exiliado busca darse a sí mismo un nombre y un lugar con sentido. Este es el lugar desde donde Solanes escribe su obra, porque “[...] debemos observar que no se dirá lo que es un hombre si, después de haber dicho que es un exiliado, no se precisa qué cosa es un exiliado” (2016: 32).

Es tan inmensa y compleja esta búsqueda de sentido del exilio que, incluso, Solanes señala cómo no termina. Si bien la pregunta por el *¿Quién?* parece acabar teniendo una respuesta por parte del sujeto exiliado, el término del exilio, no: es vacío permanente, signifiante que se despliega sin fin una vez ha ocurrido en la historia. Como prueba nos encontramos con que “[...] la mayor parte de libros escritos por desterrados a su regreso parecen destinados a decir lo que fue su destierro, no su regreso” (Solanes 2016: 275). De esta manera, “no hay exilio sin regreso —o idea de regreso—, como no hay cara sin cruz en una moneda” (Solanes 2016: 274). Pero, nuestro autor señala como “el regreso está tan lejos de ser lo contrario a exilio que, si tomamos otra vez el ejemplo de Ulises, paradigma de los desterrados, observaremos que uno y otro se le dan confundidos en un primer despertar en Ítaca: no se entera de que ha por fin vuelto al país hasta que alguien —nada menos que una diosa tenía que ser— se lo dice” (Solanes 2016: 274).

Es entonces cuando la obra de Solanes indica cómo la narración de su libro concluye, pero no así la narración del exilio porque, como bien señala Ugarte, “lo que queda es la ambivalencia de la palabra errante, sin la protección de un hogar donde poder abrigarse como único significado” (1999: 31). Es precisamente el exiliado el que, viviendo en carne propia el desengaño de los discursos, mostró otra manera de pensar la realidad, una nueva conciencia porque, como expresa Reyes Mate, “entre un tiempo en el que sólo los con-nombre tienen valor hermenéutico y otro en el que quien posee la significación son los sin-nombre, hay cambio epocal” (2009: 46-47). Una gran parte de nuestro pensamiento contemporáneo se ha formado bajo la sombra del exilio, de los sin-nombre. “¿Conclusiones?”, se pregunta Solanes al final de *En tierra ajena*. “No concluimos: solo el libro concluye. Lo vemos como a una nave de la que vamos a desembarcar. Anclada en el puerto quedará la nave: el agua que la estuvo portando seguirá corriendo” (2016: 313).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- (2010): *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- ARENDT, Hannah (2005): *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- (2006): *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza.
- AUB, Max (1978): *Campo de sangre*. Madrid: Alfaguara.
- (1981): *Campo de los almendros*. Madrid: Alfaguara.
- (1994): “El remate”, en Francisco Quiñones (ed.), *Enero sin nombre. Los relatos completos del laberinto mágico*. Barcelona: Alba, pp. 461-492.
- BENHABIB, Seyla (1995): “Fuentes de la identidad del yo en la teoría feminista contemporánea”, en *Laguna. Revista de Filosofía*, 3, pp. 161-178.
- FOUCAULT, Michel (1999): “El lenguaje del Espacio”. Traducido por Miguel Morey, en Miquel Morey (ed.), *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Volumen I*. Barcelona: Paidós, pp. 263-268.
- (2008): *El pensamiento del afuera*. Traducido por Manuel Arranz Lázaro. Valencia: Pre-Textos.
- ÍMAZ, Eugenio (1940): “Pensamiento desterrado”, en *España Peregrina*, 3, pp. 107-109.
- LACAN, Jacques (2008): *Seminario 16. De un Otro al otro*. Traducido por Nora A. González. Buenos Aires: Paidós.
- LEÓN, Felipe (1974): *Español del éxodo y del llanto*. Ciudad de México: Finisterre.
- LEÓN, María Teresa (1998): *Memoria de la Melancolía*. Madrid: Castalia.
- MATE, Reyes (2009): *Medianoche en la historia: comentarios a la tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de historia”*. Madrid: Trotta.
- MUÑOZ-HUBERMAN, Angelina (1999): *El canto del peregrino*. Barcelona: Gexel.
- RICŒUR, Paul (1996): *Tiempo y narración*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Siglo XXI.
- SOLANES, José (1945): “El clima de discórdia de l'èxili. Notes per una psicologia del exiliat”, en *Quaderns d'estudis polítics, econòmics i socials*, pp. 12-17.
- (1948): “Exil et troubles du temps-vécu”, en *L'Hygiène Mentale*, 5, pp. 62-78.
- (1991): *Los nombres del exilio*. Caracas: Monte Ávila.
- (2016): *En tierra ajena. Exilio y literatura desde la “Odisea” hasta “Molloy”*. Barcelona: Acantilado.

- UGARTE, Michael (1999): *Literatura española en el exilio: un estudio comparativo*. Madrid: Siglo XXI.
- ZAMBRANO, María (1987): "A modo de autobiografía", en *Anthropos. María Zambrano, la pensadora de la Aurora*, 70-71, pp. 69-73.
- (1989): *Delirio y destino: los veinte años de una española*. Madrid: Mandori.
- (1990): *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.

LÍMITES Y TRANSGRESIONES.
DEBATES LITERARIO-FILOSÓFICOS SOBRE EL EXILIO
Y LA HISPANIDAD EN *ESPAÑA PEREGRINA*

Jenny Augustin

INTRODUCCIÓN

España Peregrina es el nombre de una revista publicada por la Junta de Cultura Española¹ en el año 1940 en México, entre cuyos miembros cabe destacar a José Bergamín y Juan Larrea. Esta revista, de la que en su tiempo solamente se llegaron a publicar nueve números², se presta especialmente para analizar los diálogos entre la filosofía y la literatura: entre sus colaboradores se encuentran filósofos exiliados como Eugenio Ímaz o Manuel Gallegos Rocafull y poetas que comparten su experiencia del exilio como Luis Cernuda y León Felipe, pero también se publican textos de hispanoamericanos como

¹ La Junta de Cultura Española, presidida por José Bergamín, Josep Carner y Juan Larrea, se fundó en París en 1939 para apoyar a los exiliados españoles y continuar con la difusión de la literatura y cultura españolas con fondos del Gobierno español exiliado (Dennis 2016: 270). A mitades del mismo año una delegación de la Junta viajó a Ciudad de México que poco después se convertiría en la sede principal a causa del desarrollo bélico en Francia (Dennis 2016: 270). En el edificio en la calle Dinamarca se llevaban a cabo las diversas actividades culturales y se preparaban los números de *España Peregrina*, revista considerada como “órgano oficial de la Junta” (Dennis 2016: 270).

² Debido a la falta de recursos económicos, el décimo número de *España Peregrina*, preparado para 1941, no llegó a publicarse hasta 1977, año en el que se publicó una edición facsímil de la revista (Dennis 2016: 270). A finales de 1941, tras la desaparición de *España Peregrina*, Juan Larrea y León Felipe fundaron la revista *Cuadernos Americanos* junto con los mexicanos Bernardo Ortiz de Montellano y Jesús Silva Herzog (Santa María Fernández 2016: 150).

Alfonso Reyes, Gabriela Mistral o Pablo Neruda³. La coexistencia de ensayos filosóficos y poemas es un componente característico de su diseño. Predomina una fuerte interacción semántica entre los poemas y los textos de índole filosófica. Estas transgresiones son la clave para poder estudiar la revista y su función discursiva en el contexto del exilio español en México. Por eso, propongo emplear los conceptos “límite” y “transgresión” para analizar el diálogo entre la literatura y la filosofía en la revista *España Peregrina*.

Tras presentar brevemente los conceptos “límite” y “transgresión”, mostraré el rol que desempeñan las intersecciones entre la filosofía y la literatura en *España Peregrina*, adentrándome en dos complejos temáticos que se pueden analizar con los conceptos “límite” y “transgresión”: en primer lugar, la experiencia límite que vive el exiliado en el umbral entre dos mundos y, en segundo lugar, los debates sobre la hispanidad documentados en la revista.

³ Federico García Lorca ocupa una posición especial ya que se publican dos poemas inéditos suyos en el primer y el cuarto número de la revista (n.º 1, pp. 7 y ss.; n.º 4, p. 153). Proceden del manuscrito de *Poeta en Nueva York*, llevado al exilio por José Bergamín y publicado ese mismo año, en 1940, por la editorial Séneca (n.º 4, p. 153). Aquí ya se deja entrever que *España Peregrina* desempeña un papel importante en la distribución de la poesía española. No obstante, la revista también incluye poemas escritos por poetas de otras nacionalidades y épocas como, por ejemplo, el poema “Chant d’un espagnol” del francés Gérard de Nerval (n.º 2, pp. 76 y ss.) que trata sobre la intervención francesa en España en 1823 conocida como los Cien Mil Hijos de San Luis. El poema finaliza con las líneas “La libertad dormida sobre sus laureles / ha cesado de ampararnos. / ¡Temed, tiranos, la hora en que despierte / pues ha de ser para vengarnos!” (n.º 2, p. 77). Tras haber llorado el destino trágico de España en la primera estrofa del poema (“¡Ay, España está avasallada!”, n.º 2, p. 76), el yo lírico español termina evocando la “libertad” personificada que llegará en algún instante del futuro para terminar con el absolutismo. Estas líneas fácilmente se pueden equiparar con la España de 1939, donde el canto del español llora por los muertos de la Guerra Civil y los “tiranos” encuentran su equivalente en los franquistas y fascistas. La unión de poemas de distintos contextos históricos en *España Peregrina* implica que la literatura tiene la función transnacional de propagar la fe en el liberalismo y la libertad. Siguiendo esta interpretación, se puede deducir que la selección de los poemas en la revista también está influida por cierta intención política.

I. TEORÍA: “LÍMITE” Y “TRANSGRESIÓN” COMO CONCEPTOS DE ANÁLISIS

Considero “límite” y “transgresión” como conceptos correlativos que pueden llegar a tener dimensiones epistémicas, espaciales, sociales, corporales, lingüísticas y textuales⁴. La palabra “límite”, según la Real Academia Española, puede referirse a una “línea real o imaginaria que separa dos terrenos”, un “fin, término”, un “extremo a que llega un determinado tiempo” y, por último, a un “extremo que puede alcanzar lo físico y lo anímico” (Real Academia Española 2014). Con esto, la palabra “límite” supera el ámbito espacial para referirse a distintas dimensiones, adquiriendo así un sentido metafórico.

La transgresión, en cambio, trasciende estos límites. Mientras que a nivel de la lengua común y cotidiana, la “transgresión” está estrechamente vinculada a un acto de infracción de la ley —según la RAE, “transgredir” no significa nada más que “quebrantar, violar un precepto, ley o estatuto” (Real Academia Española 2014)—. Teóricos como Michel Foucault destacaron la función fundamental de la transgresión para mantener el orden establecido. En su ensayo “Préface à la transgression” (1963) escribe Foucault: “La limite et la transgression se doivent l’une à l’autre la densité de leur être : inexistence d’une limite qui ne pourrait absolument pas être franchie ; vanité en retour d’une transgression qui ne franchirait qu’une limite d’illusion ou d’ombre” (Foucault 1994: 237). La transgresión está vinculada al límite y el límite solo se deja percibir en el mismo instante de transgresión. En este ensayo, en el que analiza la obra literaria del filósofo Georges Bataille, Foucault muestra cómo el texto literario llega al más allá del lenguaje, transmitiendo la esencia de la experiencia y existencia humanas (Foucault 1994: 240-243). La literatura y la filosofía se complementan de manera recíproca. Siguiendo la línea de pensamiento de Foucault, analizaré en lo que sigue las metáforas, las rupturas y la relación entre el texto y el discurso.

⁴ Para una definición detallada de ambos conceptos, su etimología y su significado en diferentes disciplinas como la historia, sociología y narratología, véase Augustin (2020).

2. TRANSGRESIONES ENTRE LA FILOSOFÍA Y LITERATURA EN *ESPAÑA PEREGRINA*

Al comparar la temática y la semántica de los ensayos y poemas, destacan las intersecciones entre la filosofía y la literatura que tienen varios aspectos en común. Temáticamente, los ensayos se centran todos en torno a la Guerra Civil y la actualidad española, la condición del destierro, cuestiones de religión y la relación de los exiliados con las sociedades hispanoamericanas. Resultan especialmente interesantes las transgresiones que se dan allí donde la poesía y la filosofía se entremezclan: la metáfora asume un rol importante y se convierte en metáfora compartida que aparece en ambos géneros textuales.

El primer complejo temático es la experiencia límite de los exiliados que se encuentran en el umbral entre España y México como país de acogida. Domina en ellos el sentimiento de duelo y sufrimiento, pero al mismo tiempo esperan emprender una transición hacia una sociedad nueva. La isotopía de la religión, vinculada a la política, juega un papel importante al articular este doble sentimiento, como se puede observar en los ejemplos siguientes.

2.1. *La experiencia límite del exiliado. Transgresiones entre la religión y la política*

Ya en el título de la revista, *España Peregrina*, aparece la palabra clave “peregrino”. Este término tiene tres connotaciones: en primer lugar, proviene del derecho público romano, donde el *peregrinus* era un extranjero que no pertenecía a la comunidad jurídica romana, la *civitas* (Schiemann 2006: s. p.). A pesar de encontrarse físicamente presente, su posición le situaba socialmente en los límites de la comunidad. Gracias a la hospitalidad otorgada al peregrino por un ciudadano romano, la comunidad lo aceptaba durante un tiempo determinado (Schiemann 2006: s. p.). Al equiparar este sentido histórico del término con la experiencia vivida por los exiliados republicanos, vemos que comparten su condición de extranjeros, la gran dependencia de una sociedad de acogida que se muestre favorable para con ellos y la limitación temporal de su estancia en la misma.

La segunda connotación del “peregrino” proviene del ámbito religioso. Podemos definir el peregrinaje como un viaje a un lugar sagrado que lleva a

un encuentro con lo divino en un lugar concreto y que cambia fundamentalmente al peregrino. De acuerdo con el antropólogo Victor Turner (1969), los peregrinos se encuentran en un estado de “liminalidad”, es decir, un estado transitorio, ocupando los márgenes. A causa de esta liminalidad, los peregrinos no encajan ni en la sociedad de la que proceden, ni en el lugar al que peregrinan, así que tienen una situación singular marcada por su estancia en los afueras (Turner 1969: 95 y 125). No obstante, entre los seres liminares puede surgir un sentimiento de comunidad espontáneo (Turner 1969: 96). Aquí nos topamos con varios elementos que se pueden transferir al caso de los exiliados republicanos, que expresan su sentimiento de encontrarse en un estado liminar entre España y América, en las afueras, y en un período transitorio cuya duración desconocen⁵.

En tercer lugar, con el nombre de la revista, los fundadores hacen referencia a la novela bizantina escrita por Lope de Vega, *El peregrino en su patria* (Caudet 1976: 22), una historia de amor entre dos protagonistas que tienen que superar una serie de obstáculos para alcanzar un final feliz. La alusión intertextual a esta obra de uno de los grandes escritores del Siglo de Oro le atribuye a la literatura un rol privilegiado, lo que explica las diversas

⁵ “La España libre, la que quiso avasallar la historia, es hoy una España peregrina” (n.º 5, p. 229), así empieza un texto anónimo titulado “La travesía del Sinaia” (n.º 5, pp. 229 y ss.). Recuerda el viaje del así llamado barco que llegó a México desde Francia en 1939 con los primeros exiliados españoles. El texto cita las palabras de Antonio Zozaya, escritor del diario de a bordo, que expresan muy bien ese sentimiento de encontrarse en el umbral entre dos mundos, sin conocer el propio destino: “¡Qué pena tan honda! ¡Cuántos de nosotros volveremos a pisar su suelo sagrado! [...] Tú, España, resurgirás, más deslumbrante y poderosa que nunca. A ti volverán, con el cuerpo o con el pensamiento, los desterrados en este mar que nos parece de lágrimas” (n.º 5, p. 230). Zozaya llama “desterrados” a los refugiados, reflejando con el prefijo negativo “des-” que se encuentran en un estado liminar, en las afueras de su tierra. Habla de ellos en primera persona plural (“nosotros”), implicando así que todos juntos forman una comunidad espontánea, de acuerdo con Victor Turner. El autor se dirige a la España personificada en segunda persona (“Tú”, “resurgirás”), glorificándola con términos del campo semántico de la religión (“suelo sagrado”, “deslumbrante”, “poderosa”). Las intersecciones subrayan las fuertes emociones de duelo (“pena”, “lágrimas”) y el Atlántico —un límite geográfico— se convierte en metáfora de la liminalidad y del sufrimiento vivido por los exiliados (“mar de lágrimas”). No obstante, Zozaya expresa la esperanza de un futuro mejor (“resurgirás”, “volverán”).

referencias intertextuales que aparecen a lo largo de la revista⁶. Asume la función de un medio que transmite experiencias humanas de manera trans-histórica. En cuanto al título de la revista, ahora la patria entera, es decir, los exiliados como *pars pro toto* del pueblo español, se encuentra en estado de peregrinación —*España Peregrina*— esperando su final feliz. La palabra “peregrino” se convierte en metáfora central para expresar la condición de exiliado: Luis Cernuda, por ejemplo, en *Desolación de la quimera*, titula uno de sus poemas sobre el exilio “Peregrino” (Cernuda 2004: 258).

El poeta y filósofo Juan Larrea emplea la connotación religiosa del peregrino que entra en contacto con lo sagrado en sus cuatro ensayos titulados “Introducción a un mundo nuevo” que aparecen en diversos números de *España Peregrina*⁷ y que después formarán parte de su libro *Rendición de espíritu* (Férriz Roure 2002: s. p.). En los cuatro episodios publicados en la revista, Larrea hace referencia a las ciudades sagradas de Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela, para después definir el llamado “mundo nuevo” como otro encuentro con el espíritu, en sentido religioso (n.º 1, p. 23; n.º 2, pp. 51 y ss.)⁸. Según Larrea, los peregrinos aspiran a llegar a un “más allá”, lo que en el caso de América se puede entender en términos geográficos, pero también en sentido figurado. Ahora bien, Larrea crea un vínculo entre la doctrina

⁶ A lo largo de los ensayos, aparecen diversas alusiones intertextuales a obras y personajes literarios que sirven para reflejar las circunstancias del exilio. En el tercer número de la revista, por ejemplo, Eugenio Ímaz menciona a Robinson Crusoe (n.º 3, p. 108) para expresar el sentimiento del exilio y destierro. El protagonista inglés de la famosa novela de Defoe publicada en 1719 es el único sobreviviente de un naufragio en una isla cerca de la desembocadura del Río Orinoco en América (Scholz 2009: s. p.). El proceso vivido por Crusoe —es forzosamente separado del mundo conocido y en el aislamiento revive la evolución cultural en su propio cuerpo y desarrolla una crítica de la civilización— es equiparado con la vivencia de los exiliados republicanos por Ímaz. Con las alusiones a textos literarios de otras épocas, esta experiencia de destierro y aislamiento vivido por los exiliados se dibuja como constante histórica, adquiriendo el texto literario la función transnacional y transhistórica de reflexionar sobre la misma.

⁷ Estos cuatro ensayos se publican en los siguientes números de la revista: n.º 1, pp. 21-26, n.º 2, pp. 51-57, n.º 3, pp. 113-118, n.º 5, pp. 217-221.

⁸ Véase también el ensayo de Katrine Helene Andersen (2018) quien analiza el papel de la mística —entre la filosofía y la religión— en la obra de Juan Larrea, tomando como ejemplo el *Diario del Nuevo Mundo*, escrito durante su estancia en México.

cristiana, la llegada de los conquistadores a América y el actual traspaso de los exiliados a los países americanos:

- 1.º Existe en el orden humano, espiritual y materialmente hablando, un *más allá* correspondiente en su esencia a la secular aspiración de las generaciones que nos precedieron.
- 2.º La Historia se encuentra en las inmediaciones de la era universal a que alude ese *más allá*, en el umbral de un nuevo mundo. Por esta razón, se nos descubren hoy ciertos aspectos esenciales del fenómeno vital cuya percepción posee la virtud de transformar la conciencia que el ser humano tiene de la realidad, objetiva y subjetiva, en que vive envuelto.
- 3.º El acento creador del mundo nuevo que se anuncia, gravita geográficamente sobre el continente americano o continente del espíritu [...].
- 4.º Corresponde a España, al pueblo español inmolado, facilitar, rindiendo su Verdad, el acceso a ese mundo de civilización verdadera, ser su precursor efectivo e indispensable (n.º 1, p. 21, cursivas en el original).

La serie de ensayos *Introducción a un mundo nuevo* comienza con estas cuatro afirmaciones, cuya enumeración y composición en indicativo no permiten duda alguna, como si de hechos se tratase. Mediante las palabras “hoy” y “nos”, Larrea señala a los lectores que este ensayo tiene que ver con la actualidad en la que viven. No obstante, con el empleo de palabras de connotación religiosa (“más allá”, “era universal”, “nuevo mundo”, “espíritu”, “inmolado”, “rindiendo su Verdad”), atribuye a los sucesos entorno a la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial un valor mítico. Crea así una suerte de mito fundacional que sirve para otorgarle sentido a la experiencia de los exiliados y para distanciarse ideológicamente del franquismo⁹.

⁹ A lo largo de *España Peregrina*, aparecen ejemplos de alusiones bíblicas empleadas para distanciarse de los enemigos y marcarlos como personificaciones del mal: en el ensayo “Como un solo poeta”, por ejemplo, Larrea tacha a Manuel Machado de “Caín” y a Gerardo Diego de “Judas” (n.º 2, p. 81), dos figuras bíblicas emblemáticas para representar el fratricidio y la traición.

Al mencionar el “*más allá*” y el “umbral”, Larrea conecta el ámbito espiritual con lo material, vinculando lo que se sitúa más allá de las fronteras geográficas con lo que se encuentra más allá de los límites epistemológicos (“transformar la conciencia”). Proclama un orden “universal”, “transformador”, “creador” y “verdadero”. El paso hacia el *más allá*, según esta cita, es imprescindible para la evolución histórica. Larrea describe a los exiliados —este “pueblo español inmolado”— como los principales responsables de la evolución de la humanidad, pues son ellos los que emprenden el camino hacia el *más allá*. El sufrimiento de los republicanos en su camino de éxodo y su duelo por aquellos que fueron matados en la Guerra Civil les atribuye, según esta cita, una función precursora. En vez de emplear explicaciones sociopolíticas, Larrea opta por una mitificación del sufrimiento individual vivido por los exiliados durante la Guerra Civil que se convierte en sacrificio colectivo y adquiere su razón de ser en un contexto religioso.

Cuando Larrea se refiere al continente americano como “continente del espíritu”, llama la atención que América solamente aparece como espacio geográfico-espiritual sin actores propios. Este rol corresponde a los españoles, los portadores de lo que Larrea llama la “civilización verdadera”. La semántica empleada es cuestionable pues predomina la perspectiva española. Francisco Caudet acierta en sugerir que se trata de “una suerte de imperialismo espiritual” (Caudet 2007: 233).

Un aspecto importante de los ensayos de la serie larreana es el valor privilegiado que atribuye a la poesía. Asocia el Apocalipsis y el “Verbo” de Dios con el lenguaje como arma contra el mal:

[S]egún el Apocalipsis, el Verbo de Verdad, [...] personificación de la fuerza del espíritu, “vestido de una ropa teñida en sangre”, es el llamado a derrotar al monstruo y a sus secuaces, [...] no con la violencia material, sino con aquello que constituye la esencia universal, comunicativa, del ser humano, el lenguaje (n.º 1, p. 25).

Las aliteraciones resaltan los términos centrales “violencia”, “verbo” y “verdad”. El “monstruo” violento y “sus secuaces”, no cabe duda, representan a Franco y sus aliados anónimos. De este modo, el conflicto político e ideológico se reduce a un conflicto moral en el que la persona que habla reclama la

máxima verdad. En la cita mencionada, podemos ver que el “Verbo de Verdad” en mayúscula corresponde a los intelectuales exiliados. Como suele ser en el género textual de las narraciones apocalípticas, después del sufrimiento y la destrucción se instala un nuevo orden (Hellholm 2012: s. p.), definido en este caso por el lenguaje. En su siguiente ensayo, Larrea proclama un “único orden poético” (n.º 2, p. 57) que define como lugar de creación internacional y transdisciplinario, ya que une a los poetas de España y América, y que consta de religión, filosofía e historia. De este modo, Larrea vincula la poesía y la filosofía, entendiéndolas como conjunto poético.

Los textos apocalípticos suelen combinar una destrucción violenta del orden vigente con la instalación de un nuevo orden (Körtner 2012: s. p.). Este género textual aparece frecuentemente en momentos de sufrimiento y de crisis para transmitir la esperanza de un porvenir mejor. Estos motivos apocalípticos, “sufrimiento” y “porvenir”, se convierten en metáforas que expresan la experiencia límite de los exiliados y que otorgan a los horrores vividos un sentido mítico.

También aparecen en el ámbito de la poesía, como en los siguientes versos del poeta español exiliado León Felipe publicados en el primer número de *España Peregrina*: “planta un árbol, / riégalo con tus lágrimas / y aguarda” (n.º 1, p. 40). Aunque no se mencione explícitamente, estos versos aluden al salmo 126, la oración por la restauración, donde se lee lo siguiente: “Los que sembraron con lágrimas, con regocijo segarán” (Reina Valera 1960)¹⁰. En la tradición judía, este salmo que cantan los creyentes en Shabat expresa la esperanza por el regreso de los hijos de Israel del exilio babilónico (Cohn-Zentner 2014: s. p.). Los elementos centrales del salmo, el éxodo y el llanto, forman parte del título del poemario de León Felipe, *Español del éxodo y del llanto*. Mencionando al español vincula lo bíblico al contexto de la Guerra Civil española y marca el exilio como constante antropológica.

El salmo y los versos del poeta hacen referencia al acto productivo de plantar (“los que sembraron”, “planta un árbol”), relacionándolo con las lágrimas como indicios del sufrimiento. El texto bíblico describe el producto

¹⁰ Llama la atención que, en ciertas traducciones españolas de la Biblia, como por ejemplo en la versión ofrecida en línea por el vaticano, este salmo lleve el nombre “Canto de peregrinación” (*La Biblia* 1990).

de este proceso como algo que “con regocijo segarán”. De esta manera, el salmo vincula el pasado doloroso (“sembraron con lágrimas”) con el futuro positivo que indudablemente se hará realidad (“con regocijo segarán”). Los versos de León Felipe, en cambio, aparecen en forma imperativa y recuerdan a las palabras de Dios como manifestación de su autoridad. A diferencia del salmo, aquí no se mencionan ni el futuro ni la alegría, pero el yo lírico dispone que el tú espere (“aguarda”). Por vías de la alusión intertextual, se crea una frágil esperanza.

Hemos visto que la filosofía —la “Introducción a un mundo nuevo”— y la poesía —los versos de León Felipe— entran en un diálogo, empleando metáforas o alusiones bíblicas para atribuirle sentido a la experiencia límite de los exiliados e invocar esperanza para un futuro mejor. Las transgresiones entre la política y la religión, sin embargo, mitifican los sucesos históricos y se convierten en una suerte de mito fundacional que corresponde a funciones ideológicas. A continuación, veremos cómo los escritores de *España Peregrina* se posicionan en lo que se refiere al concepto de “hispanidad”.

2.2. Los debates sobre la hispanidad

En la España de la primera mitad del siglo xx, el término “hispanidad” estaba fuertemente marcado por pensadores conservadores como Ramiro de Maeztu, quien lo definió desde una perspectiva tradicionalista y católica. Como constata Antolín Sánchez Cuervo, el concepto de hispanidad sirve a dos fines ideológicos, en primer lugar, para definir una nacionalidad cultural y espiritual, en segundo lugar, para legitimar el golpe militar y la Guerra Civil entendida como una suerte de “cruzada nacional” (2014: 24). No sorprende que los exiliados republicanos se opongan a esta hispanidad conservadora¹¹. En varias ocasiones, *España Peregrina* busca nuevas definiciones del concepto

¹¹ Según Sánchez Cuervo, los exiliados españoles emplean una semántica difusa en sus distintas interpretaciones de la hispanidad. Estas se pueden agrupar en tres acepciones: “la primera [...] alude a una comunidad de cultura y de pensamiento ‘liberales’ en el amplio sentido del término y de dimensiones iberoamericanas. La segunda reparó en sus raíces multiculturales y en su memoria. La tercera, la más difusa y también la más crítica y paradójica, encontró en la condición exiliada, diaspórica y apátrida la vocación profunda de la identidad hispánica,

de “hispanidad”, intentando así distanciarse de la definición franquista¹². No obstante, estas definiciones no están necesariamente exentas de marginaciones, sino que crean nuevas exclusiones al hablar del supuesto “problema del indio” en América (Ímaz, n.º 6, p. 279) o al hacer observaciones despectivas sobre los moros (Larrea, n.º 3, p. 116).

En su intento de distanciarse del concepto franquista de hispanidad, los escritores de *España Peregrina* lo tachan de extranjero. Según ellos, la hispanidad está influenciada por la Alemania de Hitler (n.º 1, p. 45) y España es presa de la “loba” italiana (n.º 7, p. 32). Al hablar de la “civilización tentacular” (n.º 7, p. 14), Juan Larrea emplea la imagen del monstruo marino para calificar al régimen franquista de salvaje y maligno. Los tentáculos aluden al expansionismo con el que se apoderan de todos los demás países. Esta metáfora del monstruo marino parecido a un pulpo es problemática por su frecuente uso en la propaganda antisemítica (Moreno Cantano/López Zapico 2014: 178). Un problema fundamental en estos ejemplos es que se invierte la táctica discursiva de los peninsulares conservadores: ahora son ellos los que son tachados de extranjerizantes y bárbaros. Los procesos de exclusión se perpetúan.

identificada en última instancia con una suerte de alteridad radical” (Sánchez Cuervo 2014: 25). En *España Peregrina* predomina la primera acepción, como se verá en lo siguiente.

¹² *España Peregrina* se distancia del concepto de “hispanidad” propagado por los falangistas y franquistas: en el número inaugural de la revista aparece por primera vez la columna “Memorias de ultratumba” (n.º 1, pp. 45 y s.) en la que se comentan diferentes noticias de España. En este número se critica el concepto de “movimiento hispanista” (n.º 1, p. 45) implicando que se trata de una iniciativa franquista bajo dominio alemán, una “kultura [sic] española **made in Germany**” (n.º 1, p. 45, negrillas en el original) que no corresponde a la verdadera hispanidad y que tiene como fin subyugar el continente americano. Mientras aquí no aparece ninguna definición alternativa de lo que sería, según *España Peregrina*, la “hispanidad”, lo encontramos, por ejemplo, en un breve ensayo del escritor catalán Josep Carner (n.º 1, pp. 37 y ss.). En “Alfonso Reyes y España” proclama la diferencia entre “el genio resplandeciente de las unidades de cultura (a una lengua una cultura), y la aberración tosca y primitiva del racismo” (n.º 1, p. 37). Carner alaba la obra de Reyes por servir a la unidad cultural de los países de habla hispana y por entender que “la españolidad no es un reducto sino un otero” (n.º 1, p. 37). Las metáforas provenientes del campo semántico del paisaje y el término militar (“reducto”) crean una oposición entre lo alto y lo bajo, sirviendo así para elevar metafóricamente la cultura hispana (“otero”).

Durante la lectura de *España Peregrina* nos hallamos ante una doble disputa sobre el concepto de hispanidad, ya que también se intenta distanciarse de los intelectuales mexicanos de derechas como Alfonso Junco, quien desempeña un papel importante en el discurso mexicano de los años 40 como crítico del gobierno (Sola Ayape 2014: 177)¹³. Llama la atención que, aun identificándose ideológicamente con bandos opuestos, tanto la revista como los mexicanos derechistas empleen metáforas idénticas para concebir la estrecha relación entre América y España. Veamos unos ejemplos: en su libro *El difícil paraíso*, publicado en 1940, Junco proclama la “confraternidad de los pueblos hispánicos” (1940: 78), lo que implica la existencia de un equilibrio, pero, claro está, bajo el predominio hispánico. En *España Peregrina*, el bibliotecario español Juan Vicens, por su parte, emplea los mismos términos al alabar la “gran confraternidad cultural” entre los países hispanoamericanos y los españoles, una “comunidad de lengua y de cultura” (n.º 7, p. 18). Otra vez nos hallamos ante un término con una connotación religiosa.

Otro ejemplo para el empleo de imágenes idénticas es la personificación de España como madre de los países americanos. Escribe Juan Larrea: “América, el nuevo continente, producto natural de Europa [...] ha ido creciendo [...] como crecen los hijos” (n.º 7, p. 13). Y Alfonso Junco en la revista conservadora *La Nación* recuerda cómo “la España materna, descubridora y fundadora, [...] hace 450 años besó con sus carabelas jadeantes las playas de un mundo nuevo” (Junco 1942: 23). Ambas posiciones expresan una visión simplificada de la Conquista. La caracterización de América como “producto natural de

¹³ Mientras el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se solidarizaba con el gobierno republicano español, le vendía armas y posibilitaba la acogida de un gran número de exiliados españoles, entre los distintos grupos de la oposición mexicana hubo simpatizadores con el fascismo y el franquismo (Aboites y Loyo 2017: 634 y ss.). Un ejemplo de ello es el llamado movimiento sinarquista que se caracteriza por sus posiciones anticomunistas, católicas, inspiradas en el fascismo, nazismo y falangismo (González Flores 2014: 51 y 64). Intelectuales conservadores como Jesús Guisa y Azevedo o Alfonso Junco intervenían en el discurso político mexicano y propagaban un hispanismo mexicano como “bastión para la defensa de Franco y del franquismo” (Sola Ayape 2016: 98). En sus publicaciones, Junco declaró su fuerte resentimiento hacia los exiliados republicanos (Sola Ayape 2014: 180). Véase Beatriz Urías Horcasitas (2010), quien ofrece una panorámica de los distintos intelectuales del conservadurismo hispanófilo mexicano en la primera mitad del siglo xx.

Europa” oculta que la Conquista fue un acontecimiento político, una apropiación de los bienes de sociedades ya existentes. De modo similar, el verbo “besar” invisibiliza por completo la violencia englobada por la Conquista.

Aunque los intelectuales del bando mexicano franquista y del bando republicano español sean opuestos y estén vinculados a mundos ideológicos distintos, es preciso mostrar que el empleo de metáforas en contextos políticos tiene cierta problemática, pues se repiten las mismas tácticas excluyentes que se pretenden criticar. Además, es una simplificación del pasado histórico, en concreto de la Conquista, sin desprenderse de una posición privilegiada de España, aunque muchos de los exiliados republicanos pretendían mantener el contacto fraternal con los países de acogida¹⁴.

3. CONCLUSIONES

En este artículo, propuse emplear los conceptos “límite” y “transgresión” para analizar el diálogo entre la literatura y la filosofía en *España Peregrina*, revista que aúna filosofía, poesía, política y religión. En el diseño de la revista, los ensayos filosóficos y la poesía ocupan un lugar preeminente. Ambos géneros textuales comparten metáforas y alusiones bíblicas para articular la experiencia límite de los exiliados y la esperanza de emprender una transición hacia una sociedad nueva. Con la metáfora central del “peregrino”, se expresa

¹⁴ En la edición conjunta de los números 8 y 9 de *España Peregrina* con ocasión de la celebración del 12 de octubre, diversos intelectuales y escritores americanos fueron invitados a participar con un saludo a los exiliados. Llama la atención que el mexicano Alfonso Reyes y el indigenista peruano Luis Valcárcel, en sus respectivos textos, transgredan la metáfora de la España-madre al declarar que la verdadera madre es América: como dice Alfonso Reyes: “América ha absorbido a España en su seno” (n.º 8/9, p. 55). Y Luis Valcárcel constata: “[Los españoles exiliados] [v]ienen a nosotros no en plan de conquista [...] sino [...] un poco como hijo-pródigos que vuelven al hogar” (n.º 8/9, p. 56). Retratarlos como niños subraya la especial necesidad de protección que tienen los exiliados. Valcárcel alude a la parábola bíblica del hijo pródigo que gastó todo lo que el padre le había dado y que vuelve al hogar, pobre y arrepentido. En vez de regañar a su hijo, el padre le da la bienvenida y convoca una fiesta. La verdadera grandeza, según esta comparación, es la de los pueblos americanos que acogen a los españoles desamparados ofreciéndoles un hogar a pesar del duro pasado marcado por la Conquista y la época colonial.

la condición de ser extranjero, la limitación temporal de la estancia en el exilio y la llegada a un espacio sagrado. El ensayo “Introducción a un mundo nuevo” de Larrea y los versos de León Felipe sirvieron para mostrar cómo la isotopía bíblica contribuye a expresar el duelo ante la catástrofe vivida durante la Guerra Civil. Los sucesos políticos adquieren un valor mítico y el texto le otorga una razón de ser al exilio. Las alusiones bíblicas empleadas para fines ideológicos sirven para articular un mito fundacional que dé sentido a la experiencia contingente de los exiliados. No obstante, esta creación discursiva de una comunidad exiliada engendra nuevas marginaciones y el empleo de la isotopía bíblica para explicar sucesos históricos lleva a la mitificación de los mismos. Además, las alusiones bíblicas también sirven para distanciarse de los enemigos, al marcarlos como personificación misma del mal, convirtiendo el conflicto ideológico en un conflicto moral. También analicé cómo la revista de los exiliados se distancia del concepto franquista de la hispanidad. Al tacharlo de extranjero o utilizar imágenes como el monstruo marino, no obstante, se reproducen los mismos procesos de exclusión. El conservador profranquista mexicano Alfonso Junco y los escritores de *España Peregrina* comparten tácticas discursivas y emplean metáforas que simplifican la historia al ocultar la violencia de la Conquista.

BIBLIOGRAFÍA

- ABOITES, Luis, y LOYO, Engracia (2017): “La Construcción del Nuevo Estado 1920-1945”, en VV.AA., *Nueva Historia General de México*. Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 595-651.
- ANDERSEN, Katrine Helene (2018): “Juan Larrea y el Nuevo Mundo: entre la filosofía y la mística”, en *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, vol. XLIII, n.º 2, pp. 9-25.
- AUGUSTIN, Jenny (2020): *Gewalt erzählen. Grenzen und Transgressionen im mexikanischen Roman der Gegenwart*. Berlin: J.B. Metzler.
- AZNAR SOLER, Manuel, y LÓPEZ GARCÍA, José Ramón (2016) (eds.): *Diccionario bibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento.
- BIBLIA, LA (1990), <http://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM> (24-02-2022).

- CAUDET, FRANCISCO (1976): *Cultura y exilio. La revista "España Peregrina" (1940)*. Valencia: Fernando Torres.
- (2007): *El exilio republicano en México. Las revistas literarias (1939-1971)*. Alicante: Universidad de Alicante.
- CERNUDA, LUIS (2004): *Wirklichkeit und Verlangen. Gedichte Spanisch und Deutsch*. Traducido por Susanne Lange. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- COHN-ZENTNER, NAOMI (2014): "Shir hama'alot – The Umbilical Cord between Liturgical And Domestic Soundpheres in Ashkenazi Culture", en *Jewish Music Research Centre*, <www.jewish-music.huji.ac.il/content/shir-hama%E2%80%99alot-umbilical-cord-between-liturgical-and-domestic-soundpheres-ashkenazi-culture> (24-02-2022).
- DENNIS, NIGEL (2016): "España Peregrina, México D.F. (1940)", en Manuel Aznar Soler y José Ramón López García (eds.), *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento, vol. III, pp. 270-272.
- FÉRRIZ ROURE, TERESA (2002): *Estudio de España Peregrina (1940)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc28076>> (24-02-2022).
- FOUCAULT, MICHEL (1994): "Préface à la transgression" (1963), en Daniel Defert (ed.), *Michel Foucault. Dits et Écrits. 1954-1988*, vol. 1. Paris: Gallimard, pp. 233-250.
- GONZÁLEZ FLORES, JOSÉ GUSTAVO (2014): "Los motivos del sinarquista. La organización y la ideología de la Unión Nacional Sinarquista", en *Culturales*, vol. 3/n.º 1, pp. 49-76.
- HELLHOLM, DAVID (2012): "Apokalyptische Literatur/Apokalypse. II. Neutestamentlich", en Oda Wischmeyer (ed.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*. Berlin: De Gruyter, <<https://doi.org/10.1515/9783110925333>> (24-02-2022).
- JUNCO, ALFONSO (1940): *El difícil paraíso*. Ciudad de México: Helios.
- (1942): "El mejor indigenismo es el hispanismo... que busca en el indio al hombre, no a las plumas", en *La Nación*, vol. 2, n.º 54, pp. 23-24, <<http://www.filosofia.org/hem/dep/pan/9421024a.htm>> (24-02-2022).
- JUNTA DE CULTURA ESPAÑOLA (1940a): *España Peregrina*, vol. 1/n.º 1. Ciudad de México.
- (1940b): *España Peregrina*, vol. 1, n.º 2. Ciudad de México.
- (1940c): *España Peregrina*, vol. 1, n.º 3. Ciudad de México.
- (1940d): *España Peregrina*, vol. 1, n.º 4. Ciudad de México.
- (1940e): *España Peregrina*, vol. 1, n.º 5. Ciudad de México.

- (1940f): *España Peregrina*, vol. 1, n.º 6. Ciudad de México.
- (1940g): *España Peregrina*, vol. 1, n.º 7. Ciudad de México.
- (1940h): *España Peregrina*, vol. 1, n.º 8-9. Ciudad de México.
- (1941): *España Peregrina*, vol. 2, n.º 10. Ciudad de México.
- KÖRTNER, Ulrich H. J. (2012): “Apokalyptische Literatur/Apokalypse. IV. Systematisch-theologisch”, en Oda Wischmeyer (ed.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*. Berlin: De Gruyter, <<https://doi.org/10.1515/9783110925333>> (24-02-2022).
- MORENO CANTANO, Antonio César, y LÓPEZ ZAPICO, Misael Arturo (2014): “Propaganda del odio: las exposiciones anticomunistas en el Tercer Reich”, en *Historia y Comunicación Social*, vol. 19, pp. 171-192.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014): *Diccionario de la lengua española*, <<https://dle.rae.es>> (24-02-2022).
- REINA VALERA (1960): <<https://www.biblegateway.com>> (24-02-2022).
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2014): “La metamorfosis de la hispanidad bajo el exilio español republicano de 1939”, en *Desafíos*, vol. 26, n.º 2, pp. 17-42.
- SANTA MARÍA FERNÁNDEZ, María Teresa (2016): “Cuadernos Americanos, ‘La Revista del Nuevo Mundo’, México D.F. (1941-)””, en Manuel Aznar Soler y José Ramón López García (eds.), *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento, vol. III, pp. 150-152.
- SCHIEMANN, Gottfried (2006): “Peregrinus”, en Hubert Cancik (ed.), *Der Neue Pauly*, <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e913400> (24-02-2022).
- SCHOLZ, Susanne (2009): “Defoe, Daniel. The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner”, en Heinz Ludwig Arnold (ed.), *Kindlers Literatur Lexikon*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, <www.kll-online.de> (24-02-2022).
- SOLA AYAPE, Carlos (2014): “La pluma y la cruz al servicio de Franco: Alfonso Junco y el exilio republicano español en México”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n.º 59, pp. 174-199.
- (2016): “Al rescate de Franco y del franquismo: el hispanismo mexicano en la encrucijada de la segunda guerra mundial”, en *Secuencia*, n.º 95, pp. 91-114.
- TURNER, Victor (1969): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London: Routledge.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2010): “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, n.º 4, pp. 599-628.

MARCAS DEL EXILIO ESPAÑOL
EN *REALIDAD*. REVISTA DE IDEAS: REDES INTELECTUALES
Y MERCADO EDITORIAL

Sofía Bonino

La revista *Realidad* se publicó en Buenos Aires entre los años 1947 y 1949; llegaron a aparecer, bimestralmente, 18 números. La posibilidad de abordar su estudio considerando su relación con el exilio resulta pertinente, especialmente por el protagonismo de tres reconocidos exiliados españoles —Francisco Ayala, Lorenzo Luzuriaga y Guillermo de Torre— en el comité de redacción y la preponderancia de los criterios y lineamientos ideológicos de Ayala y Luzuriaga en la toma de decisiones de *Realidad*, quienes, detrás de la dirección de Francisco Romero, llevaron las riendas del proyecto, con la presencia cercana de Eduardo Mallea y Carmen Gándara, impulsores del mismo. Por el papel estratégico que tuvieron Ayala y Luzuriaga, es posible analizar y relacionar la publicación con la producción cultural de los exiliados, guiada a reflexionar sobre la propia condición, a atender la compleja situación de la península y a estrechar los vínculos con otros intelectuales en la misma situación, incluso con quienes se habían quedado en España a pesar de oponerse al régimen franquista. La vinculación con el exilio y la reconstrucción de las redes y relaciones de la revista con los intelectuales españoles desterrados es un paso necesario para ahondar, luego, en cómo estos enlaces contribuyeron a fundar el ideario liberal que animó a la revista desde su inicio.

En el caso de Argentina fueron el mercado editorial, la prensa y las universidades los ámbitos que se vieron enriquecidos por un gran número de intelectuales españoles que llegaron al país, en la mayoría de los casos, con carreras ya consolidadas y un renombre que estaban dispuestos a conservar.

En relación con el interés de los exiliados por llevar a cabo proyectos e intervenciones culturales, dice Fernando Larraz que lo que buscaban esencialmente era

cubrir sus dos urgencias más inmediatas: por una parte, la de crear espacios simbólicos que salvaguardaran un pensamiento literario en riesgo de gangrena histórica, dando lugar a catálogos editoriales y al ejercicio —a través de las revistas literarias y culturales que fundaron— de la crítica literaria como vías para recapitalizar todo aquello que la represión cultural franquista estaba tratando de eliminar. Por el otro lado, satisfacían también la necesidad de integración en los nuevos sistemas culturales en los que se debían insertar para continuar dedicándose profesionalmente a las letras (2014: 1).

La llamada “cultura del exilio”, entonces, se caracterizará por esta constante tensión entre el deseo de mantener viva una tradición en peligro y la necesidad —muchas veces económica— de integración en los países de acogida. Ante esta disyuntiva, no todos los intelectuales actuaron de la misma manera, aunque se movieran en los mismos círculos y realizaran tareas similares. La publicación de revistas fue una de las formas con que la comunidad de españoles desterrados decidió difundir y preservar la cultura republicana. Pero también, las revistas fueron espacios de reflexión sobre la propia condición, la situación española, el futuro y la labor intelectual.

La relación de *Realidad* con el exilio puede abordarse desde diferentes perspectivas; en este trabajo consideraremos tres de ellas: la conformación del comité de redacción, la distribución de funciones y responsabilidades dentro de él y la red de colaboradores; la impronta que, como exiliados, aportaron Francisco Ayala y Lorenzo Luzuriaga a la orientación cultural e ideológica de *Realidad* y los estrechos vínculos con el mercado editorial de la década de los 40, cuya “época de oro” está directamente ligada a la llegada de exiliados al país.

I. AYALA Y LUZURIAGA, SECRETARIOS DE REDACCIÓN

El proyecto del que resultó esta *Revista de Ideas* fue concebido por Eduardo Mallea, novelista que ocupaba un destacado lugar en el campo literario, especialmente en *Sur* y *La Nación*. Él mismo convocó a Francisco Ayala para

que fuera el director de la publicación. Ayala era un intelectual con una gran trayectoria en España y estaba vinculado a diferentes disciplinas (literatura, sociología, derecho, filosofía) sin inscribirse abiertamente en ninguna. Su perfil era el adecuado para dirigir la publicación ideada por Mallea. Sin embargo, se negó a ocupar ese lugar aduciendo que podría generar resentimientos en un círculo intelectual que lo había acogido generosamente a su llegada de España:

¿[C]ómo hubiera de haber aceptado la titularidad de ese poder irrisorio que facultaba para decidir sobre la inserción de tal o cual texto en una publicación, exponiéndome —y más dada mi condición de extranjero— a las fútiles pero implacables iras de los desairados en terreno tan vidrioso como es el de las pretensiones y vanidades literarias? (Ayala 1983: 115).

En su lugar propuso al filósofo Francisco Romero, quien aceptó bajo la condición de ejercer el cargo solo nominalmente. Como veremos, fue Ayala quien, junto con Luzuriaga, se ocupó de gestionar la revista, mientras que Romero tuvo una responsabilidad más limitada.

Es por esto que resulta necesario indagar de manera más profunda en las participaciones de los secretarios de redacción y su compromiso con la gestión de *Realidad*. En sus memorias tituladas *Recuerdos y olvidos* (1983), Ayala le dedica varios apartados a la revista. En relación con su lugar de secretario de redacción confirma que esa función lo llevó a trabajar con mayor dedicación junto a Lorenzo Luzuriaga: “Propuse para el cargo [de director] a Francisco Romero. De entre las personas que habían de participar en nuestra aventura me parecía el más cualificado. Y por mucho que él alegase falta de tiempo para consagrarse a la tarea, Luzuriaga y yo le prometimos que, en calidad de secretarios de redacción, haríamos todo el trabajo [...]” (Ayala 1983: 115-116).

Los testimonios presentes en las mencionadas memorias y en la correspondencia confirman esta afirmación de Ayala. Incluso, el escritor granadino sostiene que fue decisión de ambos secretarios dar fin a la publicación, aduciendo falta de fondos y considerando los quiebres internos y las presiones políticas sufridas por los intelectuales antiperonistas.

Son varias las referencias a la labor asumida por Luzuriaga y Ayala en *Recuerdos y olvidos* que enfatizan el rol de los secretarios de redacción:

Luzuriaga y yo habíamos estirado el dinero, prolongando hasta tres años lo que estaba calculado para durar dos [...]. Durante los años de mi permanencia allí, cuando preparábamos juntos los sucesivos números de la revista, nuestra amistad llegó a hacerse muy estrecha. Me complazco en comprobar que jamás tuvimos la más pequeña diferencia, el menor roce, lo cual no es poco decir cuando, en condiciones de paridad, se trabaja en tan dificultoso empeño como era aquel (Ayala 1983: 122-123).

Esto se ratifica al estudiar el epistolario de Ayala y el de Francisco Romero en los que la cantidad de menciones y el modo en que aparece referida la publicación dan cuenta de la posición que cada uno asumió dentro del proyecto. El mismo Romero, en una carta a Leopoldo Zea, sostiene que su función de director no implicaba el manejo de la revista, adjudicando mayor responsabilidad a Ayala y Luzuriaga:

Por imposición mía solo soy el director del Consejo de Redacción, no propiamente de la revista, que la manejan, por un lado, los gerentes (Ayala y Luzuriaga en lo ejecutivo y también como secretarios) y por otro el consejo en pleno. Queremos que en *Realidad* todo sea realidad: la gerencia, la secretaría y el consejo. Le encarezco pues, si tiene alguna consulta que hacer sobre temas, etc., se dirija a Ayala o Luzuriaga (Romero 2017: 986).

Consideramos que este compromiso con la gestión de la revista se vio reflejado no solo en cuestiones administrativas (como las referidas en las citas anteriores), sino también en el contenido y la orientación intelectual de *Realidad*.

2. REDES INTELECTUALES EN TORNO A *REALIDAD*. *REVISTA DE IDEAS*

En la revista colaboraron alrededor de 140 intelectuales de los cuales la mayoría eran argentinos; entre los colaboradores extranjeros la mayor parte eran exiliados españoles. Entonces, si bien no hay un predominio español,

sí se evidencia la intención de dar lugar a los exiliados en *Realidad*. Esto se refuerza si tenemos en cuenta que, quienes colaboraron en la publicación lo hicieron desde diferentes países, lo que permite suponer conexiones de los exiliados, no solo con aquellos que habían coincidido en el mismo país de acogida, sino también con los que se habían quedado en Europa o quienes se habían instalado en otros países de América Latina (especialmente México) o en los Estados Unidos. A partir del mapa de colaboradores es posible, entonces, reconstruir las redes y las vinculaciones que estos pretendían mantener vivas a pesar de la distancia.

Por otra parte, entre los colaboradores que en ese momento residían en Argentina, las redes de vinculación son varias y se entrecruzan constantemente, y los agrupamientos, a su vez, son flexibles: encontramos que, en la mayoría de los casos, se trata de escritores y/o intelectuales que formaron parte de distintos proyectos a la vez y que pudieron escribir para una u otra publicación de muy diversa índole, sin que esto fuera sentido como una contradicción (Guiamet 2014: 328). Debemos considerar entonces, en primer lugar, la conexión editorial —que desarrollaremos más adelante—, en segundo lugar, explicar los contactos con el grupo *Sur* con el que la mayoría de los miembros de *Realidad* estaban vinculados, en tercer lugar, considerar también a los colegas y los discípulos de muchos de los miembros del consejo que tenían o habían tenido cargos en las universidades (por ejemplo, Francisco Romero y Amado Alonso), y, finalmente, rastrear y analizar las relaciones previas no marcadas por lo institucional: amistades, afinidades ideológicas, etc. A través de la identificación de los contactos entre los miembros del comité y los colaboradores, es posible acceder a los espacios de sociabilidad intelectual de la época, los sistemas de relaciones en torno a los que se conformó la revista y mostrar parcialmente el funcionamiento del campo intelectual.

Estas referencias sirven para pensar también en las colaboraciones de muchos de los exiliados residentes en el país porque, como afirma Ayala en sus memorias: “[N]o hubo nunca una separación tajante entre el grupo de exiliados y la gente del ambiente local” (1983: 55). Esto tiene su explicación en el modo en que muchos de los intelectuales del exilio se incorporaron al campo intelectual argentino, especialmente en los espacios mencionados más arriba: editoriales, universidades y publicaciones periódicas.

En Buenos Aires, los españoles coincidían en los lugares de encuentro con los intelectuales argentinos, especialmente las tertulias (como supo ser la del grupo Sur) y las redacciones de periódicos (*La Nación*) y revistas o de las editoriales (como veremos). De los exiliados que estaban en Buenos Aires colaboraron en *Realidad* Claudio Sánchez-Albornoz, Jesús Prados, Francisco Vera, José Rovira Armengol, Manuel Villegas López y Álvaro Fernández Suárez.

En cuanto a aquellos españoles que colaboraron desde otras partes del mundo, los contactos con Ayala, Luzuriaga y De Torre son los más evidentes, aunque también Francisco Romero mantuvo intercambios epistolares con intelectuales exiliados.

Las diferentes ubicaciones de los exiliados, los constantes cambios de domicilio y las dificultades que esto conllevaba para las comunicaciones refuerzan la idea de que hubo una férrea voluntad de mantener los contactos, las amistades y los vínculos intelectuales entre los desterrados, de difundir sus escritos al darles lugar en las diferentes publicaciones, de hacer conocer sus obras y de estar al tanto de su suerte, seguir su rastro, reencontrarse. Las páginas de *Realidad* son testimonio de esa voluntad al ofrecer artículos provenientes de Europa, Estados Unidos y México, entre otros.

Por ejemplo, desde Francia colaboraron Antonio Espina —antes de trasladarse a México—, Corpus Barga y Juan Andrade. José Ferrater Mora, Joaquín Casaldueiro y Pedro Salinas estaban en Estados Unidos. La colaboración de Juan Ramón Jiménez, en 1948, coincide con su paso por la Argentina, adonde había llegado también desde EE.UU. Desde México colaboraron Adolfo Salazar, Eduardo Nicol, José Gaos y Pedro Bosch Gimpera¹.

Muchos de estos intelectuales aparecen mencionados en las memorias de Ayala, donde se refieren los vínculos previos al exilio con Luzuriaga y De Torre, quienes más tarde fueron sus compañeros en Losada y *Realidad*, con Corpus Barga, Rosa Chacel, Antonio Espina, sus encuentros en Buenos

¹ Los exiliados españoles en México dejan su huella en *Realidad* también como traductores. En muchos de los libros reseñados o comentados editados por Fondo de Cultura Económica, la traducción había sido realizada por un español, lo cual es elocuente respecto del rol que tuvieron estos en la expansión del mercado del libro al permitir que, por primera vez, se tradujeran obras clásicas al español en América (Garcíadiego 2016).

Aires con Jesús Prados, Claudio Sánchez-Albornoz o sus reencuentros luego de dejar Argentina con Segundo Serrano Poncela, Juan Ramón Jiménez y Pedro Salinas.

Por otra parte, es interesante interpretar las colaboraciones a la luz de las preferencias de los miembros del comité de redacción. Podríamos considerar, por ejemplo, la opinión de Carmen Gándara, cuyo rol de mecenas no debe olvidarse. En una carta a Francisco Romero, Gándara afirma su intención de darle a *Realidad* un perfil marcadamente argentino, no solo desde el contenido, sino también desde las participaciones:

Siento no asistir a esta próxima reunión porque hubiera deseado recalcar de modo bien concreto que estoy enteramente de acuerdo con lo expuesto por Martínez Estrada y apoyado por Mallea el martes último. Resumiendo, se trata de esto: *la colaboración argentina debe ser la base de la revista*; por consiguiente debe dársele preferencia, salvo extraordinaria excepción, sobre toda otra cosa. Sobre este punto no creo que pueda admitirse discusión alguna. Solo así tendrá *Realidad* sentido y éxito. Luzuriaga y Ayala (sobre todo Luzuriaga) me parecen sobreestimar la importancia de los artículos que nos lleguen de Europa. Me parece evidente que lo que más interesará al público de las dos Américas —y tengo entendido que ese es el público que se quiere alcanzar— será aquello que digamos los argentinos. [...] Le pido que, llegado el caso, transmita a Ayala y Luzuriaga (puesto que son los únicos disidentes) cuál es mi definitiva opinión sobre tal fundamental asunto [El resaltado está en el original] (Romero 2017: 265).

Las palabras de Gándara dirigidas a Romero nos permiten acceder a la intimidad de los debates y las tensiones que atravesaban el comité y a los posicionamientos de los miembros. La cita contiene alusiones no solo al *sentido* que debía tener la revista según la opinión de algunos de sus impulsores, evidentemente ligado a la colaboración argentina, sino también al público que se buscaba alcanzar: el de las dos Américas. ¿Por qué al público de las dos Américas le interesaría una revista cultural escrita casi exclusivamente por intelectuales argentinos? ¿Cómo cuadra este objetivo con los planteados en el editorial? ¿Cuál es el *sentido* al que se refiere Gándara? No tenemos espacio para responder estas preguntas aquí, pero sí podemos, a su vez, preguntarnos cuál fue la posición que logró predominar o imponerse. Resulta interesante comprobar que, a pesar de que la colaboración de autores argentinos fue

mayoritaria, puede equipararse a la presencia de autores europeos (que, entre españoles, franceses, italianos, británicos, austríacos, húngaros, alemanes y checos, sumaron más de 55)². Esta información vale para considerar tanto las redes a las que ya nos referimos como la impronta cosmopolita que quisieron aportarle Ayala y Luzuriaga.

3. AYALA, *REALIDAD* Y EL EXILIO

No podemos dejar de vincular esa orientación, que tanto critica Gándara, con el hecho de que Ayala y Luzuriaga fueran exiliados. En este sentido, García Montero ve en *Realidad* un proyecto cultural que excede los límites del deseo nostálgico de restauración republicana, propia de muchos exiliados:

Resulta imprescindible tener en cuenta esta voluntad vital e intelectual de vivir el exilio para comprender el carácter de la revista *Realidad*, publicación sin duda alentada por intelectuales españoles, pero nunca reservada en exclusiva para exiliados españoles. La preocupación por España [...] no impide que la revista pretenda, antes que nada, reflexionar sobre los destinos de la cultura democrática occidental. [...] Resultaba necesario buscar para el futuro nuevas alternativas democráticas que no se basasen en una idea nostálgica de restauración. Había también que huir de las tentaciones nacionalistas de todo signo (2007: 36-37).

Cuando habla de “esta voluntad vital e intelectual de vivir el exilio” García Montero se refiere al modo en que Ayala y Luzuriaga vivieron y pensaron su condición. Ayala publica en 1948 en *Cuadernos Americanos* su famoso artículo “Para quién escribimos nosotros”. Allí habla de la encrucijada que vive el escritor exiliado, que ha sido arrebatado de su “público natural” y que tiene como alternativa lo universal, impedido como está de continuar abocándose exclusivamente al tema español, corriendo el riesgo de convertirlo en obsesión: “Nuestra misión actual consiste en rendir testimonio del presente, procurar orientarnos en su caos, señalar sus tendencias profundas y tratar de restablecer dentro de ellas el sentido de la existencia humana” (Ayala 2007: 207). Esta misión toma forma en *Realidad* y se hace visible ya desde el

² Cuando el número de autores argentinos fue de 60 aproximadamente.

primer editorial de la revista en el que se plantea la necesidad de “atender a la vasta realidad contemporánea” (*Realidad* n.º 1, 2007: 4 [22]) y de indagar en la cultura de Occidente. Pero este deseo de estudiar el presente desde una mirada amplia que supere las fronteras nacionales no está desligado del modo en que Ayala pretende entender —y explicar— la realidad y la historia de España. En este marco, por ejemplo, es que se desarrolla su debate, presente en *Realidad*, con Claudio Sánchez-Albornoz. El escritor granadino rechaza cualquier tipo de mítica nacionalista para defender una interpretación de carácter histórico sobre el devenir español. Cree Ayala que la búsqueda de lo hispánico no podía basarse en la persecución de esencias mantenidas a lo largo de los siglos, interpretación que cree encontrar en la crítica que Sánchez-Albornoz hace de su libro *Razón del mundo*, sino en la comprensión de las coyunturas históricas que definen la significación política y social de los territorios, concibiendo la historia como una situación social en movimiento (García Montero 2007: LXIV). En esta línea se ubica *Realidad*, orientada a comprender la coyuntura histórica desde una perspectiva occidental.

Dice Sarlo que la decisión intelectual de publicar una revista se debe a una necesidad y un vacío en el campo intelectual, y que la revista hace posibles intervenciones exigidas por la coyuntura. De acuerdo con lo expuesto, podemos considerar que *Realidad* tenía como objetivo ocupar un espacio vacante respecto de las reflexiones sobre el presente. Dice también Sarlo que las revistas se definen por el haz de problemas que eligieron colocar en su centro (o los que pasaron en silencio) (1992: 14). En este sentido se comprende que no se halle en esta *Revista de Ideas* una exaltación de “lo español”, directamente vinculado, por Ayala, con el nacionalismo, preocupación y objeto de crítica constante por parte del intelectual.

Incluso, las tendencias nacionalistas de Carmen Gándara, mecenas de *Realidad*, fueron foco de conflicto y motivo de hartazgo para Ayala y Luzuriaga. Ese nacionalismo —a su modo de ver— falto de criterio, es vinculado por el primero, con la actitud de algunos exiliados:

Exiliado como lo era yo, no podía por menos de comparar ese argentinismo ferviente de Doña Carmen con el españolismo *enragé* de tantos refugiados españoles que, desdeñosos desde luego del país donde estaban viviendo exaltaban por contraste “lo español” a la vez que condenaban en bloque a la “España de

Franco” [...] con lo cual, “lo español” venía a reducirse en último análisis a una indefinida esencia de la que era portador y custodio exclusivo quien hablaba en cada momento (Ayala 1983: 117).

En la revista se ve una preocupación por la realidad española y especialmente por la cultura, que se traduce en la sección “Carta de España” conformada por artículos escritos por dos corresponsales: Ricardo Gullón y José Luis Cano. Esta sección ofrece al público lector un panorama, para nada alentador, de la situación cultural de la península. Pero, sobre todo, esta sección evidencia la voluntad de Ayala, Luzuriaga y De Torre, de establecer un puente con los intelectuales que, a pesar de su disidencia con respecto al régimen, se habían quedado en España. Esta “apertura” resulta inédita e incluso, precursora. Guillermo de Torre, en una carta escrita a Ricardo Gullón comenta que Joan Merli, director de *Cabalgata*, había rechazado publicar cualquier escrito procedente de España: “[P]ublicaremos artículos así, procedentes de allí, cuando en las revistas de España aparezcan crónicas similares sobre nuestros libros y actividades citándonos como es debido y sin la política de escamoteo de nombres que ahora practican” (Castillo Ferrer 2013: 211). Además de citar las palabras de Merli, De Torre le habla a Gullón de *Realidad*: “Pero estos amigos y estos medios son excepciones templadas respecto de lo español de ahí. En general, los demás y los mismos argentinos [...] son indiferentes o absolutamente predispuestos en contra” (Castillo Ferrer 2013: 211).

Olga Glondys vincula la creación de la sección “Carta de España” con la postura de Ayala respecto del exilio, específicamente con “la necesidad personal de dejar en suspenso [...] la propia condición de exiliado que, para Ayala, estaba asociada, sobre todo, a la amenaza de esterilidad práctica y pragmática de su obra”. A su vez, la autora lo relaciona con el deseo de crear puentes entre el exilio y la península para “ligar la circunstancia concreta de ciertas vidas exiliadas [...] con una tarea útil, para el exilio mismo y, sobre todo, para los disidentes de la España interior”. Todo esto, bajo la convicción de que “tanto el destierro como la cautividad en la España del interior obedecían a la misma idéntica condición funesta del franquismo y, puesto que, el verdugo era el mismo, cabía entablar comunicación entre ‘las víctimas del mismo destino’” (2013: 128-129).

Desde el exilio, estos intelectuales querían hacer ver que se producían cambios en el interior de España, que la idea del país conservada por la mayoría de los exiliados ya no existía y que era necesario redefinir la idea de la patria a la que se pretendía regresar. Esta perspectiva conduce nuevamente a la idea de un exilio que supere las limitaciones nostálgicas y la ilusión restauradora. Sebastiaan Faber completa esta perspectiva sobre el modo en que Ayala considera la situación del exiliado:

For Ayala, the inconveniences of exile are outweighed by the advantages and opportunities it provides; and he concluded early on that he and his fellow exiles were far better off than the poor intellectuals who found themselves struggling for survival in the stifling, rancid cultural climate of Francoist Spain. Ayala, therefore, has little patience for exiles who wallow in their misery, and he feels no particular solidarity with them (2006: 9).

Ayala no se siente más desafortunado que aquellos que, oponiéndose al régimen, se quedaron en España y utiliza su condición de exiliado como un modo de potenciar su labor intelectual y ampliar su horizonte de análisis: “For Ayala, then, exile provides an ethical model because the intellectual should be a loner with a strictly cosmopolitan position in the world” (Faber 2006: 10). Esta posición cosmopolita se traduce en la perspectiva adoptada por *Realidad*.

4. *REALIDAD* Y EL MERCADO EDITORIAL ARGENTINO

Para finalizar, es necesario mencionar el vínculo de la publicación con el mercado editorial argentino, que se encontraba, en ese momento, en auge. El hecho de que tanto la revista como las principales editoriales del período hayan contado con la presencia de exiliados españoles no es un dato menor, sino que refuerza la hipótesis de que el desarrollo del mercado editorial influyó de manera directa y positiva en la revista.

Entre las editoriales que surgieron y se desarrollaron durante el período mencionado se destacan Losada, Sudamericana y Emecé. La historia de estos tres sellos, se halla ligada, en mayor o menor medida, con la presencia de exiliados españoles en Argentina y con la coyuntura surgida a partir de la

derrota republicana en España que influyó directamente en el período de auge del mercado editorial argentino, el cual se extendió aproximadamente desde 1938 hasta 1953 (De Diego 2014: 97-133).

Las editoriales mencionadas, a las que deberíamos sumar otras tantas³, fueron las responsables de la renovación del mercado del libro, con un número creciente de autores extranjeros y de traducciones.

Para comprender el lazo entre *Realidad* y el mercado editorial, debemos mencionar, inicialmente, que el dinero aportado por Carmen Larreta de Gándara para la financiación del proyecto se complementó con los aportes de las editoriales Losada y Sudamericana, y de la Imprenta López⁴.

Entre las editoriales que hemos mencionado, la más cercana a *Realidad* fue, con seguridad, Losada cuyo origen está vinculado con la filial argentina de la española Espasa Calpe⁵: Guillermo de Torre fue una figura importante en esta casa editorial. También Francisco Ayala, Lorenzo Luzuriaga, Amado Alonso y Francisco Romero trabajaron con Losada. De Torre, además director editorial, fue quien más colecciones dirigió (cinco en total)⁶. Lorenzo Luzuriaga dirigió la Biblioteca Pedagógica, Francisco Ayala la Sociológica y Francisco Romero la Filosófica. Ayala, a su vez, trabajó como traductor “a destajo” según podemos constatar en sus memorias⁷, en donde, además, se refiere en términos muy poco elogiosos a Gonzalo Losada. También allí fueron publicadas algunas de sus obras, luego de que *Realidad* hubiera llegado a su fin.

³ Entre ellas: Argos, Nova, Poseidón, Depalma, Rueda, Bajel, etc. muchas de las cuales aparecieron publicitadas en *Realidad*.

⁴ Esta última, tuvo un rol preponderante en el desarrollo de la industria editorial ya que en sus talleres se imprimían los libros de Losada, Sudamericana, Emecé, Nova y Argos, entre otras. Allí también se imprimía la revista y sus oficinas fueron centro de reunión para el consejo de redacción.

⁵ Ver en De Diego (2014).

⁶ Las siguientes estuvieron a su cargo: Panoramas, Contemporánea, Los Grandes Novelistas de Nuestra América, La Pajarita de Papel, y —junto con Amado Alonso— Poetas de España y América

⁷ En la entrada “Yo, traductor a destajo”, en *Recuerdos y olvidos 2. El exilio* (Ayala 1983: 33).

Sudamericana fue la otra editorial que aportó capital para que la revista viera la luz (García Montero 2007: XXX). A su vez, Ayala conocía a los responsables del sello, ambos españoles; dedicó a López Llausás una entrada en sus memorias donde lo caracteriza como un “emprendedor e industrial serio en contraste con las desenfadadas alegrías de Losada” (Ayala 1983: 106); también menciona a Urgoiti, a quien había conocido en España. Sudamericana publicó dos obras de Ayala: una en 1944, *Histrionismo y representación, ensayos de crítica literaria*, y otra en 1948, *Los usurpadores*. También en Sudamericana apareció el libro de Carmen Gándara *El lugar del diablo*.

Eduardo Mallea fue el principal nexo entre *Realidad* y Emecé. Mallea dirigió allí tres colecciones. También fue publicado por la editorial, al igual que Ayala y Carmen Gándara. Emecé no apareció publicitada en *Realidad* y fueron pocas las obras publicadas por esta editorial que allí se reseñaron. Sin embargo, en algunos casos particulares la cercanía con la empresa resultó de importancia para la publicación bimestral⁸.

Si retomamos los objetivos que perseguía *Realidad*, los cuales hemos vinculado con la coyuntura histórica, pero también, particularmente, con las inquietudes intelectuales de Ayala y Luzuriaga como exiliados, podremos comprender cómo la cercanía de las editoriales referidas previamente permitió que la labor ensayística destinada a interpretar la realidad⁹ se complementara con un completo y actual panorama del mundo del libro, que estaba

⁸ Otro elemento que revela la importancia de la conexión editorial en *Realidad* se observa en dos cartas de Francisco Ayala dirigidas al crítico Van Wyck Brooks y al sociólogo e historiador Lewis Mumford, en las que lo invitaba a colaborar en la revista proporcionándole información acerca del carácter de la misma, las publicaciones y el pago. Estas cartas, ambas mecanografiadas, incluyen, a mano, un mensaje de Mallea que, como editor de sus libros en Emecé, avalaba la invitación. A su vez, los artículos firmados por Vladimir Veidle, Arnold J. Toynbee y T. S. Eliot certifican el enlace con el escritor argentino, quien había editado sus obras en la colección *Grandes Ensayistas* de Emecé.

⁹ Véase en este sentido el trabajo de Martín (2013) quien, en su consideración de la presencia de la filosofía en la revista *Realidad*, propone la hipótesis de que el ensayo como género “ha sido una forma propia de un ‘modo de pensar’ muy arraigado históricamente en la tradición hispánica” (2013: 171) y que “no es solo filosofía sino un modo de ejercer y entender la filosofía que se da envuelta en la literatura, una manera de buscar la verdad sin renunciar ni al bien ni a la belleza” (2013: 172).

viviendo una inédita renovación gracias al gran caudal de publicaciones de autores extranjeros y, especialmente, de traducciones¹⁰.

Desde la misma conformación de la revista, desde las redes tejidas en el extranjero y desde la difusión de lo que se publicaba, tanto en Argentina como fuera de ella, se procuraba conformar un mirador de la cultura occidental sorteando las dificultades que surgieran¹¹. Fue en consonancia con ese objetivo que en *Realidad* se mencionaban, comentaban y reseñaban los libros que se estaban editando en el mismo momento.

El predominio de las editoriales ligadas al exilio en todas las secciones dedicadas a libros (principalmente “Notas de libros” e “Inventario”, las secciones de reseñas, pero también “Libros recibidos” y “Bibliografía reciente”) reafirma el vínculo estrecho entre el mundo editorial y la revista. Esta relación también se observa en los artículos breves que completaban la primera parte de la revista que, en su mayoría, eran comentarios de libros recientemente publicados en los que se destacaba algún aspecto relativo a la edición (la traducción, la reedición de una obra clásica o la publicación de obras completas). Finalmente, muchos de los artículos publicados en la primera sección de la revista luego formaron parte de libros que fueron editados por los sellos referidos.

Queda por considerar la conexión entre la publicidad, el sector editorial y la revista. *Realidad* publicitó casi sin interrupción a las editoriales antes mencionadas (con excepción de Emecé). Era muy común que coincidieran los anuncios y los textos reseñados, esto es: que en el mismo número se publicara determinada editorial y de esta editorial determinada obra y que esa misma obra fuera reseñada en la sección “Notas de libros”, “Inventario” o incluso en los artículos sueltos. Debemos decir que, desde el punto de vista de la publicidad, el aporte editorial no debe considerarse solo desde el aspecto

¹⁰ Podemos ver en “Notas de libros” o, incluso, entre los artículos principales, un gran número de autores españoles y, también de traducciones, que también se vinculan directamente al exilio.

¹¹ Todas las secciones se orientaron a este mismo objetivo de difusión, al igual que los artículos enviados por corresponsales de Francia, España e Inglaterra. “La caravana inmóvil” e “Irrealidad” consistían en noticias varias, generalmente provenientes del extranjero: fragmentos de artículos de revistas culturales, eventos, debates, etc. La sección “Revista de revistas” buscaba estar al día con las publicaciones periódicas europeas y americanas.

económico, ya que estas empresas, a su vez, proveyeron a esta *Revista de Ideas* de un capital simbólico de alto impacto (Macciuci 2013: 49).

Entonces la cercanía entre *Realidad* y el sector editorial en desarrollo permitía, por un lado, cumplir con la voluntad de difusión y actualidad que la publicación tuvo desde su inicio; y, por otro lado, estas editoriales prestigiosas no solo pudieron colaborar económicamente para que el proyecto se concretara, sino que también proyectaron ese prestigio a las páginas de la revista, en las reseñas, las entradas bibliográficas y los anuncios.

CONCLUSIONES

Si bien *Realidad* fue un proyecto cultural ambicioso orientado a leer y reflexionar sobre la situación que atravesaba la cultura occidental toda y que no se limitó a registrar la experiencia de los intelectuales desterrados, desdénando la nostalgia y la añoranza de la patria, concluimos que la publicación estuvo atravesada por el exilio. En primer lugar, esto se confirma al estudiar la lista de colaboradores y de corresponsales de origen español (ubicados dentro y fuera de España) y el contexto editorial marcado por la presencia de editores, traductores y directores de colección desterrados.

Pero también hemos destacado la figura preponderante de Francisco Aya-la (junto a la de otros exiliados como Lorenzo Luzuriaga y Guillermo de Torre), su función como secretario de redacción y las huellas que han quedado de las tensiones y negociaciones hacia el interior del comité de redacción, las cuales evidencian un claro interés por darle a la publicación una orientación que superara las fronteras nacionales e incluyera la reflexión sobre la crisis democrática que atravesaba el mundo después de la Segunda Guerra Mundial a través de la colaboración de intelectuales de orígenes diversos, sin excluir la situación española que, dadas las circunstancias, podía resultar paradigmática tanto desde el punto de vista político como cultural. Esto, evitando, como se dijo, la mirada nostálgica y la exaltación de la patria, y evitando, sobre todo, cualquier posicionamiento nacionalista. Este modo particular de vivir y pensar el exilio permitió que este estuviera presente en *Realidad* sin que, en absoluto, la definiera.

Así, se logró la configuración de una revista de alto valor cultural, cuyas páginas permiten vislumbrar uno de los modos en los que el exilio español incidió en el campo cultural argentino de los años 40 y se entrelazó con los temas y problemas que inquietaban las mentes de destacados intelectuales de ese país y del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- AYALA, Francisco (1983): *Recuerdos y Olvidos 2. El exilio*. Madrid: Alianza.
- (2007): *Obras completas 3. Estudios literarios*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- CASTILLO FERRER, Carolina (2013): “Lo mejor se alía como siembre: *Realidad* en la correspondencia de sus colaboradores”, en Carolina Castillo Ferrer y Milena Rodríguez Gutiérrez (eds.), *Diez ensayos sobre Realidad*. Revista de Ideas. Granada: Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada, pp. 207-240.
- DE DIEGO, José Luis (2014): “1938-1955. La ‘época de oro’ de la industria editorial”, en José Luis De Diego (dir.), *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FABER, Sebastiaan (2006): “The Privilege of Pain. The Exile as Ethical Model in Max Aub, Francisco Ayala, and Edward Said”, en *Journal of Interdisciplinary Crossroads*, vol. 3/n.º 1, pp. 11-32.
- GARCIADIEGO, Javier (2016): *El Fondo, La Casa y la introducción del pensamiento moderno en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA MONTERO, Luis (2007): “La aventura de pensar el mundo”, introducción al facsímil de *Realidad*, en *Revista de Ideas*. Sevilla: Renacimiento, pp. XXIX-LXXV.
- GLONDYS, Olga (2013): “El puente en sus primeros años: la sección ‘Carta a España’ en sus contextos y consecuencias”, en Carolina Castillo Ferrer y Milena Rodríguez Gutiérrez (eds.), *Diez ensayos sobre Realidad*. Revista de Ideas. Granada: Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada, pp. 125-146.
- GUIAMET, Javier (2014): “En busca del público de masas”, en Verónica Delgado, Alejandra Mailhe y Geraldine Rogers (coords.), *Tramas impresas. Publicaciones periódicas argentinas (XIX-XX)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, pp. 325-328.
- LARRAZ ELORRIAGA, Fernando (2014a): “La edad de oro de la edición argentina y los españoles en Buenos Aires (1939-1952): exilio e industria cultural”, en Federico

- Gerhardt (dir.), *Diálogos transatlánticos: puntos de encuentro. Memoria del III Congreso de Literatura y Cultura españolas contemporáneas*. La Plata: FaHCE.
- (2014b): “La edad de oro de la edición argentina y los españoles en Buenos Aires (1939-1952): Exilio e industria cultural”, en *III Congreso Internacional de Literatura y Cultura Españolas Contemporáneas*, 8, 9 y 10 de octubre de 2014. La Plata: Memoria Académica, <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7438/ev.7438.pdf> (23-02-2022).
- MACCIUCI, Raquel (2013): “El campo intelectual y el campo literario de *Realidad*”, en Carolina Castillo Ferrer y Milena Rodríguez Gutiérrez (eds.), *Diez ensayos sobre Realidad. Revista de Ideas*. Granada: Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada, pp. 45-70.
- MARTÍN, Francisco José (2013): “Filosofía y crisis de la modernidad en *Realidad*”, en Carolina Castillo Ferrer y Milena Rodríguez Gutiérrez (eds.), *Diez ensayos sobre Realidad. Revista de Ideas*. Granada: Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada, pp. 167-188.
- REALIDAD. REVISTA DE IDEAS (2007). Edición facsimilar, vol. 1, n.º 1. Sevilla: Renacimiento.
- ROMERO, Francisco (2017): *Epistolario*. Editado y anotado por Clara Alicia Jalif de Betranou. Buenos Aires: Corregidor.
- SARLO, Beatriz (1992): “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”, en *América. Cahiers du CRICCAL*, n.º 9-10, pp. 9-16.

LENGUAJE Y LITERATURA EN EL CATÁLOGO DE LA EDITORIAL LOSADA

Fernando Larraz

A Losada se la ha llamado la editorial del exilio republicano (Ferrero de Sahab, Santiago, Estofán y Perrero de Roncaglia 1993; Peces 2002). No en vano, allí fue a parar una parte muy representativa del capital intelectual exiliado en Argentina que, de forma regular o esporádica, como traductores, ilustradores, prologuistas, correctores, directores de colecciones..., encontraron en la empresa creada por Gonzalo Losada un medio para subsistir económicamente sin desistir de proseguir sus trabajos intelectuales ni hacer renuncias a los valores de su ideología.

Como se ha enfatizado en todas las reconstrucciones de la historia de la editorial, en el grupo fundador de Losada confluyeron algunos intelectuales americanos, como Pedro Henríquez Ureña, con una mayoría de expatriados españoles. En realidad, muchos de los españoles del núcleo fundador de Losada eran antiguos residentes en Buenos Aires, de ideología liberal republicana y, por consiguiente, inequívocamente antifranquista. El fundador, Gonzalo Losada, por ejemplo, llevaba en América desde 1928, cuando fue enviado como gerente de la casa madrileña Espasa-Calpe; Guillermo de Torre había llegado en 1937 después de salir de Madrid poco tiempo después de iniciarse la guerra, pero había vivido previamente en Buenos Aires entre 1927 y 1932 y tenía fuertes vinculaciones con la intelectualidad porteña; Amado Alonso también había llegado a Buenos Aires en 1927 y desde entonces dirigía el Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires; más antigua es la residencia argentina del filósofo Francisco Romero, sevillano de nacimiento, que llegó a Buenos Aires con solo 13 años; y Felipe Jiménez de Asúa se había

trasladado a Argentina también en 1927 para trabajar en la Universidad de Córdoba (*La editorial Losada...* 2002; Larraz 2018: 23-42; y 2020).

Algunas de las singularidades del proyecto de Losada se explican por esta condición de españoles de larga residencia en Argentina de Losada, Alonso y De Torre, que incidió sobre su política editorial en un sentido amplio y, de forma más específica, sobre sus colecciones literarias y su definición como motor intelectual en lengua española. La impronta de aquellos expatriados y de su conciencia identitaria se visibilizó en un asunto central en esos años: la reflexión sobre la lengua literaria española, asunto que se venía debatiendo desde tiempo atrás y que atañía a una editorial que cabe considerar argentina a casi todos los efectos —legislativos, mercantiles—, pero con una inclinación española muy fuerte.

Hay que hacer notar, en este sentido, un segundo rasgo, que diferencia a Losada de las demás grandes editoriales fundadas estos años con relevante participación de españoles republicanos: su relativa independencia financiera. Este hecho le permite abordar con amplios márgenes de libertad —respecto de capitales sujetos a la España de Franco, como los de Espasa-Calpe Argentina, así como de los intereses de grandes capitalistas argentinos, como en el caso de Sudamericana y Emecé— la dirección de una política editorial hasta entonces inédita en América latina. Aunque Losada no era propietario único ni mayoritario de la editorial, la mayor parte de accionistas que formaban el directorio de la empresa formaban parte de la colonia española en Argentina.

La aspiración de Losada era crear un catálogo de amplias miras intelectuales, autónomo de intereses políticos y, por ello, con una alta cota de libertad intelectual; con un intenso ritmo de edición, ordenado en grandes colecciones y, aunque radicado en Buenos Aires, proyectado hacia el resto del mundo hispanohablante. El modelo eran casas editoriales que habían estado localizadas hasta antes de la guerra en Barcelona o Madrid, especialmente, Espasa-Calpe o Aguilar. Aquellas editoriales españolas se habían expandido por la América de habla española legitimando su capitalidad metropolitana a través de la coartada de la patente idiomática, cuya lógica vinculaba el origen y la ortodoxia de la lengua con la difusión de las letras literarias. Pero todo había cambiado con la guerra: la capitalidad editorial en lengua española ya no estaba en Madrid ni en Barcelona, sino en Buenos Aires, y esto obligaba

a redefinir o, al menos, matizar los parámetros lingüísticos y los discursos sobre la lengua literaria. El catálogo de la editorial Losada, con su papel protagonista en ese cambio de paradigma, fue el espacio donde aquel debate se vivió con mayor intensidad.

Para abordar cómo se objetiva este punto de partida en las colecciones de literatura de Losada, tomaré como hipótesis algunas conclusiones a las que han llegado dos especialistas en la historia editorial argentina y, concretamente, de la editorial Losada. José Luis de Diego, en el capítulo que dedica a los años 1938-1955 en la historia argentina de la edición que él mismo dirigió, concluía que “la ‘época de oro’ de la industria editorial coincide con un desarrollo significativo de la literatura argentina, pero de una literatura de minorías; y el comienzo de la decadencia de la industria editorial coincide con un desarrollo notable de la literatura argentina y latinoamericana en el interés de los lectores” (2014: 121). Dicha paradoja se explica por el carácter internacionalista que marcó aquella época de la historia intelectual y editorial argentina, en la que una parte muy grande de la producción de libros se dedicaba a la exportación. A ello se une la gran presencia de autores españoles en los catálogos de las editoriales que protagonizaron aquella “edad de oro” entre 1938 y 1955: Espasa-Calpe, Emecé, Losada y algunas más pequeñas, mientras que otras grandes editoriales como Sudamericana y Santiago Rueda enfocaban de forma muy prioritaria a la traducción. Más tarde, algunas de ellas viraron hacia la publicación de autores nacionales argentinos, una vez perdidos en gran medida los mercados internacionales, que volvían a estar copados por los editores españoles. En un trabajo dedicado más específicamente al caso de Losada, De Diego (2015) abundó en este planteamiento. Explicaba cómo el capital intelectual de Losada se basó durante los primeros quince o veinte años de existencia en su universalidad, que interpelaba a una élite no solo argentina sino latinoamericana en general.

Esta periodización llevó aparejados debates acerca de la política lingüística que debía seguirse en la editorial. Los trabajos de Laura Sesnich han hecho hincapié en cómo Losada fue vista por Amado Alonso como la oportunidad de materializar un proyecto en el que realizar sus teorías lingüísticas de “nivelación” de la lengua literaria española. Se trataba de hacer de la editorial un instrumento de acción sociolingüística: “concebir una lengua uniforme para el mercado editorial a través de la cual ‘nivelar el lenguaje’, es decir, lograr

una transferencia exitosa de la lengua literaria al registro oral del público lector no erudito por intermedio de la industria editorial” (Sesnich 2020: 122). Las aspiraciones de Alonso en el terreno filológico no estaban lejos de las de Guillermo de Torre en el terreno puramente crítico y en ambos casos, partían de ciertos axiomas no abandonados sobre la centralidad lingüístico-literaria de España en el ámbito hispanohablante, incluso aunque esta hegemonía se hubiera divorciado de la centralidad editorial. Sin embargo, la marcha de Alonso de Argentina en 1946 al ser destituido de su cátedra por el régimen peronista y el posterior desasimio de De Torre del mando de la editorial hacia mitad de la década siguiente, junto con el cambio de rumbo que dio Losada a su editorial, malograron el alcance de este propósito (Sesnich 2020: 122-123).

Así pues, cabe plantear que la presencia en el núcleo del proyecto de Losada de Amado Alonso y de Guillermo de Torre —joven filólogo y joven crítico literario, respectivamente, con un precoz prestigio en ambos casos— fue determinante y debe ser considerada una de las claves más relevantes para interpretar la historia de la editorial.

Guillermo de Torre, vástago de la alta burguesía madrileña, precoz y atrevido poeta ultraísta, teórico pionero de las vanguardias y cofundador de la muy influyente *La Gaceta Literaria*, había vivido en Buenos Aires desde septiembre de 1927 hasta mediados de 1932, período durante el cual se casó con la pintora Norah Borges, a quien había conocido durante la estancia de esta y de su hermano Jorge Luis en Madrid. En aquella primera estancia argentina, colaboró en la fundación de *Sur*, la revista de Victoria Ocampo, y con la sucursal argentina de Espasa-Calpe, dirigida por Gonzalo Losada y Julián Urgoiti. Regresó a Madrid un año después de proclamarse la república. En septiembre de 1936, su familia y él abandonaron el Madrid en guerra y se instalaron en París. Desde allí, enseguida planearon cruzar a Argentina, adonde lo alentaron a viajar Losada y Urgoiti para que colaborara con la recién iniciada Espasa-Calpe Argentina S.A. A partir de entonces y hasta mediados de los años 50, cuando estabilizó su situación laboral en la Universidad, De Torre fue el director editorial, primero, de Espasa-Calpe Argentina —donde fundó la famosa colección Austral— y luego de Losada, donde dirigió un buen número de colecciones.

En cuanto a Amado Alonso, había sido discípulo aventajado de Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro y Tomás Navarro Tomás, investigador él mismo en el Centro de Estudios Históricos y doctor en Filología con una temprana tesis sobre Valle-Inclán. Vivía en Buenos Aires desde 1927, cuando había aceptado la dirección del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, que fue un venero de eminentes filólogos. En aquellos años, debió de relacionarse con Guillermo de Torre, pues Alonso propuso a Menéndez Pidal que el capítulo sobre novela española actual para la historia literaria que se proyectaba desde el Centro de Estudios Históricos y que había sido encomendado a él fuera hecho a cuatro manos con De Torre¹. Fue también el primer agregado cultural de la Embajada española en Buenos Aires. Durante la guerra, Alonso llevó a cabo un intenso trabajo de ayuda a los intelectuales españoles para lo que recabó la asistencia de filólogos discípulos suyos, como Ángel Rosenblat y Marcos Morínigo, y trató de persuadir a maestros y colegas como Menéndez Pidal, Navarro Tomás, Castro y Dámaso Alonso para que salieran hacia Argentina.

Pese a su juventud, cuando arribaron por primera vez a Buenos Aires en 1927, Alonso y De Torre disfrutaban de un enorme prestigio como filólogo y crítico literario respectivamente. Colaboradores de *La Gaceta Literaria* —de la que De Torre era secretario y Alonso miembro del comité de redacción—, en 1927 y 1932, publicaron sendos artículos que causaron revuelo por su visión de las relaciones lingüísticas, culturales y editoriales entre España y Argentina: De Torre el artículo “Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica” en la revista *La Gaceta Literaria* de Madrid y Alonso “El problema argentino de la lengua” en la revista porteña *Sur*, incluido y muy ampliado después en el libro *El problema de la lengua en América*, dedicado “A Jorge Luis Borges, compañero en estas preocupaciones”.

El famoso artículo de De Torre “Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica” partía de la premisa ya enunciada en su título: “señalemos en nuestra geografía espiritual a Madrid como el más certero punto meridiano, como la más auténtica línea de intersección entre América y España”,

¹ Cartas de Ramón Menéndez Pidal a Amado Alonso del 14 y 15 de febrero de 1929. Archivo Personal de Amado Alonso, Residencia de Estudiantes, rollo 3, imagen 590 e imagen 592.

meridiano sobre el cual edificar una “nivelación de relaciones de países y culturas heterogéneas”. Aquel artículo desató una polémica bien estudiada ya (Alemany 1998). La tesis de De Torre en su artículo era que la fuente de influencia europea sobre Argentina no debía ser el latinismo francés sino el hispanismo español.

La revista porteña *Martín Fierro*, en su número de junio de ese año 1927, cuando De Torre acababa de desembarcar en Buenos Aires, dedicó varias páginas a aquel artículo de *La Gaceta Literaria*. Algunos de los participantes en la polémica derivaron su reacción anticolonialista a una dimensión lingüística, que era ya una de las líneas editoriales de *Martín Fierro*. No en vano, dos años antes, un artículo de Francisco Luis Bernárdez declaraba que “la argentinidad ya va dejando de ser un término de especulación intelectual y se va haciendo carne en el pueblo y en la nueva literatura. La simpatía de la nueva generación hacia lo popular, hacia lo autóctono, hacia la criolledad, es algo sintomático de lo que aseveramos. El idioma llegará en su hora” (Bernárdez 1925: 107).

“Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica” se había publicado sin firma. Por ello, De Torre no salía mencionado en las refutaciones al meridiano, pero sí se le dedicaba un artículo muy crítico en ese mismo número por otro trabajo suyo sobre varios poetas mexicanos. Lo que aquí nos interesa es que, entre las respuestas airadas en respuesta a los agravios del meridiano (firmados, entre otros, por Borges, Molinari, Rojas Paz y Scalabrini Ortiz), dos llevan la controversia al terreno del idioma. El poeta Nicolás Olivari expresaba irónicamente lo siguiente: “hablamos su lengua por casualidad, pero la hablamos tan mal que impertinentemente nos estamos haciendo un idioma argentino. Dentro de unos pocos años nos tendrán que traducir si quieren gozar de nuestro lírico influjo” (1927: 356). El otro texto se titula “A un meridiano encontrao en una fiambra” y está firmado por un Ortelli y Gasset —juego entre el poeta Roberto A. Ortelli, enemigo de De Torre, y un satirizado filósofo Ortega y Gasset (García 2008: 98)— que, de acuerdo con Carlo Mastronardi (1967: 197-198), escondía las plumas de Borges y de él mismo. Lo más relevante es que satirizan la propuesta del meridiano usando el lunfardo: “Espicarusen con plumero y todo, antes que los faje. Che meridiano: hacete a un lao, que voy a escupir” (Ortelli y Gasset 1927: 357).

En cuanto al mencionado trabajo de Alonso, como su título indica, es un diagnóstico de los síntomas y las causas del “problema lingüístico” de Argentina. Dicho diagnóstico —muy afecto al elitismo orteguiano— consiste en que “en Buenos Aires el escritor inhábil (digamos el que escribe para la publicidad y lo hace con torpeza) abunda alarmantemente más que en otros países de lengua castellana” (Alonso 1932: 145) a causa, entre otros factores, de “la lengua oral de Buenos Aires, en la que con tanta desidia se encomienda al tuntún el sentido de las palabras y de las frases” (Alonso 1932: 148). Dicha lengua oral se entremete en la lengua literaria de los malos escritores argentinos, que no la “nivelan”. La explicación de la causa del fenómeno la basa en las teorías de Ortega y Gasset, que había publicado poco antes *La rebelión de las masas*: Buenos Aires está dominado por el autoritarismo del hombre masa, en quien “el espíritu localista acogota al de universalidad. El sentido de la norma queda relajado, como por trance de fuerza mayor” (Alonso 1932: 157). Ello no se debe, únicamente, a que “los extranjeros venidos en aluvión formen la masa de los artesanos y de los sirvientes, sino que están también en todos los puestos directivos de la sociedad de donde suele emanar la norma. Ellos y sus hijos son Buenos Aires” (Alonso 1932: 157).

Estos antecedentes —orteguianos, neocoloniales, centralistas y unificadores— no fueron tangenciales en la formación de la editorial Losada y el diseño de su política editorial. De Torre a tiempo completo y Alonso con dedicación parcial fueron dos de los pilares sobre los que Gonzalo Losada construyó su editorial. El primero detentó el cargo de director editorial y dirigió personalmente las colecciones “La Pajarita de Papel”, “Los Grandes Novelistas de Nuestra Época”, “Panoramas”, “Novelistas de España y América”, además de las Obras Completas de García Lorca. Alonso, por su parte, se encargó de la dirección de las colecciones “Estudios Literarios”, “Filosofía y Teoría del Lenguaje” y “Colección de Textos Literarios”, además de la codirección, junto con De Torre, de “Poetas de España y América”. A ellas se unen las colecciones de Pedro Henríquez Ureña, interlocutor frecuente de ambos y, de hecho, cooperador de Amado Alonso en tareas lingüísticas.

Un apéndice de aquellas controversias lingüísticas, en pleno impulso inicial de la editorial, tuvo lugar con la aparición de dos libros: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico* (1941), de Américo Castro, publicado en la propia editorial Losada, y *La Argentina y la nivelación del idioma*

(1943), de Amado Alonso, publicado por la Institución Cultural Española. La relación entre ambas instituciones editoras es elocuente. Castro —antecesor de Alonso en la dirección del Instituto de Filología— había llegado a Buenos Aires en octubre de 1936 para dar un ciclo de conferencias sobre la España medieval invitado por la Institución Cultural Española, gracias a la mediación de Alonso. Para Castro, aquella invitación fue una tabla de salvación del maremágnum de la guerra. En Argentina estuvo durante unos meses y, aunque Alonso consiguió para él una cátedra en La Plata, Castro fijó definitivamente su residencia en Norteamérica. En 1943, cuando se publicó el libro de Alonso en la Institución, la dirección de esta no estaba ya en manos republicanas, sino que la controlaban elementos profranquistas, comenzando por su propio presidente, Rafael Vehils.

El libro de Castro, avalado por Alonso como director de la colección en la que se inscribía, suscitó una gran cantidad de controversia. Con un tono a veces dogmático, era un alegato a favor de la tarea de reunificar la lengua española depurándola de la degeneración respecto a la norma culta, que él consideraba la del castellano de Madrid, y cuyos niveles más alarmantes de desviación se daban en Argentina y Uruguay. Al igual que había ocurrido con el artículo del meridiano, el libro de Castro suscitó una airada reacción de Borges, reflejada en la reseña que publicó en la revista *Sur* (Degiovanni y Toscano y García 2010: 4) y que, en cierta medida, parece un colofón traído a términos lingüísticos de la vieja querrela del meridiano. La reseña de Borges comenzaba con una alusión indirecta a Alonso: “La palabra problema puede ser una insidiosa petición de principio. Hablar del problema judío es postular que los judíos son un problema” (Borges 1941: 66); y niega que exista la tan cacareada corrupción del lenguaje argentino, para lo que alude de forma muy bronca —tan bronca al menos como el propio Castro— a las deficiencias lingüísticas de los españoles.

En cuanto a *La Argentina y la nivelación del idioma*, estaba estructurado en tres partes. La primera incluía tres artículos que Alonso había publicado en el diario *La Nación* (Sesnich 2019). En el primero, Alonso llamaba la atención sobre el inicio de un nuevo paradigma en el que “la Argentina va a intervenir en los destinos generales de la lengua de veinte naciones, en una proporción nueva y desde un punto de comando que hasta ahora no ha tenido” (1943: 19) gracias a su desarrollo editorial. Sin embargo, los artículos

están escritos para prevenir el riesgo de una atomización de su lenguaje: “en cuanto se advierta que una tal reacción no solo supone desentenderse del hablar de Madrid, sino asimismo separarse del resto de América, se admitirá que no es conveniente” (Alonso 1943: 19). Incidiendo en la teoría de que lo que confiere unidad a una lengua no es el registro oral, fuente de particularismos dialectales, sino la lengua literaria, el desplazamiento de la centralidad editorial a Buenos Aires implicaba la asunción por sus agentes de una responsabilidad inédita:

La guerra civil española ha hecho cambiar de arriba abajo las condiciones. La producción española se detiene de repente, y algunas casas peninsulares, ansiosas de no tener que remitir a la ceguera de la guerra sus fondos americanos, los emplean en montar aquí, aunque no sea más que una mínima parte de su producción editorial. En seguida aparecen varias empresas argentinas. Y entonces se descubre un misterio psicológico de incalculables consecuencias. [...] Lo seguro y definitivo ya es que la Argentina se ha hecho poderosa en la industria ligera; en la producción de esos libros que corren por muchas manos y que se renuevan y replazan incesantemente. Y esos son los libros que, principalmente, recogen y expanden el sentido de una lengua unificada (Alonso 1943: 27-28).

Para ello, es necesario un plan de acción con el objetivo de que el poder adquirido por Argentina, a través de su capitalidad editorial en lengua española, derive en una influencia positiva sobre el enriquecimiento del lenguaje. Y para que ello ocurra, “cada escritor, cada redactor, cada traductor” (Alonso 1943: 69) ha de ser capaz de discernir los usos literarios y los desechables del lenguaje oral, no estableciendo barreras entre un lenguaje y otro sino cribas y, después, puentes. La posición de Alonso en este trabajo es mucho más matizada que la de Castro (Tuset 2016). También está determinada por la posición desde la que escribe, como director del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires y director de colecciones de Losada. Parte de la premisa de que para Argentina se abre la oportunidad histórica de compartir con Madrid la centralidad lingüística del español y romper así con una secular subalternidad; pero también toma en consideración el desventajoso punto de partida y la necesidad de censurar toda pretensión de emancipar el idioma argentino del español peninsular.

Lo expuesto hasta aquí explica unos antecedentes fundamentales para entender la política editorial de la editorial Losada. Más allá de las consideraciones mercantiles que atañían a Gonzalo Losada y al resto de accionistas, Amado Alonso y Guillermo de Torre entendieron que la editorial había de ser un instrumento de intervención cultural y lingüística de primer orden.

En el caso de Alonso, el proyecto editorial de Losada debió de ser visto como un vaso comunicante entre la alta filología que se practicaba en el Instituto de Filología y un público cuyo idioma debía ser reeducado. Al respecto, están no solo la publicación de obras literarias y de alta erudición, sino una serie de colecciones populares de divulgación. A su amigo Alfonso Reyes le da noticia el 7 de diciembre de 1939 de una colección que iba a llevar el nombre de “Vida y obra de...” y que finalmente no cuajó, pero que ejemplifica muy a las claras esta voluntad de transferencia:

La Losada va cobrando mucha importancia. Ahora he organizado una colección de tomitos de unas 150 páginas (o poco más), que se titularán “Vida y obra de...”. Américo Castro me hace el Cervantes (ya lo hizo en francés), R. A. Arrieta el Sarmiento, Capdevila el Lugones, etc. Quiero que me haga usted Vida y obra de Góngora. Son libros destinados a profesores secundarios, alumnos universitarios, periodistas y escritores, etc., los que no se satisfacen con las páginas de Hurtado Palencia o de Fitzmaurice-Kelly, tampoco pueden entregarse a la lectura de volúmenes y de artículos. Una visión sintética, pues. Al final, un par de páginas con la bibliografía esencial, haciendo en cada título alguna indicación útil (Alonso en Alonso y Reyes 2008: 103-104).

Pero es en la colección “Estudios Literarios” donde Alonso dio desarrollo a lo que podría llamarse segunda etapa de la estilística española, en la que divergieron los proyectos de sus dos inspiradores en el ámbito español, Dámaso Alonso y Amado Alonso, cuando el primero escora la estilística, en un proceso de acomodación al nuevo contexto político, a partir de su *La poesía de san Juan de la Cruz: desde esta ladera* (1942), “a un misticismo autoritario que conecta directamente con la ideología nacional-católica el régimen” (Hidalgo Náchter 2021: 63). Al respecto, en 1943, Dámaso Alonso escribía a Amado Alonso quejándose muy dolidamente por las críticas que María Rosa Lida había hecho a su *San Juan de la Cruz* en la *Revista de Filología Hispánica*. Por ser su discípula dilecta y constar en la revista que él dirigía, las quejas se

dirigían indirectamente a su íntimo amigo Amado Alonso y revelan quiebras en sus respectivas maneras de entender la estilística. Con todo, Amado Alonso facilitó la publicación en Losada de una lujosa, prolija y comentada antología de *Poesía de la Edad Media y Poesía de tipo tradicional* realizada por Dámaso Alonso.

“Estudios Literarios” se inauguró en 1940 con la obra del propio Alonso *Poesía y estilo en Pablo Neruda*, a la que siguió, el año siguiente, el libro de Ernst Robert Curtius *Marcel Proust y Paul Valéry*. Apareció después, en 1942, el libro de Alfonso Reyes *La experiencia literaria*. En 1943, se publicó *Vida y obra de Galdós*, de Joaquín Casaldueiro y, en 1944, siguiendo una pauta regular de un ejemplar al año, apareció publicada la tesis doctoral de María Rosa Lida *Introducción al teatro de Sófocles*. En 1946 se publicó *La poesía de la soledad en España*, de Karl Vossler —en traducción de Ramón Gómez de la Serna—, a quien por entonces Espasa-Calpe Argentina estaba publicando muy profusamente. Estos y otros títulos que conforman la colección suponen un canon fundamental de la crítica literaria española de los años 40. A estos títulos, podemos sumar en la misma colección de Estudios Literarios la publicación, en 1948, de *La poesía de Rubén Darío*, de Pedro Salinas, y, en 1952, de *Ángel Ganivet (su idea del hombre)*, de Francisco García Lorca, ambos profesores en los Estados Unidos y cercanos a Alonso, que desde 1947 ocupaba la cátedra en Harvard. Todos estos trabajos demuestran hasta qué punto Losada sirvió en gran medida de continuadora de los trabajos de la sección de Filología del Centro de Estudios Históricos, dirigida por Ramón Menéndez Pidal.

A los cultivadores de la crítica estilística se une la publicación de sus inspiradores teóricos. Hallamos sus nombres en otra colección dirigida de forma muy personal por Amado Alonso: “Filosofía y Teoría del Lenguaje”, compuesta por solo tres títulos entre 1941 y 1945 —más un cuarto ya de 1955—: Charles Bally, *El lenguaje y la vida*; Karl Vossler, *Filosofía del lenguaje*; y Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, este último con un fundamental prólogo del propio Alonso. Los tres textos de la colección estuvieron traducidos por Alonso —el segundo, en colaboración con su discípulo Raimundo Lida— y trataban a la vez de ser textos de difusión en el Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, que él dirigía desde 1927 —lo cual garantizaba a la empresa editorial la amortización de su

edición— y, al mismo tiempo, sacar algunos textos clásicos de la lingüística y la filología del estrecho círculo académico. De hecho, esta labor editorial en Losada complementa la que Alonso estaba llevando a cabo en las propias ediciones del Instituto, para las que había traducido, nuevamente en colaboración con sus discípulos, entre otros, *Introducción a la estilística romance*, con textos de Vossler, Spitzer y Hatzfeld, en 1932; *La vida espiritual en Sudamérica*, de Karl Vossler, en 1935; *El impresionismo en el lenguaje*, de Charles Bally, en 1936, y *Ensayo sobre la novela histórica*, del propio Amado Alonso, en 1942, todos ellos en la colección “Estudios Estilísticos” del Instituto de Filología.

La continuidad de las aportaciones de Alonso en Argentina fue escasa. Miranda Lida (2012) y Laura Sesnich (2020), que han trabajado a fondo sobre la impronta de Alonso en el pensamiento filológico en Argentina, destacan el declive de esta influencia a partir de 1943 y, de una manera más acusada, a partir de su marcha a los Estados Unidos en 1946, año clave para nuestro estudio, pues es también el del fallecimiento de Henríquez Ureña, su fiel amigo y colaborador en el Instituto de Filología y en la editorial Losada. El rebrote nacionalista en Argentina a causa del advenimiento del peronismo tuvo un signo contrario al pensamiento lingüístico de Alonso y ello afectó tanto a las investigaciones del instituto como a las publicaciones de Losada.

En cuanto a la huella de De Torre en el catálogo de Losada, es de distinto cariz y alcance que la de Amado Alonso. Él fue el que dirigió la política editorial de la empresa, con la supervisión mercantil de Gonzalo Losada y le dio un sesgo internacionalista, segregando sus colecciones de literatura entre aquellas de textos traducidos, por una parte, y las escritas originalmente en lengua española (“Novelitas de España y América”, “Narradores de España y América”, “Poetas de España y América”) por la otra. Muchas colecciones y, en general, el catálogo de la editorial durante los primeros veinte años de existencia, responden a su gusto personal, hasta el punto de que su alejamiento de la dirección, hacia 1955, para dedicarse a tiempo completo a la enseñanza universitaria, marca el momento en que comienza una larga decadencia editorial para Losada (Larraz 2016).

De Torre representa un modelo de crítico clasicista y canonizador, impecablemente informado y de criterio atinado y universalista. Dio un importante impulso a colecciones de todos los géneros y publicó la mayor parte

de su propia obra crítica en Losada: *La aventura y el orden* (1943), *Tríptico del sacrificio* (1948), *Problemática de la literatura* (1951), *Las metamorfosis de Proteo* (1956), *Tres conceptos de la literatura hispanoamericana* (1963)..., a los que siguieron, ya en los años 60 *El fiel de la balanza y Al pie de las letras*.

El hecho de que las obras de De Torre estuvieran integradas en colecciones dedicadas al ensayo en su más amplia acepción indica que era este el género con el que identificaba su trabajo crítico. El carácter de cartografiador de su tiempo, su adaptabilidad a las sucesivas corrientes intelectuales y estéticas, ejemplificado en el personaje mitológico de Proteo, reflejan bien la personalidad de De Torre. Su prolija tarea crítica se orientó sobre todo a las letras europeas y españolas, aunque en absoluto con exclusividad. De hecho, el primero de los muchos libros de Guillermo de Torre, *La aventura y el orden*, agavillaba ensayos publicados previamente en revistas y, entre ellos, estaban los dedicados a escritores americanos como Julio Herrera y Reissig, Carlos Rojas y Jules Supervielle, además de un capítulo sobre la poesía negra antillana.

El último capítulo de aquel libro, titulado “La emigración intelectual, drama del presente”, cobra un interés especial a la luz de lo tratado en este artículo. Al final del trabajo, hallamos una reflexión sobre los destierros en países en los que se habla la misma lengua que en los de origen: “¿Hasta qué punto la identidad idiomática, la afinidad espiritual —como es el caso de los españoles en la América hispanoparlante— puede favorecer o perjudicar a una literatura en el destierro o puede hacer que esta conserve o degrade sus esencias propias? ¿No estarán mejor preservadas aquellas otras literaturas que son trasplantadas a un clima rigurosamente disímil, en el seno de un idioma diferente?” (De Torre 1943: 321). Este interrogante, retórico o no, nos sitúa en el núcleo del asunto: para De Torre y Alonso, intelectuales españoles, el sustrato de un nacionalismo liberal explicará su ser en el exilio. La cuestión de la nivelación lingüística de Alonso tiene el revés en el peligro de desleimiento cultural que manifiesta De Torre. Incluso puede que sea mejor una extranjería total, como la de los alemanes antifascistas en México o en Estados Unidos, que una contaminación con culturas y variantes idiomáticas distintas. Esta labor de conservación de una identidad que radica en la lengua y que, en el fondo, siguen sintiendo superior —superior y amenazada en ambas orillas— es en gran medida lo que define un proyecto tan netamente identificado con el exilio como el de Losada, aunque ambos, Alonso y de De

Torre, se sienten paradójicamente atraídos por el enriquecimiento —literario, idiomático— que les proporciona el intenso contacto con el otro. Por eso, De Torre acabará su artículo con estas palabras:

En cualquier caso, para la *intelligentsia* española esta obligada ausencia, sea más o menos duradera, no dejará de resultar fructuosa. La curará del localismo, que en tantos sectores angostaba el interés de sus producciones, abriéndola a distintas perspectivas y nuevos problemas, enriqueciéndola con una temática inesperada. Y sobre todo, el exilio habrá prestado a los escritores españoles un beneficio incalculable, una experiencia vital y espiritual del mayor alcance, que de otra suerte pocos habrían resuelto afrontar: el conocimiento y loor de América (1943: 322).

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMANY BAY, Carmen (1998): *La polémica del meridiano intelectual de Hispanoamérica (1927): estudios y textos*. Alicante: Universidad de Alicante.
- ALONSO, Amado (1932): “El problema argentino de la lengua”. *Sur*, II, pp. 124-178.
- (1935): *El problema de la lengua en América*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ALONSO, Amado, y REYES, Alfonso (2008): *Crónica parcial. Cartas de Alfonso Reyes y Amado Alonso* (ed. de Martha Elena Venier). Ciudad de México: El Colegio de México.
- BERNÁRDEZ, Francisco Luis (1925): “El futuro idioma argentino”. *Martín Fierro*, 16, pp. 106-107.
- BORGES, Jorge Luis (1941): “Américo Castro: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*”. *Sur*, X, pp. 66-69.
- DE DIEGO, José Luis (2014): “1938-1955. La ‘época de oro’ de la industria editorial”, en José Luis de Diego (dir.), *Editores y políticas editoriales en Argentina (1880-2010)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2015): *La otra cara de Jano. Una mirada crítica sobre el libro y la edición*. Buenos Aires: Ampersand.
- DE TORRE, Guillermo (1927): “Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica”. *La Gaceta Literaria*, 8, p. 1.
- (1943): *La aventura y el orden*. Buenos Aires: Losada.
- DEGIOVANNI, Fernando, y TOSCANO Y GARCÍA, Guillermo (2010): “Las alarmas del doctor Américo Castro: institucionalización filológica y autoridad disciplinaria”. *Variaciones Borges*, 30, pp. 3-26.

- FERRERO DE SAHAB, Graciela; SANTIAGO, Olga; ESTOFÁN, Cristina; PERRERO DE RONCAGLIA, Silvina (1993): "Historia de la editorial Losada, 'voz' de los exiliados españoles", en Luis Martínez Cuitiño y Elida Lois (coords.), *Actas del III Congreso Argentino de Hispanistas: España en América y América en España*, vol. 2. Buenos Aires, pp. 521-544.
- GARCÍA, Carlos (2008): "Periferias ultraístas: Guillermo de Torre y Roberto A. Ortelli (1923)". *Fragmentos*, 35, pp. 91-105.
- HIDALGO NÁCHER, Max (2021): "Genealogía de la teoría literaria y herencias teóricas", en Fernando Larraz y Diego Santos Sánchez (eds.), *Poéticas y cánones literarios bajo el franquismo*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 55-80.
- La editorial Losada. Una historia abierta* (2002). Madrid: Losada.
- LARRAZ, Fernando (2016): "Guillermo de Torre y el catálogo de la editorial Losada". *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural*, 7, pp. 59-71.
- (2018): *Editores y editoriales del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento.
- (2020): "1938: Política y cultura en el primer exilio. La gestación de las editoriales Losada y Sudamericana". *Laberintos. Revista de Estudios sobre los Exilios Culturales Españoles*, 22, pp. 219-228.
- LIDA, Miranda (2012): "Una lengua nacional aluvial para la Argentina. Jorge Luis Borges, Américo Castro y Amado Alonso en torno al idioma de los argentinos". *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 16, pp. 99-119.
- MASTRONARDI, Carlos (1967): *Memorias de un provinciano*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- OLIVARI, Nicolás (1927): "Madrid meridiano intelectual Hispano América". *Martín Fierro*, 42, p. 356.
- ORTELLI Y GASSET (1927): "Un meridiano encontrado en una fiamblera". *Martín Fierro*, 42, p. 357.
- PECES, Teresa M. (2002): "Losada. La editorial del exilio, en España". *Delibros*, 158, pp. 40-41.
- SESNICH, Laura Noemí (2019): "Nivelar la lengua, consolidar un mercado: Amado Alonso y la época de oro de la edición en Argentina". *Olivar*, 19 (29).
- (2020): "Amado Alonso en Losada: la difusión de un modelo de lengua transregional". *Letras Hispánicas*, 16, pp. 109-128.
- TUSET MAYORAL, Vicenç (2016): "Porvenires pretéritos. Algunas notas sobre Menéndez Pidal, Amado Alonso y la importación de la filología a América". *Filología*, XLVIII, pp. 77-92.

CRÍTICA ESTÉTICA Y FORMACIÓN SOCIAL EN LA GENERACIÓN DE EXILIADOS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Karolina Enquist Källgren

El presente artículo propone una recontextualización de varios filósofos que la crítica ha venido interpretando mayoritariamente en relación con el exilio nacional, español o alemán. Vincent Geoghegan, por ejemplo, interpreta la filosofía de Ernst Bloch como el resultado de su contexto centroeuropeo judío (Geoghegan 1996: 9), mientras que Howard Eiland y Michael W. Jennings discuten el exilio de Benjamin en relación con otros exiliados alemanes (2014). Gesto que será repetido en Martin Mittelmeier, a través de su estudio sobre los tres alemanes en Nápoles (2015). Un ejemplo parecido encontramos en María Zambrano, quien ha sido estudiada en su faceta de filósofa nacional, pero también en el contexto del exilio español (Sánchez Cuervo, Sánchez Andrés y Sánchez Díaz 2010; De Ros y Omlor 2017; Enquist Källgren 2019). Tanto Eduardo Nicol como Adolfo Sánchez Vázquez han sido objeto de estudios comparativos, quedando remitidos a un contexto de filosofía exiliada española en América Latina (Abellán 1967; Sánchez Cuervo 2007; Sánchez Cuervo 2020) o en otros contextos de habla española (Gandler 2015). La recontextualización propuesta en este artículo consiste en la lectura de seis autores —María Zambrano, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, Ernst Bloch, Walter Benjamin y Alfred Sohn-Rethel— como escritores pertenecientes a una misma generación de exiliados cuyo destierro se forzó por el desarrollo del estado fascista, la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial. La relectura viene motivada por razones tanto históricas como filosóficas. Los exiliados alemanes compartían con los españoles experiencias del exilio —como vías de escape de Europa, rutas y lugares

del exilio—, así como un posicionamiento emocional e intelectual frente a la guerra y al estado totalitario, que criticaron duramente. Partiendo de esta crítica compartida al estado totalitario, fascista y (para algunos) capitalista, desarrollaron proyectos filosóficos que, pese a su diversidad, compartían nociones filosóficas tales como la *forma social* (que se refería a la relación entre la estructura social en su totalidad y las expresiones artísticas y culturales productos de esa estructura social), el trabajo, el ser humano como un ser expresivo y productivo, la praxis, la expresión simbólica y la voluntad de superar la distinción entre la producción material y la producción intelectual o artística. En este caso, por recontextualización debe entenderse un trabajo metodológico de comparación y distinción entre los autores. A continuación, deslindaré algunos argumentos históricos y filosóficos en los que se basa la recontextualización. Las conclusiones servirán para señalar en qué aspectos podría profundizarse en un estudio más amplio.

LA GENERACIÓN DEL EXILIO, COMUNIDAD EMOCIONAL Y FILOSÓFICA

Los seis autores pertenecían a una generación de exiliados de la Segunda Guerra Mundial. Nacieron entre 1885 y 1915 y eran ya adultos cuando se marcharon al exilio a causa de la Guerra Civil española o de la Segunda Guerra Mundial. Sin entrar en detalles biográficos, se pueden señalar varios rasgos comunes de esta generación de exiliados: constituían una comunidad emocional de experiencias provocadas por el exilio, compartían la posición política del antifascismo y la voluntad de una renegociación de conceptos marxistas.

Barbara H. Rosenwein define la comunidad emocional como un grupo en el que participan sus miembros poniendo en juego las mismas cosas, porque comparten intereses, valores y propósitos (2006: 24). Koselleck se refiere a una generación política como un grupo de personas que se constituyen alrededor de problemas comunes (2002: 50-54). Como sostiene Burke, el exilio es un motor importante en la historia del conocimiento, puesto que contribuye a lo que el autor llama *deprovincialización*, mediación e híbridos del conocimiento (2017: 16-22, 28; Enquist Källgren 2017). Estos tienen lugar en los intercambios producidos en redes de amistades amplias y de

larga distancia, publicaciones, influencias; y, en el caso de nuestra generación de exilio, en la formación de una postura política que se forja en la crítica contra el fascismo y el estado totalitario. Hubo relaciones estrechas entre el exilio alemán y el exilio español. Palmier señala la importancia de España como lugar de exilio para los antifascistas alemanes entre 1936 y 1939 (2017: 154-158). Benjamin, por ejemplo, pasó temporadas en Ibiza. Con la llegada de los refugiados alemanes a México —entre ellos unos 300 comunistas (Palmier 2017: 529)—, ya en 1937 se habían formado organizaciones antifascistas alemanas como la “Liga für Deutsche Kultur” y la revista *Freies Deutschland* (1941-1946); en esta última colaboraron Bloch y José Bergamín (Riedel 1975), entre otros. Entre las amistades comunes que tenían los seis autores figuran filósofos como Paul Ludwig Landsberg y Ernst Cassirer, el último profesor de Benjamin y Bloch. Cassirer pasó el exilio en Yale, en Estados Unidos, donde llegó a conocer a Eduardo Nicol (Nicol 2007a: 426-427). Adolfo Sánchez Vázquez también conocía bien las obras de Bloch y Benjamin.

La posición política que compartieron durante la guerra se enfocaba en la resistencia al fascismo y al totalitarismo desde el punto de vista del exiliado. Encontramos expresiones de este posicionamiento tanto en sus escritos publicados como en sus cartas. Benjamin escribe, por ejemplo, que lo que le queda es la esperanza de que el espíritu de la civilización europea sobrevivirá a la ira de Hitler (1978). De manera similar, Zambrano escribe en una carta de 1940 (s.p.) que siente la necesidad de contravenir el veneno del lenguaje nazi e investigar para el futuro el sentido verdadero de palabras como “democracia”, “Europa”, “libertad” y “razón”. Y Nicol se da cuenta en 1941 de que, aunque siempre ha querido hacer filosofía antes que política, la guerra total convierte a todos en combatientes por los valores universales (Nicol 2007c: 46-51). También Ernst Bloch subrayaba en 1938 que los exiliados constituyen una memoria viva entre el pasado y el futuro. Son, dice, el concepto corporizado de un límite temporal, detrás del cual espera la democracia, hasta incluso cuando el fascismo parece estar ganando (Bloch 1985: 261-263). La misma idea se repite casi literalmente en una reflexión que hace Adolfo Sánchez Vázquez en 1995, describiendo el papel del exiliado como una memoria viva de cultura y valores morales (Sánchez Vázquez 2003a: 686, 701).

CRÍTICA SOCIAL A TRAVÉS DE LA ESTÉTICA

Resulta evidente que los seis autores, cada uno por su parte, formulaban una crítica al estado totalitario y capitalista o tecnificado. Susan Buck-Morss interpreta la obra de Walter Benjamin como una crítica concentrada en la forma de la mercancía y en las condiciones productivas del arte de masas en su contemporaneidad (1991: 49, 53). En esto comparte Benjamin la crítica a una sociedad sobremanera tecnificada con Eduardo Nicol, según indica Antolín Sánchez Cuervo (2007: 237-238). Por su parte, Stefan Gandler (2016) señala la existencia de un marxismo crítico, parecido al de la Escuela de Frankfurt, que es el de Adolfo Sánchez Vázquez. Vincent Geoghegan, por otra parte, designa como clave en la obra de Bloch la crítica al paisaje de sueños —estética y producción de deseos— creado por el fascismo y en cuya base se situaba el capitalismo. También señala que esta crítica tenía como propósito tanto hacer visible la hegemonía de las formas presentes, como señalar las contradicciones internas a partir de las cuales podría surgir un cambio (1996: 105-106). Esta doble voluntad de formular una crítica y a la vez señalar los medios expresivos inherentes en lo contemporáneo, que podría llevar a un cambio futuro, también se puede encontrar en la obra de Sánchez Vázquez o en el análisis de la enajenación de Nicol (Madorrán Ayerra 2020: 106-107). Además, tanto Sánchez Vázquez como Bloch y Benjamin compartían una crítica al marxismo tal y como fue realizada en la Unión Soviética (Bloch a partir de 1956), una crítica que en Nicol se formulaba en términos de una crítica a la sociedad —de cualquier ideología— que había puesto como principio último la necesidad (Nicol 1972: 20, 66). A su vez, Alfred Sohn-Rethel, abiertamente marxista, criticaba la epistemología social correspondiente a la tecnificación (el taylorismo en sus palabras) y se preguntaba por las abstracciones y las formas cognitivas producidas por el capitalismo (Toscano 2019: 289-306). Cabe señalar que varios de los autores mantenían un diálogo extendido con el materialismo histórico, pero sin aceptar su forma ortodoxa. En su obra temprana, Zambrano trataba categorías como el trabajo y el materialismo, criticando un individualismo excesivo a la vez que proponía una política revolucionaria en favor de un estado social (Zambrano 2015a; 70-77). Nicol, por su parte, mantenía la noción de que la filosofía tenía que ser desinteresada y universal —de ahí su potencial crítico—, aunque

también entendía que había una relación integral entre filosofía, política y derecho como ámbitos de la razón. Además, en su defensa de una posición en la que el pensador se mantendría al margen de la lucha violenta, tomaba a Marx como modelo (Nicol 1972: 134, 144-147). En común, por lo tanto, observamos la formulación de una crítica que investigaba las abstracciones o las formas estéticas del capitalismo, del estado totalitario y tecnificado; o bien, lo que podríamos denominar, sus condiciones de posibilidad. En la obra de Nicol, por ejemplo, se encuentra tanto la crítica a la tecnificación como su conexión con la conciencia (Nicol 1972: 41). Por último, en María Zambrano hallamos una crítica parecida a lo que ella llama el absolutismo y el racionalismo —que en ella aparece asociado con el idealismo— como forma de pensar reductiva de la realidad. Aunque en su obra no es frecuente el término “totalitarismo”, sí lo encontramos, como señala Ricardo Tejada, en sus manuscritos, donde lo describe como “una máquina invisible” y un “mundo mágico unitario. Mundo mágico sin resquicios: es el totalitarismo” (Zambrano 2014: 56; Tejada 2017: 85-86).

Como queda señalado, los tres autores coinciden, por lo tanto, en una crítica a una sociedad violenta, tecnificada e industrial, y correspondiente a formas cognitivas —el racionalismo idealista o el trabajo abstracto— cuya expresión se puede analizar en sus productos intelectuales: su ciencia, su filosofía, el arte de masas y la arquitectura. También comparten la crítica a la noción de un sujeto histórico unificado, dirigido: tanto en contra de un idealismo romántico (Zambrano 2016a: 335), con el concepto de *Volksgeist* (Bloch 2019a: 108-110; Benjamin 2002: 370-371, legajo J81a,1), como en contra de la noción de un sujeto obrero enteramente determinado por su enajenación (Nicol 1972: 107). Esto lleva a una reconceptualización de la dialéctica en términos de “contemporaneidad de lo no contemporáneo” de Bloch (2019a: 117), en una discusión de “la dialéctica de la expresión” de Nicol (2003: 18), la “conciencia histórica” de Zambrano (2011: 384-387), la dialéctica como una “tarea teórico-práctica”, la “praxis creadora” en Sánchez Vázquez (2003b: 246, 320), o bien, una dialéctica de la verdad del ser constituida por el tiempo en Sohn-Rethel (2018: 30). Como indican también varias nociones en Benjamin —por ejemplo, la de la imagen dialéctica como una interrupción en la historia continua (2002: 474-475, legajos N9a,4, N9a,7, N10a,3)— la noción de “dialéctica” en la obra de la generación del

exilio se concebía como principio existencial de cambio histórico y social y, por lo tanto, conectado a la temporalidad, más bien entendida como una herramienta de crítica interna a la situación actual. Zambrano, por ejemplo, redefine la dialéctica como una historia apócrifa en la que la vida se da enteramente hasta extinguirse para luego encenderse de nuevo (Zambrano 2015b: 136). Por lo tanto, la dialéctica no es negación y superación, sino un resurgimiento en el futuro de algo que tiene su raíz en el presente y que posibilita un cambio. Esta interpretación de la dialéctica conecta directamente con la idea del exiliado como una memoria viva.

Se pueden explicar las concomitancias de la generación de exiliados en el contexto de sus experiencias históricas. El interés por reformular la dialéctica, pero también la voluntad de entender por qué no se había formado una clase de trabajadores capaces de defender a la democracia, así como la pregunta por la posibilidad de la crítica en una sociedad totalitaria se explican por una experiencia múltiple: por un lado, el apoyo al fascismo por parte de muchos trabajadores y la derrota de las fuerzas socialistas y democráticas, y por otro lado, el desarrollo de una sociedad totalitaria tanto en los estados fascistas como en la Unión Soviética. Compartían interrogantes, pero en las respuestas a estas experiencias encontramos diferencias importantes entre los autores. Algunos se orientan más hacia el materialismo marxista y, por lo tanto, entienden que los productos del pensamiento e incluso la estructura de la percepción están determinados por causas materiales. Este es el caso de Sohn-Rethel, quien sostiene que la forma de la conciencia y sus productos están determinados por la estructura económica del capitalismo (Sohn-Rethel 1978: 4-5). Ideas similares se encuentran en la obra de Ernst Bloch, quien en su libro *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* apreciaba la materia como una fuente de creatividad dinámica. Según Bloch, en la materia se encontraba latente la posibilidad de la conciencia humana, tanto en sus aspectos prácticos y de trabajo, como en sus aspectos cognitivos (2015b: 468-469). Bloch propone un materialismo especulativo en el que la materia y la conciencia están en un proceso de continua mediación y de expresión formativa (Bloch 2015b: 470-478; Habermas 1969: 323; Moir 2019). También en la obra de Sánchez Vázquez se privilegia —en su versión de la praxis, por ejemplo— la materia dada a un ser humano, que mediante acciones de varios tipos produce un resultado real: una cosa, una idea o un

sistema social. Mientras que estas actividades son regidas por la consciencia humana, que pone fines para tales actividades, la consciencia no podría ocurrir sin la producción continua de cosas por la praxis (Sánchez Vázquez 2003b: 265-266). En los tres encontramos una reformulación del materialismo histórico en el que se tematiza la relación con la consciencia y, por ello, las nociones de verdad.

Aunque Walter Benjamin también fue influenciado por el materialismo histórico, sobre todo en su obra tardía, su formulación del problema fundamental de la filosofía es representativa de otra posición entre la generación de exiliados, en este caso más dirigida hacia la consciencia y su posibilidad de saber la verdad. En su texto “Über das Programm der kommenden Philosophie” propone que la nueva filosofía tiene que ser una reformulación de la teoría kantiana del conocimiento, y una continuación de lo que ya se ha logrado en la reflexión sobre la relación entre estética y lógica en la Escuela neokantiana de Marburgo. Desarrollar una nueva teoría de la experiencia no debería postular una brecha entre la experiencia vivida (*Erfahrung*) y el entendimiento puro (*Erkenntnis*) (Benjamin 1980b: 157-171). Encontramos en la obra temprana de Zambrano formulaciones muy parecidas, donde la autora defiende una reforma del entendimiento para “acercar el entendimiento a la vida” (2015b: 200). Según la autora, la filosofía siempre tiene que formular su saber en relación con un momento histórico y real. Además, en el momento vital (de 1937) una crítica del entendimiento, en términos kantianos, tendría que incluir una crítica del irracionalismo. Esta crítica es una crítica de las funciones vitales: la realidad se compone por necesidades económicas, laborales y por momentos ideales (Zambrano 2015b: 206, 271). Nicol resalta también la necesidad de una reforma de la filosofía, ya que esta tiene que ser autónoma o libre para poder cumplir con su función crítica y liberadora. Por lo tanto, propone no solamente una investigación de las condiciones sociales y económicas, sino que insiste también en las posibilidades metafísicas de las esferas de pensamiento libre, tales como la filosofía, la poesía y la ciencia (Nicol 1972: 47; Nicol 2003: 126-129, 138). Resulta que Nicol, tanto como Sánchez Vázquez, Sohn-Rethel y Bloch entienden que el ser humano crea su situación vital en comunidad mediante acciones que están determinadas por una relación dialéctica entre la necesidad y la libertad, lo posible y lo imposible, el poder y la impotencia, el destino y el

carácter (Nicol 2001: 91). Esta convicción conduce a Nicol hacia una investigación de las condiciones de posibilidad de la libertad, a la vez que enfoca (al igual que Bloch) su análisis en la posibilidad de la libertad o autonomía. Por otra parte, Sánchez Vázquez y Sohn-Rethel centran gran parte de su investigación en describir la estructura de la necesidad, o sea, las causas económicas y determinantes de la conciencia dentro del capitalismo.

La formulación del problema en Nicol, en términos de una reforma de la filosofía o del entendimiento, y la necesidad de investigar de nuevo las condiciones de posibilidad de la autonomía del entendimiento, señalan la importancia de las teorías neokantianas como punto de partida en esta generación. Tanto Zambrano como Benjamin y Nicol concebían sus proyectos como un desarrollo o una superación de los logros del neokantianismo (Zambrano 2015b: 125; Zambrano 2002: 50; Benjamin 1980b; Nicol 2001: 122). Además, Zambrano y Nicol entendían sus respectivas reformas del pensamiento partiendo de las fuentes kantianas y neokantianas como teorías de conocimiento alternativas a otras teorías de conocimiento contemporáneas. Entre las mencionadas explícitamente encontramos la Escuela de Viena y la fenomenología husserliana (Nicol 1972: 29; Nicol 2007a; Zambrano 2016b: 482 y M462:0780; Archivo de la Fundación María Zambrano).

En las diferentes formulaciones de una crítica social por parte de los seis autores se hace patente una profunda concomitancia en la convicción sobre la necesidad de replantear la cuestión de la posibilidad de un conocimiento verdadero y de una acción conjunta y liberadora, bajo las condiciones de un estado totalitario y absoluto. Esta cuestión se abordaba —con variaciones— dentro de un doble marco filosófico, constituido por el pensamiento realista influenciado por el materialismo histórico, y el cuestionamiento trascendental o fenomenológico de la conciencia.

LA FUNCIÓN EXPRESIVA Y LA RAZÓN POÉTICA

La continua indagación sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia —de una experiencia que no estuviera sometida a la razón técnica, ni por la razón ideal, ni por la hegemonía conceptual o el imaginario de las masas dentro del capitalismo— llevó a investigar áreas creativas

o productoras del ser humano que podían servir como base para tal “otra” experiencia. Eduardo Nicol concluía que lo que hacía falta era una investigación de los fenómenos expresivos, del logos como un fenómeno expresivo y verdadero y de los ámbitos de expresión, o sea, filosofía, trabajo, ciencia y poesía. De hecho, y con referencia continua y directa al neokantiano Ernst Cassirer, Nicol propone que los fenómenos expresivos de las ciencias, la filosofía y la poesía, tienen cada uno sus propias leyes o métodos, pero que en su conjunto remiten a una metafísica de la expresión, o sea a una ontología del ser humano expresivo (Nicol 1972: 29). De hecho, juzga que el acto teórico es “literalmente poético” y parecido al acto de la poesía (Nicol 2007b: 63). Por lo tanto, la posibilidad de criticar la uniformidad y violencia del estado totalitario depende de la distinción de esferas de experiencia, o de las formas simbólicas y las leyes o funciones que las regían a la vez que fundaban su autonomía (Nicol 2003: 106-108). Por esto reivindica “una crítica de la razón poética” o “un análisis de la función específica del logos poético” (Nicol 2007b: 120). Lo que propone es una investigación de las condiciones de posibilidad de las distintas funciones de expresión, a modo kantiano, y su fundamentación en una ontología expresiva.

Esta misma voluntad de formular las condiciones de otro tipo de razón la encontramos también en la obra de Zambrano, quien reivindica una “razón poética” entendida como una investigación del pensamiento, conjunto moral y expresivo (Zambrano 2015b: 193, 206). En la obra de la autora, la razón poética aspira a dibujar las funciones fundamentales o las condiciones de posibilidad de la vida en tanto que expresión comunicativa. En su caso la investigación venía impuesta por la experiencia del derrumbe de la comunicación democrática experimentada en la Guerra Civil. Resulta también evidente que estas investigaciones se llevaban a cabo dentro de registros bien diferentes, en el caso de Zambrano y el de Nicol —uno poético y personal y el otro al estilo de ensayo académico y siempre buscando las formulaciones universales—, pero compartían la voluntad fundamental de buscar las funciones expresivas que podrían conducir a una comunicación humana basada en el amor (Nicol 2003: 24-25; Zambrano 2016b: 460-468; Zambrano 2016c: 112-113). Además, dado que la función expresiva necesariamente es comunicativa, compartían el interés por la *forma social*, las formas de expresión sociales, llevándolas a un análisis fundamentalmente histórico de las

formas de expresión de la filosofía, de la ciencia en el caso de Nicol, y de los mitos en el caso de Zambrano.

También en las obras de inspiración más claramente materialista encontramos el interés por las funciones expresivas o creadoras como condición de cambio y crítica. En la obra de Sánchez Vázquez encontramos por ejemplo la idea de que el arte es trabajo en el sentido de que produce realidades. La praxis (concepto que Sánchez Vázquez conscientemente equipara al de *poiésis*, a sabiendas de que en su origen griego los dos términos no tenían el mismo significado) se define para él como las acciones humanas que se dirigen hacia un objeto para transformarlo en un objeto ideal e imaginado, y cuyo resultado es efectivo o real (Sánchez Vázquez 2003b: 264). La investigación estética en Sánchez Vázquez, por lo tanto, versa sobre las posibilidades de cambio real entendido como compuesto por momentos ideales o imaginativos y momentos de materialidad real. La discrepancia entre la imagen ideal, cuya finalidad dirige la acción, y el resultado real, es necesaria, según el autor. Mientras que esta discrepancia puede asentar la opresión del capitalismo —dado que impone un trabajo puramente mecánico y sin acceso al momento imaginativo para el trabajador— también es existencial e imprescindible en el sentido de que está en los cimientos de todas las relaciones sociales (Sánchez Vázquez 2003b: 264-266). Por un lado, encontramos en la obra de Alfred Sohn-Rethel una distinción similar entre la falsa conciencia, producto de la dominación de las relaciones sociales en una situación histórica, y, por otro lado, la conciencia que como necesidad existencial está continuamente determinada por la mediación entre el ser humano y la materia (Sohn-Rethel 1978: 199-201).

Por lo tanto, en Sánchez Vázquez la posibilidad de crítica y cambio social se localiza en la noción de una función existencial “práctico-poiética” que contiene momentos tanto ideales como materiales. De la misma manera que en la enajenación, según Nicol, reside la recuperación de la libertad (Nicol 1972: 79-83, 93); según Sánchez Vázquez, el ámbito de la praxis no se distingue plenamente del ámbito de la racionalidad capitalista, dado que están actualizados en la misma situación histórica y material. La praxis y el trabajo alienado ejercen su capacidad productora en relación con los mismos objetos en un momento histórico, por lo tanto, la praxis reside como una posibilidad dentro de la estructura del capitalismo. Pero es necesario advertir que hay una gran diferencia entre los dos en la conceptualización de este

momento creativo que se aloja dentro del sistema histórico. Nicol lo conceptualiza como “la libertad del acto primero” (1972: 82) y Sánchez Vázquez lo denomina “necesidad general de expresión” (2003b: 275, 320). La diferencia entre libertad o necesidad radica en la manera de entender la autonomía de las formas expresivas, que para Nicol es absoluta en el sentido de que cada forma está regida por sus propias funciones, pero realizadas siempre en la misma situación material e histórica. El conjunto de formas de expresión es, por tanto, para Nicol lo que constituye al ser humano (Nicol 2003: 206, 209, 225, 275). Según Sánchez Vázquez las *formas sociales* de expresión, o de praxis creadora —como la ciencia o el trabajo intelectual— son siempre solo parcialmente autónomas (Sánchez Vázquez 2003b: 313-315).

Encontramos ideas similares —pero de conceptualización variante— en la obra de los seis autores, en tanto que las formas enajenadas o controladas por la violencia técnica, como las verdaderas condiciones existenciales están sujetas a cambios históricos y existen a la vez lo uno como condición de lo otro. Y, por añadido, la conciencia de la segunda constituye la posibilidad de crítica y cambio de la primera, lo cual localiza el foco de la crítica en las formas históricas de las expresiones culturales del ser humano.

Para la generación del exilio, el momento de creatividad expresiva y dinámica dentro del orden establecido hacía posible otras experiencias dentro del orden de producción capitalista o del imaginario tecnificado y de masas. A este momento creativo lo denominan, tanto Bloch como Benjamin, el momento utópico de la historia. En Bloch, encontramos una idea similar a la idea de praxis en Sánchez Vázquez (lo cual no es de extrañar porque el último hace referencia explícita a Bloch en varias ocasiones) en la manera de concebir el trabajo productivo. En *Das Prinzip Hoffnung* propone que el trabajo productivo comienza como un proceso anticipatorio de creciente formación de una expresión coherente y tiene como fundamento el encuentro dialéctico entre el sujeto y un objeto particular (Bloch 2019b: 138-144). Bloch describe la formación de una conciencia anticipatoria del cambio, como la formación de una imagen guía (*Triebbilder*) o un sueño adelantado (*Traum nach vorwärts*), al que llama la función utópica (Bloch 2019b: 162-163). Una clave para esta función utópica es la combinación de la imaginación, productora de sueños y de imágenes, con las posibilidades reales (Bloch 2019b: 164-166). Por lo tanto, hay que distinguir las imágenes que

no pueden anticipar el futuro y que solo conservan lo existente, de las imágenes que, dando forma a lo existente, funcionan como punto de partida del futuro (Bloch 2019b: 167-171). Esta voluntad de distinción está en la base del análisis estético e histórico realizado en el libro de las imágenes utópicas, de las que Bloch extrae las condiciones funcionales estéticas de anticipación. Resaltan las semejanzas conceptuales entre Bloch, Benjamin y Zambrano. En la obra de la última llama la atención, por ejemplo, la idea del guía como una forma de pensamiento y experiencia (Zambrano 2016d: 469-489). Además, observamos paralelismos en varios puntos adicionales, como por ejemplo: i) la idea de la revolución como acto anticipatorio; denominado “anunciación” en la obra de Zambrano (2015b: 131) o anticipación ideal del futuro en la obra de Sánchez Vázquez (2003b: 268); ii) la idea de una revelación instantánea de claridad en un proceso de cambio del que forma parte el ser humano (“la llama” en la obra de Zambrano 2015b: 130; *Aufblitzen*, *Blitz*, en la de Bloch 2019b: 222, 337, 353; y *Aufblitz* en Benjamin 1980a: 697), e ideas del sueño y el despertar como momentos necesarios para el cambio (Zambrano 2011; Benjamin 2002: legajos K, L y N, 388-404, 405-415, 456-488).

Por último, podemos señalar cómo este interés por las expresiones humanas y las *formas sociales* que desencadenan llevó a varios de los seis autores a usar un método de análisis que más o menos poéticamente se fijaba en objetos o fenómenos sociales para reflexionar alrededor de dichas expresiones y formas. Una reflexión enfocada en la relación entre la estructura social histórica, la capacidad expresiva humana y los objetos culturales. En las obras de Zambrano, Benjamin y Bloch esto es una técnica muy visible, tematizada incluso por los autores mismos. También procede así Sohn-Rethel en sus textos tempranos escritos en Nápoles junto con Benjamin y Bloch. En las obras de Sánchez Vázquez y Nicol encontramos, por el contrario, un estilo de ensayo filosófico que no tiene rasgos tan poéticos como Zambrano, Benjamin y Bloch, pero que sí trabaja los conceptos y los hechos como fenómenos históricos, cuyo sentido se puede revelar trazando su trayectoria histórica. Como escribe Nicol: “La parte del ser que habla del ser se *actualiza* históricamente. / [...] / Significa que *forma* historia” (2007: 54, letra cursiva en el texto). Por lo tanto, conocer las formas expresivas es lo mismo que conocer las posibilidades históricamente inherentes en las cosas (Nicol 2007: 50). Encontramos

el mismo método de análisis histórico en los textos sobre ensayo filosófico de Zambrano, como por ejemplo *El Hombre y lo Divino*, o en *Das Passagen-Werk* de Benjamin. A este interés por la expresividad de lo formado —por el arte, por las cosas o por las ciencias representativas de una edad— también se puede añadir un interés por las expresiones no lingüísticas o de un lenguaje fantástico. Los autores mencionan, por ejemplo, la sonoridad, la música, la danza —aparece en Nicol, Zambrano y Bloch— o bien, el juego de los niños y la embriaguez —en Benjamin, Bloch y Zambrano.

Como indica esta exposición breve de ideas claves en los seis autores, la recontextualización de todos ellos en una generación de exiliados nos permite trazar diferentes aspectos de lo que en su variedad podría llamarse, como concepto analítico, una razón poética. Esta última entendida no como una poética sino como la exposición crítica de la función expresiva y su actualización en varios ámbitos humanos: el trabajo, la revolución, la filosofía, la ciencia, el arte, la arquitectura y la poesía. El concepto de razón poética o logos poético lo encontramos explícitamente en Zambrano y Nicol, pero como concepto analítico puede extenderse a las discusiones sobre los varios aspectos de la creatividad productiva en los demás autores también. Y mientras que cada autor mostraba preferencia por unos ámbitos de la expresión antes que otros, y a la vez que había una línea diferencial entre los que pretendían escribir ensayo teórico y los que manejaban una lengua más bien poética, coincidían en el análisis de las condiciones de posibilidad, entendidas en términos de funciones existenciales, de la expresión humana. Además, compartían la necesidad de analizar las formas históricas y sus trasmutaciones para llegar a la función expresiva general y actualizada en cada instante histórico. Sin embargo, en su plasmación de la función expresiva, y dada la concepción de tal función como precisamente existencial, enfatizaron la necesidad de investigar la relación entre momentos ideales y materiales (objetos, circunstancias económicas y políticas).

CONCLUSIÓN Y NOTAS SOBRE UNA FUTURA INVESTIGACIÓN

En este artículo se ha argumentado que la recontextualización de seis autores exiliados como una generación de exilio constituido por una comunidad emocional y de problemas filosóficos, hace visible un hilo común en sus proyectos de crítica estética de las *formas sociales* del estado totalitario con el fin de mostrar la relación entre sus expresiones culturales, la estructura social y el individuo producto del totalitarismo. El marco del exilio nos permite reconstruir un pensamiento histórico común y transnacional alrededor de la crítica estética: la razón poética. Como quedó indicado, estética aquí no significa un pensamiento sobre lo bello, sino una investigación sobre las condiciones de posibilidad de la conciencia que percibe y expresa *formas sociales*. Por un lado, y de influencia claramente materialista, la investigación de la condición de posibilidad de las *formas sociales* —un concepto que se encuentra en la obra de los seis autores— enfocaba al conjunto de la obra humana como condición determinante del pensamiento. Por otro lado, y de inspiración más neokantiana, encontramos la investigación de las condiciones de posibilidad de la libertad del pensamiento o la posibilidad de una conciencia autónoma en la circunstancia de una sociedad totalitaria, violenta y de enajenación. El artículo ha servido para esbozar la validez de tal marco histórico, y para indicar cómo los polos del materialismo histórico y del neokantianismo pueden servir como herramientas de comparación para la lectura conjunta de los seis autores, cada uno con su propia y variada respuesta a los problemas esbozados.

El artículo además ha señalado diferentes áreas en las que se debería profundizar la comparación y el análisis. Primero, ha concluido que hay una preocupación común a los seis autores, la que hemos denominado como función expresiva. Como se ha señalado, esta función implica momentos tanto ideales o creativos como materiales, por añadido, una idea de temporalidad entendida como cambio hacia el futuro o anticipación. Los seis autores, sin embargo, despliegan su interés por la función expresiva en diferentes ámbitos, que establecen frecuentemente coincidencias entre sí. El trabajo como un ámbito expresivo está presente en la obra de los seis, siendo un aspecto tematizado en Zambrano, Benjamin y Nicol, y base de todo el trabajo en Sohn-Rethel y Sánchez Vázquez. La expresión simbólica también

es retomada por los seis autores, sobre la idea de que da lugar a *formas sociales* que falsamente se presentan como necesarias, tanto en Nicol como en Benjamin y Bloch. Pero al mismo tiempo la expresión simbólica se refiere a una función ontológica y existencial expresiva, lo que confiere a las mismas *formas sociales* la posibilidad de nuevas formaciones. Otro tema es el de las expresiones no lingüísticas que, según varios de los autores, se presentan en fenómenos expresivos como el juego de niños, el balbuceo, el llanto, la música y la embriaguez, sobre todo en las obras de Bloch, Benjamin y Zambrano. Sobre música y sonoridad escribe también Nicol.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1967): *Filosofía española en América, 1936-1966*. Madrid: Guadarrama.
- BENJAMIN, Walter (1978): “An Adrienne Monnier, 21. September 1939”, en Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (eds.), *Briefe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 827.
- (1980a): “Über den Begriff der Geschichte”, en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Gesammelte Schriften I: 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 692-704.
- (1980b): “Über das Programm der kommenden Philosophie”, en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Gesammelte Schriften II: 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 157-171.
- (1980c): “Jakob Job, Neapel. Reisebilder und Skizzen”, en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Gesammelte Schriften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 132-135.
- (2002): *The Arcades Project*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- BLOCH, Ernst (1985): “Ansprache auf dem Congress of American Writers”, en *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 261-263.
- (2015): *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2019a): *Herencia de esta época*. Trad. de Miguel Salmerón. Madrid: Tecnos.
- (2019b): *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 1-23, Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- BUCK-MORSS, Susan (1991): *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: MIT Press.
- DE ROS, XON, y OMLOR, Daniela (2017): *The Cultural Legacy of María Zambrano*. Oxford: Legenda.
- EILAND, Howard, y JENNINGS, Michael (2014): *Walter Benjamin, a Critical Life*. Cambridge: Belknap of Harvard University Press.
- ENQUIST KÄLLGREN, Karolina (2017): “Exile as Context in History”, en *Lychnos 1*, pp. 51-73, <<https://lychnosblog.files.wordpress.com/2018/11/enquist-kc3a4llgren-exile-as-context-in-history.pdf>> (23-02-2022).
- (2019): *María Zambrano’s Ontology of Exile, Expressive Subjectivity*. Cham: Palgrave Macmillan.
- GANDLER, Stefan (2016): *Critical Marxism in Mexico, Adolfo Sánchez Vázquez and Bolívar Echeverría*. Chicago: Haymarket.
- GEOGHEGAN, Vincent (1996): *Ernst Bloch*. London/New York: Routledge.
- HABERMAS, Jürgen (1969): “Ernst Bloch – a Marxist Romantic”, en *Salmagundi*, n.º 10/11, pp. 311-325.
- KOSELLECK, Reinhart (2002): *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- MADORRÁN AYERRA, Carmen (2020): “La utopía en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez”, en Antolín Sánchez Cuervo (ed.), *Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2015). Filosofía, estética y literatura*, en *Suplemento de Sansueña*, n.º 1. Barcelona: Renacimiento, pp. 23-32.
- MITTELMEIER, Martin (2015): *Adorno in Neapel*. München: btb.
- MOIR, Cat (2019): *Ernst Bloch’s speculative materialism*. Leiden/Boston: Brill.
- NICOL, Eduardo (1972): *El porvenir de la filosofía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2001): *Crítica de la razón simbólica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003): *Metafísica de la expresión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2007a): “Mi Ernesto Cassirer”, en Arturo Aguirre (ed.), *Las ideas y los días*. Huixquilucan: Afinitas, pp. 423-427.
- (2007b): *Formas de hablar sublimes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- (2007c): “Meditaciones públicas: el hombre sin verdad” en Arturo Aguirre (ed.), *Las ideas y los días*. Huixquilucan: Afinitas, pp. 46-51.
- OUIMETTE, Victor (1998): *Los intelectuales en el drama de España (1923-1936)*, vol. 1 y 2. Valencia: Pre-Textos.

- PALMIER, Jean-Michel (2017): *Weimar in Exile*. London: Verso.
- RIEDEL, Volker (1975): *Freies Deutschland, Bibliographie einer Zeitschrift*. Berlin/Weimar: Aufbau Verlag.
- ROSENWEIN, Barbara H. (2006): *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca/London: Cambridge University Press.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2007): “Un olvido en la memoria del exilio. El humanismo de Eduardo Nicol en su centenario”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXI, pp. 231-238.
- (2010): “El pensamiento exiliado del 39 y la crítica al fascismo: María Zambrano y Eugenio Ímaz”, en Miguel Cabañas Bravo, Dolores Fernández Martínez, Noemí de Haro García e Idoia Murga Castro (eds.), *Analogías en el arte, la literatura y el pensamiento del exilio español de 1939*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (coord.) (2020): *Adolfo Sánchez Vázquez, arte, estética y literatura. Suplemento de Sansueña*, n.º 1. Barcelona: Renacimiento.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín; AGUSTÍN SÁNCHEZ, Andrés, y SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (2010): *María Zambrano, pensamiento y exilio*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1997): *Filosofía y circunstancia*. Barcelona/ Ciudad de México: Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2003a): *A tiempo y destiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003b): *Filosofía de la praxis*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (2007): *Ética y política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- SOHN-RETHEL, Alfred (1978): *Intellectual and Manual Labour, a Critique of Epistemology*. Atlantic Highlands: Humanities press.
- (2018): “Der historische Materialismus als methodologisches Postulat”, en Carl Freytag, Oliver Schlaudt y Françoise Willmann (eds.), *Geistige und körperliche Arbeit*, vol. 1 y 2. Freiburg: ça ira, pp. 21-31.
- TEJADA, Ricardo (2017): “Totalitarismo y absolutismo en Hannah Arendt y María Zambrano”, en *Bajo palabra*, n.º 13, pp. 77-88.
- TOSCANO, Alberto (2019): “Last Philosophy: The Metaphysics of Capital from Sohn-Rethel to Zizek”, en *Historical materialism*, vol. 27, n.º 2, London: Brill, pp. 289-306.
- ZAMBRANO, María (s. f.): “Carta a Francisco Romero, Junio 3, 1940”. Manuscrito depositado en la Fundación María Zambrano, sin número en el archivo.
- (s. f.): Inédito, M462:0780, Archivo de la Fundación María Zambrano.

- (2002): *Cartas de la Pièce – correspondencia con Agustín Andreu*. Ed. de Agustín Andreu. Valencia: Pre-Textos.
- (2011a): “El hombre y lo divino”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas III*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2011b): “El sueño creador”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas III*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2011c): “España, sueño y verdad”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas III*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2011d): “Los sueños y el tiempo”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas III*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2014): en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas VI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2015a): “Horizontes del liberalismo”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas I*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2015b): “Los intelectuales en el drama de España”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas I*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2016a): “La agonía de Europa”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2016b): “Hacia un saber sobre el alma”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2016c): “La Confesión: género literario y método”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2016d): “La Guía, forma del pensamiento”, en Jesús Moreno Sanz (ed.), *Obras Completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

FILOSOFÍA DEL EXILIO: VIOLENCIA Y EXTRAÑAMIENTO

Arturo Aguirre Moreno

1.

Esta es la época de las grandes migraciones humanas. Poco más de un siglo (desde la Primera Gran Guerra) de acontecimientos bélicos intra e interestatales, una globalidad económica así como la explotación sistemática sin freno de los recursos del planeta permiten delinear las vías posibles de explicación para la gran cifra de más de 272 millones de personas en movimiento internacional, según la cifra de la Organización Mundial para las Migraciones en su informe del 2020 (OIM 2019: 21 y ss.) —cifra que cada año exhibe un incremento considerable—. Con esto se señala que la movilización humana, en escalas tales y en sus más diversas variantes y causales, es un *problema mayor* para nuestro tiempo (Said 2005: 180) por cuanto suscita procesos de respuesta, omisión o alteración. Dichos procesos se dan de manera calculada e improvisada en políticas poblacionales por parte de los Estados: reparto de recursos (tangibles e intangibles), extensión e intensificación de fronteras, mano de obra disponible, trata de personas y un amplio etcétera. Eventos, todos ellos, a los que tanto la investigación contemporánea, como la acción de organismos internacionales (gubernamentales y no gubernamentales) brindan especial interés (Velasco 2016: 25-38).

Esta movilización humana, que se extiende en dimensiones inimaginables, no solo por la reordenación planetaria que traza otras geografías, sino, a la vez, por los sufrimientos sociales que conlleva, por el mundo de hoy, está lejos de ser reducida a un nomadismo posmoderno exploratorio de la espacialidad, en camino hacia una nueva configuración de la subjetividad global deseable con “ventajas estéticas” (Kaplan 1998: 10) y proyectada como

aspiración histórica; puesto que, en el marco de su contexto temporal, en esta centuria de brutalidades masivas, se instauró “la crónica persistencia del empleo de la fuerza *en el seno* de las sociedades civiles actuales” (Keane 2000: 28). De manera análoga, en relación intrínseca, el siglo xx dio por resultado cifras moderadas de 187 millones de personas aniquiladas (Hobsbawm 2006: 7) con recursos bélicos de vario linaje, que van desde los más rústicos (utensilios empuñados) hasta los más sofisticados (armamento inteligente detonado a miles de kilómetros de distancia de sus objetivos) (Mbembe 2011: 64).

Se advierte, seguidamente, que el problema mayor de la movilización humana en el desplazamiento geográfico contemporáneo, ya sea dentro de un país o hacia el exterior, puede ser analizado a la luz de *eventos violentos* de cariz estructural y emergentes, tales como urbicidios, ecocidios, exterminios, segregaciones, terrorismo, ocupaciones militares y extractivismos. A estos últimos se suman hambrunas, dictaduras, colonialismos y neocolonialismos, así como los abusos de poder de estirpes múltiples y ya conocidos desde antes, todo lo cual perfiló el siglo xx e impuso ciertas condiciones para la movilización de nuestro siglo.

Se debe insistir en la fragua inédita de la movilización de un siglo a la fecha. En este sentido, Kirchheimer ve en la figura histórica del exiliado político un cambio significativo en estas formas de desplazamiento forzado:

El prototipo de la persona que busca asilo en el siglo xx difiere considerablemente de la del siglo xix. El exiliado de entonces era un rebelde [...]. Siempre que se presentaban exiliados en gran número, estos eran los sobrevivientes de batallas revolucionarias [...]. Todos ellos habían osado desafiar a los poderes establecidos. [...] [En el siglo xx] aunque los opositores políticos deben todavía buscar refugio en el extranjero para protegerse de la persecución de muchos gobiernos, el destino de los exiliados políticos, propiamente dichos, se determina frecuentemente sobre una base muy diferente de la que predominaba en el siglo xix. El alcance universal de la Primera Guerra Mundial, con la siguiente reconfiguración radical del mapa político y los trastornos sociales de gran envergadura en las décadas siguientes, dieron origen tanto a una lucha caótica como al éxodo deliberado de grupos sociales o étnicos completos [...] y aunque este escape colectivo fue indebidamente ocasionado por acontecimientos políticos, sólo un pequeño número de los que buscaban asilo eran individuos genuinamente involucrados en actividades políticas (2001: 457-458).

Justamente, como lo ratifica Guillén (1995: 110), para los siglos XVIII y XIX, la literatura vio en los exiliados a figuras complejas y ficcionalizadas, en tanto sobrevivientes en penuria, errantes, desprovistos, sombríos, seres residuales de la lucha por la justicia política y el empeño social que presentaban tonos heroicos y dimensiones humanas sobresalientes, mismas que iban en declive dentro de la época que despuntaba.

Inversamente, la movilización humana que germinó en el siglo XX (como lo anota la cita de Kirchheimer) lejos está de aquellas consideraciones emblemáticas y da paso al problema-eje de consideración para las violencias actuales, puesto que la gran cifra que se esparce en toda latitud puede deducirse del desplazamiento forzado o extraterritorialización de colectivos e individuos que buscan escapar: ponerse en fuga para salvar la vida ante la amenaza tangible de perderla¹ o verla deteriorada en los aspectos básicos (tales como vivienda, alimento, salud y seguridad) (Poku, Remwick y Glenn 2000: 9-21).

La movilización exhibe, en otras palabras, el amplio potencial entre el uso de complejos instrumentos y mecanismos para generar daño, producir muertos y encauzar miedos a escalas profundas (Virilio 2006: 89-101), así como la emergencia de factores que movilizan a multitudes, tales como son la liberación de los mercados, el debilitamiento del Estado-nación y el empobrecimiento de sectores y regiones en un orden global (Keane 2000: 13-36).

Así, la historia reciente de una humanidad fraguada en el tránsito a cuestras con el sufrimiento y el dolor evitables es una época protagonizada por lo que Eduardo Nicol (filósofo catalán exiliado en México) llamaba “humanidad doliente” (Nicol 1946: 11). Una época del extrañamiento, de territorios fractales y desarraigo, a propósito de eventos conflictivos y de las grandes movilizaciones humanas que la protagonizan sin tregua.

¹ Desde tal perspectiva, señalemos que la promoción del odio interpersonal, el repliegue del saber, la ambición tecnocientífica, la aplicación pragmática e imperativa de los desarrollos armamentísticos, las tecnologías de poder, la explotación sin freno de los ecosistemas en países en desarrollo, así como el espectáculo doliente en el despliegue mediático de las relaciones humanas, augura una “realidad horror” de violencias constantes (Marzano 2010: 79) en las décadas venideras, en las que la movilización forzada mantendrá el protagonismo.

2.

Confirmemos, entonces, que la movilización humana contemporánea tiene múltiples causas, las cuales producen (como dispositivos² de desplazamiento forzado por eventos de violencia material, simbólica, bélica y económica) una compleja tipología de individuos expulsados de su territorio; lejos de tintes épicos y de la audacia consumada, es el sufrimiento, el abandono y la desolación lo que marca otra línea de aproximación a este problema humano contemporáneo: extrañamiento de quien ha sido despojado, arrojado a lo *fuera* de su territorio: un espacio extraño, en el que habitan los extraños y cuya dimensión radical es el extrañamiento del mundo. Zambrano apela a dicha figura para remarcar esta situación:

Comienza la iniciación al exilio cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado; lo que al refugiado no le sucede ni al desterrado tampoco. El refugiado se ve acogido más o menos amorosamente, en un lugar en donde se le hace un hueco, que se le ofrece y aun concede y, en el más hiriente de los casos, donde se tolera [...]. Y en el destierro se siente sin tierra, la suya, y sin otra ajena que pueda sustituirla. Patria, casa, tierra, no son exactamente lo mismo. Recintos diferentes o modos diferentes en el que el lugar inicial perdido se configura y presenta. El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión. Y luego, la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido. Y aquí empieza el exilio, al sentirse ya al borde del exilio (Zambrano 1990: 31-32).

De tal modo, se enfatiza que términos como emigrado legal o ilegal, expatriado, refugiado (político o social), perseguido político, apátrida, migrante o exiliado no son enunciaciones llanas, sino que constituyen figuras cualitativamente heterogéneas en su confección —política, jurídica, impolítica, social, así como mediática—, sujetas de derechos o a las que se les niegan

² Téngase en cuenta, en estas afirmaciones, la idea de que *dispositivo* es, sobre todo, una máquina que produce subjetivaciones, y solo en cuanto tal es una máquina de gobierno. Cada dispositivo implica, de hecho, un proceso de subjetivación, sin el cual el dispositivo no puede funcionar como dispositivo de gobierno, sino que se reduce a un mero ejercicio de la violencia (Agamben 2011: 250-253).

estos mismos (parcial o totalmente) en su trayecto o destino (temporal o definitivo) (Said 2005: 188; Kirchner 2001: 461).

Ante estas figuras, *¿es el factor del desplazamiento lo que aclara la relación problemática y común de la movilización contemporánea? ¿O será la fuerza administrada contra individuos y colectivos (de manera disimulada o directa) lo que permite focalizar criterios constituyentes del problema mayor de nuestro tiempo?*

Como se anuncia con la cita de Zambrano, la emergencia y persistencia histórica de una figura político-jurídica en las comunidades occidentales es clave de registro para la filosofía contemporánea, como vía posible para una *crítica de la movilización contemporánea* y el esclarecimiento de los procesos de exclusión, expulsión y extrañamiento. Esta figura es la del exiliado.

Pero ¿cómo las desventuras del exiliado son clave de registro? Debe notarse que, de cara a los grandes flujos humanos en tránsito actuales, los dirigentes de Estados (ejecutivos, legisladores y operativos) no consideran indispensable, en todos los casos, declarar oficialmente el exilio o figuras jurídicas afines para los procesos de expulsión. Éxodos, diásporas, exilios, deportaciones, persecuciones y migraciones forzadas en masa, conviven con las figuras del consumo industrial del espacio: el viajero y el turista (WTO 2009: 15-18). En tal contexto, si el exilio antaño era una experiencia, las más de las veces solitaria y excepcional, hoy día, por lo que se ve, la movilización humana es multitudinaria y en flujo constante.

El amplio número de conflictos políticos, sociales y económicos (HIIK 2021: 11-15) en las regiones del planeta (muchos no declarados o no oficiales) mantienen una *zona liminar* de indistinción que induce a considerar los desplazamientos forzados bajo los términos de *flujos migratorios* o *migrantes* (ante la consideración del derecho humano a la movilidad; como si la misma dependiera, para efecto, de un acto voluntario y personal de alejamiento y emancipación), lo cual acentúa más el factor de movimiento, tránsito y/o desplazamiento antes que las propias causas que lo impusieron. *Causas*, se deduce, las más de las veces fuera del alcance de la opción y decisión de quienes huyen del peligro o de la penuria.

Resumidamente, en la gran movilización humana contemporánea ni el inicio ni el fin del tránsito dependen del libre ejercicio de quienes se ponen en marcha.

Por el contrario, con la evidencia manifiesta, no es el desplazamiento espacial el problema de la movilización, sino las causas que fuerzan a individuos (aislados o en conjunto) a transitar. Sobre dichas causas debe recaer la atención en los grandes eventos de dislocación espacial contemporánea. Esto es: se requiere un *enfoque metodológico* de explicación (multicausal y multifactorial), así como de exposición en las relaciones de influencia en un entramado no solo espacializado sino de *arquitectura conceptual* (Aguirre 2019: 15-16) (la forma como se han consolidado en el decurso de Occidente los procesos de exclusión); dado que no basta con una aproximación descriptiva e informativa sobre los fenómenos migratorios actuales.

En ese sentido, es importante el trabajo de recuperación testimonial de quienes se ven forzados a huir de sus lugares de origen³; esto con la finalidad de contribuir a la memoria colectiva y visibilización de las causas del desplazamiento, de las circunstancias del tránsito y de las condiciones dadas o generadas en el lugar de destino; así como dejar huella de las pérdidas, los daños, sufrimientos y silencios de quienes son desarraigados de su tradición, su familia, sus muertos y su geografía.

³ La filosofía moderna concibió la *construcción del edificio del conocimiento* desde una subjetividad depurada, con ideas claras y distintas; subjetividad cognoscente, pues, que empleaba sus capacidades intelectivas de separación de lo complejo, análisis de lo simple y reordenación de lo esclarecido. Cabe resaltar que esa subjetividad, para operar, se mantenía inafectada (en su afán de objetividad) por los sucesos *accidentales* y de segundo orden de la vida cotidiana. Así, debe reconsiderarse ese fundamento del conocimiento y la construcción de su edificio del saber, de cara a procesos de violencia contemporáneos; en los cuales la información y conocimiento que tenemos de eventos tales provienen de las víctimas (sobrevivientes o no); esto es, la fuente de conocimiento testimonial se compone de subjetividades diversas, traumatizadas y con enfoques prismáticos (por la perspectiva de las víctimas y testigos). En ese sentido, la narrativa testimonial no es lineal ni objetiva, ni clara y distinta, como lo exigía la ciencia moderna. Los gruesos expedientes de comisiones de derechos humanos de grupos desplazados albergan testimoniales amplios, los cuales *construyen conocimiento* sobre las causas, factores y agentes de ese desplazamiento. De tal modo, de ahora en más tendremos que aprender a reconsiderar las epistemologías de la violencia y la construcción del edificio del conocimiento del daño, que no hace un solo sujeto ni padece una sola víctima. Sobre el paradigma epistemológico de construcción del conocimiento sobre víctima de eventos violentos y conflictos, véase Bufacchi (2016: 129-140).

En tal tenor, los eventos multitudinarios de movilización, aquí referidos, ¿guardan alguna relación entre sí, más allá de la movilización? La fuerza que empuja fuera del lugar obliga a una relación extraordinaria entre el individuo y el colectivo. En ese *entre*, en ese punto liminar se busca no solo negar la relación de familiaridad, sino afirmar la no-relación en el extrañamiento: fuerza a los individuos a la negación del espacio georreferenciado, y también conlleva a la desarticulación de la relación con el tiempo vital histórico y el suelo simbólico común, los cuales son componentes estructurales de la referencialidad cotidiana para ser en el mundo. Debe enfatizarse que no es únicamente la movilización el factor radical, como ya sugiere la cita referida de Zambrano (1990: 31-32). Antes bien, *se debe amplificar que los eventos de movilización multitudinaria consisten, precisamente, no solo en el tránsito sino en la ruptura, negación o desconocimiento deliberado de vínculos garantes, desmoronamiento de identidades individuales-colectivas⁴, impedimentos para el acceso a recursos simbólicos y materiales, así como obstáculos constantes (jurídicos, de transporte, garantías de subsistencia, etc.) para el retorno voluntario de quienes fueron movilizados.*

Entonces, los actuales procesos de movilización ¿mantienen similitudes con los procesos de desplazamiento y extrañamiento en la consolidación histórica de mecanismos de alejamiento, así como de arquitecturas conceptuales para la desarticulación de identidades? Hay elementos de similitud o proporción (por ejemplo, con el exilio) en la acuñación constante de Occidente dentro del proceso de ruptura de referentes identitarios, de la referencialidad en la vivencia cotidiana, de la prescripción extintiva del uso del lenguaje

⁴ Aquí cabe recordar las palabras de Arendt (en continuidad con las de Zambrano sobre el *extrañamiento*) en su texto “Nosotros, refugiados”, a propósito de la movilización judía de Alemania por aquella fuerza que, como una presencia imbatible, expulsa, desarticula y persigue, antes y ahora; la voz es de Arendt: “El ser humano es un animal social y la vida no es fácil para él cuando los lazos sociales se cortan. Las normas morales son mucho más fáciles de guardar en la contextura de una sociedad. Muy pocos individuos tienen la fuerza necesaria para conservar su propia integridad si su condición social, política y jurídica es completamente difusa. A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. Y este curioso comportamiento hace las cosas mucho más difíciles. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra” (2009: 361).

propio, lo mismo que la suspensión de derechos y/o la pérdida total de derechos ciudadanos en movilizaciones actuales.

3.

El *exilio*, como objeto de estudio para las ciencias humanas y sociales, se ha analizado en el último siglo como una categoría general para referir a eventos y experiencias de desplazamiento territorial (Steiner 1975; Said 2005; Guillén 1995; Agamben 1996; Subirats 2002); por la amplia diversidad de eventos y de múltiples dimensiones —como se ha visto— estos presentan similitudes operativas en su fuerza y agencia, las cuales generan marcos de semejanza entre ellos. En ese plano, puede decirse que el exilio es una categoría central en los estudios sobre la movilización humana; puesto que, por su profundidad histórica (presente desde el prederecho griego) y su amplitud de aplicación en la conformación jurídica-política (civil, penal y procesal) de Occidente, el exilio marca —en su emergencia, origen, disposición, refinamiento y consolidación, dentro de las comunidades políticas— una huella paradigmática en los procesos de desterritorialización, exclusión, desmoronamiento identitario, despojo, abandono y persecución (Sancho Rocher 2004: 189 y ss.; Torres Aguilar 1994). El exilio, como categoría central, en suma, tiene la función teórica de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico problemático más vasto que se despliega en su historicidad dentro de una comunidad dada.

Así, se propone una distinción operativa de cara al estudio del exilio, dos amplias vías de aproximación para la filosofía en el análisis y despliegue de este problema, a saber:

I) La filosofía generada *en* el exilio, cuya recuperación (biográfica e histórica) aporta a las narrativas testimoniales y abre horizontes críticos a las condiciones, así como a las respuestas, culturales, políticas y sociales durante la expulsión, tránsito y destino de los exiliados (por ejemplo: Said 2005; Sánchez Cuervo 2008; Balibrea 2017). Este es un *gran campo* de experiencia (que va desde la Antigüedad con Teles, Musonio Rufo, Dion Crisóstomo, Favorino de Arles, Séneca, Cicerón, Plutarco, y un amplio índice de pensadores testimoniales del exilio) (García Gual 1996: 93-98) y no se restringe a

un evento o episodio histórico concreto. Adicionalmente, este tipo de estudio de la filosofía generada en el exilio presta especial interés a las reacciones, sucesos, procesos y descubrimientos de la herencia de los exilios que moldearon una experiencia tan definida.

II) Por su parte, la filosofía *del* exilio explora y analiza esta categoría en su instrumentalidad conceptual (jurídica, política y filosófica); por lo cual hace de aquel gran *campo de experiencia del exilio* un *terreno crítico* para la renovación de categorías ante un panorama actual de movilizaciones entre conflictos, excepciones, exclusiones y desplazamientos en el entrecruce de estados, globalidad, fronteras y derechos civiles. La exploración y puesta en marcha de la crítica del exilio condensa —como se ve en el desarrollo del presente escrito— a un grupo de pensadores contemporáneos para quienes el exilio opera como un *concepto de contraste* en el análisis de la comunidad instituida bajo organizaciones prejurídicas o jurídicas en sus más diversas expresiones (familia, ciudad, Estado, nación, imperio, sociedad, colectivo, agrupación, región, unión, etc.) y en sus más variados sistemas de relación (moral, jurídica, religión, política y económica) (Nancy 1996: 34-37).

En este plano, la filosofía *del* exilio (Aguirre 2014: 25-105) emplaza, por tanto, al concepto de *comunidad* a comparecer ante la exclusión, expulsión y no retorno; para ello cabe interrogar ¿qué es eso *propio* al individuo y a la comunidad, cuya desapropiación es violencia en el complejo proceso del exilio? ¿Cómo se configuran y entrecruzan en el exilio conceptos como territorio, historia y biografía, comunidad, poder, instituciones y autoridad? Y ¿cuál es la trama de relaciones de los integrantes de la comunidad con estos conceptos, para que en el proceso del exilio se despliegue una desconfiguración de las mismas en los exiliados como seres indeseables y en extrañamiento de sí? Como afirma Guillén:

Repetida, reiniciada un sinnfín de veces, interminable la experiencia del exilio a lo largo de los siglos. Sin embargo, esto cambia. Se modifican sus consecuencias, sus dimensiones, sus acentuaciones y sus desequilibrios. No cabe poner en duda la importancia de los condicionamientos históricos que modelaron en su día una experiencia tan específica, tan inextricablemente unida al devenir político y social de los pueblos (1995: 11).

4.

En el terreno crítico de la filosofía *del* exilio se efectúa, por ello mismo, el proceso de “arqueología filosófica” con la finalidad de evidenciar la fuerza operante que el exilio ha tenido a lo largo de la historia (Agamben 2010: 148) a través de la arquitectura conceptual que edificó Occidente. El exilio, como ejercicio jurídico-político, alberga un amplio acervo de fuerzas y tensiones excluyentes que alcanzan a la figura del exiliado del último siglo, al ser

Una persona obligada a abandonar o permanecer fuera de su país de origen, debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad u opinión política; una persona que considera su exilio temporal (aunque puede durar tiempo de vida), con la esperanza de volver a su patria, cuando las circunstancias lo permitan; pero se ve imposibilitada o incapacitada en tanto persistan los factores que lo han exiliado (Tabori 1972: 27).

A contraluz, antes de la Modernidad y de esta figura perseguida por motivos ideológicos, debe puntualizarse que el exiliado era una persona fugitiva por razones jurídicas: perturbador de la paz común al que se debía neutralizar alejándolo de la comunidad. En ese sentido, el exilio refiere a un proceso complejo en el que la norma penal, por un lado, sanciona el desacato de un agente de conflicto (el criminal) con la imposición del castigo (la expulsión y persecución) y, por el otro lado, es constituyente de una relación directa, entre el poder público y los individuos particulares, expuesta en la ejecución del castigo de quien desatendió normas sociales de conducta (matar, desconocer a la autoridad, alterar profundamente el orden público) o desafió al poder en turno (Hinojosa 2019: 58-64). Por ello mismo, recae sobre el exiliado la negación de la ciudadanía o del reconocimiento como integrante de la comunidad, la prohibición espacial de la residencia, así como la privación de posesiones y bienes, todo lo cual da cuenta de la intensidad de perjuicio y quebranto que persigue la pena del exilio desde la Antigüedad (véase Platón 1999: 865a-874b).

Finalmente, lo que traslucen los testimonios y exhiben los análisis del exilio es un conjunto de tensiones que se generan y canalizan entre la comunidad y el individuo, el poder y los gobernados, el perturbador del orden

y quienes protegen al *statu quo*. Bajo esa arqueología conceptual sobre los orígenes del derecho romano,

centremos por el momento la atención en la idea de la expulsión imperativamente determinada por el grupo. En realidad, parece que únicamente la personalidad del grupo ostenta una categoría jurídica, por ello los miembros acogidos en su seno, desarrollan instintos gregarios, una alianza no visible en la que en caso de separación coactiva de un miembro del grupo no es solo un peligro mortal, sino también un profundo trauma psíquico. Llegados a este punto, no es ilógico pensar que el grupo es consciente de la gravedad que tiene la expulsión de algún miembro, por ello, si reparamos en todas las carencias del sistema penal primitivo, sería acertado concluir, que dado que las penas habrían de ser rápidas y de fácil ejecución, esta sería una de las primeras en ser utilizadas. En este marco, aparece en la *gens* una justicia penal que se ejerce prioritariamente expulsando a aquel miembro que se juzga indigno de seguir perteneciendo a ella, todo sujeto que perturba el orden y la paz dentro de aquella pierde la protección del grupo (Torres Aguilar 1994: 705-706).

Perder el *vínculo* afirmativo y de reconocimiento con la comunidad implicaba (en esas conformaciones territoriales limitadas y de convivencia *vis a vis*) la negación persistente sobre el criminal de la protección y solidaridad; por lo cual ser expulsado era quedar expuesto a las fuerzas salvajes que acechan más allá de los límites de la ciudad, el reino, el imperio o el señorío. Se sigue que el exilio como dispositivo de desubjetivación y extrañamiento:

En los tiempos lejanos en que la comunidad regulaba en sus más mínimos detalles el comportamiento de cada uno de sus miembros, excluir a uno de ellos era, prácticamente, condenarlo a muerte. No solo se le negaba la protección del grupo y se le dejaba solo frente a lo desconocido, sino que se le privaba del vínculo con sus antepasados y de la posibilidad de fundar su hogar. Ya no tenía puntos de apoyo psíquicos que le dieran seguridad. Perdido para la comunidad, también estaba perdido para sí mismo (Elnadi y Rifaat 1998: 8).

En ese orden de ideas, el exilio es reestructurado, insistentemente, bajo el contexto fundamental de relaciones en el que la historia jurídica de las comunidades buscaba regular el conflicto entre los integrantes de la comunidad;

para lo cual graduaba el castigo y el derramamiento de sangre con la implementación de un dispositivo de prevención sobre la propagación y el contagio de la violencia, la alteración del orden o frente a cualquier hecho que pusiera en franco peligro a la comunidad⁵. Todo esto desde las relaciones discursivas que se crearon entre el orden común (filosófico-ontológico), delitos públicos o crímenes (jurídico), la estigmatización (mágico-moral-religiosa), la privación de derechos (político) y la persecución a muerte (amenaza existencial). De ello dan cuenta el prederecho y derecho griego (Gernet 1980: 215-216), el prederecho y derecho romano (Torres Aguilar 1994: 701-707), el derecho medieval temprano (Schivavone 2009: 65-77) y el prederecho español (Hinojosa 2019: 43-55).

Una hipótesis viable es sostener que la emergencia, consolidación y gradaciones del exilio a lo largo de la historia de las comunidades jurídico-estatales⁶, con sus intensidades y afectaciones a los exiliados, es reflejo del fracaso general de una idea de comunidad homogénea, unívoca, ausente de conflicto, así como en realización histórica (horizontal y progresiva). En cambio, más que un evento aislado, el exilio y los exiliados son evidencia y testimonios, respectivamente, de la tendencia a la ruptura, división y conflicto

⁵ Así René Girard, sobre la emergencia de la regulación del conflicto en el sistema judicial: “En lugar de ocuparse de impedir la venganza, de moderarla, de eludir, o de desviarla hacia un objetivo secundario, como hacen todos los procedimientos religiosos, el sistema judicial racionaliza la venganza, consigue aislarla y limitarla como pretende; la manipula sin peligro; la convierte en una técnica extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia. Esta racionalización de la venganza no tiene nada que ver con un arraigo comunitario más directo o más profundo; [...]. El sistema judicial es el único que jamás vacila en aplicar la violencia en su centro vital, porque posee sobre la venganza el monopolio absoluto. Gracias a este monopolio, consigue normalmente, sofocar la venganza, en lugar de exasperarme, de extenderla o multiplicarla” (Girard 1983: 29-30).

⁶ Se afirma la relación jurídico-estatal permanente en la implementación del exilio a lo largo de la historia, con la idea de Mertens sobre la “violencia institucional”. Así lo afirma el autor: “Numerosos son los juristas que, con la mayor buena fe y el mayor candor, distinguen entre el derecho y el Estado al que sirve, atribuyendo a aquel un apoliticismo y una cuasi autonomía que le colocaría decididamente por encima de todos los conflictos. Esto equivale a ignorar deliberadamente el contenido ideológico del derecho en cuanto tal. El derecho, llegado el caso, acude en ayuda de las estructuras existentes, apoya con la fuerza el poder establecido y se erige en el campeón del *statu quo*” (Mertens 1981: 253-254).

permanente, consustancial a las comunidades y a las fuerzas de cohesión, en las que se sostienen. En ese horizonte, la comunidad jurídico-política, aquella que Occidente crea, hereda y en sus características elementales replica una y otra vez a lo largo de los siglos, está moldeada por el anverso de la violencia y los principios de exclusión que conforman de un extremo a otro las subjetividades. Violencia tal que varía en formas, grados e intensidades, pero que está latente y activa potencialmente, para detonar contra extraños y propios en todos los marcos de legitimidad y legalidad.

5.

Podemos conceptualizar y sugerir, por tanto, que el *exilio*, desde la temprana configuración que realiza Occidente, refiere a un conjunto de criterios normativos (cívicos, rituales y religiosos) que muestran acciones reguladas desde la consolidación jurídica de la comunidad política. Por ello mismo, se trata de un dispositivo especializado, un conjunto de instrumentos discursivos y operacionales de exclusión territorial destinado, como resultado frontal de una condena judicial, a revocar en el individuo el pleno uso de sus derechos de ciudadanía, pertenencia y reconocimiento de los vínculos sociopolíticos en la comunidad. El desplazamiento y extrañamiento generados expulsan al perturbador de la convivencia y a sus acciones violentas, dejándolo sin protección ni seguridad. Así lo constata el dato de que desde comienzos de la República en la antigua Roma empiezan a regularse los derechos y los deberes, en ese contexto el *exilium* es un castigo por un *crimen* (una falta al bien común), medida por la que se obliga a salir de Roma a los perturbadores de la paz y la convivencia⁷.

⁷ “Lo que en español llamamos ‘destierro’ se refleja en latín con unas cuantas palabras de significado diferente. Cuando nosotros hablamos de destierro entendemos el alejamiento forzoso del lugar de residencia, normalmente como resultado de una condena judicial o de la decisión de un mandatario. Este alejamiento forzoso puede ser en latín una *ablegatio*, *amandatio*, *deportatio*, *eiectio*, *exulatio* (lo que produce el *exilium*), *expulsio*, *relegatio*. Al así obligado se le llama por tanto con los participios de los verbos a que corresponden estos sustantivos de acción, además de *exul* y *extorris*. Varias de estas situaciones comportan además la *aqua et igni interdictio*. Por último, *fuga* es la conducta a la que se ve obligado el así castigado. En todo

En general, el exilio mantuvo registros hasta los estados-nacionales modernos, pues la definición de *espacio*, desde el trazo de bordes fronterizos y sistemas jurídicos, abre lugares y genera puestos de convivencia (voluntaria y forzada), pero, a la par, cierra esos lugares deportando, relegando, abandonando a sectores poblacionales en zonas de muerte sociopolítica. Este mantenimiento del exilio —desde su construcción arquitectónica-conceptual hasta sus acabados jurídicos en los compendios legales— fue posible por la consolidación de la identidad en la ciudadanía a medida que avanzó la democratización de los estados; ya que con esa consolidación se garantiza, en su lado positivo, la unión de la identidad cívica, los derechos de pertenencia y participación, es decir: la *nacionalidad*; pero, por otra parte, el Estado-nación promovió y mantuvo el poder para negar la ciudadanía, impugnar derechos e ingresos al espacio jurídico-político a determinados individuos.

En el horizonte actual deberá reconocerse el alcance y sentido que tiene la *filosofía del exilio*. Si el centro de atención ha sido el desplazamiento territorial del criminal, como factor de alteración de la disposición individual, debemos dar lugar a análisis de figuras que *no han cometido crimen alguno*, pero son sometidas en dimensiones masivas a procesos similares a los del exiliado desde la Antigüedad. Finalmente, el exilio, no solo como criterio de desterritorialización, sino como descualificación de la vida en el *extrañamiento* puede aportar criterios de análisis a individualidades y colectivos bajo las condiciones, factores y experiencias que generan el funcionamiento y la articulación de las fuerzas desmedidas, de eso que se ha llamado *la comunidad*.

Este análisis no se *extiende* —únicamente en sus dimensiones globales y víctimas protagonistas de un tiempo de movilizaciones multitudinarias—, sino que además se *intensifica*, entonces, a la comunidad, al principio de autoridad como principio de comunidad y a la relación (también excesiva, violenta) de sus fuerzas.

Como se sugiere, es dable atender críticamente al exilio como un problema de íntimas relaciones con los eventos de movilización contemporánea.

caso, un rasgo común de estos vocablos es que, cuando designan un castigo, éste corresponde a un *delictum* o *crimen*. Como suele ocurrir en el preciso lenguaje jurídico de los romanos, el empleo de una u otra de estas palabras no depende del gusto o albedrío de quien las utiliza, sino, de las diferencias reales que hay entre unas y otras” (Martín 2004: 62).

Aun cuando el pensamiento liberal optimista y con tintes de superfluo fraternalismo en derechos universales asume superado el tiempo del conflicto y las fuerzas de exclusión con sus complejos dispositivos legales, es claro que los expulsió políticos, discursos normativos y violencias estructurales son puestas en marcha para *abrir* las fronteras, omitir acciones de ayuda humanitaria o simular ceguera para no impedir la movilización humana en escalas multitudinarias hoy por hoy.

Trasluce que el desafío para el pensamiento contemporáneo es reflexionar sobre las relaciones, vínculos y conflictos en la comunidad y entre comunidades (políticas, sociales, étnicas) desde el acervo o capital de fuerzas de exclusión y violencia que se ha consolidado en la historia de Occidente. La *fuerza de la comunidad* convertida en ley o depositada en las instituciones legítimamente autorizadas para hacer fuerza se trastoca, muchas de las veces, en abuso de poder, en arma de sometimiento o en procesos de expulsión para no retorno de individuos o colectivos no deseables, tal como lo fue en el exilio desde la Antigüedad.

Pensar críticamente el exilio, en su relación con eventos de movilización contemporánea, en suma, abre vías de aproximación para interrogar por esas formas de comunidad que de forma expuesta o disimulada accionan la violencia racionalmente calculada de la exclusión, la desarticulación de relaciones identitarias y el desplazamiento forzado, para dar pie al extrañamiento en nuestros días como problema mayor.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (1996): "Política del exilio", en *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n.º 26-27, invierno, pp. 41-52. Traducido por Dante Bernardi.
- (2010): *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama.
- (2011): "¿Qué es un dispositivo?", en *Sociológica*, 26, n.º 73, pp. 249-264 mayo-agosto.
- AGUIRRE MORENO, Arturo (2014): *Tres estudios sobre el exilio*. Madrid: EDAF, <<https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Libros%20electr%C3%B3nicos/Filosof%C3%ADa/TRES%20ESTUDIOS%20SOBRE%20EL%20EXILIO.pdf>> (24-02-2022).

- (2019): “Arquitectura conceptual de la violencia. La ciudad y el maldito en Las leyes de Platón”, en *Reflexiones marginales*, n.º 53, s. p., <<https://revista.reflexionemarginales.com/arquitectura-conceptual-de-la-violencia-la-ciudad-y-el-maldito-en-las-leyes-de-platon/>> (24-02-2022).
- ARENDR, Hannah (2009): *Escritos judíos*. Traducido por Eduardo Cañas. Barcelona: Paidós.
- BALIBREA, Mari Paz (2017): *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio español republicano*. Madrid: Siglo XXI.
- BUFACCHI, Vittorio (2016): “Conocer la violencia: testimonio, confianza y verdad”, en Arturo Aguirre (ed.), *Estudios para la no violencia 2. Pensar las espacialidades, el daño y la memoria*. Ciudad de México: Afinita, pp. 129-146.
- ELNADI, Bahgat, y RIFAAT, Adel (1996): “Luces y sombras del exilio”, en *El correo de la UNESCO*, n.º 49/10, pp. 8-9, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000104412_spa> (24-02-2022).
- GARCÍA GUAL, Carlos (1996): “Los privilegios del desterrado según Fray Antonio de Guevara”, en *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n.º 26-27, pp. 93-102.
- GERNET, Louis (1980): *Antropología de la Grecia antigua*. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Taurus.
- GIRARD, René (1983): *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- GUILLÉN, Claudio (1995): *El sol de los desterrados*. Barcelona: Ediciones QC.
- HIİK (2021): *The Conflict Barometer 2020*. Heidelberg: Heidelberg Institute for International Conflict Research, <https://hiik.de/wp-content/uploads/2021/05/ConflictBarometer_2020_2.pdf> (24-02-2022).
- HINOJOSA, Eduardo de (2019): *El elemento germánico en el Derecho español (1915)*. Ed. de Manuel Martínez Neira y Álvaro Salgado Carranza. Madrid: Dykinson, <<http://hdl.handle.net/10016/28877>> (24-02-2022).
- HOBBSAWM, Eric (2006): *Guerra y paz en el siglo XXI*. Traducido por Beatriz Eguibar et al. Barcelona: Crítica.
- KAPLAN, Caren (1998): *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. Durham: Duke University Press.
- KEANE, John (2000): *Reflexiones sobre la violencia*. Traducido por Pepa Linares. Madrid: Alianza.
- KIRCHHEIMER, Otto (2001): *Justicia política. Empleo del procesamiento legal para fines políticos*. Traducido por R. Quijano. Granada: Comares.

- MARZANO, Michela (2010): *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en internet y sus implicaciones éticas*. Traducido por Nuria Viver Barri. Barcelona: Tusquets.
- MARTÍN, Fernando (2004): “El exilio en Roma: los grados del castigo”, en José Remesal Rodríguez, Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 247-254.
- MBEMBE, Achille (2011): *Necropolítica*. Traducido y editado por Elisabeth Falomir Archambault. Madrid: Melusina.
- MERTENS, Pierre (1981): “Violencia institucional, violencia democrática y represión”, en VV. AA., *La violencia y sus causas*. Paris: UNESCO, pp. 241-252.
- NANCY, Jean-Luc (1996): “La existencia exiliada”, en *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n.º 26-27, invierno, pp. 34-40.
- NICOL, Eduardo (1946): *La idea del hombre*. Ciudad de México: Stylo.
- OIM (2019): *Informe sobre las migraciones en el mundo 2020*. Ginebra: Organización Mundial para las Migraciones, <<https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2020>> (24-02-2022).
- PLATÓN (1999): *Las leyes*. Traducción, notas y estudio preliminar de José Ramón Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- POKU, Nana K.; REMWICK, Neil, y GLENN, John (2000): “Human Security in a Globalising World”, en David Graham y Nana K. Poku (eds.), *Migration, Globalisation and Human Security*. London: Routledge, pp. 9-22.
- SAID, Edward (2005): *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales seleccionados por el autor*. Traducido por Rosa Gallego Blanco. Barcelona: Debate.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2008): *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*. Madrid: Tébar.
- (2009): “El otro hilo de Ariadna. Exilio y pensamiento crítico en la cultura hispánica”, en Francisco Colom González (ed.), *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 377-408.
- SANCHO ROCHER, Laura (2004): “Stasis, phuge y homonoia”, en José Remesal, Francisco M. Simon, y Francisco Pina, *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 189-210.
- SCHIAVONE, Aldo (2009): *Ius. La invención del derecho en Occidente*. Traducido por Germán Prósperi. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- STEINER, George (1975): *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*. London: Penguin.

- SUBIRATS, Eduardo (2002): *Memoria y exilio. Revisiones de las culturas hispánicas*. Barcelona: Losada.
- TABORI, Paul (1972): *Anatomy of Exile*. London: Harp.
- TORRES AGUILAR, Manuel (1994): “La pena del exilio: sus orígenes en el derecho romano”, en *Anuario de Historia del Derecho Español 1993-1994*, n.º 63-64, pp. 701-786.
- VELASCO, Juan Carlos (2016): *El azar de las fronteras: políticas migratorias, justicia y ciudadanía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- VIRILIO, Paul (2006): *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Traducido por Iair Kon. Buenos Aires: El Zorzal.
- WTO (2009): *Tourism and Migration. Exploring the Relationship between Two Global Phenomena*. Madrid: World Tourism Organization (WTO), < <https://doi.org/10.18111/9789284413140> > (24-02-2022).
- ZAMBRANO, María (1990): *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.

ANTONIO MACHADO O LOS RELIEVES DE LA AUSENCIA. PROLEGÓMENOS A UNA FENOMENOLOGÍA DEL EXILIO

Pablo Posada Varela

I. INTRODUCCIÓN (Y LÍMITES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN)

Quisiéramos poner de relieve, en particular a la luz de un determinado poema de Antonio Machado que comentaremos más adelante, una específica forma de estratificación de la vida afectiva correspondiente a una arquitectónica de la subjetividad en sentido fuerte. Hablamos de arquitectónica “en sentido fuerte” porque las instancias del *a priori* de correlación resultarían relativamente independientes del “presente” como supuesta piedra de toque o mínimo denominador común de todo fenómeno y del encuentro entre sus dos partes: lo que es del orden del mundo (la inmanencia intencional) y lo que es del orden del sujeto (la inmanencia real). Solo así puede uno pensar en toda su radicalidad eso mismo que Machado llamaba “galerías del alma”¹. Hay que pensar a fondo la insistente copresencia (no presente) de dichas galerías en todo tramo de vida, la manera en que inciden en el presente sin por ello hacer de ese presente el medio de concrecencia de aquellas. Hay que pensar, pues, una *efectividad* de la ausencia que no se reduzca a un mero negativo del presente. Pensar, si se quiere, el modo en que la ausencia se presenta

¹ Se trata, efectivamente, de una imagen poética recurrente en el universo de Machado, fundamentalmente en los poemas anteriores a *Campos de Castilla*, aunque efectiva también en toda modalidad de la evocación poética, incluso en los poemas posteriores. Esencial, en suma, a ese modo estructural en que Machado vivía la ausencia, la pérdida, el exilio respecto de un determinado lugar, de un determinado tiempo. Sostenemos que ese exilio *queda* como un concreto “vivir” al margen del presente aunque in-sistiendo en el presente. Más adelante ofrecemos algunos detalles más sobre la expresión.

o se hace presente a *su* manera, imponiendo *su* fenomenicidad como fenomenicidad concreta que insiste al margen del presente, aunque contribuyendo decisivamente a su profundidad, *contando* en y para el presente.

Entendemos que de ello puede desprenderse, a su vez, una fenomenología (siquiera en ciernes) del exilio, enunciada, por Machado, en sus condiciones arquitectónicas antes de haberlo sufrido, como si de una comprensión premonitoria de lo que viviría en ese triste y último período de su vida se tratara. No hablaremos pues del exilio, sino de ciertos componentes estructurales del vivir que serían pieza esencial para elaborar lo que habría de ser una fenomenología del exilio. Ahora bien, no es este último nuestro propósito, sino más bien el que enuncia el título: poner de manifiesto esos relieves de la ausencia que conforman el vivir, y entender el vivir-la-ausencia de modo positivo (y no como un negativo de una presencia o incluso como una presencia que fue). Así pues, y por volver a la cuestión del exilio, no pretendemos en absoluto agotar la riqueza de tamaña experiencia. Tan solo aportar —a modo de prolegómeno— un elemento estructural que, a menudo inadvertido, puede enriquecer futuras investigaciones que vayan en esa dirección. Sin contar, claro está, con el hecho, que tampoco abordaremos de frente, de haber vivido Antonio Machado varios exilios anteriores al último. Fundamentalmente el exilio fuera de Soria tras la muerte de su esposa Leonor. Y acaso también un exilio estructural y más fundamental: el que supone el abandono de la infancia, recurrente en sus poemas, y que abordaremos más adelante. Exilios que, sea como fuere, no son experiencias exclusivas y sin comunicación posible, aunque tampoco se dejen, claro está, reducir unas a otras (pues hay algo irreductible en las facticidades mismas, generadoras de exilio, que ninguna estructura puede “deducir”, y ante las cuales la vida ha de reaccionar: golpes como la muerte de Leonor, o el estallido de la Guerra Civil).

Por lo demás, este texto no pretende ser en absoluto erudito ni exhaustivo. Menos aún resultar informativo desde el punto de vista fáctico. Antes bien plantea las condiciones de posibilidad de una fenomenicidad del exilio, en especial a la luz de un poema de *Soledades*. Evidentemente nadie puede estar preparado de antemano para tamaña experiencia. No pretendemos pues medirnos a la entera efectividad de dicha experiencia, con todas sus vetas. Tan solo pretendemos mostrar cómo en Machado hay una profunda forma de comprender la ausencia que *amplía*, por así decirlo, la mera conceptualización

de lo ausente como objeto intencional o incluso como representificación de un presente pasado. Machado piensa una ausencia “vívida” que, pese a todo, no se “vive” —ni alcanza su objeto— desde un presente impresional sino desde determinadas “galerías del alma” que responden a una ejecutividad múltiple y estratificada de la vida transcendental, es decir, de su inmanencia. Inmanencia que no podrá ser ya conceptuada como siendo de una sola pieza. Por ponerlo de otro modo: los estratos arcaicos de la fenomenología genética no se resuelven en determinadas constituciones a su vez amalgamadas en y con otras hasta llevarnos al presente (al presente desde el que, por caso, nos ponemos a recordar), sino que *despiertan* a su nivel, poniendo en juego horizontes *suyos*, e insistiendo, virtualmente, en los márgenes de la presencia, desde un “vivir” también al margen del vivir como vivir-presente o vivir el continuo del presente impresional.

Acaso estas páginas puedan arrojar cierta luz sobre los últimos versos que, desde su huida y exilio, escribió el poeta. Luz no tanto sobre el contenido (la referencia fáctica, las palabras utilizadas y su relación con los campos léxicos, fenomenológicos y simbólicos urdidos por el poeta), cuanto sobre el modo en el que eso mismo que enuncian dichos versos es vivido en su ausencia, desde el exilio. Recordémoslos: “Estos días azules y este sol de la infancia” (Machado 2010: 455)². Y notemos que los artículos demostrativos “estos” y “este” hacen referencia a algo vivido en presente. Ahora bien, “dentro” de ese presente, como en una suerte de doble fondo que comunica con determinadas “galerías del alma”, in-siste de modo constante (aunque intermitentemente notado) un vivir otro, concreto, aunque difícilmente representificable como presente, que, siendo también parte de la vivencia, le confiere concreción y profundidad y lo hace ya desde dentro de una inmanencia real vivida y, sin embargo, no “presente” en sentido estricto. Se trata, en suma, de un ejecutivo vivir-la-ausencia en su positividad de ausencia, al albur de sus múltiples relieves, y donde estos corresponden a una inmanencia multiestratificada, aunque *ejecutiva* desde sus múltiples estratos. Será este último el punto que trataremos de fijar antes de pasar al comentario del poema de Machado.

² “XCII S” en las sucesivas ediciones de las *Obras completas* de Machado. Se trata del último verso escrito por el poeta justo antes de morir. Utilizaremos la siguiente edición: Machado (2010).

2. LAS “GALERÍAS DEL ALMA”

Si la posibilidad de una ausencia del objeto intencional no sorprende en principio en la medida en que, como objeto intencional, no forma parte de la vida (no es, diría Husserl, *reell* sino que su “presencia” es intencional), sí es más difícil, en cambio, pensar una suerte de ausencia vivida, un desfase, interno al vivir mismo, y simultáneo al presente en clave de ausencia, siendo lo que, en estricta observancia con el *a priori* de correlación, consuena con “lo que” se ausenta (desde el punto de vista del objeto intencional) y que, en el caso del poema que nos ocupará viene a ser lo que se sitúa en el pasado. Lo difícil, una vez más, es abrir, en el presente mismo, como el doble fondo de un ejecutivo vivir-el-pasado como pasado, según una temporalidad otra que no se reduzca a la de un “presente que fue pasado”, simplemente revivido (representificado) en presente. Pensemos en detalles que vuelven, en situaciones pasadas que emergen. Ahora bien, la afectividad y la figurabilidad (de fantasía) ahí en juego se mueven en otro orden, al margen del presente impresional, según otro circuito de concrecencia que no tiene en el presente o en un presente pasado su piedra de toque última. Precisamente esos circuitos de concrecencia son las “galerías del alma” —por retomar la expresión de Machado—, entendidas en sentido fuerte, como concrecencias entre partes de vida subjetiva y fenómenos del mundo de entonces, con sus horizontes de pasado y sus horizontes de futuro *de aquel entonces*.

La imagen de las “galerías del alma”, presente en algunos poemas de la primera época, no deja de mentar un fenómeno que funciona en toda su poesía posterior, aunque se hagan más escasas las referencias explícitas a partir de *Campos de Castilla* (1912). Sabemos que el poemario *Soledades*, publicado en 1902, conoce sucesivas reimpresiones y finalmente, en 1907, su forma definitiva, fundamentalmente tras el añadido de la serie de poemas de “Galerías”. Efectivamente, en 1907 el poemario pasa a llamarse *Soledades. Galerías. Otros poemas*. La edición de 1919 modifica ligeramente el título en *Soledades, galerías y otros poemas*. La obra comporta un núcleo central de 60 poemas escritos entre 1898 y 1900. Será pues en 1907 cuando ese núcleo (que corresponde a *Soledades*) se amplíe con los otros 31 poemas que componen las *Galerías*, a los que se unirán poemas suplementarios —esos *otros*

poemas— que suman los 96 recogidos por las sucesivas ediciones de las *Obras Completas*.

Limitémonos a citar una primera ocurrencia de la expresión “galerías”. En otros poemas, la expresión aparece en ocurrencias como “galerías del alma” (también las expresiones “galerías sin fondo” y “galerías del recuerdo”). Valgan estos versos citados como introducción e ilustración poética anticipada de ciertos aspectos de la fenomenología de Marc Richir que nos ayudarán a entender el “funcionamiento” de dichas “galerías”, lo propio de su carácter, *fungierend*—diríamos con Husserl—. El poema que abre, precisamente, *Galerías* dice así:

Leyendo un claro día
 Mis bien amados versos,
 he visto en el profundo
 espejo de mis sueños
 que una verdad divina
 temblando está de miedo,
 y es una flor que quiere
 echar su aroma al viento.

El alma del poeta
 Se orienta hacia el misterio
 Solo el poeta puede
 mirar lo que está lejos
 dentro del alma, en turbio
 y mago sol envuelto.

En esas galerías,
 sin fondo, del recuerdo,
 donde las pobres gentes
 colgaron cual trofeo
 el traje de una fiesta
 apollado y viejo,
 allí el poeta sabe
 el laborar eterno
 mirar de las doradas
 abejas de los sueños.

Poetas, con el alma
 atenta al hondo cielo,
 en la cruel batalla
 o en el tranquilo huerto,

la nueva miel labramos
 con los dolores viejos,
 la veste blanca y pura
 pacientemente hacemos,
 y bajo el solo bruñimos
 el fuerte arnés de hierro.

El alma que no sueña,
 el enemigo espejo,
 proyecta nuestra imagen
 con un perfil grotesco.

Sentimos una ola
 de sangre, en nuestro pecho,
 que pasa... y sonreímos,
 y a laborar volvemos (Machado 2010: 126-127)³.

Pues bien, creemos que ciertos aspectos de la fenomenología de Marc Richir pueden ayudarnos a entender en toda su radicalidad no tanto el sentido del poema cuanto lo que Antonio Machado pone en juego de modo formal: una temporalización más profunda, más originariamente pasada, que aquello generable a partir de una reconstrucción del pasado en la manera en que fue presente. Ello nos conmina a preguntar con mayor acuidad a qué nos referimos con esos desfases internos al vivir mismo, a esa especie de multiestratificación simultánea del vivir que hemos sugerido, pues ¿acaso no se ha insistido siempre, al menos desde el giro genético de la fenomenología, en que la vida transcendental está ordenada en capas y estratos? ¿Cuál es la específica novedad de esa refundición “arquitectónica” de la fenomenología que nos propone Richir y a cuya luz pretendemos entender en toda su radicalidad, la puesta en juego, por Antonio Machado, de una afectividad ejecutiva a diversos niveles a la vez? Solo así cabe pensar una fenomenología de la ausencia como ausencia efectivamente *vivida* (en la inmanencia real)

³ Se trata del poema LXI, titulado “Introducción”. Nos permitimos citar en complemento, y en la misma edición de las *Poesías completas*, la primera estrofa del poema LXXXVII titulado “Renacimiento”, y que dice así: “Galerías del alma... ¡El alma niña! / Su clara luz risueña; / y la pequeña historia, / y la alegría de la vida nueva / ¡Ah, volver a nacer, y andar camino, / ya recobrada la perdida senda! / Y volver a sentir en nuestra mano, / aquel latido de la mano buena / de nuestra madre... Y caminar en sueños / por amor de la mano que nos lleva” (Machado 2010: 139).

según sus relieves (no hay una sola ausencia ni un solo estilo de la ausencia), más allá del modo en que suele plantearse el problema, a saber, como el de la simple imposibilidad de revivir un pasado en el modo en que fue o hubo de ser presente.

Toda la dificultad estriba en entender que la experiencia, en su ejecutividad, es ya *arquitectónica*, y lo es de modo difractado y simultáneo. Las citas de Richir que comentaremos brevemente en nuestro próximo apartado pondrán efectivamente de manifiesto lo que trata de pensar la poesía de Machado: un tipo de estratificación del vivir y del sentir que comporta registros de fenomenalización ajenos a un medio único y unívoco (cerrado por la muerte, como sucede con Heidegger, o con el presente en su decurso continuo, con su núcleo de protoimpresión, como es el caso en Husserl). Son esos mismos espacios los que Machado trata de abrir en sus poemas. Solo así cabe de veras pensar en las galerías del alma como una suerte de profundización afectiva (pero a distancia) del presente, simultánea al presente mismo, aunque difractándolo en y según otros ritmos de temporalización que son, en suma, otros tantos modos de “estar”, de “habitar”. La pérdida o la ausencia no son, en suma, simple carencia del presente sino un vivir o una vivencia desajustada respecto del presente vivo y que, precisamente por ello, y en estricta observancia del *a priori* de correlación fenomenológico, nos pone genuinamente en contacto con “lo” ausente o “lo” perdido.

Ello explica que un recuerdo sea susceptible de entrañar, *también*, un “renacimiento” (véase el poema de *Galerías* citado en nota al pie): el futuro de ese pasado (lo que de esperanza tenía) ha quedado encapsulado (como trascendencia) en el fenómeno mismo, en virtud del *a priori* de correlación y, por ende, según la doble vertiente propia del fenómeno: la profundidad de esa galería del alma que arrastramos nos presta un contacto con *su* trascendencia. Y solo con relación a ese modo de entender la subjetividad nos percatamos de la fuerza y relativa independencia de dichas galerías, “fuerte arnés de hierro” como reza el poema recién citado pues la concrecencia entre subjetividad y fenómeno depende en exclusiva de ambos factores y no se ve intrínseca y esencialmente debilitada por el paso del tiempo. De ahí que quepa recordar algo con sorprendente frescura (aun empujado por el continuo del tiempo a un remoto pasado), e incluso verse uno *sorprendido* por los recuerdos. Ello es posible precisamente porque la concretud de los mismos

(como concrecencia de ambas vertientes del *a priori* de correlación) se fragua al margen del presente. De ahí la sorprendente solidez de las concretudes aquí en liza.

Es más: el presente de recordar constituye, antes bien, un impedimento para ingresar en esos espacios, en esas galerías sin fondo, cuyo tejido experiencial no es, una vez más, el propio del presente (o del presente pasado) sino el pacientemente tejido por las “doradas abejas de los sueños”, con una paciencia de la que el ser consciente, en la impaciente movilidad de sus instantes, en la connatural premura de sus constituciones en vigilia, no es capaz. Labor de tejido según una temporalización originariamente desfasada respecto del ritmo de nuestro presente. Lo topado en esas galerías del alma, medio que permite la expansión de dicho fenómeno en su entera concrecencia (“una flor que quiere echar su aroma al viento”) es pues una afectividad antigua en connivencia con infigurabilidades (“en turbio y mago solo envuelto”) mas, pese a todo, *concretas* (no es otra la positividad de lo que Husserl llamará “*Phantasie*”). Esta secreta connivencia ha de escapar de toda compulsión mediada por el presente o, lo que es lo mismo, por una excesiva “figuración”. Solo entonces puede abrirse al sueño: “el alma que no sueña, el enemigo espejo, proyecta nuestra imagen con un perfil grotesco”. El presente del recordar deja de ser el punto cero del recuerdo. El recuerdo yace, en cambio, en una determinada galería del alma inadvertidamente acarreada por el vivir. Si despierta en su profundidad, lo hará al margen del presente (incluso al margen del presente del recordar). Dicha holgura explica cómo y por qué la evocación rememorativa es también fuente de elaboración del sentido (y apunta al horizonte de futuro de aquel pasado).

Descubrimos aquí una doble dimensión que cabría rubricar con la idea, aparentemente paradójica, de un abrevarse en el pasado, refrescarse en lo aparentemente preterido con vistas a sentidos futuros, inauditos que, precisamente por situarse al margen del presente, conservan la esperanza de una nueva creación, de una génesis que no sea mera prolongación del presente, como si algo hubiese del pasado que no se decidió entonces, que permanece vivo. Esta doble dimensión (de vuelta a un pasado más amplio que un pasado presente y génesis de lo nuevo o de lo aún más nuestro) aparece en varios versos, ofreciéndose en una unidad sorprendentemente intrínseca: “la nueva miel labramos / con los dolores viejos” o en los cuatro versos de la última

estrofa “Sentimos una ola / de sangre, en nuestro pecho, / que pasa... y sonreímos / y a laborar volvemos”. Un par de textos de Richir permitirán asentar las intuiciones poéticas que subtienden estos primeros poemas. La vida está hecha de toda una serie de relieves de la ausencia. Veámoslo más de cerca.

3. LA EFECTIVA ESTRATIFICACIÓN DE LA INMANENCIA

Como sugeríamos más arriba, lo evocado en punto a las “galerías del alma” halla un fundamento fenomenológico en determinados aspectos de la fenomenología de Richir. En especial en su forma de entender la experiencia como multiestratificación funcionando como tal, es decir, en simultaneidad desde su diversidad de estratos como otras tantas aperturas no “dialectizables”, no enteramente solubles en configuraciones posteriores. En ese sentido, cabe decir que la “arquitectónica” de la subjetividad trascendental es, en Richir, directa y *efectivamente* fenomenológica, y no el mero constato de una construcción o el itinerario de un curso genético de constitución. Es arquitectónica en acto, vida viendo a diversos niveles a la vez y de distinta forma. Registros simultáneos (aunque irreductibles) de experiencia. Leamos este pasaje de Richir extraído del artículo “Vida y muerte en fenomenología” a modo de prolegómeno metodológico antes de comentar el poema de Machado que nos ocupará:

Desde el punto de vista de las concretudes fenomenológicas, y preparados como estamos para no concebir ya el vivir como vivir de algo actualmente presente, empezamos a percatarnos de que jamás vivimos en un solo “plano” a la vez, ni según la estructura matricial uniforme de la temporalidad, así sea esta husserliana o heideggeriana. Siempre hay, en nosotros, a la vez, infancia, adolescencia, edad adulta y senectud [...]; nuestro “vivir” se zambulle de continuo, de modo extremadamente sutil por difractarse de un modo prodigiosamente complejo, en los diversos estilos o diversas figuras de la ausencia [...], estamos siempre, de modo múltiple, atravesados por distintos ritmos de temporalización, casi siempre inacabados, muy lentos los unos, rapidísimos otros (Richir 1994: 346)⁴.

⁴ Completemos la cita anterior con este otro pasaje, extraído de la obra de Richir *Méditations phénoménologiques* y que muestra lo que está en juego en esta multiestratificación del

El vivir tiene pues registros que son otras tantas instancias del *a priori* de correlación. Los registros de fenomenalización más profundos conocen versiones del *a priori* de correlación extremadamente violentas y que el presente no alcanza a medir o conmensurar. Ahora bien, el hecho de que, a pesar de todo, dichos ritmos no nos sean definitivamente ajenos responde a la llamada “transpasibilidad”⁵ de la vida, concepto forjado por Henri Maldiney. Precisamente porque hay fenómenos múltiples (y no un solo fenómeno matricial que no dejara espacio para nada más, por ejemplo, para las galerías del alma de que nos habla Machado) estos se fenomenalizan por intermitencias o en parpadeo. Justamente por intermitencia o parpadeo nos encontramos *puediendo* lo que no sabíamos que nuestro cuerpo, desde su pura vivacidad (*Leiblichkeit*) podía: una vivacidad de la que no nos sabíamos capaces. Los dobles fondos del vivir no están a nuestra entera disposición. En otras palabras, la sorpresa o el sobrecogimiento no solo está del lado de “lo” sorprendente o inaudito, sino, asimismo (y como no podía ser de otro modo), en la vertiente subjetiva (la inmanencia real) del *a priori* de correlación: nos sorprendemos viviendo según otros ritmos, empuñando un tipo de afectividad distinto (aunque reconocido como propio, solo que antes indisponible) al albur de un sueño y, precisamente por ello, accedemos a determinados fenómenos.

Dicho esto, tratemos de explicitar algo mejor a qué se opone el modo de ver las cosas que transmiten ambas citas de Richir, preparando así la interpretación del poema de Machado con el que cerraremos este texto. Nos haremos eco también de ese primer poema de *Galerías* citado en el apartado anterior. La concepción transmitida, necesaria a la comprensión de una afectividad de la ausencia en Machado, conculca la idea de una afectividad plena que sature el vivir. No hay algo así como una afectividad de una pieza que, copando de

vivir o arquitectónica cuando esta se toma *en sentido fuerte o pleno*: “Todos estos términos son la indicación, nominal y en la lengua de la filosofía, de problemas ‘por resolver’ y que, en cierto sentido, jamás serán ‘resueltos’ porque, en un sentido distinto, su ‘resolución’ requiere tiempo, y tiempo con arreglo a varios ritmos a la vez, entre los cuales algunos, excesivamente rápidos, suelen pasar inadvertidos, y otros, excesivamente lentos, requerirían sin duda una vida cuya duración excediese, y por mucho, la de una vida humana” (Richir 1992 : 379).

⁵ El concepto es de Henri Maldiney. Explícitamente desarrollado en el siguiente texto: Maldiney (2007: 263-308, 3.ª edición); (1991 y 1997: 361-425) (dos ediciones anteriores).

antemano la inmanencia del sentir, se imponga como siendo, *de todas todas*, aquello que habrá de entrar en concrecencia —de acuerdo con el *a priori* de correlación— con cualesquiera alteridades del orden del mundo. Hay vida, sí, y vida íntima llamada a crecer con lejanías de mundo (subtáneas o de ritmos lentísimos). Ahora bien, esto solo es posible en tanto en cuanto el vivir no ha de declinarse necesariamente en los términos de un “vivir en el presente”.

Así, por caso, cuando dichas alteridades mundanales son del orden de la *fantasía* (entendida en un sentido genérico que incluye esas evocaciones de un pasado remoto e indeterminado que observaremos en Machado, y que suelen darse en los sueños o en las ensoñaciones), resulta que no somos capaces de hallar, en la película del presente vivido, en la inmanencia *reell* —en términos de Husserl—, nada que las sostenga, nada que tenga intrínsecamente que ver con ellas (del lado de la inmanencia *presente*). No hallamos en el presente impresional la parte inmanente y vivida del todo del concreto trascendental que tiene en ciertas alteridades arcanas (lo *fantaseado* en este caso, y la *Phantasieerscheinung*) su parte transcendente (en el sentido de la inmanencia intencional). No quiere esto decir que lo fantaseado (esa leve ensoñación, esa súbita afectividad de la infancia) no se sostenga o sea una suerte de fenómeno defectuoso. En absoluto. La conclusión que ha de sacarse va, antes bien, en la dirección de una profundización de la vida transcendental. Ya hay algo, en ella —precisamente una “galería del alma”— que está respondiendo a dicha ensoñación y que lo está haciendo *a su nivel, a su registro*. Y eso es así sencillamente porque la concrecencia de esa *fantasía*, con su consustancial parte de afectividad, se teje a una latitud más profunda y cuya trabazón no es la del continuo del presente directamente accesible a la conciencia, sino la propia de una temporalización estructuralmente distinta (en presencia y no en presentes, como dirá Richir, tejida por las “doradas abejas de los sueños”); trabazón a la que —insistimos— corresponde un tipo de afectividad arquitectónicamente más profundo, más arcaico. Todo está en mantener —como sugiere Maldiney— una transpasibilidad a dichos fenómenos. Ahora bien, esa transpasibilidad lo es también, necesariamente, y en virtud de la doble vertiente del fenómeno, a nosotros mismos, y a partes de nosotros mismos las más veces indisponibles.

Las cuestiones por las que acabamos de transitar hallarán una profunda y sugerente ilustración en un poema de Machado que pertenece a la obra *Soledades*, y donde aparece claramente esta multiestratificación de la experiencia a que hemos hecho alusión. Observaremos la irrupción de alteridades de mundo arcaicas que, al no estar en fase con la cerrada continuidad de la vida impresional, la ahondan *como* vida al tiempo que la amplían, permitiéndonos acceder a una *Leiblichkeit* nuestra y sin embargo inaccesible o indisponible en condiciones por así decirlo normales. La alteridad arcaica de mundo horada la vida (no para agredirla, sino para abrir en ella dobles fondos, esas trascendencias de la inmanencia que son las galerías del recuerdo) al buscar lo que en ella responde a esos arcanos de mundo. La inmanencia de la vida no es pues un macizo intransitivo y autorreferido (muy distinto, en esto, a la Autoafección de la vida que describe Michel Henry), sino un espacio cada vez más esponjado (y hecho de galerías) a medida que “descendemos” en la trascendencia *de* la inmanencia. Estas galerías abren, a su vez, a una trascendencia de mundo mucho más profunda que la del horizonte de nuestro presente inmediatamente sentido. Son pues eminentemente *transitivas*, poniéndonos en contacto con trascendencias de mundo cada vez más radicales si cabe.

4. LOS RELIEVES DE LA AUSENCIA

Ciertas experiencias presentes nos tocan de forma profunda (por ejemplo, y como veremos ahora mismo en Machado, asistir por casualidad a un coro de niños en torno a una fuente cantando canciones). Pues bien, de no haber ya una suerte de concrecencia virtual con una profundidad de vida inaudita (y cuya temporalización ya no es continua), eso arcaico (esa escena que Machado nos describirá en el poema que nos disponemos a comentar) no hubiera podido aparecer con la profundidad poética que atesora. Consistiría en un espectáculo banal que, sencillamente, no nos hubiera tocado. Hubiéramos resbalado sobre ello, pasado a otro sector de nuestras preocupaciones cotidianas. Nada en ello nos habría detenido y sugerido en nosotros un anclaje profundo para ese fenómeno. Y, sin embargo, ha resonado en nosotros otro arcaísmo, esta vez cuerpo y carne adentro, en concrecencia con arcanos

de mundo: una galería del alma, galería del recuerdo, excavada en nuestra propia afectividad.

Citemos este poema, tan serenamente sobrecogedor, también del primer Machado, el de la época de *Soledades*. Ilustra a la perfección el sentido de una arquitectónica de la inmanencia misma (y que responde a la estratificación del propio *a priori* de correlación).

VIII

Yo escucho los cantos
de viejas cadencias,
que los niños cantan
cuando en coro juegan
y vierten en coro
sus almas que sueñan,
cual vierten sus aguas
las fuentes de piedra:
con monotonías
de risas eternas,
que no son alegres,
con lágrimas viejas,
que no son amargas
y dicen tristezas,
tristezas de amores
de antiguas leyendas.

En los labios niños,
las canciones llevan
confusa la historia
y clara la pena;
como clara el agua
lleva su conseja
de viejos amores,
que nunca se cuentan.

Jugando, a la sombra
de una plaza vieja,
los niños cantaban...

La fuente de piedra
vertía su eterno
cristal de leyenda.

Cantaban los niños
canciones ingenuas,
de un algo que pasa
y que nunca llega:
la historia confusa
y clara la pena.

Seguía su cuento
la fuente serena;
borrada la historia,
contaba la pena (Machado 2010: 87-88).

Dar, siquiera mínimamente, cuenta de la entera profundidad de estos versos requeriría un espacio del que no disponemos. Nos centraremos en unos pocos aspectos. Suficientes, sin embargo, para lo que tratamos de poner de manifiesto. Empecemos por observar que Machado se refiere, en los primeros versos, a “risas eternas” (pero) que “no son alegres”, y a “lágrimas viejas” (pero) que “no son amargas”. ¿Cómo es esto posible y qué quiere decirnos con ello el poeta?

Responder a dicha cuestión nos enfrenta a lo que, sin duda alguna, resulta ser lo más difícil de pensar: las consecuencias, en la inmanencia real del sujeto, de eso que hemos llamado “arquitectónica en sentido pleno” o “en sentido fenomenológico”, a saber, la idea de una irreductibilidad entre registros (son varias y específicas las “galerías”) sin por ello desconocer ciertas resonancias (algunas galerías desembocan en otras, casi sin solución de continuidad, pero sin menoscabar por ello la mutua irreductibilidad de las mismas: siguen siendo varias, y distintas).

Esta efectiva multiestratificación es, cuando menos, sorprendente pues no es fácil conjugarla con el hecho, palmario, de que nuestra vida es “una”. Y, pese a todo, la efectividad de la arquitectónica genera escansiones en la parte inmanente y vivida del *a priori* de correlación. Cierto es que nuestra proximidad con la inmanencia real nos empuja a pensarla como compacta. Y, sin embargo, y como vemos, en esa aparente compacidad se cela toda una

multiestratificación *vivida* que hay que pensar con todas sus consecuencias. Solo entonces las supuestas paradojas de este poema se iluminan de repente y dejan de aparecer como presumibles contradicciones. A decir verdad, el propio poema manifiesta cómo el sujeto mismo es capaz, en su parte realmente inmanente, en su vivir, de sentir los hiatos arquitectónicos evocados. Aun cuando todos ellos “sean” su propia vida, no es ello algo que los compacte al punto de desdibujar las irreductibilidades entre registros. Dichas irreductibilidades aparecen, precisamente, en los modos negativos de calificar lo propio de esas “lágrimas viejas”, de esas “risas eternas”. Que *no sean*, respectivamente, amargas o alegres, no quiere decir que ambas posibilidades no convivan a la vez, en recíproca irreductibilidad.

Volvamos pues al poema. Ni las “risas eternas” —decíamos— son “alegres”, ni las “lágrimas viejas”, “amargas”. ¿Por qué? Sencillamente por ser del orden de una afectividad que podríamos decir “proto-ontológica” y que ya se temporaliza —que ya hace concrecencia— *antes y aparte* de llegar a afecto presente —por ejemplo, la amargura y alegría comunes, las que hallan una saturación impresional— *antes* (arquitectónicamente) y *aparte* de toda lágrima y risa *efectivas*: la concretud propia de estas “risas eternas” y “lágrimas viejas” es efectiva y, sin embargo, su concrecencia se fragua al margen y a distancia de las risas y lágrimas que suenan, que se dibujan, que tienen un gusto amargo; al margen, pues, de toda *hylè* afectiva presente que pudiera detectarse al albur de una suerte de corte transversal del instante impresional, de lo “efectivamente” sentido en presente (si hacemos coincidir “efectividad” con “impresionalidad”). Y, sin embargo, esas “risas eternas” y “lágrimas viejas” son *vida vivida*: no por no hallarse localizadas en una inmanencia impresional son menos vida o inmanencia.

De hecho, y bien pensado, puede que en esas “risas eternas” y en esas “lágrimas viejas” haya más pena y alegría que en ninguna pena o alegría de lágrima o risa efectivas. O, mejor dicho, acaso las “risas eternas” y las “lágrimas viejas” son el fondo de las lágrimas y risas impresionalmente lloradas y reídas cuando estas últimas lo son —risas, lágrimas— de veras (y no de burlas), cuando están verdaderamente sentidas y no fingidas; son la pena y alegría profundas (no tanto imaginarias cuanto *virtuales*), las que otorgan profundidad a la pena y alegría (*impresionales*, detectables en una sensación) que rompe a llorar o rompe a reír. Y diremos también que es la virtual profundidad

de estas últimas, lo que de ellas *queda* en el recuerdo y *vuelve* en la evocación. No vuelve pues a repetirse la risa y lágrima *impresional* sino algo así como un doble fondo virtual. Y precisamente es ello que de la pena llorada y de la alegría reída *sigue* fenomenalizándose aunque lo haga desde el pasado. Es pues necesario pensar una alegría y pena no *impresionales* sino *virtuales* —y no por ello menos *efectivas*— que, sin perjuicio de su irreductibilidad (del circuito no impresional, no presente, de su concrecencia), sí consiguen *comunicar* de un extraño modo con el registro arquitectónico derivado de la pena y alegría impresionales (alegría de risa sonora y visible, pena de lágrima amarga)⁶.

Quisiéramos, para terminar, abordar un aspecto suplementario del poema: el del sentido de lo vivido, aquí tematizado como siendo el sentido de lo transmitido por la canción que cantan los niños y que consiste —recordémoslo— en “viejas cadencias”. Hemos sugerido que las lágrimas amargas (y no las “viejas”), así como las risas alegres (y no “eternas”) sí se temporalizan en presente. ¿Qué se quiere decir con ello? Sencillamente que tienen su compulsión impresional. Son una sensación susceptible de saturar un presente de conciencia. Sin embargo, su exceso de figuración puede “detener” el sentido, puede embotarlo e impedir su flujo, su sereno saberse. Un sereno saberse que consiste en una copertenencia entre sentido y afectividad. Así, *evocar* no ha de ser traer al presente una imagen o el aspecto —necesariamente especular— de lo que fue presente. Se pierde entonces la afección de lo evocado y lo que de su sentido aún latía. Recordemos en este punto el otro poema, extraído de *Galerías*, y que citábamos más arriba, y que en su penúltima estrofa contenía una prevención ante lo que ahora apuntamos: “El alma que no sueña, / el enemigo espejo, / proyecta nuestra imagen / con un perfil grotesco”.

⁶ Por lo demás, y sin que ambas afecciones (la alegría y la tristeza) se mezclen o pierdan su especificidad, hay, en los registros arquitectónicos más profundos, reversiones o viraciones de la tristeza en alegría y de la alegría en tristeza. El fondo de la tristeza vira en incoación de alegría, así como en el fondo de la alegría, ya en su límite, se incoa un latido de gravedad y tristeza. Por hablar con Schelling (del que se inspira la fenomenología del lenguaje de Richir) hay en esas afecciones aquí evocadas por Machado como un eco de la arcaica concrecencia entre la vetustez de siempre de un pasado trascendental inmemorial (demasiado pasado —siempre lo fue— como para haber sido nunca presente) y la frescura inmarcesible de un futuro trascendental para siempre inmaduro (demasiado futuro —lo permanecerá siempre— para poder jamás llegar a ser presente).

El espejo mienta la reducción del fenómeno a figuración; de lo cual resulta una reducción del sentido, extirpado de su cohabitación con la afectividad. La operación no puede por menos de arrojar un sentido incomprensible, “confuso”, cuando, sin embargo, la “claridad” está a nuestro alcance no bien ampliamos el perímetro de la efectividad fenomenológica más allá del presente impresional, de la figuración objetual.

El poema que nos ocupa también trata esos modos distintos de habérmolas con el recuerdo (en rigor, con los fenómenos en general) a la luz de determinadas oposiciones. Hemos de partir, en primer lugar, de la *irreductibilidad* entre niveles de inmanencia: del no-ser-alegres las “risas eternas”, del no-ser-amargas las “lágrimas viejas”. Ahora bien, esta irreductibilidad incide —como no podía ser de otro modo— en el sentido de lo que la canción transmite. ¿Dónde buscar ese sentido? ¿Dónde se manifiesta? En la precisa medida en que la escena presenciada (los niños cantando en coro y bailando en corro en torno a la fuente) nos “dice” algo, y tiene indudablemente sentido para nosotros, mejor sería preguntar dónde (en los arcanos de nuestra subjetividad) se ha manifestado *ya* dicho sentido toda vez que —repiteamos— no nos es ajeno (algo en nosotros *ya* se ha puesto a vibrar con él) y dado que ya sabemos/sentimos algo de lo que está en juego al presenciar la escena (según una extraña familiaridad). Todo está en saber cómo habérmolas con la “historia” contada por la canción cantada por los niños. Pues bien, esta “historia”, es historia “borrada” y “confusa” cuando se la toma por sí misma (cuando uno trata de “imaginar” o “representificar” lo que ahí se cuenta), y se opone a la “pena” que Machado dirá ser “clara” y que, en rigor, corresponde a otra temporalización del sentido. Bien pensado, siendo la pena “clara”, la historia no necesita serlo. La historia es la que es, pues no es ella, aquí, la garante del sentido, sino solo un momento del mismo. Momento que, tomado por sí mismo, arroja confusas peripecias que únicamente pueden añadir confusión⁷ si nos empeñamos en desentrañarlas. La confusión, en suma, procede de no

⁷ Merece la pena leer este poema a la luz de la brillante interpretación de la clasificación de Baumgarten elaborada por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en varios pasajes de su obra: Sánchez Ortiz de Urbina (2014). Sánchez Ortiz de Urbina intenta una asignación a distintos niveles arquitectónicos de los elementos que arroja el producto cartesiano de los pares claro-oscuro / confuso-distinto, elementos de que encontramos ejemplificaciones en este poema de Machado, sereno y sobrecogedor a un tiempo.

conformarnos con lo que del sentido ya nos viene transmitido por la pena. Sería un error, en Machado, separar afectividad de sentido. Como también lo sería no reconocer la especificidad del sentido cuando se da en íntima convivencia con la afectividad. Erróneo sería reclamar de esa forma del sentido que se manifieste de un modo que no le corresponde.

El contraste entre la claridad de la pena y la confusión de la historia es flagrante en la siguiente estrofa:

En los labios niños,
 las canciones llevan
 confusa la historia
 y clara la pena;
 como clara el agua
 lleva su conseja
 de viejos amores,
 que nunca se cuentan
 (Machado 2010: 87-88).

Y, más adelante, en la última estrofa del poema, veremos cómo la historia es no ya simplemente “confusa”, sino que queda, simple y llanamente, “borrada”: “Seguía su cuento / la fuente serena; / borrada la historia, / contaba la pena”. Lo cual, una vez más, no quiere decir que desaparezca el sentido y quede el afecto. En absoluto. En los niveles arquitectónicos que aquí nos ocupan, no se da semejante disyuntiva. No puede darse habida cuenta de la profundidad del sentido transmitido: este no puede sino vivir en inherencia a la afectividad. De ahí que, “borrada la historia”, el canto de los niños, que acaba confundándose con el canto de la fuente “serena” prosiga. No se deja, en suma, incordiar por la confusión de la historia (basta la “claridad” de la pena). La historia contada no es sino un epifenómeno del sentido. Este transita de otro modo. Para empezar, con “serenidad”. La “serenidad” del canto indica que su sentido está sujeto a una temporalización distinta, más arcaica, al margen del presente. Se trata, en suma, y como indica el propio poema, de la temporalidad correspondiente a “un algo que pasa / y que nunca llega: / la historia confusa / y clara la pena”. Algo, a fin de cuentas, a la vez inmemorial (ya siempre ahí) e inmaduro (siempre por venir).

Antonio Machado fue un auténtico maestro en el arte de metaestabilizar ese tipo de afecciones. Albergan estas la dificultad enorme de no llenar un presente. No por defectuosas o insuficientes, sino precisamente por cuán profunda e indisponible es la inmanencia que su concreción moviliza en nosotros. Inmanencias que —indisponibles— son transcendencias *de* la inmanencia. Lo son de puro consistir en un trenzado de pasado y futuro inmemoriales, trenzado refractario a pasar por el presente, a dejarse registrar en su película impresional. De hecho, en sus textos teóricos sobre poesía, muchos incluidos en *Los complementarios*, entiende Machado que revelar dichas inmanencias es la labor de la lírica: traer a la palabra, de un modo más o menos estabilizado, la profundidad de lo que, pese a ser inmanente (y sernos insignemente propio), no se atiene a un presente y ni siquiera lo atraviesa. Ahora bien, esa difícil tarea de estabilización en lengua ha de acometerse de tal forma que el poema guarde, en sus versos, ese tremolar de la afección. Machado gustaba de comparar la faena de la poesía a una imaginaria faena de pescar peces que, sin embargo, habrían de permanecer —de ahí la dificultad de la poesía— *vivos tras haber sido pescados*⁸. Vivos —añadiremos— aun siendo otro su medio. Repitamos, una vez más, que la posibilidad de que existan “galerías del alma” en sentido pleno depende de sostener que el presente no es denominador común de la concrecencia y, por ende, tampoco de la inmanencia, lo cual no solo *no* impide que haya efectiva inmanencia, sino que la amplía: el vivir habrá de pensarse como viviéndose a varios niveles a la vez y como atravesado por galerías en principio indisponibles, que se vuelven súbitamente transitables al albur de un recuerdo o de un sueño. He ahí lo que, en estas páginas, y a la luz de la poesía de Antonio Machado, hemos querido mostrar a modo de obligado (aunque no exclusivo) prolegómeno a una fenomenología del exilio —de su efectiva vivencia— todavía por hacer.

⁸ Evidentemente, la faena es imposible. Aunque lo que se persigue es la eternización del paso del tiempo. Citemos el proverbio o cantar XXXV de *Proverbios y cantares* donde se expresan dos extremos entre los que el decir poético buscaría situarse: “Hay dos modos de conciencia: / una es luz, y otra, paciencia. / Una estriba en alumbrar / un poquito el hondo mar; / otra, en hacer penitencia / con caña o red, y esperar / el pez, como pescador. / Dime tú: ¿Cuál es mejor? / ¿Conciencia de visionario / que mira en el hondo acuario / peces vivos, / fugitivos, / que no se pueden pescar, / o esa maldita faena / de ir arrojando a la arena, / muertos, los peces del mar?” (Machado 2010: 234-235).

BIBLIOGRAFÍA

- MACHADO, Antonio (2010): *Poesías completas*. Edición de Manuel Alvar. Barcelona: Espasa-Calpe.
- MALDINEY, Henri (2007): *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: J. Millon.
- RICHER, Marc (1992): *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: J. Millon.
- (1994): “Vie et mort en phénoménologie”, en *Alter*, n.º 2, pp. 333-365.
- SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo (2014): *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Brumaria/Eikasia.

**TRAYECTORIAS: TRANSFORMACIONES, PASAJES
Y DESLINDES EN AUTORAS Y AUTORES EJEMPLARES**

CONTRA LAS VOCES AGORERAS QUE PREDICAN LA DISOLUCIÓN DEL HOMBRE

Hernán G. Inverso

En el convulsionado siglo xx, América Latina asistió a una transformación profunda del campo intelectual, donde se consolidó la filosofía como una disciplina específica, en diálogo con otras manifestaciones culturales. Filosofía, literatura y exilio son elementos que se implican por las olas inmigratorias, sus nuevas ideas y el desarrollo de redes y contactos que impulsaron cambios relevantes. Este proceso cuenta entre sus protagonistas a Francisco Romero, cuya peculiar posición nos interesa examinar en lo que sigue. En primer lugar, nos detendremos en su faceta de escritor y su pertenencia a círculos literarios, que conforman un horizonte que contiene y complementa su labor teórica. En segundo lugar, nos referiremos a sus posiciones filosóficas, especialmente a sus principales influencias y a su adopción de un marco fenomenológico. Finalmente, analizaremos la noción de “normalidad filosófica” a la luz de estos elementos, buscando sus rasgos principales a través de la visión irónica de Borges y Bioy Casares, lo cual nos permitirá esbozar algunos corolarios sobre el arraigo local del proyecto romeriano.

I. PERTENENCIA Y LITERATURA

Las periodizaciones del desarrollo de la filosofía en Argentina suelen resaltar la impronta del positivismo hacia fines del siglo xix, contra el cual se gesta el reformismo universitario del 18. La figura de Alejandro Korn es central en este viraje y permite la aparición de una generación que cambiaría las prácticas locales de la disciplina filosófica. Entre ellos, se cuenta Francisco Romero, que todavía hoy día genera debates por sus posicionamientos

políticos y su asociación con tradiciones político-académicas que se hallan vigentes en la vida universitaria. Romero, como varios de los protagonistas de este grupo, tuvo la condición de exiliado, junto con vínculos muy activos con otros exiliados, y encarna una doble producción filosófica y literaria que ilustra el tipo de problema que busca estudiar este encuentro.

A primera vista, Francisco Romero no es un caso típico de intelectual exiliado. No elige alejarse de su Sevilla natal, sino que llega a Argentina siendo todavía un niño en 1904 y completa su formación básica en el Colegio Militar de la Nación que lo convierte en miembro de las Fuerzas Armadas, y completará su formación con estudios superiores en la Universidad de Buenos Aires. Desde pequeño escribe poesía y continuará haciéndolo en sus épocas de cadete. En 1915 se anota en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y cursa estudios de Letras. En 1916 publica traducciones literarias en la revista *Renovación*, y en 1917, con el seudónimo de Ramón Coresforci, publica poesías y prosa en *Caras y Caretas*, *El Hogar* y *Mundo Argentino*, así como el libro *Versos*. Al mismo tiempo, con el seudónimo Pedro de Urdemalas explora el terreno académico con un artículo de temática filológica sobre Menéndez y Pelayo y otro de temática filosófica sobre Paulsen.

A estos inicios se refiere Romero enfatizando su carácter bifronte: “Mi iniciación fue literaria, aunque desde el principio con proclividad filosófica. He escrito muchos versos, en parte publicados en un libro perdido, en parte en *Nosotros*. Luego dejé la poesía y todo lo referente a las letras para concentrarme en la filosofía, allá por 1921” (Francisco Romero a Carlos Sturla, 19 de enero de 1950, en Rodríguez-Alcalá 1954: 7). Entre 1918 y 1927 publica de manera regular en la revista *Nosotros* material que alterna poesía y prosa, y que reaparece en 1934 con un poema dedicado a Heráclito en el que se han reconocido el estilo de Antonio Machado (Rodríguez-Alcalá 1954: 10) y la cadencia borgeana (Gómez Paz 1970). Recibió el Premio de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) y el Primer Premio Nacional a la producción científica y literaria, integró el consejo de redacción de la revista *Sur*, y fue miembro de la Academia Argentina de Letras, ocupando el sillón José María Paz.

La incorporación temprana al entorno de Buenos Aires le deparó una perspectiva divergente a la de algunos de los intelectuales de la época. En

rigor, vivenció la nacionalidad española en Buenos Aires como un problema. El intercambio con José Ferrater Mora a propósito del artículo biográfico para su versión de la traducción ampliada del *Diccionario de Filosofía* de Heinrich Schmidt es ilustrativo de esta situación. En una carta de enero de 1936, ante la consulta de Ferrater sobre su entrada en el diccionario, Romero sugiere dos cambios al texto. En primer lugar, evitar la mención de su nacimiento en Sevilla. En segundo lugar, incorporar su pertenencia a la milicia argentina. En la justificación se concentró en el primer punto, aclarando que no reniega de sus orígenes españoles, pero señalarlos podría implicar la activación de prejuicios y malentendidos respecto de sus posiciones. Curiosamente, para enfatizar este punto se compara con dos colegas relevantes del momento, Coriolano Alberini y Ángel Vassallo, cometiendo una infidencia que pide mantener en secreto. Ambos habían nacido en Italia, Alberini en Milán en 1886 y Vassallo cerca de Caserta en 1902, y arribaron a Buenos Aires con muy poca edad, el primero con apenas meses y el otro a los 14 años. Ambos adoptaron la nacionalidad argentina hasta el punto de ocultar la de origen, que solo conocían, al parecer, unos pocos, entre los que estaba Romero, que compartía con ellos esta particularidad (Francisco Romero a José Ferrater Mora)¹.

Así, con distinto énfasis, en los tres personajes y sus “infancias del exilio”, habría predominado la voluntad de integración que sepultó, al menos en parte, las identidades de origen. Hay que notar, sin embargo, que esta afirmación está asociada con la autoridad para reclamar una perspectiva americana, y es precisamente presentada por Romero como la base para un diálogo libre y fecundo con otras tradiciones que podría dar por resultado contribuciones novedosas ancladas en América Latina. En esa dirección va también la posición de Coriolano Alberini sobre el desarrollo de las ideas en Argentina, cuando en su discurso de asunción del Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires advierte contra el esnobismo antipositivista e incita “a leer de veras y a meditar hondamente los autores más profundos de nuestra época”, hallando en esta tarea la posibilidad de “reorganizar nuestra tradicional vacuidad” (Alberini 1973: 143). Se trata, por tanto,

¹ Disponible en el Archivo Ferrater Mora, disponible en línea en <https://dugifonsespecials.udg.edu/bitstream/handle/10256.2/6591/ID1_4745_TC.pdf> (15-05-2023).

de ingresar al diálogo global para producir una sedimentación de materiales que constituya el fundamento de un pensamiento sólido, del mismo modo que Korn vislumbra en una progresión que comienza con “la asimilación de doctrinas exóticas”, para dejar luego la tutela y hallar una expresión propia (1963: 7).

La activa participación en esta construcción, a la que volveremos en el próximo apartado, es similar con una actitud respecto de la vida intelectual del momento. Mencionemos a propósito de esto dos acontecimientos. El primero tiene que ver con su presencia en círculos literarios que lo llevaron a recibir en 1952 el Premio de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores, que presidía en ese momento Jorge Luis Borges con la vicepresidencia de Manuel Mujica Láinez. El hecho estuvo rodeado de circunstancias especiales, ya que el clima político era adverso al perfil de la asociación, lo cual impedía la ceremonia de entrega en la sede habitual. Ante esta situación, varios de sus integrantes se hicieron presentes en la casa del filósofo en Martínez y organizaron una entrega *sui generis* que mantuvo los protocolos, con un discurso de Roberto Giusti y la entrega formal de la medalla por parte de Mujica Láinez. El premio había sido concedido, a propósito de la publicación de *Teoría del hombre*, por unanimidad, con un jurado integrado por Victoria Ocampo, Eduardo Mallea, presentes en el acto, junto a Martínez Estrada, Capdevilla y Borges, que se encontraba en ese momento en Montevideo.

Las palabras de Giusti ilustran hasta qué punto la producción de Romero era concebida como un tipo de producción literaria. Lo define como “pensador y escritor”, sin entrever en ello ningún conflicto, y subraya que “ha puesto la filosofía al servicio del hombre y de la cultura”, agregando que “la filosofía nunca ha sido para usted una prestidigitación de conceptos abstrusos expresados con palabras oscuras, sin real tangencia con la vida, sino una de las formas del conocimiento que nos abre picadas en la selva oscura. La historia nutre su pensamiento y en ella se lo devuelve usted como un método de acción”, y luego “recordaré que no empezó usted publicando meditaciones filosóficas, mas ensayos literarios y versos de honda significación y formas nobles [...]. He aquí por qué los escritores ven en usted a un compañero eminente y cómo por ser tal, premian el valor de su obra, prestigiosa en toda América, y la dignidad de su vida” (Torchia 2018: 596-597).

Este episodio, que Romero recuerda en una carta a Enrique Anderson Imbert como de “catacumbas y primitiva francmasonería”, y Mujica Láinez como un momento que llevaron adelante “casi como si cometiéramos algo malo” (Francisco Romero a Roberto Giusti, mayo de 1966), señala las conexiones entre un movimiento de despliegue académico y el mundo de la literatura que consideraba esos desarrollos como un impulso a partir de las raíces comunes que no había perdido el cuidado por la expresión estética. Al mismo tiempo, constituía un signo de compromiso político en su persistencia en medio de un entorno que consideraban adverso.

El segundo episodio que nos interesa mencionar comparte con el anterior la ruptura de los protocolos usuales y subraya, de este modo, la multifacética figura de Romero, lejos de la del taciturno cultor del academicismo. Romero escribe en noviembre de 1956 una carta a Adolfo Carpio donde sostiene que su pertenencia a los círculos académicos no le impide opinar en cuestiones políticas que lo precipitaron en dos episodios controvertidos en dos incidentes un tanto ruidosos². Por un lado, la revista *Mundo Argentino*, bajo la dirección de Ernesto Sábato, publicó un texto donde se criticaba la política de seguridad del gobierno. Ante esto, la asociación ASCUA (Asociación Cultural para la Defensa y Superación de Mayo), que reunía intelectuales liberales, nacida en la resistencia al gobierno peronista, decidió expulsar a Sábato de entre sus miembros, entre los que se contaba también Romero como Sábato, con el consiguiente escándalo.

Por otro lado, a comienzos de octubre de 1956, a poco más de un año de la caída del peronismo, la revista *Propósitos*, dirigida por Leónidas Barletta, asociada con corrientes de izquierda, publicó bajo el seudónimo José Ariel López, el texto “Los incondicionales”, donde criticaba un manifiesto de apoyo al gobierno firmado por Romero. En este texto se ofrecía una clasificación de los firmantes en tres categorías: los oligarcas, como Bioy Casares, Borges, entre otros; los “ayudas de cámara de la oligarquía intelectual”, como Bianco y Peyrou; y los “reflotados por la Revolución Libertadora”, donde entraban Carlos Mastronardi y Francisco Romero (López 1956). Este tomó la mención no solo como un ataque a las ideas del manifiesto, sino como una injuria que debía ser respondida y retó a duelo a su ofensor. Así,

² Disponible en el Archivo Francisco Romero. Véase además Romero (2017, *ad loc.*).

la salida extemporánea, que no se llegó a concretar, que según entendemos cabe interpretar en el tono jocoso con que Romero la relata a Carpio, estaba orientada a poner incómodo a Barletta en un terreno en donde se hallaría en desventaja.

Podemos acercarnos a este punto, y a la vez al núcleo de la relación entre filosofía y literatura en Romero, a través de los irónicos comentarios de Borges y Bioy Casares. En esa colección de infidencias que este último reunió en el volumen *Borges*, se relatan manera de diario las charlas en las que diseminan comentarios ácidos hacia los integrantes de su entorno. Las menciones respecto de Francisco Romero superan la quincena. La mayoría son burlonas, lo cual no debe despistar al lector, dado que el libro íntegro tiene este tono. En este sentido, Bioy Casares dice que Romero es “nuestro mayor filósofo”, aludiendo a su grado militar —mayor del ejército, precisamente— más que a su valía, y afirma que “es un presocrático. Tiene todo el pasado por delante” (2006: 66), pero al mismo tiempo celebra que Romero “tenía un verdadero fervor por las letras” y lo considera mejor que su hermano con un llamativo elogio: “Hay que tener en cuenta que el pobre se la pasa estudiando a Hegel y a otros filósofos alemanes, y sin embargo no está idiotizado” (2006: 606).

En los comentarios sobre el duelo, Bioy menciona la coincidencia de opinión respecto de la irrelevancia del artículo de Barletta (2006: 215), y cómo se entretienen con los pormenores del caso durante los siguientes cinco días. El 4 de octubre reciben la noticia de que Barletta rehusó el duelo. Bioy se inclina por justificarlo en virtud del código militar, y Borges declara estar con Barletta aduciendo una historia donde Julio César habría rechazado un duelo por considerarlo una manera impropia de decidir cuestiones relevantes. No se trata, por cierto, de una real simpatía por la causa de Barletta, conocido por los exabruptos dirigidos contra Borges como uno de los portavoces del grupo de Boedo³, sino de un extrañamiento ante el episodio, que sin embargo siguen comentando el 7 de octubre, solazándose ahora con los relatos sobre el intento de Barletta de renegar de la autoría, reconocerla luego, aceptar el duelo, y finalmente aducir que no conseguía padrinos porque todos eran amigos de Romero (Bioy Casares 2006: 215-218), probablemente para

³ Entre ellos se encuentran los de “fracasado”, “buscador de puestitos” y “el pobre Borges”. Véase Korembliit (1987: 240).

disminuir el sentido del enfrentamiento. A fin de cuentas, eran parte de un mismo círculo y la injuria no era más que “fuego amigo”. La resolución curiosa de este episodio nos lleva justamente al punto que queremos resaltar, a propósito de la fuerte pertenencia de Romero al ambiente literario. Si bien la intelectualidad del momento era proclive a la integración de distintas perspectivas de las humanidades, Romero además se había ganado un lugar prominente entre los protagonistas del diálogo cultural de la época.

2. FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA

Volvamos al perfil filosófico de Romero. Ya graduado del Colegio Militar y con estudios superiores en ingeniería, es destinado en 1920 a Tucumán, que sería a finales de los años 40 el lugar que reuniría a Rodolfo Mondolfo y, por poco tiempo, a Manuel García Morente. Eugenio Pucciarelli recoge una anécdota que describe a Romero en un bar frente a la plaza Independencia. En una tarde de enero de calor intenso, llama la atención un joven concentrado en la lectura de un libro en letra gótica, uno de los tomos del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg. No es otro que Francisco Romero (Pucciarelli 1991). Igual que Husserl, llegó a la filosofía por vías no convencionales, pero una vez allí, también del mismo modo, ya no la abandonó como tarea principal de su vida.

Esta lectura libre y autodidacta comparte, sin embargo, el clima intelectual de la época, y prepara el campo para el encuentro con Alejandro Korn. La lectura de autores alemanes caracteriza esta época fundacional. Coriolano Alberini testimonia la presencia de la fenomenología en los cursos de la Facultad de Filosofía y Letras, lo cual explicaría el éxito de la recepción de la figura de Ortega, que sería, en rigor, quien potencia esta línea (Alberini 1973: 255). Este desarrollo se apoya en la masa crítica de intelectuales como Romero, Guerrero y Astrada en diálogo fluido con españoles exiliados como García Morente y Gaos, entre otros, que cultivan estas mismas tradiciones.

Figuras como Husserl, Scheler y Hartmann son centrales entre sus influencias teóricas, todos vinculados con desarrollos fenomenológicos, junto con Croce y Bergson. Pucciarelli testimonia la presencia de estos autores en los cursos universitarios, junto con una insistencia en la relevancia de los

problemas sobre el apuro en formular sistemas (Pucciarelli 1975 y Walton 2012 y 2017). Si nos remitimos a su *Teoría del hombre*, de 1952, su obra más ambiciosa, la inspiración fenomenológica es clara desde su primera palabra: “intencionalidad”. En efecto, Husserl resalta en su adopción de esta noción que da nombre a la primera parte, seguida de estudios sobre el espíritu y el hombre. En su apropiación se combinan referencias a *Investigaciones lógicas*, *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas*; su relación evolutiva del pensamiento husserliano abarca desde la preferencia del yo empírico, pasando por el giro trascendental, hasta la incorporación de elementos de historicidad. Estas influencias se notan en otros textos y son bien visibles en el enfoque que adopta en *¿Qué es la filosofía?*, de 1953, donde la categoría de filosofía como saber sin supuestos ocupa un lugar fundamental.

En su recepción de la filosofía husserliana parte de la noción de intencionalidad para explorar su vínculo con una teoría antropológica, encontrando en la intencionalidad su rasgo más propio (Romero 1952: 14), priorizando sus rasgos genéticos respecto del campo de la objetualidad, y trazando su trayectoria hacia el espíritu que se plasma en el devenir histórico (Romero 1952: 99). La intencionalidad provee la clave de la actividad intelectual como orientación hacia la objetualidad en tanto núcleo del espíritu teórico. Romero se vislumbra como un lector atento de la filosofía husserliana que no se limita —como ha ido revelando la publicación del copioso material inédito— a una preocupación gnoseológica sobre el papel de la conciencia, sino que constituye un programa de comprensión integral del hombre en su entorno. No hay, estrictamente, en este punto una ruptura con el suelo husserliano, sino un entendimiento general del proyecto que abona con material propio⁴. En efecto, Romero tiene presente desarrollos y discusiones posteriores que encuentran su lugar en una búsqueda ampliada que conserva intacta, no obstante, la voluntad de dotar a la filosofía de las herramientas para sostener el edificio del conocimiento.

Por otra parte, el influjo de Hartmann y Scheler se advierte en el enfoque romeriano, que combina la impronta fenomenológica de descripción de las

⁴ Contra Bollati (2018), que se atiene a una descripción con limitaciones de las problemáticas alcanzadas por la fenomenología husserliana y proyecta, por tanto, diferencias que no son tales con una perspectiva más amplia.

cosas mismas y la atención a los problemas persistentes de la filosofía. Su comprensión del horizonte fenomenológico posibilita la combinación entre la exploración en busca de respuestas y la conciencia en la eterna corregibilidad de las descripciones. Adopta, además, una visión vertical y estratificada de lo real que está tras el lema central de la filosofía romeriana que asocia el ser con el trascender, combinando la noción de “trascendencia de la vida” que toma de Simmel. Lo físico, lo vital, lo psíquico y lo espiritual se conectan de modo tal que el hombre es capaz de moverse en esta dimensión a través de una serie de existenciarios verticales.

Esto nos lleva a la cuestión de una ausencia llamativa, dado que *Teoría del hombre* comparte muchos temas con el *Ser y tiempo* de Heidegger, que Romero conoce, como surge de “Programa de filosofía”, de 1940, pero que es ahora totalmente ignorado. La adopción de un modelo de trascendencia distante del heideggeriano podría constituir una explicación suficiente, si pensamos que se trata de un camino igualmente originado en la fenomenología, pero que avanza en otro sentido. Sin embargo, se han sugerido también razones coyunturales, asociadas con la posición política de Heidegger, y especialmente con el episodio del Congreso Nacional de Filosofía (Presas 1991: 148-149). En efecto, la situación de la universidad argentina había colaborado con el conocido movimiento de invitaciones cruzadas en concurrir y en no concurrir al evento, donde la situación de Romero, como referente conocido, era un motivo central. Sin embargo, poco antes del encuentro había circulado el rumor, replicado en *The New York Times*, de que Heidegger iba a concurrir, hasta el punto de que mereció una desmentida en un diario alemán, que claramente no alcanzó el grado de difusión necesario⁵.

Al mismo tiempo, en el texto póstumo “La decadencia del espíritu teórico en la filosofía”, señala a Heidegger como origen de desviaciones que posibilitaron un existencialismo pesimista debilitante, que se deslumbra con las “concepciones del mundo” y pierden la dimensión personal y espiritual (Romero 1975: 155; 1960: 101), derrochando los esfuerzos de principios de siglo xx en pos de la filosofía pura. Los textos de Romero traslucen la esperanza de que el momento haya pasado y el impulso previo retorne. El trabajo

⁵ La correspondencia entre Heidegger y Jaspers menciona el hecho, donde Jaspers festeja que no viajara hacia esa “gran sociedad nazi” (Heidegger y Jaspers 1990: 182).

sostenido en la exploración desde esta perspectiva universalista apunta a fundar este nuevo impulso.

3. QUÉ ES Y QUÉ NO ES LA “NORMALIDAD FILOSÓFICA”

En consonancia con ello, el influjo más importante de la obra de Romero está asociado con el desarrollo de la idea de la “normalidad” filosófica. En este contexto resulta relevante que, entre los proyectos de profesionalización de la filosofía de la época, el de Romero se diferencia del de Coriolano Alberini especialmente por el modo de concebir la relación entre filosofía y literatura. Alberini apela a su diferenciación para enfatizar los rasgos propios de cada disciplina y evitar el debilitamiento de la filosofía por desvíos esteticistas que llevan a “exaltar a Don Juan frente a Sócrates” (Alberini 1931: 5). Romero, cuya carrera estuvo menos influenciada por los cargos institucionales, apunta a una fundamentación teórica más amplia de esta cuestión.

La noción se puede encontrar en sus textos desde 1929, cuando empieza a plantear que “hay que dar a estos estudios la normalidad” (Romero 1947a: 200). A partir de la filosofía de Korn, a propósito del despliegue de la cultura, Romero profundiza la reflexión sobre su dinámica que implica un doble movimiento de explicitación de los parámetros propios y de creación de redes de diálogo con otras culturas, en el marco de una visión universalista de las ideas filosóficas. En 1934, en ocasión de la recepción de García Morente, afirma que “[e]xiste hoy en Buenos Aires un interés muy real por la filosofía” (Romero 1950: 129), que requiere de una canalización adecuada, que se asocia con el derecho a la duda como base de la función del intelectual fuera del dogmatismo (Romero 1944a: 49).

Esto conforma el marco para la definición más precisa: “Lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso falta todavía entre nosotros, es lo que llamaré la ‘normalidad filosófica’; quiero decir, la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta” (Romero 1950: 130). Esta concepción, que apela a la contraposición entre labor sostenida y puro divertimento apunta a delimitar una práctica que quite a la filosofía el carácter decorativo y por tanto marginal a la que queda destinada si no se construye un campo disciplinar concreto y visible, a través de

prácticas conectadas con el resto de la vida cultural de la sociedad en que se desarrolla. Así, el diagnóstico de Romero constata la condición de posibilidad de un proyecto de esta naturaleza, que consiste en un interés real, visible en que “los estudios filosóficos crecen y prosperan en Iberoamérica” (Romero 1957: 9), pero hay una tarea por hacer que consiste en estabilizarlos y fortalecerlos para que puedan fructificar de manera efectiva.

Las interpretaciones críticas han tendido a censurar la noción de “normalidad” filosófica por considerarla prescriptivista (Cerrutti 1986: 86-99, y Fernet 2000), negando el carácter proyectivo que habían visto autores que comparten esta perspectiva y subrayan la relación entre normalidad y requisitos de la filosofía auténtica, como Miró Quesada o Leopoldo Zea⁶. Tampoco faltan intentos de interpretación descriptiva (Ramaglia 2007: 65-72, y Donnantuoni 2016), que se apoyan en las apelaciones a la realidad concreta que abundan en los textos. En rigor, estos accesos apresurados limitan la posición de Romero en un contexto de discusión atravesado de problemáticas que no eran las que le interesaban y que reflejan tomas de posición en contra de una supuesta visión filosófica que se rechaza por totalizante, eurocéntrica, colonial y un largo etcétera, cuestiones todas que obedecen a lógicas ajenas a la noción en cuestión y que pertenecen a un plexo valorativo que no esclarece su sentido.

En efecto, en estas aproximaciones proliferan conceptos de “prescripción”, “proyección” y “descripción” desligados del valor que estos tienen en el horizonte filosófico de Romero, dentro del movimiento fenomenológico. En rigor, discutirlos sin tener esto en cuenta parece un desvío innecesario que no puede llevar sino a equívocos o a comprensiones deficientes del plexo en que surge la noción y su contexto dialógico. Equivaldría, por cierto, a reducir las ideas de Husserl sobre la institución de sentido, la relación entre *Urstiftung*, *Nachstiftung* y *Entstiftung* y su influjo en la comprensión de los diálogos transhistóricos a la discusión puramente especulativa e incapaz de captar su contexto (véase Husserl 1950: VI, 72). Del mismo modo, la literatura sobre este tema abunda en indicaciones sobre las limitaciones de la construcción historiográfica de Romero, donde se repiten acusaciones sobre atención a

⁶ Véanse Miró Quesada (1974: 45-50) y Leopoldo Zea (1983: 175-180).

la filosofía pura apoyadas en condenas *a priori* de dimensiones universales ligadas con la investigación filosófica.

Estos inconvenientes en la *hermeneusis* de la obra romeriana van acompañados por una lectura sesgada de sus obras, donde proliferan las citas de intervenciones de coyuntura y material epistolográfico, sin integrarlas con sus obras estrictamente teóricas, que brindan fundamento a estas tomas de posición. Por ejemplo, por su parentesco fenomenológico, la discusión sobre la función de la descripción no tiene sentido alienada de la función que esta noción tiene en el método fenomenológico y debería, por tanto, ser leída junto con la posición que adopta en las obras teóricas, si se quieren evitar síntesis alejadas del plexo referencial de donde emerge la idea de “normalidad”.

El carácter descriptivo, por tanto, estaría asociado con la noción misma de normalidad, que apunta a parámetros estables que permitan, en el terreno del desarrollo cultural, el despliegue de trascendencia que hemos visto como característica de su filosofía. Así como lo físico trasciende hasta lo espiritual, la filosofía parte de los soportes de la normalidad como plataforma para alcanzar la manifestación plena de las ideas. Esta construcción se despliega en tres niveles. En primer lugar, el trabajo en las instituciones universitarias. Los relatos de Romero como profesor exhiben un especial cuidado en la elección de temáticas de los cursos, confección de materiales y acompañamiento de la formación de los estudiantes con parámetros de excelencia, como condición necesaria para la normalidad filosófica.

En segundo lugar, la conexión con el contexto cultural, que provee las condiciones de enraizamiento. Si bien es fundamental el trabajo académico dentro de la universidad, alejándose con eso de las críticas a la supuesta “caverna de la academia” (véase, por ejemplo, Taborda 1934: 20), continuó la labor de Korn en el desarrollo de instituciones intermedias que auxiliaran en la promoción de ideas, como la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, el Colegio Libre de Estudios Superiores, la Casa del Pueblo y la Universidad Popular Alejandro Korn. Contra la idea de que el camino que había que seguir consistía en priorizar las discusiones acerca de la noción de nacionalidad que aparecía profusamente en la época, Romero se inclinaba por una labor de gestión cultural que aunara el ejercicio de pensamiento y la creación de canales de transferencia. En esta línea de trabajo dedicó especial atención a

los proyectos editoriales, donde sobresalen la colección de filosofía en editorial Losada y la revista *Realidad*.

En tercer lugar, el desarrollo de redes regionales. En efecto, Romero fue un impulsor de contactos locales, regionales e internacionales, que incluyen a figuras notables del exilio español, entre las que se cuentan José Gaos y Eduardo Nicol. La lengua compartida entre España y América Latina es un elemento que permite una tarea integrada de crecimiento conjunto de la región. Las redes regionales constituyen por ello un punto fundamental que se apoya en los contactos sostenidos de referentes académicos e intelectuales de distintos países.

Consideremos ahora lo que la “normalidad” filosófica no es para señalar aquello que pretende evitar. Para ilustrar el punto podemos referirnos nuevamente a las charlas de Bioy Casares y Borges, que en su mordacidad desnudan ciertas ideas extendidas en los círculos intelectuales. En este caso, muestran el tipo de práctica que la normalidad busca superar. Bioy atribuye a Borges un comentario sobre la buena recepción del *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora, cuya tercera edición ampliada había publicado la editorial Sudamericana en 1951. La atribuía a que

figuran filosofías de España y de la América Latina. Es una idea muy casera: buscan a Francisco Romero y lo encuentran. Es como si se alegraran de encontrar en la enciclopedia de medicina a la Madre María... La gente que elogia a ciertas Historias de la literatura en diez tomos, diciendo: “todo está”, y “el autor lo sabe todo”, suelen señalar, en la misma frase, que hay un volumen suplementario sobre la literatura nacional, escrito por Giusti u otra autoridad indígena. Es como una fotografía a la que le pegaran un pedazo para añadir personas que no salieron, o un cuadro alegórico al que se le agregaran, para exponerlo en Buenos Aires, las figuras de San Martín y Belgrano. Ha de haber una edición bantú, con un tomo sobre la literatura bantú, firmado por una autoridad caníbal, desnuda y retinta (Bioy Casares 2006: 111).

Podemos notar aquí varios puntos que forman parte de una perspectiva persistente en la filosofía argentina, que se aloja incluso en posiciones que reniegan del universalismo y denuncian el eurocentrismo y toda suerte de avance por esfuerzo mancomunado. En primer lugar, que en esta asunción del margen entra el mundo hispánico íntegro y no solo los países del nuevo

continente. La situación de minoridad está sugerida con la referencia a la Madre María, una inmigrante española de mediados del siglo XIX que se convirtió en figura de devoción por sus obras de caridad asociada usualmente con la curandería. La Madre María en una enciclopedia de medicina está fuera de lugar, como Romero en una enciclopedia de filosofía.

La alusión anticipa una discusión relevante de la década de los 70, cuando Roberto Schwarz publicó el artículo “Las ideas fuera de lugar” en el tercer número de *Estudios Cebrap*. El texto estaba orientado a analizar el tipo de transformaciones que ocurren en las ideas cuando son adoptadas en contextos distintos, en este caso ciertas ideas filosóficas europeas trasladadas a Brasil. Curiosamente, el texto fue interpretado como si Schwarz se refiriera a un proceso de disolución como el que sugiere Borges, lo cual provocó un debate algo desordenado que requirió de numerosas aclaraciones (Schwarz 1973 y 2011). Los pensadores hispanoamericanos, al igual que los bantúes, no pueden siquiera compartir un diccionario con los alemanes, franceses e ingleses porque viven en contextos donde todo lo confunden y degradan, produciendo copias depreciadas y menos efectivas de sus modelos de origen. De todos modos, es relevante notar que, en el planteo de Borges, si hay que tomar un ejemplo, los lectores van a buscar a Romero, lo cual indica la relevancia de su figura, lo cual lo equipara a la Madre María y no a alguna curandera ignota.

Notemos además que este ejemplo permite pasar sin problemas al caso de la literatura, donde sucedería lo mismo, y permite describir burlescamente el procedimiento. La información sobre los países marginales es un suplemento, sin importar su presentación final, lo cual es sugerido con dos figuras complementarias. Por un lado, la literatura nacional equivale a literatura indígena, cuya autoridad es ilustrada con Roberto Giusti, a quien hemos mencionado a propósito de la entrega del premio de la SADE a Romero. Podríamos decir que Borges toma distancia para verlo como un jefe bantú, desnudo y retinto, que diserta sobre una literatura exótica. Uniendo ambos contextos, Giusti es un jefe indígena que laurea a un Romero indiscernible de la Madre María.

Por otra parte, esta construcción de figuras dislocadas enfatiza la composición forzada, donde estos complementos o agregados son como fotos o cuadros a los que se le agrega gente que no estaba para un motivo coyuntural para satisfacer un público específico que vería reforzada la empatía con un

tópico que de otro modo le resultaría ajeno. Romero es el Belgrano agregado como un collage sobre un cuadro de historia europea para los vecinos de Buenos Aires. La cultura local en su totalidad adquiere un tinte fantasmático, como se desprende de un comentario atribuido a Borges por Bioy en el mismísimo velorio de Romero, a principios de octubre de 1962: “Yo creía que iba a ser un velorio como el de José Ingenieros. Romero era un hombre de fama internacional. Bueno, más fama internacional que nacional. La filosofía guatemalteca, *if any*, estará hoy de duelo” (Bioy Casares 2006: 818).

La burla del proyecto romeriano siembra dudas sobre las posibilidades de éxito de su aceptación local, lo cual se grafica con una proyección internacional sin base que termina siendo también difuso, dado que refiere a otro ámbito en el cual tampoco hay desarrollo de la disciplina. Las redes de la normalidad no conectan nada. La ausencia de deudos representa la falta de raíces y por tanto de un legado que continúe un programa que nunca abandonó el estatus de mero anhelo. De este modo, el proyecto se pierde en un “no-lugar”, ni local ni internacional, condenado desde el inicio por su exotismo. De todos modos, aun en esta perspectiva despreciativa de la filosofía regional, Romero queda asemejado a los padres de la patria y no a figuras de relleno, lo cual en medio de la visión sombría constituye un reconocimiento por parte de quien se posiciona en un lugar distante de los objetivos romerianos de normalidad filosófica.

Este pasaje ilustra lo que la normalidad no es porque estos ideales parten de otras bases y apuntan a otros fines. Parten de otras bases en tanto no alientan una visión de menosprecio del ámbito hispanoamericano, sino que consideran a España un foco de tradición que impulsa el desarrollo de las ideas en América a través de sus emigrados recientes. Asimismo, apuntan a borrar la idea de una distancia insuperable entre las manifestaciones culturales, apostando al fortalecimiento de condiciones que alienten el diálogo filosófico dentro y fuera de la tradición, con el objetivo de contribuir a un desarrollo del pensamiento en todo el globo. La ironía borgeana es una continuación de la advertencia de vacuidad de Alberini, frente a lo cual la idea de normalidad constituye un almacén de elementos para sentar las bases de una integración al concierto del pensamiento global desde una perspectiva propia y desde entornos culturales específicos en pos de un universalismo que contenga y exprese la diferencia de perspectivas.

4. COROLARIOS

Para concluir, volvamos al punto del exilio, que está en el origen del recorrido de Romero. Como vimos, buena parte de la red de contactos con intelectuales se da a partir de exiliados españoles en toda América, que, lejos de la inexistencia de la burla borgeana, se materializa en el momento en que Romero, descontento con las políticas universitarias, se aleja de las cátedras. En el intercambio epistolar que revelan Schmich y Forjas entre Romero y Eduardo Nicol, este manifiesta que “estamos dispuestos a hacer cuanto esté de nuestra parte para remediar una situación mala” (Nicol 1947), ante lo cual el argentino manifiesta que ha recibido un nutrido apoyo con invitaciones de Caracas, Bogotá, Lima, Bolivia, Chicago y Columbia, y había otras en curso. Sin embargo, Romero responde que mantiene la voluntad de quedarse en Buenos Aires aduciendo motivos familiares, pero además “muchos trabajos por hacer, aparte de que no me resigno a abandonar ni aun temporalmente la Bib. Filosófica; también, ahora, está *Realidad*, que no me dará un centavo, pero que nos ilusiona mucho” (Romero 1947b). Libros en curso y espacios para publicar artículos en *La Nación* completan el horizonte de razones para no precipitarse en un nuevo exilio. Se puede entrever en esta elección la decisión de profundizar el proyecto de normalidad más allá de las circunstancias complejas, subrayando la importancia de la permanencia en Argentina como condición para la realización del proyecto.

Algunas reconstrucciones consideran la evolución de la fenomenología vernácula y de Romero dentro de ella como un despliegue de intereses estrictamente teóricos en el marco de pretensiones universalistas que obturaban la reflexión en el terreno de la filosofía política y social. Si bien esto tiene parte de razón, ya que el esfuerzo estaba puesto en la concreción de obras que cumplimentaran estos estándares, es preciso tener en cuenta que esta labor es comprendida como base del desarrollo autónomo de la filosofía local. Al mismo tiempo, los trabajos así gestados buscan alinearse en una tarea más amplia que está conectada con el movimiento intelectual de la época. De este modo, Romero se revela como un paradigma académico, un referente literario, y también una figura pintoresca del convulsionado mundo intelectual de la Argentina de mediados de siglo xx cuyas ideas y su diagnóstico de problemas no han perdido vigencia.

En efecto, por su reivindicación de elementos de la modernidad, en línea con la adopción de un marco fenomenológico, recibió críticas mordaces en la cima de las modas anti-modernas. Entre ellas cabe recordar la de Dussel, que la cancela por adherir a parámetros superados (Dussel 1970). Por supuesto, desde que esta crítica fue compuesta a principios de los 70, las que han pasado de moda son las olas posmodernas y las críticas que desde ahí se hicieron. Al contrario, la fenomenología sigue activa y con ella las búsquedas que continúan la senda de Romero, descrita por él en “Ideas sobre el humanismo” como una actitud “contra las voces agoreras que predicán la disolución del hombre y profetizan el caos” (Romero 1960: 101). Al mismo tiempo, sigue abierta la tarea de transformar la filosofía como práctica normal en una expresión plena de las particularidades regionales en el concierto de la filosofía universal, lo cual refuerza la importancia de volver sobre los orígenes de la normalidad filosófica y sus raíces teóricas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERINI, Coriolano (1931): “La Reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras”, en *Universidad: Revista de la Universidad del Litoral*, n.º 56, p. 5.
- (1973): *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras.
- BIOY CASARES, Adolfo (2006): *Borges*. Buenos Aires: Destino.
- BOLLATI, María Angelina (2018): “Ensayo sobre la originalidad en la filosofía. Francisco Romero y Edmund Husserl en torno al concepto de ‘intencionalidad’”, en *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n.º 3, pp. 157-169.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio (1986): *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- DONNANTUONI MORATTO, Mauro (2016): “La categoría de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero y su dimensión histórica”, en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 33, pp. 93-115.
- DUSSEL, Enrique (1970): “Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina”, en *CUYO. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, vol. 6, pp. 77-104.

- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2000): “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada época de los fundadores”, en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 17, pp. 117-132.
- GÓMEZ PAZ, Julieta J. (1970): “En torno a un poema de Francisco Romero”, en *La Prensa* (19 de abril de 1970).
- HEIDEGGER, Martin, y JASPERS, Karl (1992): *Briefwechsel 1920-1963*, Ed. de Walter Biemel y Hans Saner. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1950): *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX*. Dordrecht: Springer.
- KOREMBLIT, Bernardo Ezequiel (1987): *Coherencia de la paradoja*. Buenos Aires: Tres Tiempos.
- KORN, Alejandro (1963): *La libertad creadora*. Buenos Aires: Claridad.
- LÓPEZ, José Ariel (pseudónimo de Leónidas Barletta), “Los incondicionales”, *Propósitos*, 1956.
- MIRÓ QUESADA, Francisco (1974): *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- NICOL, Eduardo (1947): Carta a Francisco Romero, 18 de febrero de 1947, en IISUE/AHUNAM/Fondo Eduardo Nicol Franciscá, Documento 14334. Texto completo en Niklas Schmich y Manuel López Forjas (2018): “Solidaridad desde México. Dos cartas entre Eduardo Nicol y Francisco Romero en torno a las políticas universitarias”, *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento* 3, pp. 83-100.
- PRESAS, Mario (1991): “Hombre y cultura en Francisco Romero”, en *Universitas Philosophica*, n.º 15-16, pp. 139-152.
- PUCCIARELLI, Eugenio (1975): “Francisco Romero en la cátedra universitaria”, en *Cuadernos de Filosofía*, n.º 22-23, pp. 157-169.
- (1991): “Francisco Romero en Tucumán”, en *La Gaceta* (4 de agosto de 1991), pp. 4ta. Sección, 3.
- RAMAGLIA, Dante (2007): “Alejandro Korn y la ‘normalización’ de la filosofía”, en Clara Alicia Jalif de Bertranou (ed.), *Argentina, entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 63-83.
- RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Hugo (1954): *Francisco Romero. Vida y obra, bibliografía, antología*. New York: Hispanic Institute-Columbia University.
- ROMERO, Francisco (1944a): *Filosofía de la persona*. Buenos Aires: Losada.
- (1944b): *Epistolario*. Ed. de Clara Jalif de Bertranou. Buenos Aires: Corregidor.
- (1947a): *Filosofía de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Argos.
- (1947b): Carta a Eduardo Nicol, 24 de febrero de 1947, en IISUE/AHUNAM/Fondo Eduardo Nicol Franciscá, Documento 14340. Texto completo en Niklas Schmich y Manuel López Forjas (2018): “Solidaridad desde México. Dos cartas

- entre Eduardo Nicol y Francisco Romero en torno a las políticas universitarias”, *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n.º 3, pp. 83-100.
- (1950): *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- (1952): *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada.
- (1957): *Filósofos y problemas*. Buenos Aires: Losada.
- (1960): “Ideas sobre el humanismo”, en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires: Losada.
- (1975): “La decadencia del espíritu teórico en la filosofía”, en *Cuadernos de Filosofía*, n.º 22-23, pp. 145-155.
- SCHWARZ, Roberto (1973): “As idéais fora do lugar”, en *Estudos CEBRAP*, n.º 3, pp. 151-161.
- (2011): “Las ideas fuera de lugar: algunas aclaraciones cuatro décadas después”, en *Políticas de la memoria*, n.º 10-12, pp. 25-27.
- TABORDA, Saúl (1934): *La crisis espiritual y el ideario argentino*. Rosario: Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos (2018): “Francisco Romero. Un momento significativo de su vida”, en *Revista de la Academia Norteamericana de la Lengua Española*, vol. 7, n.º 14, pp. 593-598.
- WALTON, Roberto (2012): “Francisco Romero, a cincuenta años de su muerte”, Buenos Aires, ANCBA, <[https://www.ciencias.org.ar/user/DOCUMENTOS/\(2012\)ANCBA.Walton.ant.pdf](https://www.ciencias.org.ar/user/DOCUMENTOS/(2012)ANCBA.Walton.ant.pdf)> (15-05-2023).
- (2017): “La tradición de la fenomenología en la carrera”, *Cuadernos de Filosofía*, 69. Buenos Aires: FFyL-UBA, pp. 77-84.
- ZEA, Leopoldo (1983): “Romero y la normalidad filosófica latinoamericana”, en VV. AA., *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía, pp. 169-181.

EL VIAJE COMO TRANSFORMACIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA: UN ANÁLISIS DEL EXILIO DE MANUEL GARCÍA MORENTE EN LA ARGENTINA

Paula Jimena Sosa

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo intenta abordar el exilio de Manuel García Morente en 1937 para dimensionar el impacto que tuvo en su trayectoria vital e intelectual¹. Con tal fin, se realizará primeramente un análisis de su itinerario de formación y sus años como docente en Madrid, para luego analizar las condiciones de su viaje, los espacios de difusión de ideas en Argentina y sus conferencias previas a su regreso a España —cuando despliega reflexiones en torno a la nacionalidad española—. La hipótesis que proponemos consiste en la idea de que este viaje significó un trauma profundo en la trayectoria morentiana, generando consecuencias inesperadas que derivaron en un giro a la derecha visible en sus discursos de la época, y en su conversión a sacerdote durante su regreso a España².

Para evidenciar esta transformación política de la trayectoria de García Morente, nos proponemos analizar sus conferencias pronunciadas en la

¹ El presente trabajo se propone reelaborar, profundizar y hacer sistema con algunos aspectos mencionados en un escrito previo titulado “Manuel García Morente y la construcción del canon filosófico en sus *Lecciones preliminares de filosofía*” (2021), publicado en la revista *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*.

² En general, se ha explorado la conversión religiosa de García Morente atendiendo a sus experiencias místicas durante el exilio a París. En el presente trabajo, intentamos analizar otros elementos presentes en sus discursos de la época, y sus experiencias durante su estadía en Tucumán como elementos significativos para interpretar dicha conversión.

Asociación de Amigos del Arte, tituladas *Idea de hispanidad* (1938), antes de su regreso a España. Recurriendo a las herramientas teóricas de la historia de las ideas, se analizará el discurso de García Morente para pensar el debate que abre con los intelectuales de su tiempo, realizando un corte sincrónico, y con la tradición que presiona para generar las condiciones para la emergencia de ese discurso —a través de un análisis de la larga diacronía—. De allí que nos guíen interrogantes tales como: ¿cuáles fueron las condiciones históricas por las cuales García Morente llega a reflexionar en torno al problema del ser nacional?, ¿qué otros discursos están en sincronía interactuando, penetrando, confrontando, con este discurso?, ¿qué tradición discursiva previa se encuentra presionando las condiciones para esta enunciación? A través de estas preguntas se intentará esclarecer el modo en que los discursos se traban con el pasado y el presente.

I. LA TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL DE MANUEL GARCÍA MORENTE

García Morente proviene de una familia andaluza acomodada. Tempranamente pierde a su madre, quedando en manos de su padre (formado en Medicina, volteriano y de ideas liberales) la decisión sobre su formación educativa. Primeramente, realiza sus estudios medios en el Liceo Nacional de Bayona (Francia), y más tarde continúa su formación en la carrera de Letras de la *Sorbonne*, donde entra en contacto con prestigiosas figuras académicas.

En 1908 García Morente se vincula positivamente con Francisco Giner de los Ríos³, quien funciona como mediador para su inserción en la Institución Libre de Enseñanza (ILE), y para la obtención de nuevas estadías investigativas en Alemania. Por entonces, estrecha lazos con grupos de estudios kantianos de las universidades alemanas⁴.

³ Como observa López Baroni (2010), la ILE fue fruto del movimiento krausista del siglo XIX y forma parte de un intento de la burguesía liberal española por atraer los movimientos filosóficos franceses y alemanes a España. Este esfuerzo alcanza su cima durante el período republicano, pero sucumbe a manos de la ideología que fractura la II República.

⁴ Algunos comentarios biográficos mencionan una formación paralela en derecho en la Universidad de Murcia, durante su etapa como catedrático en la Universidad de Madrid, en 1920 y 1921 (Bianchi 1999: 86).

Estas estancias de investigación en Alemania y Francia son claves en su formación, en la medida en que le permiten entrar en contacto con modelos educativos que datan del siglo XIX, a saber, el sistema educativo francés, donde rige el “modelo napoleónico”, orientado a la formación práctica y técnica con un fuerte control estatal⁵, y el sistema educativo “humboldtiano” en Alemania —considerado por García Morente como un ejemplo de la época por su apuesta a la producción científica, su condición policéntrica y su autonomía respecto del Estado— (Niño Rodríguez 2013: 70)⁶.

Con base en estos modelos educativos García Morente construye su propia perspectiva de la educación en tanto “actividad espiritual desinteresada” (Niño Rodríguez 2013: 76). Esta mirada pedagógica tiene componentes del ideario antiutilitarista, que defienden algunos intelectuales franceses de la época⁷, sumado al neoidealismo kantiano, que exalta una ética racionalista según la cual el individuo es un “fin en sí mismo”. Es posible pensar que ambas marcas —provenientes de tradiciones filosóficas francesas y alemanas— se encuentran activas a la hora de diseñar un plan pedagógico, reforzando los valores de una nación “moderna”, el ideal de conducta moral y la construcción de sensibilidades artísticas.

Durante su desempeño como gestor educativo, García Morente lleva a cabo un plan educativo reformista en la Segunda República. Aunque las redes de sociabilidad con figuras claves del campo intelectual madrileño se remontan a principios de 1920 —en especial su amistad con Ortega y Gasset—, recién en esta etapa García Morente adquiere realmente una posición específica entre los intelectuales españoles, quienes contribuyen a su legitimación como “maestro” del reformismo universitario español. De allí que Ortega exprese a Romero: “Es nuestro decano que ha organizado la Facultad

⁵ Según Antonio Niño Rodríguez (2013: 70-71), García Morente cuestiona algunos aspectos del modelo francés debido a la escasa autonomía de la Universidad respecto del poder del Estado.

⁶ La novedad de las universidades alemanas consistía en incluir, a la par de las clases teóricas, seminarios de iniciación en metodología de la investigación y en un “meritocrático” sistema de selección de profesores.

⁷ Por ejemplo, Bergson despliega una crítica rotunda a lo que denomina *homo faber*, cuyo objetivo es crear un conocimiento —producto del intelecto— que lo lleve a controlar el entorno, es decir, con fines prácticos.

de Filosofía y Letras en forma tan eficaz y lúcida que hoy sirve de modelo a toda la reforma universitaria española” (Romero 2017: 651).

A diferencia de otros exiliados españoles de esta etapa, García Morente no se pronuncia como republicano. Si bien durante la Segunda República el profesor español logra afianzar su lugar en el campo intelectual español, también es cierto que defiende como forma de gobierno la monarquía de forma explícita⁸, desestimando el republicanismo.

En el contexto de la Guerra Civil española, García Morente se encuentra en una posición incómoda, pues no se identifica con los intelectuales republicanos, ni con la derecha católica. Esta coyuntura desemboca en su destitución como decano de la Facultad de Filosofía y Letras en 1936, probablemente por su cercanía con intelectuales de la ILE; hecho que coincide con el asesinato de su yerno en manos de milicias confederales en Toledo⁹.

Esta situación lleva a García Morente al exilio primeramente en Francia en 1936 y más tarde en Argentina, en 1937. Este segundo viaje es el resultado de la mediación de Ortega y Gasset y de Coriolano Alberini, a quien conoce durante un viaje previo en 1934, cuando dicta conferencias en la Universidad de Buenos Aires¹⁰. Ya en este primer viaje, García Morente es percibido como un intelectual renombrado en el campo filosófico argentino, siendo valorado desde un punto de vista filosófico y literario. Este prestigio se evidencia en las palabras de Romero tras sus primeras conferencias en Buenos Aires:

Los que componen este club de escritores conocen y estiman al escritor consumado de *La filosofía de Kant*, de la diáfana exposición de Bergson por la cual muchos se han iniciado en el conocimiento del gran filósofo francés de tantos admirables ensayos y artículos de la *Revista de Occidente*. Saben apreciar en sus escritos la prosa bella y elegante dotada de la imagen exacta y oportuna y

⁸ Como señala García Morente en su correspondencia: “No pertenecí a la Agrupación al Servicio de la República, por la sencilla razón de que no era yo republicano; acababa de ser yo subsecretario monárquico y seguí siempre creyendo que la República acabaría mal” (Suayter Monetti 2004: 77).

⁹ Esta pérdida desencadena un trauma que vuelve inminente el exilio del grupo familiar.

¹⁰ Las conferencias pronunciadas por el profesor español en Buenos Aires se encuentran reunidas en *De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura* (García Morente 1995).

matizada con todos los recursos que no tiene a su alcance sino quien, siendo un artista, se realiza y se expresa mediante la palabra escrita. Porque el García Morente escritor no es un complemento, un apéndice o un auxiliar del filósofo García Morente, sino que goza de vida autónoma y posee valor propio y sustantivo (1950: 132).

Más allá de este reconocimiento, García Morente no es invitado durante su exilio a ocupar cátedras en la Universidad de Buenos Aires o en la Universidad Nacional de La Plata, sino que recibe la invitación para dar clases en las cátedras de “Introducción a la Filosofía” y de “Psicología” del Departamento de Filosofía dependiente de la Universidad Nacional de Tucumán. La correspondencia con Alberini deja ver la desesperación de García Morente, quien por entonces se encuentra alejado de su familia, aguardando su llegada a París para poder viajar a la Argentina:

Tengo a mis hijas en Madrid. Llevo dos meses gestionando su venida, sin conseguirlo. Ya no me queda otra esperanza que la de que sobrevenga pronto la caída de Madrid y puedan reunirse mis hijas conmigo antes de mi salida para América. Procuren ustedes pues que esta salida pueda demorarse lo más posible. Claro que en último término me iría yo solo, dejando aquí arreglado con algunos amigos el traslado a Tucumán de mis hijas, tan pronto como sea posible. Pero comprenderán ustedes que sería desesperante y trágico el que por días más o menos tuviera que prolongarse algunos meses más una crudelísima separación que dura ya desde setiembre y que se me hace dolorosamente insoportable (Alberini 1980: 31).

Superadas las dificultades, unos días después García Morente logra viajar con dos hijas, dos nietos, una tía política y su cuñada. En Argentina su presencia es celebrada por la élite local, cuyos miembros perciben el prestigio del profesor español del mismo modo en que lo registraban los intelectuales porteños durante su primer viaje. Además, este prestigio parece homologarse, por momentos, al profesado hacia figuras del reformismo universitario argentino. Así, queda asociado a la noción de “maestro”, connotando modernización educativa, erudición y mediación filosófica debido a su rol como traductor de filosofías europeas. En este sentido, García Morente resulta un cuadro prometedor que, habiendo profesionalizado los estudios

humanísticos en España, puede replicar su tarea en el proceso de ampliación universitaria en la provincia¹¹.

Este capital simbólico permite que García Morente sea aceptado por la élite local, compuesta por industriales descendientes de franceses y familias tradicionales locales, que traccionan por la profesionalización de las humanidades, poniendo especial énfasis en la filosofía y el folclore para construir una identidad hispanista y católica¹².

Más allá de su condición de filósofo, García Morente es pensado por la élite local como una figura capaz de organizar la universidad. De allí que al arribar le ofrezcan, además de sus cátedras, un puesto como director del Instituto de Filosofía y como consejero de Universidad de Tucumán. En este sentido, Ernesto Padilla expresa a Alberto Rougés: “Me da tranquilidad lo que me dices del profesor [Manuel García] Morente. Quedo cercano al enternecimiento. Hago fervientes votos de que el hombre resulte frente a la cátedra, un factor de alto valor para la formación espiritual de nuestra juventud” (Rougés 1939: 314). A diferencia de Julio Prebisch, primer rector reformista, García Morente resulta —para la élite local— un intelectual que puede recuperar los valores y el legado de la generación anterior, cuyo último representante, Juan Benjamín Terán, presenta su renuncia en 1929 ante una protesta estudiantil.

Además, la correspondencia entre Rougés y Padilla deja entrever que —a diferencia de los intelectuales reformistas, de perfil agnóstico y de izquierda— García Morente está más cerca de posiciones propias de la derecha,

¹¹ La importancia de García Morente como herramienta para profesionalizar las humanidades en Tucumán y como estrategia para superar con su presencia a otros centros regionales se observa en las siguientes palabras de Alberto Rougés a Ernesto Padilla: “Me aseguran que [Manuel García] Morente ha aceptado un destino en la facultad de humanidades que se crea. A base de él y de algunos otros que se traiga, se puede hacer un instituto de filosofía y publicar una revista. Estaríamos mejor que Córdoba, donde el instituto de filosofía es mal dirigido. Temo, sin embargo, que la incultura universitaria lo acobarde” (1999: 289).

¹² Con “capital simbólico” nos referimos al concepto desarrollado por Pierre Bourdieu (1979). Se trata de un tipo de capital indeterminado que, como observa Martínez (2007), puede transformarse en un valor adaptable a distintos espacios de vida social, política, económica e incluso al arte. En otras palabras, es un recurso que brinda al sujeto que lo porta un halo de prestigio.

respetuosa además de la sensibilidad religiosa de la élite local. De allí que Rougés le señale a Padilla: “mi primera entrevista con Morente me ha producido buena impresión acerca de la actitud que va a asumir hacia la religión. Cultivaré su amistad y haré lo que esté de mi parte para volver más llevadero su destierro y su tragedia” (1939: 312).

A pocos meses de una pacífica estadía en la provincia, García Morente decide insospechadamente regresar a la España —todavía en guerra— y convertirse a sacerdote. Entre las hipótesis sobre este giro conservador en la trayectoria de García Morente es posible pensar que el profesor español no logra encontrarse a gusto en la provincia debido al estado todavía incipiente de los estudios humanísticos¹³, pero a este puede sumarse otro elemento —sobre el cual se han escrito varios trabajos—, de carácter espiritual, plasmado en su correspondencia. Sin embargo, a estas hipótesis puede sumarse una tercera —mucho menos explorada entre los intérpretes de su trayectoria vital e intelectual—, a saber, que García Morente encuentra en Tucumán una élite obsesionada en exaltar una identidad de origen español y católico, que haga frente a otras construcciones identitarias asociadas al elemento indígena o mestizo. De allí que Alberto Rougés¹⁴ manifieste al folclorólogo académico Alfonso Carrizo¹⁵ que

[m]ucho he hablado con García Morente de la obra de Ud. Le he facilitado los cancioneros de las provincias vecinas, por los cuales me ha demostrado mucho interés. Me ha sido fácil hacerle ver la considerable importancia que tiene el

¹³ En una carta a Alberini, García Morente sostiene que “[h]ay en el Departamento unos ciento ochenta alumnos, en su mayoría maestros y animados del mejor deseo y de un gran afán de cultura. Desgraciadamente los medios materiales son escasos. No hay en la Biblioteca de la Universidad más que libros de técnica ingenieril” (Alberini 1980: 37).

¹⁴ Alberto Rougés fue un intelectual de provincia —productor de ensayos filosóficos donde se receptionan especialmente filosofías europeas— asociado a la élite azucarera y conocido como uno de los fundadores de la Universidad Nacional de Tucumán junto a una agrupación a la que más tarde se denominó como “Generación del Centenario”.

¹⁵ Juan Alfonso Carrizo fue un folclorólogo académico apoyado por la élite local para realizar investigaciones sobre la poesía popular local. Su tesis central reside en que la poesía oral de Tucumán es heredera de la poesía española del Siglo de Oro, y portadora de una impronta cristiana. Su trabajo sobre la provincia se encuentra compilado en *Cancionero Popular de Tucumán*, 1937.

material suyo para vindicar España. Cuando le he dicho que el hecho de que Ud. haya oído cantar en la campiña: ven muerte, tan escondida... tiene más importancia para la cultura local que cien libros eruditos, me ha dicho ¡cómo! ¡Ha oído cantar eso! (1999: 326).

Siguiendo estas palabras es posible pensar que estas operaciones de construcción de una identidad nacional de base española —desplegada en el campo del folclore por destacadas figuras de la élite tucumana— pueden haber reforzado la decisión de García Morente de retornar a España, profundizando un nacionalismo católico que despliega no solo en su regreso, sino en las conferencias pronunciadas en Buenos Aires antes de viajar a su país de origen.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ESPAÑOLA EN *IDEA DE HISPANIDAD*

Al retirarse de Tucumán¹⁶, García Morente pronuncia dos conferencias en la Asociación de Amigos del Arte en 1938¹⁷. En estos espacios, el profesor español despliega un discurso que abre diálogo con el pasado —especialmente apelando a la literatura y al arte español— para construir una metafísica del “ser nacional” probablemente como respuesta a un contexto ampliamente convulsionado, debido al ascenso de los totalitarismos y especialmente a la coyuntura política de la España todavía en guerra entre el Frente Popular y el denominado “Bando nacional”.

En su primer discurso, García Morente intenta reforzar el vínculo de España como país que ha sido eje de acontecimientos mundiales que le valen un lugar destacado en la historia universal. Para reforzar esta centralidad propone cuatro ejemplos. En primer lugar, la invasión de Roma al territorio

¹⁶ Durante su estancia en Tucumán, las clases de García Morente fueron compiladas por sus alumnos y posteriormente publicadas en la editorial de la UNT, formando un material didáctico aplicado sobre todo como material básico en las escuelas medias. En ella García Morente despliega un canon filosófico eurocéntrico y espiritualista que incluye principalmente filosofías griegas, alemanas y francesas.

¹⁷ Ambas conferencias han sido publicadas tempranamente bajo el título *Idea de hispanidad* por la editorial Espasa-Calpe.

que —aunque todavía no se definía como país autónomo— ya contaba con habitantes capaces de asimilar “lo nuevo” —entendido como “superioridad cultural” por el autor— conciliándolo con sus “peculiaridades”¹⁸.

El segundo momento destacado es la invasión árabe al continente europeo, cuando España asume —como “mensaje providencial” —¹⁹ defender la cultura cristiana de Europa oponiéndose a la “ola musulmana” (García Morente 1938: 4). Este ejemplo le da la oportunidad a García Morente de desplegar una metafísica nacional afirmando una “esencia nacional” inmutable —de carácter cristiano— sobre la base del rechazo, el desprecio y la negación de la cultura árabe. En este sentido afirma que

en la península, durante esos siglos de germinación nacional, la vida ha debido manifestarse y desenvolverse siempre en dos frentes, por decirlo así, en negación de lo ajeno y en simultánea afirmación de lo propio, como repulsa de las formas mentales y espirituales oriundas del mundo árabe y como tenaz mantenimiento de las primordiales condiciones y aspiraciones de la naciente nacionalidad. Por eso el espíritu religioso, cristiano, católico, llega a constituir un elemento esencial de la nacionalidad española. Durante ocho siglos no hay diferencia entre el no ser árabe y el ser cristiano; la negación implica la afirmación, la afirmación lleva en sí la negación. La nación española, teniendo que forjar su ser, su más propia e íntima esencia, en la continua lucha contra una convicción religiosa ajena, contraria, exótica e imposible, hubo de acentuar cada día más amorosamente, en el seno de su profunda intimidad, el sentimiento cristiano de la vida (1938: 5).

¹⁸ La idea de que el “ser español” cuenta con “peculiaridades” o “particularidades” que parecen mantenerse desde tiempos remotos —incluso previa a la constitución del estado español— reaparecen continuamente en el discurso de García Morente y se refuerza en su segunda conferencia.

¹⁹ La idea de que existe un mensaje de la “Providencia” con una “misión histórica” se observa claramente en las siguientes palabras de su discurso: “España, a quien la Providencia confirió la misión de salvar la cultura cristiana europea, asume su destino con plenitud de valor y de humildad; y durante ocho siglos lleva a cabo, a la vez, dos empresas ingentes: la de oponer su cuerpo y su sangre al empujón de los árabes, asegurando así la tranquilidad de Europa, y la de hacerse a sí misma, crearse a sí misma como nación consciente de su unidad y de su destino” (García Morente 1938: 5).

Esta “misión” —que otorga a la “esencia española” el carácter cristiano— afirma además el carácter “guerrero” del “ser español”, que una vez consolidado sale de su territorio a otros puntos geográficos. En este proceso de expansión se inscribe lo que García Morente denomina “tercer momento” de centralidad de España en la historia universal, a saber, los siglos XVI y XVII, cuando el país desarrolla tres procesos claves: la construcción de una nación en la cual el Estado, la monarquía y el pueblo se funden en una “unidad política” actuante, eliminando las disidencias políticas y el feudalismo medieval; la conformación de un modelo de “ejército nacional”, a disposición del rey en tanto jefe del nuevo Estado, y la política imperialista. En una operación discursiva que legitime la identidad nacional en construcción, García Morente construye una hegemonía basada en la prioridad cronológica de España en construirse como imperio sobre las demás naciones europeas. De allí que sostenga que “España, anticipándose a todos los demás pueblos, señala el programa que las demás naciones se propondrán realizar después de ella y en contra de allá. Lo que Inglaterra y Francia, seguidas luego por Alemania e Italia, hanse esforzado por ser y hacer en la tierra es —no se olvide— una idea que España pensó y realizó la primera en la historia del mundo moderno” (García Morente 1938: 7-8).

Tras esta evaluación favorable de los procesos colonialistas e imperialistas de España, García Morente inicia la construcción de lo que denomina como “cuarto momento” en el que su país se convierte en eje de la historia universal, es decir, su tiempo presente. En su evaluación del contexto europeo no hay juicio alguno en torno a los totalitarismos iniciados en la década de 1930 sobre los cuales su discurso presenta un escandaloso silencio. Al contrario, desde su perspectiva, la gran amenaza a la que se opone su patria es la avanzada de la Unión Soviética. En este sentido, observa que

[l]as necesidades políticas de un Estado extranjero y las obligaciones ideológicas de una teoría social exótica determinaron que desde 1931 España fuese invadida, sin previa declaración de guerra, por un ejército invisible, pero bien organizado, bien mandado y abundantemente provisto de las más crueles armas. La Internacional comunista de Moscú resolvió ocupar España, apoderarse de España, destruir la nacionalidad española, borrar del mundo la hispanidad y convertir el viejísimo solar de tanta gloria y tan fecunda vida en una provincia de la Unión Soviética (1938: 8).

Sin duda las experiencias previas al exilio disparan la radicalización del discurso morentiano hacia la derecha. Si bien como señalamos, en ningún momento se autocomprende como republicano, también es cierto que comparte numerosos espacios de sociabilidad intelectual con agentes vinculados al republicanismo. Quizá la traumática pérdida de su yerno —aparentemente en manos de comunistas— sea uno de los factores que ayuden a comprender la polaridad de su discurso. Parte del trauma familiar se observa en la correspondencia de figuras de la élite tucumana, donde Alberto Rougés escribe a Ernesto Padilla: “[V]ino [Morente] con sus hijas de visita hará tres días. Una de ellas es viuda. Su esposo fue asesinado por los rojos en Toledo al comienzo de la revolución. Era astrónomo del observatorio que allí había [...] Te imaginarás la aversión que tiene la viuda a los rojos” (1999: 312). Aunque Rougés no aclara qué entiende por “rojos”, es probable que esté aludiendo al denominado Frente Popular que concentraba líneas políticas tales como las del Partido Socialista Obrero Español, el Partido Comunista de España, el Partido Obrero de Unificación Marxista y el Partido Sindicalista, entre otros. De allí que en su discurso García Morente celebre como un hecho el triunfo de las fuerzas nacionales sobre el “ejército invisible” de los soviéticos y la restauración del Estado nacional. Este proceso es comprendido por el pensador español como una victoria, que reafirma el puesto de España como país portador de una identidad nacional, capaz de asumir su papel ejemplar —debido a sus hazañas— dando una “lección al mundo” en el “laboratorio de la historia” (García Morente 1938: 9).

Siguiendo una metodología intuicionista, propia de sus lecturas de Bergson, el profesor español evita definir la nación con conceptos abstractos. En cambio, se propone transmitir una “intuición” de esa “impalpable esencia” de la nación española. Así, rechaza lo que denomina “teorías naturalistas” —donde la nación consiste en una “cosa”, como por ejemplo la raza, la sangre, las fronteras geográficas, los idiomas, entre otros elementos— en las que se basaban los totalitarismos por entonces, y las “espiritualistas” que conoce hasta el momento —con especial énfasis en la de Ernest Renán y José Ortega y Gasset centradas en la idea de “adherir a una realidad histórica pasada o a un proyecto de historia futura”— (García Morente 1938: 36). Para refutar las primeras sostiene una idea de nación como resultado de la voluntad libre de los “hombres”, no como un condicionamiento de la naturaleza. En cuanto a las

“teorías espiritualistas” manifiesta que el acto de adherir es tan “natural” como cualquier otro fenómeno psíquico. Así, según el profesor español la nación

consiste principalmente en la homogeneidad de esencia, que reúne todos los hechos de España en el tiempo y hace de todos ellos aspectos o facetas de una misma entidad. Ser español es actuar “a la española”, de modo homogéneo a como actuaron nuestros padres y abuelos. Ahora bien, esa afinidad entre todos los hechos y momentos del pasado, del presente y del futuro, esa homogeneidad entre lo que fue, lo que es y lo que será, esa comunidad formal, no tiene realmente más que un nombre: estilo. Una nación es un estilo; un estilo de vida colectiva (1938: 29).

Ahora bien, el ser nacional es retratado como una suerte de “caballero cristiano”, en la medida en que este condensa el “estilo” de vida español. Esta figura constituye un verdadero ideograma²⁰, cuyo halo semántico encuentra inspiración en una tradición discursiva precedente que opera sobre la enunciación morentiana. En especial, se encuentran alusiones al mundo artístico —especialmente la alusión a Velázquez y al Greco— y a la literaria española —en general, a la literatura del Siglo de Oro—. Sin embargo, las alusiones a estos modelos artísticos le resultan demasiado empapadas por su contexto, y por lo tanto incapaces de abordar en plenitud esa “esencia” que parece gravitar por fuera de la historia²¹.

Ahora bien, el “caballero cristiano” para García Morente connota altura moral —dictada por sí mismo y por su creencia en Dios—, austeridad,

²⁰ Tomamos la noción de “ideograma” desarrollada por Angenot en *El discurso social* (2010). De acuerdo con este autor un ideograma es una unidad significativa dotada de aceptabilidad difusa en una *doxa* dada. En otras palabras, este concepto puede ser pensado como un lugar común, un significativo vacío capaz de ser llenado por contenidos diferenciales para lograr con él un proceso de legitimación.

²¹ De allí que García Morente manifieste que “todas estas figuras, tomadas del tesoro artístico de España, tienen un grave inconveniente: su excesiva determinación, su adscripción marcada a un momento, a un lugar o a una esfera de la realidad vital... Más que una figura, lo que necesitamos, pues, para simbolizar la hispanidad, es un tipo, un tipo ideal... un hombre que, viviendo en nuestra mente con todos los caracteres de la realidad viva, no sea, sin embargo, ni éste, ni aquel, ni de este tiempo, ni de este lugar, ni de tal hechura, ni de cual condición social o profesional” (1938: 45).

valentía, autenticidad y eficacia en la acción. Todas estas características funcionan como polo positivo, respecto de otro ideograma que se presenta como contrapuesto radicalmente, a saber, el “hombre moderno”. En este sentido, el escritor español afirma que

[e]l caballero no conoce la indecisión, la vacilación típica del hombre moderno, cuya ideología, hecha de lecturas atropelladas, de pseudocultura verbal, no tiene ni arraigo ni orientación fija. El hombre moderno anda por la vida como náutico; va buscando asidero de leño en leño, de teoría en teoría. Pero como en ninguna de esas teorías cree de veras, resulta siempre víctima de la última ilusión y traidor a la penúltima. El caballero, en cambio, cree en lo que piensa y piensa lo que cree. Su vida avanza con rumbo fijo, neto y claro, sostenida por una tranquila certidumbre y seguridad, por un ánimo impávido y sereno, que ni el evidente e inminente fracaso es capaz de quebrantar (1938: 54-55).

El rechazo al proceder de lo que denomina “hombre moderno” constituye un verdadero quiebre en el itinerario intelectual de García Morente, ya que —en sus *Lecciones preliminares de filosofía*— esta etapa resulta un momento clave en la historia del pensamiento occidental, que cuenta con figuras de enorme prestigio, como el propio Immanuel Kant, quien es considerado un gran sintetizador de las corrientes filosóficas más destacada de este período y portador de una ética ejemplar en base a la cual se inspiran sus proyectos pedagógicos antes mencionados (asociados a la ILE) e implementados en la construcción de la Universidad de Madrid.

En *Idea de Hispanidad*, García Morente asocia la Modernidad con un momento de pérdida de las relaciones personales concretas —propias del mundo medieval, donde rigen las “leyes privadas”— por otras de estilo formal —vinculadas a la esfera pública— donde la sociedad es conceptualizada con abstracciones como la del “ciudadano”²². El crecimiento de lo “público” sobre lo “privado” conlleva a una pérdida de privilegios y una consecuente

²² En torno a la “ley pública” y la “ley privada” García Morente afirma que “la ley pública rige para todos los hombres considerados en su personalidad pública; es ley de todos —y de nadie—; vale para esa pura ‘forma’ irreal que llamamos la vida pública. En cambio, la ley privada vale para la persona privada, es decir, para la persona real, íntima, para cada persona individual, en la intimidad profunda de su ser auténtico” (1938: 77).

“masificación de la vida”. De allí que García Morente manifieste el rechazo de su ideal de caballero cristiano respecto de las teorías contractualistas al sostener: “[E]l caballero cristiano no podrá jamás comprender la idea del contrato social, ni la lista de los derechos del hombre y del ciudadano” (1938: 80).

Por oposición a los modelos de sociabilidad modernos, García Morente imagina al caballero cristiano en sintonía con las formas propias del período medieval, desarrollando una crítica a la idea de democracia y una exaltación del feudalismo. En este sentido establece que “[h]a habido en la historia de Europa una época en la cual la organización de la sociedad estaba fundada esencialmente sobre la realidad personal y efectiva de los hombres, sobre la ley privada o privilegio [...] Pues bien, yo diría que, por naturaleza propia, el caballero cristiano propende al feudalismo” (1938: 80).

Siguiendo como ideal este modelo de sociabilidad feudal, el profesor español imagina una historia espiralada, que ante la “crisis” que atraviesa la España de su tiempo retome aspectos del Medioevo. En cierto sentido, puede pensarse esta concepción cíclica de la historia en sintonía con la desplegada por Spengler en *La decadencia de Occidente* —obra que García Morente conoce con minuciosidad debido a que realiza su traducción al español— para profetizar el fin de una época, debido a la coyuntura bélica, y el inicio de otra. Sin embargo, mientras Oswald Spengler predecía el fin del ciclo europeo —luego de la Primera Guerra Mundial— y el inicio del ciclo soviético, García Morente apuesta por un nuevo ciclo en el que España tenga un lugar hegemónico. En este sentido, señala que

muchos síntomas de la época presente parecen indicar que la humanidad está quizá llegando ya al punto de saturación de vida pública. Ha de venir pronto un momento en que la actitud humana comience a cambiar [...] El feudalismo desaparecido fue uno de los múltiples modos posibles de manifestarse ese ideal eterno. El feudalismo no puede retornar. Pero el ideal de la vida privada buscará y encontrará formas nuevas para su manifestación concreta. La civilización humana volverá a pasar por una especie de Edad Media. Claro está que en la historia no hay regresos ni retrocesos. Pero también sería erróneo representarse la historia como una línea recta tendida siempre en la misma dirección; más exacto fuera imaginarla a modo de espiral, cuyos amplios giros pasaran una y otra vez —bien que en planos totalmente diferentes— por ciertos ejes ideales, que serían como las categorías permanentes de la vida humana (1938: 84).

Todos estos elementos estabilizan un ideologema en torno a la identidad nacional donde se homogeneizan y asocian una multiplicidad de características que dialogan con la tradición artística, literaria y filosófica de Europa, pero que fundamentalmente intentan abrir una crítica ante la coyuntura política de su tiempo en favor del Bando nacional y en contra del Frente Popular.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo indagamos en la trayectoria intelectual de García Morente, profundizando en el análisis de su segundo viaje a la Argentina en 1937, así como en los discursos pronunciados en la Asociación Amigos del Arte y luego compilados bajo el título *Idea de hispanidad*.

Desde la perspectiva de la historia intelectual, reconstruimos las redes desplegadas por el profesor español en su etapa de formación, y los vínculos de sociabilidad afianzados con figuras destacadas en el medio español. Esta trayectoria le permite contar con un capital simbólico destacado, percibido por los intelectuales liberales argentinos y las élites locales, que hace posible su ingreso a la Universidad de Tucumán, durante su breve exilio en Argentina. Pero, el arribo a la provincia no deja de poner en juego su prestigio, en la medida en que se trata de un contexto doblemente periférico respecto de Buenos Aires y de los centros culturales del mundo.

En cuanto al análisis del discurso, en *Idea de hispanidad* gravita una reconstrucción histórica del pasado nacional en la que se apela a cuatro momentos claves: la invasión romana; la guerra de largo aliento con los árabes; el período de construcción de España como Estado nación con la creación del “ejército nacional” (1938: 19) y la política colonialista e imperialista, y su momento actual, comprendido como batalla contra el enemigo soviético, portador de un “ejército invisible” (1938: 20). Este recorte le permite cargar de sentido a lo que denomina “esencia de la hispanidad” (1938: 57) dotándola de un carácter cristiano, imperialista y anticomunista que traccione en favor del denominado Bando nacional.

Lejos del García Morente cuyo capital simbólico se encontraba asociado al reformismo español y a su vinculación con la ILE, como así también al rol de mediador en un extraordinario proceso de traducción de filosofías

modernas alemanas y francesas, el autor de *Idea de Hispanidad* toma distancia respecto al canon configurado en sus *Lecciones preliminares de filosofía* poco tiempo antes en Tucumán.

Esto permite entrever que el giro conservador de García Morente se viene gestando incluso antes de su partida a España en 1938, en la medida en que su discurso exalta —resemantizando elementos de la tradición artística y literaria de España— la restauración de un modelo de sociedad feudal y anticontractualista, en donde los privilegios y la “ley privada” (1938: 81) tomen supremacía sobre la construcción de las democracias, las ciudadanías modernas y la “ley pública” (1938: 84). Esta transformación en su itinerario intelectual —hasta ese momento destacado por su perfil agnóstico, reformista y modernizador— probablemente haya desarticulado solidaridades trabadas durante sus viajes previos.

En resumen, este trabajo intenta pensar la noción de “ser nacional” (1938: 46) asociada al “caballero cristiano” (1938: 48) como parte de una lucha por la imposición de un sentido hegemónico frente a otras formas de pensar el ser nacional, probablemente más próximas a las pronunciadas por intelectuales republicanos del período. Así, intentamos abordar la noción de “caballero cristiano” como un núcleo de sentido, que debe ser comprendido no solo en su contexto histórico del exilio, sino también en el contexto discursivo mostrando los ecos del pasado, que resuenan en su obra, y los pronunciados de forma sincrónica. Por ello, aunque no fue el objetivo central de este trabajo, cabe preguntarse hasta qué punto inciden las élites locales de Tucumán —cuyo proyecto de construcción de una identidad hispanista y católica se encuentra en plena formación a través de disciplinas como el folclore— en el giro católico conservador de García Morente.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERINI, Coriolano (1980): *Epistolario. Primer Tomo*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- ALTAMIRANO, Carlos, y SARLO, Beatriz (1997): *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- ANGENOT, Marc (2010): *El discurso social*. Traducido por Hilda García. Buenos Aires: Siglo XXI.

- BIANCHI, Jorge (1999): “Tres páginas de García Morente como muestras testimoniales de su pensamiento psicológico”, en *Humanitas*, n.º 29, pp. 85-93.
- GARCÍA MORENTE, Manuel (1938): *Idea de la Hispanidad*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- (1962): *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- (1995): *De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- (1996): *Obras Completas (1937-1942)*. Barcelona: Anthropos.
- LÓPEZ BARONI, Manuel (2010): *La nación en la filosofía de la historia del último García Morente (1936-1942)*, Tesis doctoral. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, <<http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Mjlopez>> (23-02-2022).
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2007): *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica (Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*. Buenos Aires: Manantial.
- MARTINI, Osvaldo Rodolfo (2019): “Manuel García Morente en la Argentina de los años treinta. Aporte filosófico al concepto tradicional de Hispanidad”, en *La razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, n.º 43, pp. 50-57.
- NAESSENS, Hilda, y SANTILLÁN, Atilio (1999): *Testimonios de vida universitaria*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras-UNT.
- NIÑO RODRÍGUEZ, Antonio (2013): “La reforma de la Facultad de Filosofía y Letras y sus referentes internacionales”, en Eduardo González Calleja y Álvaro Ribagorda (eds.), *La Universidad Central durante la Segunda República. Las ciencias humanas y sociales y la vida universitaria (1931-1939)*. Madrid: Dykinson.
- ROMERO, Francisco (1950): *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- (2017): *Epistolario*. Buenos Aires: Corregidor.
- ROUGÈS, Alberto (1999): *Correspondencia [1905-1945]*. Centro Cultural Alberto Rougès. Tucumán: Fundación Miguel Lillo.
- ROVIRA, Rogelio (2012): *Presentación del pensamiento de García Morente. Guiones y apuntes de lecciones*. Madrid: Departamento de Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, material docente, <<https://eprints.ucm.es/id/eprint/14671/>> (23-02-2022).
- SUAXTER MONETTI, María Adela (2004): *Los estudios humanísticos en la Universidad Nacional de Tucumán (1914-1945)*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras-UNT.

ORTEGA Y GASSET: EL EXILIO EN ARGENTINA O LA ESPERANZA PERDIDA

Anne Bardet

A lo largo de sus textos, Ortega expresa con frecuencia su optimismo. Por ejemplo, en *Misión de la Universidad* (1930), habla del “optimismo con que interpret[a] la situación actual de [su] país” (Ortega y Gasset 2005b: 1036). Tanto al enfatizar su optimismo como al teorizar la idea según la cual el filosofar es y tiene que ser una actividad optimista, Ortega quiere ante todo diferenciarse de los pensadores de la generación del 98 —una generación muy influenciada por filósofos como Kierkegaard (gran pensador de la desesperación y de la angustia) y Schopenhauer (para quien “la vida del hombre oscila como un péndulo entre el dolor y el hastío” [Schopenhauer 1988: 75])—. En particular, quiere distanciarse de Unamuno y de su *Sentimiento trágico de la vida*. No se adhiere al pensamiento de su maestro según el cual “el hombre de carne y hueso [...] es el que nace, sufre y muere —sobre todo muere” (Unamuno 1970: 729)¹. Por el contrario, y todavía en textos muy tardíos como en *La idea de principio en Leibniz* (1947), defiende lo que él llama “el lado jovial de la filosofía” (Ortega y Gasset 2009: 1147)²: “el tono adecuado al filosofar no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alció-nica jovialidad del deporte, del juego” (2009: 1148). En una perspectiva nietzscheana, el filósofo español exalta así el entusiasmo y la jovialidad contra

¹ Ortega —al igual que Unamuno— quiere llegar a caracterizar al hombre *real*, es decir, el individuo encarnado, el cual se define en ruptura con el sujeto trascendental. Pero —en contra de Unamuno, esta vez— Ortega no hace residir primero la realidad humana en la conciencia inquieta de la finitud.

² Ortega dedica ahí un capítulo entero a esta cuestión: “El lado jovial de la filosofía” (Ortega 2009: 1147-1157).

una actitud melodramática que encuentra inoportuna. Sin embargo, este optimismo cede el paso a un pesimismo cada vez más notorio, que llega a su punto culminante durante los años de exilio, particularmente en *El hombre y la gente*. A partir de 1939, existe una clara tensión entre el optimismo reivindicado por Ortega y el pesimismo que se ancla cada vez más en su filosofía. exploremos esta tensión.

DEL OPTIMISMO HACIA EL PESIMISMO

Ortega, hasta principios de los años 1930, cree todavía en una solución política para salvar a España. En 1931, desempeña un papel activo en el advenimiento de la Segunda República. Pero a partir de mediados de los años 30, se vuelve cada vez más crítico hacia lo que él llama el “politicismo integral” (2005b: 364). A la hora de escribir *El hombre y la gente*, Ortega no solo ha renunciado a toda actividad política, sino que sus esperanzas sobre la situación en España han disminuido considerablemente. Ya no cree que unas minorías intelectuales que gobernasen su país bastarían para salvarlo, como era el caso en el momento de escribir *La rebelión de las masas*. La política, declara Ortega en 1940, “es siempre y por esencia [...] superficial” (2009: 527). Esta ya no es el lugar para buscar la solución.

A partir de esta renuncia, y particularmente durante los años de exilio, el vocabulario escogido por Ortega se revela especialmente oscuro: asocia constantemente la vida con la alteración, la oscuridad, las tinieblas, la preocupación y la inseguridad. Su contorno social se le manifiesta “como permanente y universal coacción” (2010: 293). De aquí en adelante, piensa el uso en conjunto con la amenaza, la violencia, el castigo (véase 2010: 271-272)³. Incluso la multilateralidad de la vida y la multiplicidad de posibilidades que celebraba en sus textos de juventud se convierten en una fuente de

³ Antes de 1939, el enfoque de Ortega sobre el vigor del uso era mucho más neutral. Es cierto que el uso ya era restrictivo: aparecía como un “conjunto de limitaciones radicales” (2010: 310) resultantes de una “presión impersonal” (2006a: 155). Pero antes de redactar *El hombre y la gente*, todavía no asociaba tan sistemáticamente el uso al vocabulario de la violencia o de la amenaza.

desconcierto más que de libertad (véase 2010: 162). Ortega ha caído en un profundo pesimismo del que no escapará hasta su muerte, en 1955.

Él es plenamente consciente de este cambio: en octubre del 1940, desde Buenos Aires (es decir: sin siquiera llegar a adoptar una mirada retrospectiva sobre sus años de exilio), escribe: “He vivido esos cinco años errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, he padecido miseria, he sufrido enfermedades largas de las que tratan de tú por tú a la muerte” (2006a: 657). A su amiga Victoria Ocampo se dirige en estos términos: “Puedo decirte que desde febrero mi existencia no se parece absolutamente nada a lo que ha sido hasta entonces y que, sin posible comparación, atravieso la etapa más dura de mi vida” (Medin 1994: 124)⁴.

El capítulo que abre *El hombre y la gente*, “Ensimismamiento y alteración”, confirma la idea de que el optimismo de Ortega está dando paso gradualmente a un miedo y un desconcierto crecientes. Ortega, entonces, quiere destacar la capacidad de meditación del filósofo —su “ensimismamiento”— y la posible distancia que puede conseguir con la “alteración” que caracteriza el terreno de la animalidad no humana. Dicho esto, se oye la desilusión, la esperanza perdida en la misma elección de palabras de Ortega, que habla por ejemplo de la alteración como algo que “le obnubila, le ciega [al hombre. Que] le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo” (Ortega y Gasset 2010: 142). Aunque el hombre, a costa de un gran esfuerzo, pueda liberarse de la alteración, esta constituye su relación primaria, o normal, con el mundo. En este sentido, Ortega llega a afirmar que la alteración tiene que ver con lo que llama la “consistencia” del hombre —aquello en lo que, literalmente, el hombre consiste—. Los años de exilio corresponden a una época en la que Ortega llega a pensar la alteración o ansiedad como algo constitutivo de la humanidad.

Independientemente de las diferencias irreductibles entre Ortega y Zambrano, se podría hablar de una tentación común de hacer del extrañamiento un rasgo que tiene que ver con la esencia del hombre: a lo largo de sus textos, Zambrano expone la idea de que la condición del hombre es intrínsecamente la condición de un exiliado. La ontología del exilio que desarrolla en su

⁴ Marta Campomar (2016) presenta un retrato particularmente sombrío de esta época de la vida de Ortega.

“Carta sobre el exilio” (Zambrano 2014), así como el enfoque metafórico de la cuestión del exilio que propicia en la obra que dedica a Antígona (*La Tumba de Antígona* [Zambrano 1967]) contribuyen a la teoría de un desarraigo constitutivo y constantemente renovado del animal errante que es el hombre. En este sentido, el exilio define cada vez más la condición humana para Zambrano: es lo propio del hombre. De su lado, la descripción que hace Ortega en términos de desorientación, destierro, *dépaysement* (utiliza la palabra francesa) del hombre en crisis es extremadamente reveladora: “El hombre de hoy empieza a estar desorientado con respecto a sí mismo, *dépaysé*⁵, está fuera de su país, arrojado a una circunstancia nueva que es como una tierra incógnita” (Ortega y Gasset 2006b: 443). Por supuesto, el discurso orteguiano sobre la crisis suele ser circunstanciado, o historizado: *En torno a Galileo*, por ejemplo, busca caracterizar la crisis de la creencia en la razón físico-matemática por la que está pasando su tiempo y para ello mira hacia la crisis que dio lugar al advenimiento de la modernidad. Pero también es cierto que Ortega piensa a veces que la crisis forma parte de la identidad del hombre, independientemente de la circunstancia a la que pertenezca —el hecho de perderse a sí mismo constituye para el Ortega del primer curso sobre “La razón histórica” (1940) el privilegio ontológico del hombre—. Durante los años de exilio, Ortega parece adherirse a una definición esencializada del hombre como ser desterrado.

HACIA UNA CONCEPCIÓN INDIVIDUALISTA DE LA HISTORIA

La tesis que queremos defender es que este pesimismo creciente se puede leer al nivel de la concepción orteguiana de la historia. En efecto: durante los años de exilio, Ortega se desvincula de una solución, o salvación colectiva y/o política, para expresar una concepción de la historia cada vez más individualista. En este sentido, es muy revelador de la evolución del pensamiento de Ortega el paso de la historia a la historia del pensamiento, o de una historia política y social a una historia intelectual.

⁵ En francés en el texto.

A lo largo de sus textos, Ortega oscila considerablemente entre una concepción colectivista e individualista de la historia. Ciertamente, él dice que rechaza por igual estos dos modelos. Las interpretaciones individualistas y colectivistas de la historia, afirma, son “parejamente erróneas” (Ortega 2005a: 562-563). Los agentes de la historia no son ni exclusivamente los individuos, ni tampoco las “muchedumbres difusas”. Desde esta perspectiva, la generación, este “compromiso dinámico entre masa e individuo”, llega a aparecer bajo la pluma de Ortega como “el concepto más importante de la historia, el gozne de su rodaje” (Ortega 2005a: 563). Sin embargo, es indudable la persistencia en Ortega de un pensamiento del individuo histórico, o mejor dicho un resurgimiento de individualismo durante los años de exilio. Por supuesto, los individuos son inseparables de la circunstancia que los soporta y, por un lado, los constituye —cada individualidad está siempre impregnada de colectividad—. Pero el hecho es que Ortega, a pesar de que no lo asuma del todo⁶, y cada vez más a medida que vamos avanzando en la segunda navegación, piensa la historia como el hecho de individuos, más que de conjuntos: en la mayoría de los casos, los hombres que hacen la historia se consideran individualmente. Por ejemplo: Descartes, Cervantes, Goethe, Velázquez están entre los grandes hombres de la modernidad.

Pero antes de explorar este individualismo histórico de Ortega, detengámonos brevemente en *La rebelión de las masas*. La distinción entre masa y élite operada por Ortega en este libro es bien conocida. Ortega, en 1928, concibe la sociedad como dividida entre lo que llama el hombre-masa, por un lado, y las minorías compuestas por individuos egregios del otro. La diferencia entre la minoría y la masa es ante todo intelectual: la masa se caracteriza por el hecho de que, “ciega y sorda”, juzga y sentencia con prisa (Ortega 2005b: 416-417); el que pertenece a la élite se distingue por su capacidad de pensar de forma diferente —una capacidad que no se implementa sino a costa de un esfuerzo importante—. “Es intelectualmente masa el que ante un

⁶ Ortega anuncia repetidamente que no se adhiere a las concepciones individualistas de la historia. Afirma que Dilthey es quien mejor ha explicado que el conjunto, y no el individuo, está en el centro de la historia. (Ortega 2005b: 323). Desde esta perspectiva del rechazo a las concepciones individualistas de la historia Ortega se opone a Bergson en “La defensa del teólogo frente al místico” (Ortega 2006a: 725-731): ante los problemas políticos, el filósofo francés se comporta como un místico en el sentido de que se apoya en las grandes figuras.

problema cualquiera se contenta con pensar lo que buenamente encuentra en su cabeza. Es, en cambio, egregio el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aún está por encima de él y exige un nuevo estirón para alcanzarlo” (2005b: 411). El gran problema del hombre-masa, tal y como lo formula Ortega en *La rebelión de las masas*, es que pierde de vista el hecho de que es el animal histórico, olvidándose en particular de su condición de heredero. “Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado [...]. Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*” (Ortega 2005b: 356). En 1928, el hombre-masa ya no es este hombre atrapado en el pasado descrito por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, y que corría el riesgo de caer en el “reaccionarismo radical” (2004: 759). El hombre-masa es ahora el que ya no es consciente de su pasado. Se caracteriza por su ingratitud fundamental hacia todo lo que ha hecho posible su existencia —en otros términos, por su ingratitud hacia la historia— (véase Ortega 2005b: 408-409).

La vida del hombre-masa que presenta Ortega en *La rebelión de las masas*, y que hasta cierto punto puede recordar la cotidianidad tal y como la caracteriza Heidegger en *Sein und Zeit*, cae bajo lo que estaríamos tentados en llamar con François Hartog (2007) un régimen de historicidad “presentista”: el mundo descrito por Ortega está completamente dominado por el presente. Al igual que el *Dasein* curioso encerrado en la presentificación, pues, el hombre-masa, encerrado en el presente, vive de manera inauténtica por culpa de su relación con la temporalidad. El “hermetismo” del hombre-masa que Ortega describe en *La rebelión de las masas* (2005b: 365) resulta entonces de una focalización en el presente. Pero las consecuencias son similares a las descritas por el filósofo español en las *Meditaciones del Quijote*: de la misma forma que, en este texto, el reaccionario perdía de vista su “composición futurista” (2005b: 486) porque su mirada se dirigía exclusivamente hacia el pasado, el hecho de que el individuo ya no se sienta heredero en *La rebelión de las masas* le lleva a convertirse en “el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes” (2005b: 402). El hombre-masa, por vivir de día en día, encerrado en el presente, no tiene ningún proyecto o programa —está

privado de horizonte, vive una vida sin futuro—. Porque el futuro solo está disponible para aquellos que tienen un pasado.

A partir de su observación según la cual la sociedad se caracteriza ahora por lo que él llama “el brutal imperio de las masas” (2005b: 381) —una observación que hace por primera vez en *La rebelión de las masas*, pero que con gusto reiterará en sus textos posteriores, especialmente en *El hombre y la gente*—, Ortega afirma que las minorías compuestas por intelectuales deberían gobernar la sociedad. La solución que propone Ortega sigue siendo relativamente simple: las masas deben dejarse guiar por las minorías, es decir, por estos “poquísimos seres” (Ortega 2005b: 413) que se caracterizan principalmente por el hecho de que reflexionan. Ortega recomienda a los individuos que componen la masa reconectarse con su historicidad fundamental en vez de limitarse solo al presente, dejándose guiar por minorías capaces de pensar la historicidad fundamental del ser humano: si el problema de nuestro tiempo radica en una inautenticidad ligada con la pérdida de la memoria histórica (Ortega 2005b: 402) y el olvido de las lecciones del pasado (véase 2005b: 431), entonces la solución consistirá en reconectarse con esta memoria perdida y así lograr una nueva autenticidad.

Lo interesante para nuestro propósito reside precisamente en el camino recorrido por Ortega entre *La rebelión de las masas* —una obra aún relativamente optimista en la que defiende lo que él llama “una interpretación de la historia radicalmente aristocrática” (2005b: 382), destacando el papel de la élite o de la minoría intelectual en relación con el hombre-masa— y los textos tardíos de Ortega, en los cuales recurre a una concepción cada vez más individualista de la historia, haciendo del filósofo —este salvador— un ser profundamente solitario. Es él, en los últimos textos de Ortega, quien tiene el poder de cambiar el curso de la historia, o al menos de guiar a aquellos que la cambiarán.

HACIA UNA HISTORIA INTELECTUAL

En sus últimos textos —y a pesar del pesimismo que se puede leer en ellos— Ortega mantiene la idea de que el hombre debe asumir su historicidad para salvarse. Pero esa asunción de la historicidad adquiere una

coloración intelectual en los textos tardíos: Ortega, después de *El hombre y la gente*, recomienda a sus lectores que “sigan pensando” (Ortega 2009: 586) —que piensen, en presente y hacia delante, haciéndose cargo de la historia del pensamiento—. Esta inflexión de una asunción de la historia a una asunción de la historia de lo que se ha pensado —en parte anunciada por el “Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier” que Ortega redacta en 1942— aparece de manera particularmente evidente en el *Epílogo de la filosofía* (1943). En este texto, Ortega quiere sacar a la luz lo que él llama la “mismidad” de la tradición filosófica. A pesar de la heterogeneidad aparente entre las distintas doctrinas filosóficas, defiende la idea de que existe una real unidad del pasado filosófico. Afirma que las diferentes filosofías “bajo sus caretas de antagonistas, [son] todas [...] la misma filosofía, es decir, que las filosofías no son mera muchedumbre no son sólo esta y aquella y la de más allá, sino que tienen últimamente una *mismidad*. Entiéndase, esperamos, sospechamos, presumimos que la tengan” (2009: 612).

Como suele ser el caso, Ortega mezcla los registros descriptivos y normativos. Por un lado, afirma que los hombres no han hecho más que “seguir pensando”, hasta el punto de que se definen por esta actividad de continuación del pensamiento: “Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que ‘seguir pensando’ porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada ‘por completo’ sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena [...] de sentirse perdido” (Ortega 2009: 586). Pero, por otro lado, esta continuación no está asegurada del todo: el riesgo de perderse sí existe. El hombre que ahora vive solo en el presente debe darse cuenta de que un pasado le precede y, a partir de él, “seguir pensando”.

Al instar a los hombres a seguir pensando —en lugar de pensar desde cero, o al menos creer que pueden hacerlo—, Ortega no dice más de lo que ya estaba defendiendo: el hombre, esta vez desde el punto de vista del pensamiento, debe asumir su historia, so pena de deshumanizarse. El panorama se ha vuelto mucho más oscuro a partir de finales de los años 30, principios de los 40 que lo que era en *La rebelión de las masas*: Ortega, en *El hombre y la gente*, no duda en predecir que el hombre podría convertirse en un “hombre que no sea un hombre”, en “un hombre inhumano” (2010: 264). Mucho más alarmista de lo que era antes, Ortega recomienda a sus lectores que mantengan esta dramática conciencia en alerta (véase 2010: 264) desarrollando

así una especie de “heurística del miedo”⁷: el hombre corre constantemente el riesgo de deshumanizarse y debe tener en cuenta que tal peligro acecha a su paso. “La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre, y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración” (2010: 149). El pensamiento, esta propiedad específica del hombre, debe ser constantemente conquistado. Porque si es lo que caracteriza al hombre, también existe el riesgo de que se le escape⁸. El hombre no puede dar por hecho el disponer del pensamiento; de la misma forma que “se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco, merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenar de muchos milenios” (Ortega 2010: 148) —en otros términos, que se apropió y se hizo dueño del pensamiento—, podría, si no lo mantuviese activo, arriesgarse a perderlo y por lo tanto renunciar a lo que le hace humano.

CONCLUSIÓN

Hemos hablado de esperanza perdida. A lo mejor convendría más hablar de desilusión. Puede que los años de exilio no correspondan con el final de la esperanza. Entonces diríamos que, si algo queda de esperanza, son sus

⁷ Aunque este nombre es una referencia directa al concepto jonasiano de responsabilidad, el contenido que ponemos aquí está muy alejado de la filosofía desarrollada por Hans Jonas en *El principio de responsabilidad* (Jonas 1995) En Ortega, la responsabilidad del hombre no está directamente comprometida con la humanidad que está por venir como en Jonás. Además, al contrario de Jonas, Ortega no teoriza ninguna responsabilidad del hombre con la naturaleza.

⁸ En este sentido, Ortega escribe: “a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que *el pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación. [...] El hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre. [...] El hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que *ser hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura [...]. El hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse” (Ortega 2010: 147-148).

últimos rayos los que Ortega expresa en estos años. En este sentido, hemos querido destacar el notorio pesimismo de Ortega en los años de exilio, demostrando que se distingue claramente del optimismo que regía hasta entonces la filosofía orteguiana en general, sobre todo su filosofía de la historia⁹.

Hemos querido enseñar cómo este pesimismo creciente se acompaña por un cambio de lo colectivo a lo individual: Ortega, en *El hombre y la gente* y en los textos posteriores, ya no defiende una concepción aristocrática de la historia como era el caso en *La rebelión de las masas*, sino que se adhiere a una visión mucho más individualista de la historia.

También hemos querido subrayar una inflexión importante de la historia política y social hacia la historia del pensamiento. Sin duda, la grandeza del intelectual es celebrada desde los textos de juventud de Ortega. Pero también está claro que se vuelve cada vez más importante con el paso de los años, a tal punto que el salvador, en los últimos textos de Ortega, corresponde al filósofo solitario y que Ortega, al final de su vida, considera que la salvación del hombre depende de su capacidad de “seguir pensando”.

Por supuesto, hay una cierta continuidad: sea el que sea el nivel en el que nos situemos (España, Europa, el mundo), persiste la convicción, a través de las obras de Ortega, de que el hombre “necesita de la historia”¹⁰. El hombre, que de hecho es el animal histórico, debe hacerse cargo de su historicidad, asumiendo conjuntamente su condición de animal etimológico y fantástico. Ortega, constantemente, nos insta en su segunda navegación a no olvidar que somos este animal histórico estirado entre un pasado que no podemos negar y un futuro al que no tenemos derecho a dejar de mirar. El hombre, para salvarse, debe apoderarse de esta historicidad que le define en el sentido

⁹ Tal vez parezca obvio relacionar exilio y pesimismo. Sin embargo, el pesimismo no es una característica de todos los escritos de los exiliados. Pensamos aquí por ejemplo en el humor tan característico de algunos filósofos españoles exiliados como Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, José Bergamín etc.

¹⁰ Esta expresión aparece por ejemplo en *La rebelión de las masas*, cuando Ortega se ocupa de exponer la idea de que la salvación de Europa reside en su capacidad de adquirir una conciencia histórica. “Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente ‘contemporáneas’ que sientan bajo sí palpar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. *Necesitamos de la historia* íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella” (Ortega 2005b: 433).

más profundo. Pero esta convicción evoluciona y cambia de nombre a lo largo de los textos. Reconectar colectivamente con la memoria perdida del pasado, dejándose guiar por minorías egregias, no es lo mismo que seguir pensando. Se trata en los dos casos de asumir de alguna forma su historicidad. Pero el propósito individual ya no es el propósito colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPOMAR, María (2016): *Ortega y Gasset, luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HARTOG, François (2007): *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Traducido por N. Durán y P. Avilés. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- JONAS, Hans (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducido por J. M. Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- MEDIN, Tzvi (1994): *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004): *Obras completas. Tomo I - 1902/1915*. Madrid: Taurus
- (2005a): *Obras completas. Tomo III - 1917/1925*. Madrid: Taurus.
- (2005b): *Obras completas. Tomo IV - 1926/1931*. Madrid: Taurus.
- (2006a): *Obras completas. Tomo V - 1932/1940*. Madrid: Taurus.
- (2006b): *Obras completas. Tomo VI - 1941/1955*. Madrid: Taurus.
- (2009): *Obras completas. Tomo IX - 1933/1948 (obra póstuma)*. Madrid: Taurus.
- (2010): *Obras completas. Tomo X - 1949/1955 (obra póstuma índices)*. Madrid: Taurus.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1988): *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- UNAMUNO, Miguel de (1970): “Del sentimiento trágico de la vida” (1913), en *Ensayos-II*. Madrid: Aguilar.
- ZAMBRANO, María (1967): *La tumba de Antígona*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (2014): *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos.

JAVIER MUGUERZA, EL EXILIO FILOSÓFICO DEL 39 Y EL LEGADO DE ORTEGA¹

Jesús M. Díaz Álvarez

INTRODUCCIÓN. A MODO DE JUSTIFICACIÓN

El 10 de abril de 2019 moría con 82 años de edad Javier Muguerza, a quien tengo por uno de los filósofos más importantes de la España reciente². Quienes no conozcan bien la obra y la personalidad de Muguerza quizá se extrañen de que su figura comparezca en un monográfico sobre filosofía y literatura del exilio español en América Latina. La extrañeza puede todavía ser mayor si vinculamos su nombre al exilio del 39 y al legado de Ortega y Gasset. Es más, estoy persuadido de que algo parecido podría pasarles también a muchos buenos conocedores de su polifacética aventura intelectual. Y digo esto porque en el sentido homenaje que le brindó la comunidad universitaria el 18 de septiembre del mismo año en la Residencia de Estudiantes, homenaje que concitó a muchos de sus amigos, compañeros y discípulos,

¹ Quiero expresar mi agradecimiento a Juan García-Morán, Antonio García-Santesmases y José Luis Villalaín por sus amables e inteligentes comentarios a este escrito. También debo manifestar mi reconocimiento a Matei Chihaia, Jesús Guillermo Ferrer Ortega, Sergio Pérez-Gatica, Antolín Sánchez Cuervo y Niklas Schmich por estar, de una forma u otra, detrás de la elaboración del ensayo. Gema y Antón asumen con “alegría estoica”, paciencia y buen humor los vericuetos peculiares del trabajo intelectual. Mi gratitud a ambos carece de fin.

² Para un recorrido biográfico-intelectual del filósofo, recorrido que muestra su enorme influencia en una buena parte de la filosofía española del período democrático, véase Vázquez (2009). Las precisiones del propio filósofo a los datos e interpretaciones de Francisco Vázquez pueden leerse en Muguerza (2010b: 105-114).

solo un número muy escaso de intervenciones se hizo eco, en alguna medida, de esta faceta de su reflexión.

Por otra parte, si uno echa mano de la ya inabarcable bibliografía sobre el exilio o de la no menos abundante investigación relacionada con Ortega, no le resultará fácil hallar trabajos en los que aparezcan citados los libros o artículos de Muguerza. Sin embargo, considero no solo que el filósofo español tiene aportaciones teóricas relevantes sobre el exilio del 39 o la filosofía de Ortega per se, sino que también una parte importante de su pensamiento sobre la racionalidad, los derechos, la comunidad, el individuo o la disidencia, en suma, sobre la moral y la política, no se comprenden bien si no se tiene presente la “perspectiva española” o, quizá mejor expresado, “hispanica”. Y por tal entiendo, en su caso, la que mira la filosofía desde la quiebra de la convivencia y el pensamiento español —con Ortega ocupando un lugar destacado en esa mirada—, fruto de la Guerra Civil, y el posterior exilio de buena parte de los integrantes de aquellas enormes facultades de Filosofía de Madrid y Barcelona que habían elevado nuestra cultura y nuestro pensamiento a “la altura de los tiempos”³. Que tal percepción no está desencaminada podría acreditarlo el que Muguerza, en muy buena medida, ha estado detrás de prácticamente todas las iniciativas importantes destinadas a la recuperación de los pensadores exiliados y, sobre tal base, a la construcción de una comunidad latinoamericana de pensamiento en la que Ortega y su legado son, como decía uno de los legatarios, José Ferrater Mora, “una alta y robusta cordillera a la que —en nuestra trayectoria filosófica— podemos

³ La importancia de la Guerra Civil en su reflexión filosófica es reconocida expresamente por el mismo Muguerza en su personal y conmovedor texto de respuesta al libro de Francisco Vázquez: “Y, puestos a hablar en primera persona, también querría expresar mi agradecimiento a Francisco Vázquez [...] por el relieve que concede a la repercusión incluso familiar que tuvo en mí —no solo política, sino también intelectualmente nuestra *Guerra Civil*, cosa que es absolutamente cierta aunque algunos de los detalles que aparecen en el texto no sean del todo exactos. [...] La Guerra Civil del 36 del pasado siglo me marcó desde mi niñez y se halla detrás no solo de mis eventuales tomas de posición sino —como atinada y repetidamente apunta Francisco Vázquez— de mi manera de entender la ética y la filosofía política, así como en general *la tarea de la razón*, una razón cuyo maltrato durante la contienda y la postguerra convirtió en imperiosa la necesidad de su ulterior ‘reconstrucción’ para decirlo con la fórmula favorita del antes mentado Elías Díaz” (Muguerza 2010b: 109-111, cursivas en el original).

acercarnos más o menos, cruzarla en opuestas direcciones y hasta alejarnos quizá de ella, pero sin perderla nunca de vista so pena de perder nuestro paisaje y de perdernos” (Muguerza 1984: 133).

En lo que sigue, trataré de justificar y aquilatar las diversas razones que sustentan la importancia de la “perspectiva hispana” en Muguerza. Articularé mi exposición en dos partes. En la primera, me ocuparé de las guadianescas relaciones del filósofo recientemente fallecido con el pensamiento de Ortega y de su posible filiación heterodoxa al mismo. En la segunda, y en estricta continuidad con la anterior, abordaré su visión del exilio del 39 en tanto acontecimiento capital de la filosofía hecha en español, pasando, a continuación, a ver el crucial papel que en tal exilio tuvo —a su juicio— el orteguismo y, precisamente por ello, la importancia del mismo a la hora de sentar las bases de nuestra todavía frágil comunidad filosófica latinoamericana.

MUGUERZA Y LA CORDILLERA ORTEGA. ALGUNAS NOTAS PROVISIONALES

Si uno repara con un cierto detenimiento en los así llamados y ya muy abundantes estudios orteguianos, le resultará bastante difícil ver asociados de un modo más que cosmético los nombres de Javier Muguerza y José Ortega y Gasset. Lo mismo sucede si hacemos un ejercicio inverso y miramos el asunto desde las más o menos recientes investigaciones sobre la obra o la biografía intelectual del autor de *La razón sin esperanza*⁴. La excepción, al menos en parte, es el excelente y polémico libro de Francisco Vázquez, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. En él Muguerza aparece vinculado al orteguismo, pero de un modo muy genérico y en forma más estratégico-política que propiamente filosófica. En la inteligente biografía intelectual que realiza Vázquez, biografía alabada, pero también rectificada en no pocos puntos importantes por el propio Muguerza en un artículo posterior al libro, se muestra, entre otras muchas cosas, la alianza

⁴ Para un estudio muy competente de la totalidad de la obra muguerziana, véase Gómez (2016: 119-142). Resultará también de gran interés una buena parte de los artículos aparecidos en el volumen de homenaje colectivo titulado *Diálogos con Javier Muguerza* (Aramayo, Álvarez, Maseda y Roldán 2016). No obstante, y como termino de señalar, en ellos apenas aparece tratada desde un punto de vista filosófico la relación Ortega-Muguerza.

político-universitaria entre el biografiado y lo que en el libro se denomina el círculo orteguiano agavillado en torno a la refundada *Revista de Occidente*. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico se lo sitúa fuera del orteguismo y de la influencia de Ortega en sentido estricto. Vázquez reconoce que en sus inicios Muguerza “parece haber estado marcado por la impronta orteguiana”, pero

el interés por conocer la filosofía analítica, descubierta en el seminario de Aranguren, orientó en esta senda el tema de su tesis doctoral y lo condujo en 1964 a Alemania, pasando por las Universidades de Marburgo y Frankfurt. En esta última, siguió los cursos de Hans Albert [...]. Al mismo tiempo y de forma no prevista, tuvo ocasión de conocer a Adorno y de empezar a familiarizarse con las contribuciones de la teoría crítica (Vázquez 2009: 242).

Este Muguerza, pionero en difundir y practicar tanto la filosofía analítica como la teoría crítica, completado después como gran lector y discutiendo de Rawls, Rorty o Habermas, desde un fondo kantiano heterodoxo, es el que ha definido de forma mayoritaria su perfil intelectual, al menos entre los españoles⁵. El resultado de toda esta aleación personal de “materiales foráneos” sería un pensamiento antidogmático y antiautoritario que quiere huir tanto de un racionalismo absolutista, fundacionalista y confiado en los poderes de la razón, como de un relativismo y escepticismo propensos siempre a escorarse del lado del irracionalismo. En suma, lo que el filósofo propugnaría sería una razón crítica escrita siempre con minúsculas y alejada de cualquier veleidad trascendental-universal. Una razón más negativa que propositiva, que abraza el diálogo como *logon didonai* y por ello es plenamente consciente de su contingencia, enraizamiento en la vida e historicidad, ofreciendo más “peros”, más preguntas que respuestas en una conversación que no termina jamás.

No dudo de que una parte importante de esta “historia oficial” sea cierta. Lo que sí pongo en cuestión, pues creo que merece la pena ser discutido —al menos por aquellos interesados en el pensamiento hecho en español—, es

⁵ A este respecto resulta ilustrativo el excelente texto de Juan Carlos Velasco, “Javier Muguerza y su diálogo con Habermas” (2017: 395-398).

que la “historia oficial” sea toda la verdad y que Muguerza, en su elaboración de esa racionalidad postrascendental o postmetafísica, haya utilizado solo “materiales foráneos”, obviando completamente la tradición de habla hispana y, más en concreto, la de cuño orteguiano, con el propio Ortega a la cabeza. ¿Pero cuál ha sido la relación de Muguerza con Ortega?

Si uno revisa con un cierto detenimiento los escritos de nuestro protagonista, ve que, incluso en su fase más analítica o “frankfurtiana”, nunca hubo un completo y verdadero olvido del autor de *Meditaciones del Quijote*, y en modo alguno menosprecio o simple desprecio. Ortega, durante este período, aparece de forma guadianesca, es verdad, pero también como objeto explícito de ocupación y preocupación. Una buena muestra de ello es el artículo de 1968 —la fecha es a mi entender muy importante, pues estamos en plena efervescencia analítica y neomarxista o dialéctica— que lleva por título “Un libro sobre la verdad en Ortega. A propósito de ‘Perspectiva y verdad’ de Antonio Rodríguez Huéscar” (Muguerza 1968: 307-320). El lugar de publicación es también significativo, *Revista de Occidente*. Y no lo es menos el autor del libro sobre el que Muguerza construye su texto: Antonio Rodríguez Huéscar.

Junto con José Ferrater Mora y José Luis López Aranguren, Rodríguez Huéscar es, hasta donde yo sé, el único filósofo al que el pensador reconoce como maestro. Lo había conocido en el benemérito Colegio Estudio en 1955. Huéscar se había “refugiado” en este centro único en la España de la época —por haber mantenido en alto los valores educativos y el espíritu de la Institución Libre de Enseñanza— dando clases de filosofía tras haber sido desposeído de su cátedra de instituto por el gobierno franquista. Discípulo directo de Ortega y perteneciente a la mítica promoción de los “siete magníficos”, entre los que también estaban Manuel Granell y Julián Marías, Huéscar es considerado por Muguerza, y esto no es cosa menor, como el responsable último de su vocación filosófica⁶. Con él mantuvo una larga y fecunda amistad en cuyo eje estaban siempre Ortega y Gasset y su filosofía.

⁶ En el mismo texto en el que reconoce este hecho nos revela también que Huéscar tenía previsto llevarle a conocer a Ortega. Pero todo se truncó debido a la enfermedad de este y su posterior desenlace fatal: “Guardo un grato recuerdo de aquel año que estudié con él y nos hicimos amigos, el año, por cierto, de la muerte de Ortega, a quien no pudo llevarme a visitar,

Pues bien, ese artículo del año 68 sobre el libro de su maestro puede ser leído como una larga y detallada defensa de la actualidad de la filosofía y la figura de Ortega. Y es muy probable que tal defensa fuera motivada en última instancia por las quejas amargas y la gran preocupación del propio Rodríguez Huéscar y de otro de sus mentores, José Luis López Aranguren, sobre el *desvío* de la juventud filosófica española del pensamiento del autor de *Meditaciones*. Según relata Muguerza en “Semblanza de Antonio Rodríguez Huéscar” (Muguerza 2002: 11-16), texto publicado en el año 2002 como prólogo a una nueva edición del libro de este titulado *La innovación metafísica de Ortega*⁷, a finales de los años 60 su viejo profesor del Colegio Estudio le había manifestado una enorme preocupación por el futuro de Ortega entre los jóvenes dedicados a la filosofía en España. Dice Muguerza:

Rodríguez Huéscar se quejaba [...] de un cierto *desvío* respecto a Ortega a todas luces perceptible en las jóvenes generaciones de filósofos que comenzaban a reaccionar contra la hegemonía de la filosofía escolástica en España, si bien llevados por otras preocupaciones que las que habían alimentado el pensamiento orteguiano, como era sin ir más lejos, y así lo subrayaría él expresamente, mi propio caso (2002: 14-15).

También reconoce en un trabajo posterior que José Luis López Aranguren le había comentado en más de una ocasión su “noble preocupación por un cierto *desvío* respecto a Ortega, a todas luces apreciable en determinados sectores de la juventud intelectual de nuestro país” (Muguerza 1984: 132). Es en este contexto, que no deja de retratar con fidelidad parte de lo que también le estaba pasando a él, en el que aparece el ensayo antes mencionado del año 68 —“Un libro sobre la verdad en Ortega. A propósito de ‘Perspectiva

como estaba previsto, a causa de su enfermedad. En los tiempos que corren no sé realmente si hay motivos para continuar agradecidos a quienes de un modo u otro han impulsado nuestra vocación filosófica, pero el caso es que Rodríguez Huéscar fue en buena parte responsable de la mía” (Muguerza 2002: 12).

⁷ Véase Rodríguez Huéscar (2002). La primera edición de esta obra había aparecido en 1982 con un prólogo de Julián Marías. En ese año había obtenido el primer premio de un concurso que el entonces Ministerio de Educación y Ciencia había organizado bajo el lema “Don José Ortega y Gasset: veinticinco años después de su muerte”.

y verdad' de Antonio Rodríguez Huéscar"—, un amplio comentario muy personal a una obra de Huéscar recién aparecida —*Perspectiva y Verdad*— que es, en el fondo, el retrato de toda una época de la filosofía española y, lo que es más interesante, una reivindicación de Ortega ante su generación y probablemente también ante sí mismo⁸. Las líneas de defensa de la filosofía y la figura del autor de *Meditaciones*, que se repetirán posteriormente también en otros escritos con creciente intensidad, son varias. Destacaré solo dos. La primera tiene que ver con una reflexión sobre lo que supone el pensador madrileño para la filosofía española de ese momento, más en concreto, para Muguerza y sus coetáneos. La segunda está relacionada con la “cosa misma”, es decir, con la actualidad o no de la recepción de su obra.

En relación con la valoración que les merece a los jóvenes filósofos del 68, incluido el propio Muguerza, la figura y persona de Ortega, sostiene que

mi deuda [...] con Rodríguez Huéscar es un trasunto de la que la cultura española de la postguerra tiene contraída con Ortega y el resto de sus discípulos más o menos cercanos: les debemos la perpetuación de una apertura al pensamiento filosófico de nuestros días, que —de no haber sido por ellos— se habría visto interrumpida y malograda por el oscurantismo imperante en nuestra vida intelectual durante una veintena de años (Muguerza 1968: 308).

⁸ A este respecto, me gustaría llamar la atención sobre el uso en las citas precedentes de la palabra “desvío” que se acompaña siempre de un sentimiento de queja y preocupación por parte de sus maestros. Y creo que es importante insistir en ello porque tal palabra y su contexto indicarían que tanto Aranguren como Rodríguez Huéscar asumen que el pensamiento de Ortega y su legado, más allá de vanos escolasticismos, resultan de alguna forma ineludibles culturalmente para cualquiera que piense en español. Es la famosa metáfora de la cordillera que empleará Ferrater y que el propio Muguerza hará suya. Un Muguerza que, como él mismo reconoce, se situaría en tales momentos, al menos en parte, entre los “desviados”, pero que no dejará de reaccionar, y eso es lo decisivo, a la queja de sus “mayores”. Por otra parte, también resulta significativo que el ensayo muguerciano que pasaré a comentar brevemente a continuación tenga en su centro, como ya sabemos, el libro de Huéscar *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, que fue su tardía tesis doctoral nominalmente dirigida por Aranguren. Se publicó en *Revista de Occidente* en 1966, la fecha en que se producen los diálogos entre Huéscar, Aranguren y Muguerza que estoy reproduciendo. Para una posterior edición de este espléndido texto huescariano, verdadero clásico ya en la bibliografía orteguiana, véase Huéscar (1985).

En un escrito más tardío —“Ortega y la filosofía del futuro” (Muguerza 1984: 132-140)—, recalca y completa esa misma idea diciendo que Ortega fue para todos ellos no solo una fuente de ilustración en la que aprendieron la mejor filosofía de aquella época, sino también un ejemplo filosófico. Y fue un ejemplo porque supuso en la cultura española y en la de ámbito hispano en general lo que se ha llamado el “imperativo de modernidad”, es decir, la asimilación creativa de todo lo nuevo e interesante que se estaba haciendo en ese momento en Europa, evitando toda tibetanización o parroquialismo filosóficos. Es verdad que el diálogo con lo mejor de la cultura y filosofía del momento pasaba, en época de Ortega, sobre todo por Dilthey, la fenomenología de cuño husserliano y Heidegger, mientras que en 1968 los derroteros estaban transcurriendo por otras sendas, como la filosofía analítica o el marxismo, pero esto era un signo de la historia presente que quizá, le manifiesta en un momento a Huéscar, tenga bastante de pasajero⁹.

En suma, Muguerza quiere hacerle ver a su intranquilo maestro que su generación no está haciendo otra cosa que romper con una escolástica caduca y asfixiante, la impuesta en las facultades de filosofía tras la Guerra Civil, y que en tal ruptura no está sino repitiendo lo que en su momento hizo Ortega: aprender y asimilar las filosofías más en boga en la circunstancia histórica que les ha tocado vivir y pensar desde ellas. Ahora bien, sentado esto, el autor de *Razón sin esperanza* no deja de percatarse de que semejante “imperativo de modernidad” y su seguimiento produce o puede producir, en el momento de la redacción del artículo, la curiosa paradoja de dejar de leer a Ortega por “motivos orteguianos”. Y esto, que quizá pueda ser justificable y plausible, o pasar sin pena ni gloria para *otros* miembros de su generación (no todo el mundo tiene que ser orteguiano o siquiera leer devotamente a Ortega), en modo alguno retrata su sentir filosófico. Por eso, el otro gran esfuerzo de

⁹ Sobre este posible carácter pasajero de las filosofías del momento —el marxismo y la filosofía analítica—, véase Muguerza (2000: 14-15). Por otra parte, el trabajo arriba referido del año 1984 es una respuesta a la ponencia de José Ferrater Mora, “Ortega, filósofo del futuro”. Ambos textos fueron leídos en la sesión inaugural del simposio “José Ortega y Gasset in Twentieth-Century Thought” celebrado en la Librería del Congreso de Washington entre el 29 de septiembre y el 1 de octubre de 1983. Los dos ensayos fueron publicados al año siguiente en un volumen monográfico de homenaje que la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* dedicó al autor de *La rebelión de las masas* (*Cuadernos Hispanoamericanos*, 1984).

Muguerza será mostrar en el grueso del texto por qué Ortega es interesante para un filósofo analítico.

Entrar a fondo en este asunto relacionado con “la cosa misma”, con esa segunda línea de defensa orteguiana que señalaba hace un momento, se llevaría por delante la totalidad del espacio restante del que dispongo en este escrito, por eso solo puedo espigar de modo muy genérico lo que entiendo como el núcleo del argumentario a la espera de poder detallarlo en otra ocasión. Creo, en cualquier caso, que incluso en esta versión menos detallada que ahora voy a ofrecer, la idea principal resulta muy significativa.

¿Por qué, entonces, un joven analítico de 1968 no debería despreciar a Ortega o verlo como un filósofo extemporáneo? La razón fundamental que esgrime Muguerza es que el autor de *¿Qué es filosofía?* o *La idea de principio en Leibniz* no es un pensador metafísico si por tal se entiende alguien que a *la Hegel* está pretendiendo construir un supersaber fundante, global y totalizador que comprende la filosofía como reina de las ciencias y, por tanto, como disciplina que reparte carnés de legitimidad en todos los órdenes. Recordemos, a este respecto, que uno de los caballos de batalla de la filosofía analítica de la época era el desdén por este tipo de construcciones tan abundantes en la historia del pensamiento. ¿Cómo se dibuja, entonces, el perfil filosófico de Ortega? Pues como el de alguien que muy muguercianamente tiene como eje central el papel de la razón en la vida misma; que entiende el *logos* como una forma de vida; que confirma que la ciencia es solo una perspectiva sobre la realidad y que la verdad no es un monopolio de aquella, es decir, que el problema de la verdad no se reduce a la ciencia y a lo que el científico dice de ella; alguien que, por todas estas razones, es consciente de que nuestros actos morales requieren y tienen una peculiar justificación racional, un uso particular de la razón y que, en tal sentido, termina desarrollando a fondo la dimensión ética de la verdad, pero de un modo no absolutista ni fundacionista, porque para Ortega siempre estamos enraizados en una perspectiva que nunca agota la realidad y porque la verdad termina siendo *la coincidencia del humano consigo mismo*, la fidelidad al leal y honesto saber y entender de cada uno, una especie de universal concreto o de concreción vital que aspira a la universalidad. Pues bien, se pregunta Muguerza, ¿todo esto carece de interés para un filósofo analítico? ¿Un popperiano, por ejemplo, no podría dejarse seducir, o al menos sentirse concernido, por el antiabsolutismo orteguiano

y la peculiar manera de entender la razón como razón histórica? Y alguien cautivado por Wittgenstein, ¿no puede fascinarse con el perspectivismo y su crítica a la certeza? Incluso todos aquellos apremiados por el análisis del lenguaje moral, en su peculiar lógica, ¿no tienen nada que aprender de y discutir con los planteamientos orteguianos? En Ortega, dirá Muguerza, hay metafísica, pero es buena metafísica, una metafísica crítica que un analítico puede comprender y discutir¹⁰. Hasta aquí el análisis muy insuficiente y esquemático del artículo de 1968.

Para terminar ya esta sección solo quisiera insistir en que una buena parte de las ideas que se vierten en él se retoman y enriquecen con diferentes matices en textos posteriores, algunos de los cuales veremos a continuación. En ellos, como en el ya varias veces mencionado de 1984 —“Ortega y la filosofía del futuro”—, Muguerza reconocerá incesantemente que su generación, lo quiera o no, es heredera de Ortega, esa ferrateriana cordillera ineludible en el

¹⁰ A este respecto, no me resisto a señalar que un libro “tan analítico” como *La razón sin esperanza* —publicado en 1977, pero cuyos textos se escriben entre 1968 y 1974— recoge en su capítulo VI —“Otra vez ‘es’ y ‘debe’ (Lógica, Historia y Racionalidad)” — una reivindicación del “perspectivismo” orteguiano como salida al dilema relativismo/absolutismo y, en esa medida, como rechazo de cualquier “instalación en la visión de las cosas *sub specie aeternitatis*”. La alusión a Ortega se completa con una cita del ensayo *El sentido histórico de la teoría de Einstein* en el que se dice bellamente que “el punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe” (Muguerza 1977: 215). Y también resulta muy iluminador a nuestros efectos que en la nota a pie en la que recoge la cita de Ortega se entona un peculiar *mea culpa* por el olvido del filósofo español, un *mea culpa* en el que aparece el artículo de 1968 sobre la obra de Rodríguez Huéscar como elemento de descargo. Dice Muguerza: “No sin cierto sonrojo tengo que confesar que desde hace bastante tiempo no había vuelto a releer el bello y penetrante texto de Ortega [se refiere al ya mencionado sobre Einstein] hasta encontrármelo —¡en inglés!— en [el libro de] L. Pearce Williams, *Relativity Theory. Its Origins and Impact on Modern Thought*. En descargo de tan hispano pecado, puedo alegar que los problemas del perspectivismo orteguiano me han interesado con alguna anterioridad, como lo prueba mi reseña [...] del libro de Antonio Rodríguez Huéscar *Perspectiva y verdad*” (Muguerza 1977: 215). En otro orden de cosas, creo que a todo buen lector de la obra muguerziana no le puede pasar desapercibido que ese particular *in media res* orteguiano entre relativismo y racionalismo, esa razón cargada de contingencia e historia y alejada de todo trascendentalismo, tenía que sonar muy bien a nuestro por aquel entonces joven filósofo. Para una interpretación del perspectivismo de Ortega que toca una melodía semejante, me permito remitir a Díaz Álvarez (2012: 109-128).

pensamiento hecho en español, y se describirá a sí mismo como una especie de hijo pródigo que tras un rodeo por lo novedoso de su época siente la necesidad de releer al viejo maestro. Así, hablando del marxismo y la filosofía analítica de su tiempo y especulando cuál hubiera podido ser la actitud del autor de *Meditaciones* ante ambas, dice:

Mas, cualquiera que pudiera haber sido la actitud de Ortega hacia aquellas corrientes filosóficas, de lo que no cabe duda es de que habría aceptado sin reservas —esto es, también de buen talante— que filósofos *de su estirpe* se acercasen a ellas y con ellas dialogasen. Y, lo que es más, que —desde ese diálogo con esas filosofías— volviesen a él la vista y procediesen a releerle, no por capricho sino por necesidad. He aquí porque esa relectura de Ortega *no es caprichosa sino necesaria para mí* (y cuando hablo en nombre propio, pretendo hacerlo —como antes— también en nombre de mi generación, pues por más que dicha generación podría muy bien haberse pasado sin mí a mí me es orteguianamente imposible hablar desde otra). Para decirlo en dos palabras, esa generación es *heredera de Ortega* [...]. Y así es como uno entiende la tarea de hacer filosofía —o de intentarlo al menos— *después de Ortega* (Muguerza 1984: 133)¹¹.

Creo que esta peculiar filiación orteguiana, siempre abierta, distante y cercana a la vez, y fuertemente heterodoxa, se incrementará con los años, y más todavía cuando “redescubra” el pensamiento filosófico del exilio de 1939, en particular, el de José Gaos y el de sus discípulos Luis Villoro y Fernando Salmerón.

EL EXILIO DE 1939 Y EL LEGADO DE ORTEGA. MUGUERZA, JOSÉ GAOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD FILOSÓFICA LATINOAMERICANA

Hasta donde he podido llegar en mis pesquisas, por lo menos desde los inicios de la década de los 90 en adelante, Muguerza se ocupa con una cierta intensidad del exilio filosófico de 1939. Y en una buena parte de los textos

¹¹ No quiero dejar de reseñar al finalizar esta parte que en 1990, con su segundo gran libro, *Desde la perplejidad*, Muguerza amalgamará la mayoría de las tesis sobre Ortega recién esbozadas en un escrito que haríamos bien en releer con más cuidado: “La incierta aurora de la razón histórica” (1990: 477-491).

que he podido leer, sus consideraciones sobre el asunto suelen ir precedidas por la idea de España como país “exportador” o “productor” de “intelectuales exiliados”. Con un lenguaje no exento a veces de dureza, nos recuerda que tal fenómeno parece iniciarse en los comienzos del Estado español —el primer Estado moderno de Europa— en el siglo xv, nacimiento este que se acompañó por

acontecimientos tan dispares, pero todos tan significativos, como nuestra particular Solución Final, o casi, del problema judío, nuestra no menos particular Limpieza Étnica de la población morisca y la ulterior Conquista y Colonización de América, para llamar a las cosas por su nombre y sin echar mano de eufemismos (aunque a la vista de lo realizado en el Nuevo Mundo por personajes como fray Bartolomé de las Casas o el juez y obispo Vasco de Quiroga, entre tantos y otros de ese estilo, quizá no sea eufemístico puntualizar que no todo se redujo a la postre a conquistar y colonizar aquellos lejanos e inmensos territorios) (Muguerza 2010a: 58).

Proseguiré Muguerza su relato con el exilio de los pensadores judíos de origen hispánico, con Juan Luis Vives y los erasmistas —por ejemplo, Juan de Valdés y en menor medida su hermano Alfonso—, y ya en el siglo xix con los exiliados afrancesados y liberales de diverso cuño, no olvidándose de la “singular figura de José María Blanco White”. Pero, continuará la argumentación,

ninguno de los múltiples y sucesivos exilios de nuestros intelectuales alcanzó, sin embargo, la masiva magnitud y el signo catastrófico del que tuvo lugar a consecuencia de nuestra guerra civil del siglo xx, tras la que el número de intelectuales exiliados en Europa y en América —del Sur, del Centro o del Norte— se aproxima a la decena de miles; incluyendo, entre ellos, escritores, artistas y científicos, además, por supuesto, de filósofos, así como legión de profesores de todas las ramas de la Enseñanza Primaria, Media y Superior (Muguerza 2010a: 59).

Y si pasamos de la generalidad al ámbito estrictamente filosófico, tal exilio marcará para siempre, según Muguerza, el devenir de la filosofía no solo hecha en España, sino, y lo que es más importante, de aquella realizada en español, pues supuso la desarticulación de las Escuelas de Madrid y Barcelona

y, con ello, la diáspora americana de una buena parte del conjunto más excelso de filósofos y filósofas que había producido el país. O puesto de otra manera, el exilio filosófico es para el autor de *Desde la perplejidad* el acontecimiento decisivo en la filosofía hecha a un lado y otro del Atlántico. Nosotros los españoles, parece sostener, lo perdimos prácticamente todo, pero el *logos* acuñado en esta esquina del mundo viajó a tierras americanas y allí fructificó. El caso más representativo sería el de José Gaos, alguien que entendió el exilio como transtierro, se enraizó en su patria de destino, México, e hizo florecer la palabra y el pensamiento venidos de España¹².

Pero ¿cuál era ese *logos* que fructificó en América? En su opinión, no fue otro, en gran parte, que el orteguiano. En el caso de José Gaos, tal cosa es meridiana clara. Por eso no es de extrañar que en el año 2007 Muguerza publicase, en un libro editado por su compañero y amigo Pedro Cerezo, un

¹² Con respecto a la visión muguerziana del exilio del 39, quiero hacer constar también su fina sensibilidad para recalcar en algo en lo que no se insiste quizá de modo suficiente cuando se habla de este asunto, a saber, la manera diferente de vivir la condición exílica por parte de sus variados protagonistas. Con gran conocimiento de los personajes y no menos penetración psicológica, Muguerza nos hace ver la dispar vivencia del trágico acontecimiento al que generalmente se presume como un camino de una sola dirección. Los casos de Eugenio Ímaz, Adolfo Sánchez Vázquez, María Zambrano y José Gaos así lo atestiguarían. Ímaz nunca pudo superar el trauma de vivir sin su patria de origen y se suicida en 1951. Sánchez Vázquez habría vivido también el exilio como destierro, pero aceptando esa condición desgarradora con estoicismo y sin perder nunca la esperanza de volver, para acabar, sin embargo, “reconociendo finalmente con amarga ironía que —cuando el retorno se hizo posible al fin, tras la desaparición del general Franco y su funesta dictadura— tal retorno se lo impedían no solo las raíces que había acabado echando en México, sino el hecho de que España era ya otro país diferente del que abandonó, de modo que sin dejar de sentirse exiliado en México, se sentiría no menos exiliado en España, es decir, condenado a un exilio vivido ahora como exilio sin fin” (Muguerza 2010a: 61). En el caso de María Zambrano, Muguerza entiende que su experiencia exílica, primero en América y después en Europa, hará que la pensadora se embarque en una profunda meditación que entenderá el exilio como categoría metafísica “inherente a nuestra condición humana”. Por último, está la experiencia de José Gaos, que, aun compartiendo muchas de las vivencias de los antes mencionados, habría visto el exilio no como un destierro, ni siquiera como un exilio propiamente dicho, sino como una posibilidad en la catástrofe, como un nuevo comienzo en una nueva patria, como “un transtierro que habría de permitirle vivir su arraigo en la patria de destino a la manera de una nueva empatriación, dándole entre otras cosas la oportunidad de llevar a cabo en esta su fecunda obra” (Muguerza 2010a: 61).

importante artículo con el significativo título “Ortega en Latinoamérica. El legado filosófico de José Gaos”. Este trabajo, reproducido más tarde en otros lugares, es una especie de gran compendio y decantación de muchas de sus ideas sobre el pensamiento hispánico¹³. Y allí sostendrá, en efecto,

que la antorcha de Ortega pasaría en Latinoamérica a otras manos (que las propias de Ortega) [...] Y hasta cabría conjeturar que la huella de Ortega en esa América que hoy gusta de denominarse América Latina, sin llegar del todo a borrarse por lo profundo de su impronta, se habría desdibujado irremisiblemente con el paso del tiempo de no contar con el concurso de sus discípulos allí exiliados tras nuestra guerra civil de 1936 a 1939, como vendría a ser señaladamente el caso entre los mismos de José Gaos (Muguerza 2010a: 57).

Creo que esta tesis muguerziana sobre el exilio del 39 y el legado de Ortega es de más hondo calado de lo que a simple vista pudiera parecer. Sobre todo, si se completa con otra, vertida en el mismo artículo y en otros de temática similar, que sostiene que “la continuidad con la filosofía de anteguerra [la filosofía de impronta orteguiana] no había quedado totalmente interrumpida en España” (Muguerza 2010a: 76). En efecto, a juicio de Muguerza, los discípulos del pensador madrileño pertenecientes al llamado exilio interior —Huéscar, Marías o Granell—, junto con destacadas figuras intelectuales del régimen como Pedro Laín o Joaquín Ruiz Giménez —que empiezan a virar en un momento dado hacia un entendimiento con los vencidos—, más la decisiva contribución de Aranguren —con su ensayo “La evolución espiritual de los intelectuales en la emigración”, aparecido en 1953 en *Cuadernos para el Diálogo*—, mostrarían que la llama orteguiana, aunque muy maltrecha, pervivía en el país y que la comunidad intelectual separada por la guerra todavía existía. Pero si este era el caso, tal comunidad se debía en gran parte, al menos desde el punto de vista filosófico, a la figura de Ortega¹⁴. Es decir, y

¹³ El texto lleva la siguiente y muy significativa dedicatoria: “A Pedro Cerezo, maestro en estas lides, al que tanto adeuda *mi interés por la reconstrucción del pensamiento hispánico*” (Muguerza 2010a: 56). La cursiva es mía.

¹⁴ La tesis de la continuidad maltrecha de una comunidad filosófico-intelectual después de la guerra a las dos orillas del Atlántico se repite en varios de los trabajos que nuestro protagonista le dedica al pensamiento hispánico. Véase, por ejemplo, el redactado a principios

aunando ahora las dos tesis mencionadas, Muguerza parece sostener que Ortega, al haber viajado a América con sus discípulos exiliados del 39 y al seguir también latente en la cultura filosófica española, habría permitido comunicar el pensamiento de uno y otro lado del Atlántico y sentar las futuras bases de una comunidad filosófica que se expresara en español. Por eso es completamente coherente que Gaos resulte una figura decisiva para el autor de *La razón sin esperanza*, pues su heterodoxia orteguiana transterrada a América no solo conecta con muchos de sus temas filosóficos más queridos —sobre todo los relacionados con el estatuto de la racionalidad, los fueros del individuo, el disenso o las polémicas colaterales entre universalismo y relativismo, entre historicismo y racionalismo—¹⁵, sino que confirma plenamente, en lo que podemos considerar como una extensión de la tesis de Ferrater, su versión de Ortega y el orteguismo como cordilleras del pensamiento hecho en español, como acontecimientos ineludibles y capitales y, en esa misma medida, como nexo de unión filosófica muchas veces obviado o no reconocido aquí, en España, o allá, en América, pero que sería algo así como el tenue hilo nunca roto del todo que ha posibilitado en gran medida la creación y continuidad de una frágil tradición de pensamiento hecho en español. En íntima conexión con este planteamiento, se comprende bien que en su madurez filosófica Javier Muguerza tuviera como uno de sus principales cometidos intelectuales e institucionales mantener, recrear y fomentar esa comunidad filosófica iberoamericana, y que lo hiciera codo con codo con una pléyade de los más importantes filósofos y filósofas iberoamericanos, particularmente con esos

de los años 90 y que lleva por título: “El presente de la filosofía en España” (Muguerza 1991: 73-74). Para un intenso debate sobre el crucial asunto aquí en juego de las continuidades y rupturas del orteguismo tras la Guerra Civil, debate que alcanzó un punto de particular interés con motivo del ya mencionado libro de Francisco Vázquez —*La filosofía española. Herederos y pretendientes*—, véanse, entre otros, los lúcidos trabajos de José Lasaga, Antonio García-Santesmases y el propio Francisco Vázquez en el número monográfico de la revista *Circunstancia*, n.º 30, 2013. También se leerán con mucho provecho los libros de Gerardo Bolado (2001) y José Luis Moreno Pestaña (2013). Para una discusión de algunos elementos de esta polémica me permito remitir a Díaz Álvarez (2014: 186-194).

¹⁵ Un clarísimo ejemplo de esta afinidad entre algunos temas gaosianos y las preocupaciones filosóficas muguerzianas puede verse en el magnífico texto “Individualidad y filosofía (variaciones sobre un tema de Gaos en homenaje a Fernando Salmerón)” (Muguerza 2001: 183-218).

dos grandes discípulos de Gaos que fueron Fernando Salmerón y Luis Villoro, con quienes tanto dialogó¹⁶. En este sentido, me gusta pensar en Muguerza como un heredero heterodoxo de Ortega y también de Gaos en el que alentaba lo mejor de su espíritu filosófico. Y creo, desde luego, que en las futuras y múltiples hermenéuticas que se harán de su obra mucho se perderá si no se tiene en cuenta la “perspectiva hispánica”.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAMAYO, Roberto; ÁLVAREZ, José Francisco; MASEDA, Francisco, y ROLDÁN, Concha (eds.) (2016): *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- BOLADO, Gerardo (2001): *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo/Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2012): “Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*”, en M.^a Carmen López Sáenz y Jesús M. Díaz Álvarez (eds.), *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 109-128.
- (2014): “Las dos muertes de Ortega. A propósito de *La norma de la filosofía*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 28, pp. 186-194.
- GÓMEZ, Carlos (2016): “El pensamiento filosófico de Javier Muguerza”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 21, pp. 119-142.
- LASAGA MEDINA, José (coord.) (2013): *La transición filosófica española. Una revisión, Circunstancia*, n.º 30.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MUGUERZA, Javier (1968): “Un libro sobre la verdad en Ortega. A propósito de ‘Perspectiva y verdad’ de Antonio Rodríguez Huéscar”, *Revista de Occidente*, n.º 66, pp. 307-320.
- (1977): *La razón sin esperanza*. Madrid: Taurus.
- (1984): “Ortega y la filosofía del futuro”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 403-405, pp. 132-140.
- (1990): *Desde la perplejidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

¹⁶ Véanse, entre otros, Muguerza (2000: 7-20) o Muguerza (2001: 183-218).

- (1991): “El presente de la filosofía en España”, *Revista de Occidente*, n.º 122-123, pp. 65-82.
 - (2000): “La razón y sus patrias”, *Revista de Occidente*, n.º 233, pp. 7-20.
 - (2001): “Individualidad y filosofía (variaciones sobre un tema de José Gaos en Homenaje a Fernando Salmerón)”, en Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a José Gaos*. València: Institució Alfons el Magnànim, pp. 183-218.
 - (2002): “Semblanza de Antonio Rodríguez Huéscar”, en Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 11-16.
 - (2010a): “Ortega en Latinoamérica: El legado filosófico de José Gaos”, en Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 56-81.
 - (2010b): “Una mirada atrás y otra adelante (respuesta a Francisco Vázquez)”, *Daimon*, n.º 50, pp. 105-114.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1985): *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza.
- (2002): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2009): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada.
- VELASCO, Juan Carlos (2017): “Javier Muguerza y su diálogo con Habermas”, *Isegoría*, n.º 56, pp. 395-398.

EL EXILIO DE EDUARDO NICOL: DE LA RENOVACIÓN DE CATALUÑA A LA FUNDACIÓN DE LA MODERNIDAD MEXICANA

Óscar Palacios Bustamante

Para Germán Palacios Bustamante

En todo caso, fue una tarea gozosa. Hacer lo que uno quiere. Pensar y enseñar a pensar. ¿Qué más puede pedirse? Por todo ello, repito, muchas gracias.

EDUARDO NICOL,
“Homenaje de la Universidad Nacional a los profesores eméritos españoles”, 1989.

INTRODUCCIÓN

Me gustaría hablar *filosóficamente* sobre el exilio de Eduardo Nicol¹. Esto supone hablar sobre el vínculo entre tres temas de distinta índole, pero emparentados por el mismo vínculo que habremos de establecer a lo largo de este escrito: en primer lugar, la filosofía (a secas o “filosofía sin más”, diría Leopoldo Zea [1989]); en segundo lugar, el exilio en general; y, en tercer lugar, Eduardo Nicol, en cuanto hombre que vivió y que ha sido filósofo. Voy a hablar entonces sobre cómo se relacionan estas tres cosas —filosofía, exilio y Eduardo Nicol— en forma de algunas reflexiones sucintas y algunas crónicas biográficas.

Antes de referirme de lleno a la vida y obra de Nicol, me gustaría observar algo sobre la filosofía en general, a modo de acercamiento a esta figura de la filosofía mexicana, de proveniencia catalana.

¹ Agradezco especialmente a Jesús Guillermo Ferrer Ortega, así como a Matei Chihaiia, Niklas Schmich y Sergio Pérez-Gatica, por la oportunidad de pronunciarme públicamente sobre este tema.

FILOSOFÍA Y MIGRACIÓN

Pienso que el tema del exilio se deriva del o se subordina al tema más general de *la migración*. Afirmamos, pues, que el exilio es *un modo*, una forma de migración. Llamamos emigrar a cierto traslado, a cierto desplazamiento: una persona se ve forzada, por ciertas razones y bajo circunstancias específicas, a cambiar radicalmente su lugar o mundo de habitación, para continuar con vida o con cierto modo de vida: las raíces, que se habían echado primero en una cierta tierra, cambian luego de suelo. Así, se deja algo en otra parte, se desprende uno de algo y se deja algo detrás de sí (sea ese “detrás de sí” interior o exterior), para poder seguir con vida, para poder seguir habitando sin que la vida misma o algo nuclear de ella perezca. Se arriesga algo y se pierde casi siempre, con tal de que se pueda salvar algo de lo más importante. Emigrar es pagar un precio muy alto para que siga siendo redituable el sueldo de la vida. Así considerada, en estos trazos generales, podemos decir de la migración que ha sido contemporánea, por momentos, de la vida de los filósofos y las filósofas, incluso desde “el origen protofilosófico de la filosofía”, por usar la expresión de Hans Blumenberg (véanse 1976; 1987; 2007: 16-19).

Se cuenta, por ejemplo, que los padres de Tales de Mileto no eran heleños, sino fenicios (véase Graham 2010: 20-23). De modo similar, los padres de Parménides no eran de Elea, sino que fueron migrantes que se vieron forzados a cruzar el Mediterráneo desde las costas de Jonia (hoy costa oeste de Turquía) para iniciar otra vida en lo que hoy corresponde al sur de Italia (véase Cordero 2005: 17-25). Aristóteles no se educó ni murió en Estagira y, en la modernidad temprana, por ejemplo, las distintas grafías y lenguas del nombre completo de Baruch de Spinoza (בְּרוּךְ הַזוּינִיפֶשׁ, Bento de Espinosa, Benedictus de Spinoza) simbolizan los avatares históricos y políticos coloniales en los que su familia, vida y obra se desarrollaron (véase Goddard 2017). Las diferentes guerras en los continentes europeo y americano (no todas revolucionarias) desde finales del siglo XVIII, así como la expansión y las tensiones propias del capitalismo desarrollado a nivel planetario, han hecho de las vidas filosóficas, junto con sus corrientes migratorias, casos cada vez más complejos y, por estar más cercanos a nosotros en el tiempo, a veces más difíciles de comprender en lo que respecta a su intrincado parentesco político con algunas situaciones del presente.

Cada uno de estos fenómenos migratorios, en su historicidad y vitalidad expresas, ameritan por supuesto un estudio riguroso y detallado. Sin embargo, más allá de este dato obvio, me gustaría sugerir, aunque sea provisionalmente por mera inducción, no solo una contemporaneidad ocasional entre filosofía y migración. Dicha contemporaneidad significa que ahí donde las vidas, en su origen o en su desarrollo, emigran, ahí también la filosofía puede perseverar, persistir y transformarse. Ello se debe a que la filosofía es, entre otras cosas, una forma creativa de ponerse en pie, de salvarse o de luchar, o simplemente de poder seguir andando. La filosofía rescata siempre la valía de la vida, o no es filosofía. Filosofía y migración convergen porque ambas son empresas para salvar el suelo en que se vive, al precio de recrearlo y bajo el riesgo de perderlo. En este sentido, podemos recordar aquí una anotación de Hannah Arendt (otra auténtica filósofa migrante) de marzo de 1953: “*Comprender crea profundidad, no significado. Políticamente, esto es lo mismo que llegar a estar en casa en el mundo, sentirse como en casa. Se trata del proceso de enraizamiento [Verwurzelung]*” (Arendt 2016: 332, cursivas del original)².

Podemos ahora reformular de manera específica la pregunta general por la relación entre filosofía y migración, o —para decirlo con Hannah Arendt— entre comprensión y enraizamiento: ¿cómo comprendió Eduardo Nicol su condición de inmigrante para encontrar en México, en cierto modo, un hogar? En otras palabras: ¿cómo persistió o cómo se transformó la filosofía en el caso de Eduardo Nicol, al haber sido una vida marcada por lo que llamamos exilio?

EL EXILIO DE EDUARDO NICOL

Antes de exponer las contribuciones a la respuesta de nuestra pregunta específica, me gustaría aclarar el sitio desde el cual me atrevo a formular este ensayo de contribución.

Hacia muchos años que Nicol había fallecido cuando escuché de él por primera vez (en 2007). Lo que puedo decir sobre él, específicamente sobre

² Traducción propia.

su persona como exiliado y profesor universitario, es producto, por un lado, de la lectura de su obra y de sus fuentes, y, por otro lado, de las conversaciones y la convivencia con personas que sí conocieron a Eduardo Nicol, en ámbitos personales y profesionales. Me refiero específicamente su esposa Alicia Rodríguez y sus alumnos del Seminario de Metafísica de la Universidad Nacional Autónoma de México (véanse Rodríguez de Nicol 1998: 46-55), en particular Enrique Hülsz Piccone, Ricardo Horneffer, María Teresa Padilla y Juliana González (véanse González 1990; Horneffer 2009). Aclaro esto para decir también algo relativo al legado mismo que representa esta recepción de la filosofía de Nicol, tal como ahora la ensayamos. Podemos decir que mi generación es, a grandes rasgos, la segunda generación mexicana que estudia, difunde y critica la obra de Nicol. Nuestros maestros y maestras han sido precisamente esos estudiantes cercanos a Nicol que construyeron la primera generación de estudios nicolianos. Al mismo tiempo, por razones diversas que caracterizan esta diferencia generacional, hemos sido prácticamente quienes nuevamente hemos difundido en lenguas distintas al español la filosofía de Nicol en sitios fuera de México, como él mismo lo hizo en sus conferencias y entrevistas en Estados Unidos y Europa. Quiero decir que gracias a nuestra generación Nicol vuelve de nueva cuenta a Europa y viaja de nuevo a otros lugares de América, donde nos encontramos al mismo tiempo con los estudios nicolianos germinados en otros países, los cuales reflejan una distancia crítica, de otra índole, con respecto a Nicol y ofrecen nuevas posibilidades de diálogo³. Para un autor que vivió y trabajó durante cincuenta años con el deseo de convertirse en el siguiente gran filósofo hispanoamericano después de Ortega y Gasset, me parece que esto es un modesto homenaje, a él y a quienes mejor nos transmitieron su filosofía.

Desde este horizonte o sitio interpretativo, para entender qué significa el exilio de Eduardo Nicol, me gustaría apuntar primero el paso que experimentó Nicol en su vida intelectual y profesional desde Barcelona, antes de la Guerra Civil española, hacia su nueva vida en la Ciudad de México.

³ Me refiero, por ejemplo, a las actividades académicas realizadas en Barcelona y en Lima en 2019, a las cuales fueron invitados Ricardo Horneffer, Carlos Vargas y Luis Fernando Mendoza, miembros del Seminario de Metafísica de la Universidad Nacional Autónoma de México, seminario fundado por el propio Eduardo Nicol en 1946.

A inicios del siglo xx, Cataluña tenía ya una larga y propia tradición filosófica representada, por ejemplo, por Francesc Xavier Llorens i Barba (Vilafranca del Pendès, 1820-Barcelona, 1872) y Ramon Martí i d'Eixalà (Cardona, 1807-Madrid, 1857), en el contexto de la política cultural y educativa de Eugenio d'Ors (Barcelona, 1881-Villanueva y Geltrú, 1954). En este contexto, en la Universidad de Barcelona se encontraron dos profesores de filosofía: Joaquim Xirau (Figueras, 1895-Ciudad de México, 1946) y Jaume Serra i Hünter (Manresa, 1878-Cuernavaca, 1943). Ambos, Xirau y Serra i Hünter, compartieron el mismo proyecto cultural de una renovación de la filosofía catalana a través de la fundación de nuevas instituciones, la publicación de obras recientes de pensadores jóvenes y traducciones inéditas. De acuerdo con el testimonio de Nicol mismo⁴, fueron estos dos profesores quienes lograron reunir un grupo de alumnos y alumnas que mucho más tarde se llamaría, ocasionalmente y quizá como reflejo ante el grupo de José Ortega y Gasset (Madrid, 1883-1955) en Madrid, "Escuela de Barcelona". Esta llamada Escuela de Barcelona estaba conformada por Juan David García Bacca (Pamplona, 1901-Quito, 1992), Joan Roura Parella (Tortellà, 1897-Connecticut, 1983), Ramón Roquer (Ripoll, 1901-Barcelona, 1978), Josep Calsamiglia (Barcelona, 1913-1982), Domènec Casanovas (Barcelona, 1910-1978), Jordi Maragall (Barcelona, 1911-1999), Josep Ferrater Mora (Barcelona, 1912-1991), Jaume Bofill (Barcelona, 1910-1965), Jordi Udina (Barcelona, 1909-1939), Amalia Tineo (Navarra, 1909-Barcelona, 2007), quien fue la primera mujer en ser nombrada profesora de una Facultad de Filosofía en Barcelona, y Eduardo Nicol mismo.

Las influencias y temas de investigación de dicho grupo catalán fueron varios y de distinta índole: la literatura española y catalana, las filosofías de la Antigüedad en griego y latín, la llamada *common sense philosophy* escocesa, la escolástica de la Península Ibérica, el positivismo, así como la axiología en filosofía del derecho, el existencialismo, el vitalismo francés, el neokantismo, la fenomenología, entre otros. Ante este panorama tan dispar, podemos preguntarnos: si no parece que haya habido una corriente filosófica unánimemente desarrollada, ni una figura magisterial única que fungiera

⁴ Me refiero al escrito "La Escuela de Barcelona" en Nicol 1988a: 171-207; véase también la traducción francesa de Paul Desilho, en Nicol (1964: 258-275).

como autoridad agrupadora (como en el caso de Ortega y Gasset y su Escuela de Madrid), ¿qué unió y caracterizó a esta Escuela de Barcelona? A los ojos de Nicol, lo fundamentalmente común fue precisamente aquel espíritu de renovación y refundación expresado en un carácter cultural compartido (“carácter de la raza”, dice Nicol, en el sentido del cultivo de un modo de ser humanista), que posibilitó un ambiente cordial e incluso amistoso de diálogo y trabajo en conjunto, es decir, una nueva misión cultural que Xirau y Serra i Hünter dirigieron con un trabajo pedagógico ejemplar, a favor de la sociedad catalana. Este proyecto cultural fue, sin embargo, interrumpido trágicamente por la guerra.

El 25 de enero de 1939 Barcelona se rindió ante el ascenso del fascismo en España. El combatiente republicano Eduardo Nicol, quien desde 1937 se había unido como voluntario al Gabinete Centralizador de la Sección de Información del Estado Mayor del Ejército de Tierra (véase Rodríguez de Nicol 1998: 47), recibió órdenes de cruzar la frontera con Francia “en caravana, de uniforme y con armas” (un eufemismo para nombrar la derrota) (Nicol, Rubert de Ventós 1998: 19). Después de algunos meses en el llamado “campo de integración” (es decir, un campo para refugiados provenientes de la Guerra Civil, combatientes republicanos o civiles) de Argelès-sur-Mer, donde sirvió de intérprete, y en Toulouse, y gracias a la ayuda de los Comités británico y mexicano, Nicol zarpó hacia México a bordo del célebre barco “Sinaia” el 23 de mayo de 1939. Llegó a Veracruz el 13 de junio.

Gracias a la innovadora política cultural, científica, diplomática y migratoria del presidente mexicano Lázaro Cárdenas, y en medio de los cambios que marcarían el nacimiento del México moderno, inspirado en la experiencia de la revolución mexicana —la primera revolución proletaria del siglo xx, como la ha llamado Bruno Bosteels—, Eduardo Nicol pudo naturalizarse mexicano con facilidad el 15 de octubre de 1940. Casi cincuenta años más tarde describía el propio Nicol así este episodio:

La emigración, que venía de una derrota, era sin embargo una causa honrosa, como fue honrosa y noble y piadosa aquella invitación de don Lázaro Cárdenas a compartir con vosotros el destino de México, a participar en la medida de nuestras capacidades en el esfuerzo cotidiano de todos los mexicanos buenos. Fue aquel un acto ejemplar, único en la historia política del mundo (Nicol 1990: 85).

En la Universidad Nacional Autónoma de México, también en 1940, Nicol defendió su tesis doctoral ante un jurado conformado por Antonio Caso (Ciudad de México, 1883-1946), Samuel Ramos (Zitácuaro, 1897-Ciudad de México, 1959) y Ezequiel A. Chávez (Aguascalientes, 1868-Ciudad de México, 1946); publicó su tesis un año más tarde con el título *Psicología de las situaciones vitales* y fue, sobre todo gracias a Ezequiel A. Chávez, que Nicol pudo integrarse entonces como catedrático a la Facultad de Filosofía y Letras (cf. Rodríguez de Nicol 1998: 48).

Puede decirse que aquel proyecto cultural y científico interrumpido por la guerra en España se encontró con este otro espíritu de producción social, cultural y académico en México. De este encuentro, al mismo tiempo quiebre y renovación en pos de una continuidad, se beneficiarían también Juan David García Bacca, Joan Roura Parella, Luis Recaséns Siches, los profesores Joaquim Xirau y Jaume Serra i Hünter, así como los madrileños José Gaos y María Zambrano.

Entre otras actividades, Nicol cofundó el hoy Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y la revista de filosofía *Diánoia* (cuyo nombre y epígrafe general llevan toda la impronta de la filosofía nicoliana)⁵. Publicó y dictó conferencias a lo largo y ancho de los continentes americano y europeo, en español, catalán, francés, inglés e italiano. En Estados Unidos trabajó con Werner Jaeger (Lobberich, 1988-Boston, 1961) y Ernst Cassirer (Breslau, 1874-New York, 1945), de quienes tradujo obras del inglés al español. En París coincidió con Maurice Merleau-Ponty (Rochefort, 1989-París, 1961) y Jean Wahl (Marsella, 1888-París, 1974), en Bruselas con Herman van Breda (Lier, 1911-Leuven, 1974) y en Madrid visitó varias veces a Xavier Zubiri y a Carmen Castro (San Sebastián, 1912-Madrid, 1997). Tuvo una amistad personalmente cercana y filosóficamente lejana con Leopoldo Zea (Ciudad de México, 1912-2004). En la hoja editorial de 1961 de la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, su nombre figura como “Consulting

⁵ Dice el extranjero de Elea: “οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν: πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια”, en traducción de Néstor Luis Cordero: “El [lógos] y [la diánoia] son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de [diánoia]?” (Platón, *Sofista*, 263e; véanse también Platón, *Teeteto*, 189e y Nicol 1982: 275-277).

Foreign Editor” junto a filósofos como Roman Ingarden, Jan Patočka, Alexandre Koyré, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe y Gerhart Husserl⁶.

Tras una larga pausa de hablar a título personal sobre el tema del exilio, en varios discursos públicos y entrevistas de los años 80 del siglo pasado, “don Eduardo” (para los españoles) o “el doctor Nicol” (para los mexicanos) describe en su testimonio una “situación vital” particular (véase De Llera 2007: 169-172). De esta me gustaría mencionar tan solo algunos aspectos.

En primer lugar, el modo en que Nicol nombraba su propia experiencia como migrante, hacia el final de su vida en 1990. Mientras que empleaba los términos “exiliado” o “refugiado”, Nicol rechazaba el término de “transerrado”, pues para él significaba renegar de su (verdadera) tierra y patria: Cataluña (véase Nicol 1999). Del discurso de agradecimiento al homenaje que se le ofreció a Nicol el 28 de marzo de 1984 en el Orfeó Català de la Ciudad de México podemos rescatar, por ejemplo, el siguiente fragmento (originalmente pronunciado en catalán):

Por ventura no pensamos a menudo en ello [la ambigüedad de nuestra situación vital], porque nuestra vida sería insoportable si comprobásemos en cada momento que somos, y al mismo tiempo no somos, catalanes; que nuestro amor por la tierra no la beneficia, ni puede esperar una muestra de correspondencia. Otros tendrían más razón en quejarse del destino. [...] Barcelona ha cambiado, y yo también. La violencia de los hombres me obligó a poner por medio un espacio de tierra (o de mar) tan amplio como fuese posible, entre mi trabajo y mi tierra. No me arrepiento. El primer día del exilio fue el primer día de la guerra. Todo estaba perdido. Para un hombre de mi oficio, no tiene sentido seguir el curso de la vida en un país al que no se puede servir. Servirlo estando lejos, sin esperanzas precisas, y con aquello que el poeta califica “intención de amor”, es lo que podía hacer. El pensamiento catalán habría de revivir en castellano. Ni modo. De lo que se trataba es de entregar algunas ideas al aire, pensando que tal vez alguna volaría en dirección nordeste, para acabar tomando tierras con vistas al Mediterráneo. [...] Sé muy bien que nunca podré hablar en nombre de Cataluña; pero puede que algunas de mis palabras de hoy y de ayer ayudarán a pensar a los catalanes de mañana (Nicol 1998b: 28).

⁶ En ese mismo número se encuentra el famoso artículo “The Return to Metaphysics” (Nicol 1961: 26-39).

En estas palabras de Nicol se deja ver algo que él había dicho ya en una entrevista de 1982 con Xavier Rubert de Ventós (cf. 1998: 20-21), a saber, que el exilio era tal en tres sentidos distintos: primero, el exilio geográfico manifiesto; segundo, el de la lengua, porque se vio obligado a escribir y dictar cursos ya no en catalán, sino en español; y por último, el exilio intelectual o cultural, es decir, el de producir una obra en lengua castellana (véase Anexo, Obras principales de Eduardo Nicol), en un panorama (sobre todo europeo) en el que la producción en español quedaba normalmente exiliada, relegada.

Con todo, hay que admitir también que, gracias a las facilidades otorgadas por el Gobierno mexicano y la Universidad Nacional Autónoma de México, así como a las becas otorgadas por diversas fundaciones y el gobierno de Estados Unidos, el trayecto migratorio de Nicol fue el de un exilio política y económicamente privilegiado. Este privilegio lo reconoció el mismo Nicol, en cierto sentido, al responder al homenaje que la Universidad Nacional Autónoma de México rindió en 1989 a sus profesores exiliados, venidos de España y Cataluña:

Y que si hemos obtenido alguna honra con nuestro servicio [de profesores universitarios], es nuestra obligación declarar bien alto que no fue menor el servicio de los obreros; de aquellos cuyo nombre no aparece en los periódicos, pero que han sido en esta nación buenos ciudadanos: hombres de mérito y de honra. El nombre de España estuvo bien resguardado por esos hombres del trabajo anónimo. Transfiero ahora con humildad, si acaso con la autoridad de ser el más viejo, este homenaje que habéis concebido otorgarnos a los profesores (1990: 85).

En este privilegio, Nicol se concibió como un pensador cuya filosofía, basada en la realidad y en el modo de ser de la razón de verdad, podía servir como punto de encuentro de filosofía y política en la forma de una nueva posibilidad educadora: para Eduardo Nicol, el exilio fue también la oportunidad de conjuntar la política y la filosofía en pos de una nueva *paideía* cuya forma principal y básica ya no era la del tradicional ensayo sino la del sistema filosófico estricto. En este sentido, al homenajear a Nicol, señala Adolfo Sánchez Vázquez:

la filosofía subjetivista o la actitud personalista del pensador no era la más adecuada en un pasado cercano [...] un pasado en el que la situación real de España

exigía una política —como “verdad en acción” — fundada en razones, justamente el tipo de política que vendría a estrangular el bando vencedor en la guerra civil (1998: 31).

Así, el exilio de Eduardo Nicol fue el trayecto de la renovación de Cataluña a la refundación de la realidad mexicana y, en cierta medida fue también el trayecto de la filosofía escrita en español, que seguía el motivo político de ofrecer una dirección pedagógica que permitiera fundar un conocimiento opuesto a los fantasmas del fascismo. Si este proyecto estuvo o no bien planteado, es una cuestión que merece ser tratada a detalle y evaluada a la luz de nuestro presente en otra ocasión.

A modo de coda y como fuente de interés, casi incluso de curiosidad sintomática, para mi generación mexicana, me gustaría traer a colación las palabras de Nicol ya no sobre su condición como europeo exiliado ni sobre su procedencia catalana, sino sobre su ser *devenido* mexicano; palabras de 1989 de un Nicol ya anciano y homenajeado, en las que se puede reconocer todavía el legado y la obra colectiva de aquel magisterio conformado por Ramos, Chávez y Caso, quienes le otorgaron el grado académico de doctor en Filosofía a un joven y recién llegado Eduardo Nicol, en 1940:

Después de un tiempo tan largo, que para unos ha sido como la vida entera, y para otros ha sido la muerte, nuestra mexicanidad fue adulta y ya es vieja. Perdió hace mucho la sorpresa de la novedad, y se ha convertido... ¿en qué? No en un hábito, que se adopta y se deja, y que sólo reflejaría el hecho, hasta cierto punto trivial, de la residencia en un lugar. No es hábito en ninguno de nosotros, ni ha sido costumbre en el grupo de los sobrevivientes. Es una manera de ser, natural y consabida. Somos mexicanos. Si al principio lo fuimos por la concesión de un derecho, luego, día tras día, nuestra mexicanidad ya se tomaba como pura y simple cuestión de hecho. [...] El trabajo iba a ser la expresión de nuestro agradecimiento, y al mismo tiempo una orgullosa reivindicación de nuestros motivos; porque la calumnia no terminó con la guerra, y nos acompañó en el exilio. En suma: era un deseo firme de servir a ese país que no pedía nada de nosotros, y al que por eso mismo teníamos que darle todo. Y fuimos fieles (Nicol 1990: 85).

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah (2016): *Denktagebuch 1950-1973*. München/Berlin: Piper.
- BLUMENBERG, Hans (1976): “Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie – anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote”, en W. Preisendanz y R. Warning (eds.), *Das Komische*. München: Fink, pp. 11-64.
- (1987): *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2007): *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- CORDERO, Néstor Luis (2005): *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.
- DE LLERA, Luis (2007): “Eduardo Nicol y la escuela filosófica de Barcelona”, en *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, Tomo XV (2007). Extremadura: Real Academia de Extremadura de las Letras y de las Artes, pp. 169-172.
- GODDARD, Jean-Christophe (2017): *Brazuca negão e sebento / Brésilien noir et crasseux*. Traducido por Karai Mirim. São Paulo: n-1 edições.
- GONZÁLEZ, Juliana, y SAGOLS, Lizbeth (1990): *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México.
- GRAHAM, Daniel W. (2010): *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of Major Presocratics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HORNEFFER, Ricardo (coord.) (2009): *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México.
- NICOL, Eduardo (1961): “The Return to Metaphysics”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 22, n.º 1, pp. 26-39.
- (1964): “L'École de Barcelone”. Traducido por Paul Desilho, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 69, n.º 3 (julio-septiembre 1964), pp. 258-275.
- (1982): *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (1990): “Homenaje de la Universidad Nacional a los profesores eméritos españoles”, en *Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, n.º 7, septiembre-octubre. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 85-86, <<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/5492>> (23-02-2022).

- (1998a): “La escuela de Barcelona”, en *El problema de la filosofía hispánica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 171-207.
- (1998b): “Discurso de Eduardo Nicol en el Orfeo de Mèxic (miércoles 28 de marzo de 1984)”, en VV. AA., *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica, Revista Anthropos*, Extra 3. Barcelona: Proyecto A, pp. 28, 29.
- (1999): “La fase culminante del descontento”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 4, pp. 47-58, <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-fase-culminante-del-descontento/>> (22-12-2021).
- NICOL, Eduardo, y RUBERT DE VENTÓS, Xavier (1998): “Eduard Nicol, pensador catalán. Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”, en VV. AA., *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica, Revista Anthropos*, Extra 3. Barcelona: Proyecto A, pp. 19-25.
- PLATÓN (2008): *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducido por M.^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos.
- RODRÍGUEZ DE NICOL, Alicia (1998): “Eduardo Nicol. La vocación cumplida”, en Juliana González *et al.*, *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica, Revista Anthropos*, Extra 3. Barcelona: Proyecto A, pp. 46-55.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1998). “Palabras de reconocimiento a Eduardo Nicol”, en VV. AA., *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica, Revista Anthropos*, Extra 3. Barcelona: Proyecto A, pp. 31, 32.
- ZEA, Leopoldo (1989): *La filosofía americana como filosofía sin más*. Ciudad de México: Siglo XXI.

ANEXO: OBRAS PRINCIPALES DE EDUARDO NICOL

Título de la obra	Año de publicación
<i>Psicología de las situaciones vitales</i>	1941
<i>La idea del hombre</i>	1946
<i>La idea del hombre</i> (segunda versión)	1977
<i>Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón</i>	1950
<i>La vocación humana</i>	1953
<i>Metafísica de la expresión</i>	1957
<i>Metafísica de la expresión</i> (segunda versión)	1974
<i>El problema de la filosofía hispánica</i>	1961
<i>Los principios de la ciencia</i>	1965
<i>El porvenir de la filosofía</i>	1972
<i>La primera teoría de la praxis</i>	1978
<i>La reforma de la filosofía</i>	1980
<i>La agonía de Proteo</i>	1981
<i>Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía</i>	1982
<i>Ideas de vario linaje</i> (Artículos y conferencias)	1990
<i>Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía</i>	1990
<i>Las ideas y los días. Artículos e inéditos, 1939-1989</i>	2007 [publicación póstuma]
<i>Símbolo y verdad</i> (artículos)	2007 [publicación póstuma]

LAS VEREDAS SINUOSAS DE LA FENOMENOLOGÍA
EN DOS FILÓSOFOS ESPAÑOLES EXILIADOS:
MARÍA ZAMBRANO Y EDUARDO NICOL

Ricardo Tejada

El título de esta comunicación invita a pensar en un objetivo absolutamente utópico, inalcanzable, cual es el de dilucidar el posicionamiento filosófico de estos dos grandes filósofos españoles con respecto a la fenomenología. Solo desearía abocetar algunas pistas que pudiesen ser recorridas por otros investigadores o por mí mismo, en un futuro, en otro contexto diferente.

Podríamos preguntarnos por el porqué de este emparejamiento tan inusual. En efecto, apenas tuvieron contacto entre ellos, ni siquiera se citaron ni mencionaron. No hubo relación epistolar entre ambos y muy probablemente no llegaron a conocerse en persona. Es cierto que ambos se alimentaron de las ubres intelectuales de la España republicana, la primera de la Universidad de Madrid y el segundo de la Universidad de Barcelona y que ambos son casi coetáneos, Zambrano nacida en 1902 y Nicol en 1907, falleciendo los dos en fechas muy próximas —1991 y 1990, respectivamente—. Podría haber escogido a José Gaos en vez de a Nicol, pero su participación en la primera recepción de la fenomenología es, junto a la de Xavier Zubiri, mucho más de primera mano.¹ Cuatro años separan a Zambrano de Gaos, nacido con el siglo xx, y cinco años la separan hacia delante de Nicol. No es tanto este componente generacional lo que me ha interesado aquí, como su grado de implicación, de primera o de segunda mano, en la recepción de la fenomenología. Lo que me interesa aquí es el hecho de que tanto Nicol

¹ Sobre este asunto tenemos el libro magnífico de Serrano de Haro (2016).

como Zambrano van filtrando todo lo que Joaquim Xirau, Ortega, Zubiri y Gaos habían ido asimilando de la fenomenología, con estancias o no en Alemania, sin menoscabo de que los dos primeros lean por su cuenta a Husserl, Scheler, Heidegger y otros autores de este círculo inicial fenomenológico, pero, atención, en traducciones porque, que yo sepa, ni Nicol ni sobre todo Zambrano tenían tan amplios conocimientos del alemán como esas cuatro grandes personalidades de la filosofía española.

Una última observación introductoria. Es obvio, para aquellos que conozcan mis trabajos, que tengo desde hace bastante tiempo un contacto regular con la obra de Zambrano, mientras que mis lecturas de Nicol datan de apenas unos pocos años y han sido estimuladas por trabajos de gran interés de investigadores que conozco personalmente como Stefano Santasilia, Arturo Aguirre y también Antolín Sánchez Cuervo (Sánchez Cuervo 2007a y b; Santasilia 2010; Aguirre 2012). No solo llevo leyendo a Zambrano desde hace más de veinte años, sino que además conozco en su globalidad toda su obra, mientras que de Nicol mi lectura se reduce a cuatro libros. Es por eso por lo que pido indulgencia y clemencia en todos los errores de bulto, deslizos, incorrecciones, inexactitudes, que pueda cometer con respecto al filósofo catalán, sin olvidar, claro está, los que pueda cometer con Zambrano.

Los trabajos sobre Nicol, independientemente del formato que tengan, no consideran que su filosofía pertenezca plenamente a la escuela fenomenológica. José Luis Abellán considera que en uno de sus libros más importantes, *La Metafísica de la expresión*, se da una “fundamentación fenomenológica del conocimiento y de la ciencia”. Por su parte, Stefano Santasilia insiste en el carácter dialógico del ser, en su visión de este como límite y en el rechazo de la *epojé*, como rasgos más notorios que distinguen la filosofía nicoliana de la fenomenología husserliana (Abellán 1998; Santasilia 2010). José Ferrater Mora, en el *Diccionario de filosofía*, sostiene que en la primera etapa de Nicol se da “un análisis fenomenológico del hombre en sus situaciones vitales” (Ferrater Mora 2002: 2547).

En cuanto a Zambrano, todo apunta a que nadie sostiene que su filosofía sea plenamente fenomenológica. Desde luego en Abellán y en Ferrater Mora el vocablo brilla por su ausencia a propósito de su obra. En los especialistas de la filósofa, los términos preferidos son siempre el de “razón poética”, acompañado, como por ejemplo en Jesús Moreno Sanz, por el de “razón

integradora”, “razón armada” y “razón mediadora” que precederían a la primera². Es más usual —y en los propios editores y colaboradores del equipo de las *Obras Completas*, dirigido por Jesús Moreno Sanz, es evidente— hablar de fenomenologías focalizadas o regionales en función del ámbito tratado. Por ejemplo, se habla en ella de una “fenomenología de la esperanza”, de una “fenomenología de los sueños”, de una “fenomenología de la nostalgia”, de una “fenomenología de la soledad”, de una “fenomenología del sentir”, de una “singular fenomenología de los procesos del pensar”, etc.³. También Jesús Moreno Sanz habla de temáticas husserlianas que Zambrano va recogiendo conforme va avanzando en su obra (cf. Moreno Sanz 2008). Tal vez esta prudencia sea achacable al hecho de que en la reseña de 1940 del libro de Romero, *Descartes y Husserl* (1939), pese a loar ella la genialidad y ejemplaridad del filósofo alemán, María Zambrano defendía que había en él un “encierro solipsista”, del que intentaba salir “por la objetividad del conocimiento”, una “desconfianza filosófica” y el “método” como palabra mágica (Zambrano 2016: 574-578)⁴. Zambrano sería la que devolvería a la tierra las idealidades del germano, recobrando confianza en el mundo, replantearía y cuestionaría la pretensión metodológica gracias a esos senderos de las serpientes, no previamente trazados, por donde debe transitar el pensamiento, y a través de la piedad y de la misericordia quebraría dicho solipsismo. Es curioso resaltar que en su primer libro, *Psicología de las situaciones vitales*, Nicol tiene una actitud ante Husserl y ante el cartesianismo no tan distinta de la de Zambrano como pudiera parecer porque afirma lo siguiente: “No empezamos a vivir dudando. Empezamos, simplemente siendo, y en modo alguno somos distinguidos o distanciados de esto que después llamamos realidad, sino que somos o existimos en ella y formando parte de ella”, para afirmar

² La bibliografía sobre el pensamiento zambraniano es considerable. Mencionemos tan solo la voluminosa monografía, con presencia de destacados especialistas: Jesús Moreno Sanz (2004) (coord.), *María Zambrano, 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes/Fundación María Zambrano.

³ Ponemos como botón de muestra un solo volumen: María Zambrano (2016), *Obras Completas II. Libros (1940-1950)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 410, 811, 831, 924.

⁴ El texto fue publicado originariamente en la revista mexicana *Taller*, en el mes de noviembre de 1939.

líneas más tarde que en Husserl hay un “yo puro” (Nicol 2013: 61)⁵. Qué duda cabe que tanto Zambrano como Nicol son tributarios, por de pronto en un primer momento, de esa lectura “archiobjetivista”, idealizante, que hace Zubiri de Husserl, y luego su fiel y orteguiano seguidor Julián Marías, sin olvidar al propio Ferrater Mora, lectura que —según sostiene Agustín Serrano de Haro en su ameno y agudo trabajo, antes citado, *Paseo filosófico en Madrid*— impregnaría buena parte de la lectura del maestro de Moravia realizada en España y, tal vez, en todo el mundo hispánico (Serrano de Haro 2016: 15-47)⁶.

¿Qué obras leyeron Nicol y Zambrano de los grandes fundadores de la fenomenología? De Husserl, Zambrano pudo leer sus *Ideas*, sus *Meditaciones cartesianas*, probablemente *La crisis de las ciencias europeas*. Nicol, además de estas, las *Investigaciones lógicas* y *La filosofía como ciencia estricta*. No citan generalmente con precisión dichos libros y siempre lo hacen de manera puntual, nunca regular, aunque hay que decir que las apelaciones de este último a la cientificidad y al método de la filosofía casan mucho mejor con el espíritu del fundador de la fenomenología que las propuestas de Zambrano. Tal vez sea la acogida de la obra de Max Scheler lo que diferencie más a nuestros dos filósofos españoles, en cuanto a sus lecturas. En efecto, si la autora de *El hombre y lo divino* leyó con fruición muchos de los libros del maestro de Múnich que se tradujeron al español (*Ordo amoris*, *El saber y la cultura*, *El puesto del hombre en el cosmos*, etc.), como lo han mostrado y explicado con solvencia Carmen Sevilla, Jesús Moreno Sanz y otros grandes especialistas, el autor de *La idea del hombre* mostró desde su primer libro un distanciamiento respecto de la popularidad que había adquirido Scheler en la España de los años 20 y 30, en parte por las traducciones de *Revista de Occidente*, y en parte, algo de lo que él fue espectador más directamente, por las enseñanzas de Landsberg, discípulo directo de Scheler, en Barcelona (véanse Sevilla 2007; 2008). Por último, las lecturas de Heidegger que efectuaron estuvieron muy

⁵ Y añade pocas líneas después: “con la experiencia de la duda solo hemos cambiado nuestro modo de ser, de ninguna manera hemos destruido la patencia de la realidad en nosotros”. Crítica el objetivismo e idealismo de Descartes y de Husserl, pero, curiosamente, hablando de patencia, lo cual no es absoluto infiel al impulso de la fenomenología.

⁶ Según este autor, solo Gaos se habría escapado, pero de manera puntual, a esta lectura zubiriana de Husserl basada en considerar los fenómenos como esencias.

condicionadas por los pocos libros que se conocían de él, en los 40 y 50, y por las lecturas existencialistas de la época. En cualquier caso, nunca precisaron con claridad sus diferencias y cercanías con el maestro de la Selva Negra, aunque su sombra rondaba por unos cuantos de sus estudios. El Ser en Zambrano y en Nicol son dos ideas sumamente complejas como para resolverlas ahora (véanse Adán 2009; Enquist Källgren 2012). Añadiría, como apunte final a las lecturas efectuadas, que la presencia de los continuadores de Husserl en Francia —Sartre (en cierto modo), Lévinas, Merleau-Ponty y Ricœur— es más bien escasa en Zambrano y Nicol.

Vayamos con otro apunte, ya no el de las lecturas, sino el de los conceptos utilizados. La fenomenología es una corriente filosófica fundamental en el siglo xx que se caracteriza, entre otras cosas, por su acusado y riguroso tecnicismo terminológico. Conceptos como los de intencionalidad, correlación noético-noemática, reducción trascendental, *Lebenswelt*, yo trascendental, conciencia pura, etc., forman parte, de manera insustituible, de este modo de hacer filosofía que es método y ciencia, cuando menos en sus pretensiones más genuinas⁷. Ni en Zambrano ni en Nicol encontramos estos parámetros conceptuales. En la primera, se nos hablará de un centro, de un sentir originario, de unas entrañas, de lo sagrado, de lo divino, de la esperanza, de la aurora, de los claros, por poner solo algunos núcleos conceptuales fundamentales de la filósofa. Los conceptos están envueltos de capas simbólicas y metafóricas y tienden a romper la dualidad sujeto-objeto. En el segundo, se nos habla de situaciones vitales, de expresión, de razón histórica (de una manera distinta a la de Ortega), de ser, de hombre. No vemos a priori una comunidad terminológica con el fundador de la fenomenología. Sí es cierto que en Zambrano se nos habla muy frecuentemente de pasividad y esto recuerda, en cierto sentido, a la inflexión husserliana de los años 20 durante los cuales se asiste a la emergencia de una fenomenología dinámica, ya no estática, en la que no interesa tanto la tipología de los

⁷ La bibliografía sobre la fenomenología husserliana es aún más ingente que la dedicada a Zambrano. Nos remitimos a los pocos libros consultados para la elaboración de este artículo: Desanti, Jean T. (1976), *Introduction à la phénoménologie*, París, Gallimard; San Martín, Javier (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos; Montero, Fernando (1987), *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos. Y el antes mencionado de Serrano de Haro (2016).

actos intencionales como la explicación de la constitución temporal, por capas sucesivas, de una conciencia, concebida en su multiplicidad y riqueza, como sustento último de una objetividad. Una parte sustancial de este período fue publicada de manera póstuma por su discípulo Landgrebe con el título de *Experiencia y juicio* y que ha sido una fuente inagotable de sugerencias y pistas para los múltiples corrientes de la fenomenología después de la Segunda Guerra Mundial y para no pocas pertenecientes al postestructuralismo y a la sociología (Husserl 1980; Ziri6n 1984). Pi6nsese en la importancia considerable del concepto de “s6ntesis pasiva” y “s6ntesis activa” en el Deleuze de los a6os 60, sin olvidar al primer Derrida y al Bourdieu que elabora su concepto de “habitus”. Husserl le da una plasticidad al concepto de pasividad que le quita sus connotaciones opacas, pesadas o inerciales. Este es uno de sus innumerables m6ritos. Ahora bien, si explora ese 6mbito es con el prop6sito de mejor fundamentar una l6gica pura, una racionalidad basada en el juicio y en la verdad. Este no es el prop6sito de Zambrano para quien la pasividad es, me atrever6a a decir, casi un arcano de la subjetividad, una dimensi6n poco o nada escuchada de nosotros mismos, un sedimento antepredicativo (cojamos esto con pinzas), por el que muchas puertas se ofrecen a la vista: los sue6os, la confesi6n m6s 6ntima, el delirio, la m6sica, el silencio, las plantas, la vida vegetal... Esto nos recuerda la “estratificaci6n” de las “fuerzas ps6quicas” en el Scheler de *El puesto del hombre en el cosmos*, ese libro tan le6do en Espa6a antes de la Guerra Civil (habr6a que preguntarse por qu6, puesto que no veo en Francia ni en Italia una impronta tan duradera y honda), en el que el primer estrato es la planta, luego el animal y finalmente el hombre (Scheler 2019). Scheler nos habla de un aliento primigenio que se mueve por debajo de la vida, en los estratos inferiores de lo ps6quico, “*un impetu afectivo*” que carece de todo tipo de conciencia, sensaci6n o representaci6n (son sus palabras), ext6tico, una “tendencia hacia la nutrici6n o hacia la satisfacci6n sexual” que recuerda esa avidez que ve Zambrano en las plantas (no pod6a ser m6s que en un pa6s tropical, en Cuba), “vida prehist6rica, anuncio de la vida” (Scheler 2019: 94; Zambrano 1996: 150). “El vegetal duerme, su vida es sue6o”, nos dice en estos fragmentos publicados en la revista cubana *Or6genes*, en 1953 (Zambrano 1996: 148). Fij6monos como tanto en Scheler como en Zambrano hay una impronta aristot6lica, poco presente en Husserl, que

en el muniqués está ampliamente enriquecida por la Ilustración, cierto Nietzsche y las últimas indagaciones biológicas, todo ello en una propuesta que pretende renovar el humanismo desde parámetros católicos y que en la española se recubre de resonancias poéticas (no olvidemos su inserción en el Grupo Orígenes y su cercanía a Lezama Lima en particular), casi místicas, y de su propia experiencia vital.

Volvamos sobre nuestros pasos: anuncio de la vida, anunciación, revelación... La vida se va revelando progresivamente, en un trascender permanente, que va de la avidez al anhelo, que es ya “respiración”, que marca un espacio y un término, que sale y se somete a un ritmo. ¿Podríamos enmarcar estos planteamientos, el de Scheler que distingue el ser humano del animal por su capacidad de objetivación y el de Zambrano que hace hincapié en el anhelo, un anhelo cuyo objeto es indeterminado, y en el carácter social de la persona dentro de la fenomenología dinámica de Husserl de los años 20? (Johnson 2012: 16-17). Si el de Scheler parece alejarse por sus pretensiones antropológico-religiosas, el de Zambrano se aleja aún más si cabe porque, aunque algo queda del marco de comprensión scheleriano, es indudable que lo que está buscando ella es una matriz común a la poesía y a la filosofía, una nueva razón humilde y renovada atenta a ese sustrato primordial de la vida. Fijémonos cómo en el libro mencionado de Scheler se nos dice que “[t]oda conciencia [...] se funda en el padecer y cuanto mayor sea el grado de conciencia más intenso será proporcionalmente este padecer” (2019: 97). La afirmación resuena poderosamente con el modo de pensar zambraniano y muestra, indudablemente, un inconfesable carácter autobiográfico. Recordemos que la vida afectiva y amorosa de Scheler, amén de la alcohólica y fumadora, fue bastante turbulenta y agitada, tan poco similar a la de Husserl y Heidegger, sin olvidar la presencia de Schopenhauer y Nietzsche, elementos todos que habrían provocado una mueca de desagrado a su maestro moravo. Scheler será todo lo sistemático que se quiera en sus dos grandes obras teóricas (*El formalismo en la ética* y *Esencia y formas de la simpatía*), pero qué duda cabe que en esos pequeños libros que fue publicando en los últimos años de su vida, tan celebrados en España, el género en que se inscribe es declaradamente ensayístico, e incluso me atrevería a calificar el tono de estos escritos discretamente apasionado algo que no podía aceptar Edmund Husserl ni

tampoco Eduardo Nicol, tan crítico este con los efectos deletéreos de la sofisticada ensayística hispánica, encarnada en Ortega⁸, según él.

Vayamos, ahora, con Nicol. De entrada, parecería tener más puntos en común con el proyecto husserliano. La posición de Nicol respecto a la ciencia deja en la mayor perplejidad a cualquiera que haya leído en su juventud a Thomas Kuhn. Dice él: “la ciencia sigue y seguirá siendo lo mismo”, y líneas más tarde: “las cosas han cambiado, pero la ciencia no”, en el prólogo a la segunda edición, de 1963, de *Psicología de las situaciones vitales* (2013a: 14). Y espigo en *La idea del hombre*: “La filosofía no necesita salvación. No ha de cambiar” (2013b: 309). De tal manera que la filosofía solo puede ser científica, o dicho de otra manera, “negación del relativismo, del subjetivismo y el perspectivismo, del personalismo entendido como supremacía del yo”, como lo dirá de una manera tan firme y tajante en *El problema de la filosofía hispánica* (1998: 151). Pese a esta aparente convergencia, los molinos contra los que combate Husserl no son los mismos que aquellos contra los que combate el catalán. No es el ensayismo personalista y esteticista lo que le aflige al moravo, sino el escepticismo que solo cree en hechos, en realidades y que se disfraza de positivismo. No estamos en España sino en Alemania. La filosofía para Husserl no es suficientemente científica, con lo que no hay, en sentido estricto, una visión estática o intemporal de la ciencia, como en Nicol, sino que está impulsada por un ideal de ascensión continua, que la lleve desde bases amplias, desde abajo, y por medio de los métodos más rigurosos a una validez objetiva, eterna, que dirima de una vez por todas la lucha entre las diferentes visiones del mundo. Esto lo dijo en 1911, no lo olvidemos. A los tres años vendría el drama de Europa, de su país y de su propia familia. En cualquier caso, el planteamiento, como se ve, no es exactamente el mismo (Husserl 2013).

Pero, ya que hablamos de método, ¿de qué método se habla cuando se lo invoca? Este es un punto crucial. “Fenomenología designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente filosófica, el *método*

⁸ Me refiero en especial a los libros *El puesto del hombre en el cosmos*, publicado en Revista de Occidente en 1929, antes mencionado, y a *El saber y la cultura* (1926); *El resentimiento en la moral* (1927); a *Muerte y supervivencia* (1934) y a *Ordo amoris*, también publicados en Revista de Occidente de Madrid.

específicamente *filosófico*” (Husserl 1982: 24), nos dice Husserl en *La idea de la fenomenología*. Pero ¿qué método? ¿El de la reducción eidética? Es decir, la reflexión sobre las vivencias o fenómenos psíquicos, no en su faceta empírica sino en su esencia, colocándolas en un campo de inmanencia, redoblada por una reducción trascendental por la que se pone entre paréntesis el mundo natural para quedarnos con el puro *cogitatum*, con lo que así podemos describir una a una las diferentes noesis, perceptivas, rememorativas, etc., elaborados por la conciencia trascendental⁹. ¿Qué método encontramos en Nicol? Las intenciones explícitas son desde luego manifiestas. En la primera nota a la segunda edición de la *Psicología de las situaciones vitales*, el filósofo catalán nos dice que el método que va a emplear es “objetivo (fenomenológico), no parte de ningún supuesto dualista y su carácter científico no queda empañado por el hecho de que no sea cuantitativo. La ciencia no depende de los números sino del rigor del método” (2013a: 22). Mas ¿en dónde cabría hablar de reducción en su filosofía? No la vemos por ninguna parte pues la critica. Recordemos la afirmación de Nicol: “No empezamos a vivir dudando”, sino “siendo”; y líneas más tarde ésta, tan importante: “con la experiencia de la duda solo hemos cambiado nuestro modo de ser —no sé si esto hubiera tenido el asentimiento de Husserl—, de ninguna manera hemos destruido la *patencia* de la realidad en nosotros” (2013a: 61)¹⁰. Estamos, curiosamente, y por caminos insospechados, no del todo lejos de la autodonación del mundo en nosotros, o, en expresión feliz de Agustín Serrano del Haro “mi vida está clavada como en medio de este darse del todo, y darse de todo” (2016: 33). Ahora bien, ¿cómo se patentiza y de qué modo la realidad en nosotros? Y ¿quién es ese nosotros? Nicol no congenia ni con el existencialismo ni con el personalismo de Mounier. Hay un ser del hombre (no habla de condición humana) que es el de ser limitado, el de irse haciendo. “Su ser se va haciendo en este hacer” (Nicol 2013a: 133), dice él. De tal forma que no hay un ser natural en él porque tiene “una estructura histórica” (2013a: 28). Su ser es su vida, “existir es sinónimo de vivir” (2013a: 101), lo que haría rechinar los

⁹ Me remito aquí a las explicaciones meridianamente claras de Antonio Zirión, en la entrada “Reducción fenomenológica” de su *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, <<http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH-2017.pdf>> (24/02/2022).

¹⁰ El subrayado es nuestro.

dientes a un Heidegger o a un Sartre, por motivos diferentes. Aquí parece acercarse Nicol a Dilthey, aunque, nuevo tumbo hacia otro lado, “la ontología es fenómeno-logia: el Ser, con mayúscula, es fenómeno” (2013a: 51). No sabemos si se da ahora un giro hacia Heidegger o hacia Aristóteles...

Volvamos a Zambrano, retomando el hilo de la problemática en torno al método. Para ella, este no tiene que fundar la experiencia, sino que esta precede “a todo método” (1989: 18). Y reprocha explícitamente a Husserl, páginas más tarde, que no se hubiese atrevido a una “metafísica experimental” que hiciese posible la experiencia humana (1989: 26). Mas reconoce ella que la verdadera experiencia no puede darse sin la intervención de una especie de método. Este es el problema que la conduce a la idea de “camino a recorrer”, a la de “guía”, a un método en el que la vida se hermane con el modo de conducción en ella, en vez de desconfiar de las supuestas evidencias que nos ofrece el mundo. Al “método” zambraniano solo se le pueden ir poniendo notas, en un sentido musical, y ni siquiera hay “El” método, repárese en el título del libro, es “un método” (1989: 20), una propuesta de pensamiento y de vida. Las preguntas de Zambrano son a veces más clarividentes que sus afirmaciones. En un momento en que alude a su maestro Ortega y a su “método del naufragio” (1989: 20) —es decir, el modo por el cual el hombre consigue, en las aguas procelosas de la vida, con y contra sus circunstancias, salvarse, crear sentido, actuar— inquiera ella:

¿No será que el supuesto del ser sumergido y de la realidad —se configure o no en circunstancias— esté en íntima conexión con el acontecimiento del pensar; y que la situación en que todo ser humano en cuanto cae en la cuenta de sí, sintiéndose más que pensando, pensándose, sea la de estar sumergido él en su vida y en su ser, él mismo también en su constante quehacer; y que ello le suceda por la necesidad que en su opacidad padece de una revelación total [...] de una revelación de su amor mismo, o más precisamente, del contenido de su amor y del lugar donde está...? (1989: 21).

La pregunta es aún más larga pero, despedazándola un poco, no creo haberle sido infiel. Ese sentirse primigenio va a llamarlo “sentir originario” y va a ser uno de los arquitecturas de su filosofía (1989: 90)¹¹.

Vemos cómo, aunque el tono, el aliento, el estilo, de ambos filósofos españoles sea tan diferente, nos coloca en terrenos marginales de la fenomenología, aledaños, inexplorados por esta, y, al mismo tiempo, divergentes, desviantes, de búsqueda de una suerte de protofenomenología que en Zambrano la va a llevar a su visión de la tragedia griega, de las religiones, de los sueños, como momentos más señeros, y en Nicol lo lleva a una peculiar onto-antropología de la expresión.

Y es que en la pregunta de Zambrano la fenomenología dinámica husserliana, o mejor dicho la protofenomenología dinámica, está en marcha desde que caemos en la cuenta de que en esa opacidad inicial, prenatal, que linda con la muerte y el sueño, surge un imperativo, una avidez, un anhelo, una voluntad, progresivamente de revelación. Su gran libro non-nato, “Historia y revelación”, pero del que tenemos dos interesantísimos manuscritos, nos iba a dar las pautas de esa revelación. “El ser del hombre”, dice ella, “aparece como caído [...], como necesitado de revelación acerca de su ser, de conocimiento acerca de sí y acerca del cosmos y de los principios generadores del cosmos”. Esta necesidad de “adquirir ser” es en lo que consiste su “transcendencia inicial”¹². En la condición humana está inscrita, por mucho que haya altísima actividad en algunos de sus individuos, una pertinaz pasividad “respecto al Principio y a su principio”¹³. Yo la traduciría en términos de vulnerabilidad. Presentarse como humano es ser de entrada vulnerable, o ser siempre susceptible de vulnerabilidad en algún momento de su existencia. Y esta pasividad inicial, que añadiría es la del bebé en su avidez de leche, viene empujada desde el principio por un impulso constante, permanente, a la revelación. Vemos así cómo la revelación es el modo de manifestación no solo del Dios monoteísta, sino, originariamente, de lo sagrado en su

¹¹ Ese lugar “en el que el sujeto siente su propio peso, su propia condición. El sentir originario consiste en sentirse; sentirse directamente o sentirse aludido en todo sentir, infierno de la memoria y de la conciencia”.

¹² Nos referimos al manuscrito M-493BIS_136.

¹³ Manuscrito M-493BIS_135.

exteriorización y desvelamiento en forma de lo divino, pero también el modo como históricamente el hombre se manifiesta, se muestra, se absolutiza, etc. En la revelación de esa base inicial de la pasividad está, a mi modo de entender, una de las claves de la filosofía zambrana, que guarda alguna lejana familiaridad con el Husserl de *Krisis*, aquel que confiaba en que el hombre y su ciencia y tecnología desenfrenadas, en las tormentas históricas de los años 30, volvieran su mirada a la *Lebenswelt*, ese “reino de evidencias originarias”. Y recordaba que “la experiencia es una evidencia que se desenvuelve puramente en el mundo de la vida” (1991: 134-135).

Revelación, donación, pasividad, vulnerabilidad, opacidad, avidez: tal vez en estos parámetros podamos entender mejor que Zambrano, sin ser realmente una husserliana, se inscribe firmemente en un planeta lejano, cuyas lindes son las de la galaxia fenomenológica y cuyos anillos, tal vez, se yuxtaponen en parte con ella.

Si nos acercamos a Nicol en vez de “revelación” tenemos “expresión”. Para los que hayan leído Husserl y sobre todo a Merleau-Ponty se podrán dar cuenta de la carga fenomenológica que tiene este concepto¹⁴. “El hombre se conoce por lo que hace”, y este “hacer es expresar”, dice en *La idea del hombre* (2013b: 24). Y como toda expresión es una relación, “un nexo efectivo”, el modo de ser hombre es dialógico, intersubjetivo, es apercibiendo las expresiones ajenas como el ser humano desde pequeño se va poco a poco conociendo, y son en realidad sus expresiones propias las que le son más opacas (2013b: 18-21). La expresión es, por lo tanto, para Nicol, un salir de sí, un trascender, en cierto sentido, que nos conduce a la naturaleza, a lo divino y a la naturaleza. En un momento en que Nicol parece que zambrana o zambranea (inconscientemente) en su *Filosofía de la expresión*, dice así: “Expresamos por nostalgia y esperanza. Nostalgia de nuestro propio ser, de esa parte de lo nuestro que no tenemos; y esperanza de recuperarlo en la avenencia de nuestro diálogo con el prójimo” (1957: 25). Y líneas más atrás, ya en un registro claramente platónico, había dicho que “el amor sería como la expresión de una insuficiencia metafísica”. Claro está, si la expresión está circunscrita en un quién, en un aquí y un ahora, la metafísica de la expresión

¹⁴ Escribe Merleau-Ponty en *La prose du monde*: “Toute perception, et toute action qui la suppose, bref tout usage de notre corps est déjà *expression primordiale*”, 1969, p. 110.

sería un inacabable tejer y destejer de la múltiple experiencia humana, solo que, en otro momento, nos advierte que si el ser es el “ser de la expresión” es “de manera eminente el ser de la expresión lógica” (1957: 208). Nicol sigue fiel, a su manera, a la idea de *Logos* que los griegos alumbraron y que forjó al mismo tiempo el modo genuino de ser hombre y de concebirse como tal. La expresión es así un entramado de relaciones lógicas sumamente complejo que llamamos razón. Expresar es patentizarse algo, manifestarse algo, o verbalizarse algo o significarse algo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1998): *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ADÁN, Óscar (1999): “María Zambrano y la pregunta por el ‘ser’”, en *Aurora*, n.º 1, pp. 59-79.
- AGUIRRE, Arturo (2012): “Exilio, comunidad y revolución. Vida y obra de Eduardo Nicol”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 17, pp. 53-68.
- DESANTI, Jean T. (1976): *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- FERRATER MORA, José (2002): *Diccionario de filosofía*, tomo III [K-P]. Barcelona: Círculo de Lectores.
- HUSSERL, Edmund (1980): *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter, revisada por Bernabé Navarro. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1982): *La idea de la fenomenología*. Trad. por Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica.
- (2013): *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. por Elsa Tabernig. Buenos Aires: Prometeo.
- JOHNSON, Roberta (2012): “El concepto de «persona» de María Zambrano y su pensamiento sobre la mujer”, en *Aurora*, n.º 13, pp. 8-17.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1969): *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- MONTERO, Fernando (1987): *Retorno a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos.

- MORENO SANZ, Jesús (coord.) (2004): *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes/ Fundación María Zambrano.
- (2008): *El Logos oscuro. Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*. Madrid: Verbum.
- NICOL, Eduardo (1957): *Filosofía de la expresión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (1998): *El problema de la filosofía hispánica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2013a): *Psicología de las situaciones vitales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2013b): *La idea del hombre*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- REVILLA, Carmen (2007): “Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano”, en *Aurora*, n.º 8, pp. 63-73.
- (2008): “La raíz fecundante de la vida. Impulso afectivo y sentir originario en la antropología de Max Scheler y María Zambrano”, en *Aurora*, n.º 9, pp. 28-33.
- SAN MARTÍN, Javier (1987): *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2007a): “Un olvido en la memoria del exilio: el humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 12. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v12i0.1442>.
- (2007b): “El exilio con Eduardo Nicol”, en *Isegoría*, 36, pp. 303-307. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i36.70>.
- SANTASILIA, Stefano (2010): *Tra metafísica e historia. L'idea dell'uomo*. Firenze: Le Cáríti Editore.
- SCHELER, Max (1926): *El saber y la cultura*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1927): *El resentimiento en la moral*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1929): *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid: Revista de Occidente. (Hemos consultado la edición de Salamanca: Escolar Editor, de 2019).
- (1934): *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente.
- SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Trotta.
- ZAMBRANO, María (1989): *Notas de un método*. Madrid: Mondadori.
- (1996): *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Endymion.
- (2016): *Obras Completas II. Libros (1940-1950)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (2017): *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, <<http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH-2017.pdf>> (23-02-2022).

LA MEDIACIÓN DE LA AFECTIVIDAD. ALGUNOS IMPULSOS DE JOSÉ GAOS EN EL EXILIO¹

Ángel Xolocotzi Yáñez

INTRODUCCIÓN

A pesar del amplio estudio del pensamiento de José Gaos como uno de los principales representantes filosóficos del exilio español, me parece oportuno destacar aspectos de la relevancia y actualidad de sus planteamientos. Aunque se trate de cuestiones conocidas y, en cierta forma criticadas, considero que la revisión de la historia de la filosofía en México de gran parte del siglo xx y lo que va del xxi proporciona la posibilidad de resignificar y revalorar el legado con el que contamos y, a su vez, permitir la apertura de caminos para el pensar actual. Me refiero concretamente a ciertos hilos conductores que encontramos en el trayecto filosófico del transterrado Gaos y que exponen la idea que sostuvo tanto de la filosofía como de sí mismo.

A más de 80 años de su exilio conviene revisar la clásica aseveración al inicio de sus *Confesiones profesionales*: “[...] estoy seguro de ser profesor de Filosofía, pero lo estoy muy poco de ser un filósofo. Para ser un filósofo parece que me falta [...] nada menos que precisamente una filosofía” (Gaos 2001: 15)². ¿Acierta el propio autor al señalar que no hay una filosofía en

¹ Agradezco la invitación para participar en este interesante proyecto. Asimismo, doy las gracias a la Mtra. Viridiana Pérez por la revisión del presente escrito.

² La idea que el autor tenía de sí fue quizás uno de los factores que dificultaban plasmar su obra de forma escrita. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en la lección de 1960, *De la filosofía*, en donde Gaos habla de su propio caso: “[...] decepcionado de la Filosofía por haber hecho profesión de ella sin tener talento para ella, arrastro un hipócrita resentimiento contra ella, un radical *taedium vitae*, un radical *odio* a mí mismo —y a todo [...]” (Gaos 1962:

sus planteamientos? ¿Acaso no es la propia tradición la que valida y reconoce los alcances de una filosofía? ¿Es este el caso de José Gaos? Por la distancia temporal y con el acceso a su obra póstuma, ¿podríamos afirmar que efectivamente se encuentra una filosofía? Si es así, ¿qué elementos se podrían destacar?

Diversos estudiosos del pensamiento de Gaos, incluidos sus propios alumnos como Fernando Salmerón o investigadores como José Luis Abellán (1998) y Aurelia Valero (2015), han destacado múltiples aspectos del camino filosófico del maestro español. Lo que aquí indicaré no es algo desconocido, pero vuelvo a ello, ya que, por un lado, proporciona una posible guía para entender aspectos de la obra de Gaos; por otro lado, porque de cierta forma se inserta en preocupaciones que cobran plena actualidad a partir de la publicación de fuentes originales recientes de autores trabajados por el propio Gaos, como Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Sabemos que la publicación de las fuentes y la consecuente relectura obligan a cuestionar no solo algunas interpretaciones canónicas, sino también a poner en entredicho los epítetos conocidos. Ya que eso ha ocurrido con el arraigado “historicismo de Dilthey”, el “platonismo de Husserl” y el “existencialismo de Heidegger”; conviene quizá también preguntar si acaso el “personalismo escéptico de Gaos” pudiese ser visto bajo otra luz, así como las relaciones filosóficas con los ya mencionados³.

Antes de la Guerra Civil española (1936) Gaos no había publicado mucho. Solo se pueden documentar algunos artículos y su tesis doctoral sobre

429)—. Asimismo, encontramos en contemporáneos de Gaos como Edmundo O’Gorman o Américo Castro una imagen que refleja su propia apreciación: “[...] la tragedia más íntima de Gaos es que fue un estupendo expositor y un pésimo escritor. Es horrible leer a Gaos. Yo tengo un libro que me dedicó. Lo leí, claro, y no le entendí ni en parte. Un día me comentó Américo Castro: ‘Pues ¿qué le pasa a Gaos?’, ‘Pues, don Américo, no sé, ¿qué le pasa?’. Y contestó ‘Pero es que no se puede escribir sin verbos’, comentó Américo” (citado por Constante 2014: 39).

³ La publicación de los *Gesammelte Werke* de Dilthey, la *Husserliana* de Husserl y la *Gesamtausgabe* de Heidegger, así como las *Obras completas* de Gaos, ofrecen un panorama radicalmente nuevo para la investigación. Muchas de las interpretaciones heredadas se apoyaban en fuentes indirectas o parciales que daban una imagen limitada de los pensadores mencionados y en ocasiones se obligaba a catalogarlos en cierta línea. Desde hace algunas décadas se ha roto ese paradigma, con lo cual se permite investigar con la base documental suficiente que pueda sostener las interpretaciones respectivas.

la crítica de Husserl al psicologismo. Sin embargo, lo que llama la atención son sus traducciones entre 1923 y 1935. En este período encontramos 29 traducciones, la mayoría del alemán. Muchos autores detectan dos acontecimientos importantes en la vida de Gaos para poder explicar tal cantidad de traducciones: primero, la fundación de la editorial Calpe en 1919; segundo, la fundación de la revista y editorial *Revista de Occidente*. A partir de esto último se da una estrecha relación entre Gaos y Ortega y Gasset, ya que 28 de las 29 traducciones aparecieron en dicha revista.

La obra de traducción realizada por Gaos comprende en total 59 libros y 8 artículos. Como ya se dijo, 29 de estos fueron traducidos en España antes de la Guerra Civil; el resto, en el exilio mexicano a partir de 1938. Una buena parte del trabajo de traducción Gaos lo dedicó a autores en el ámbito de la fenomenología como Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger o precursores como Franz Brentano. Del primero tradujo las *Investigaciones lógicas* (junto con Manuel García Morente), las *Ideas I* y gran parte de las *Meditaciones cartesianas*. Del segundo tradujo *El resentimiento en la moral*, *El puesto del hombre en el cosmos*, *Sociología del saber* y *Esencia y forma de la simpatía*. De Martin Heidegger sabemos que Gaos tradujo *Ser y tiempo*, cuya versión fue la primera realizada en forma completa a un idioma extranjero⁴ y de Franz Brentano tradujo parcialmente su *Psicología desde un punto de vista empírico*.

Las traducciones y la obra incipiente de Gaos se insertan en el momento preciso en el que México buscaba reforzar el ideal del Ateneo de la Juventud de encontrar una mediación entre lo universal y particular a través de la cultura. Recordemos lo que Antonio Caso indicaba al respecto: “Entre la idea de patria y la de Humanidad se interpone la de la cultura. Directamente el hombre se relaciona con su nación y su cultura; a través de ellas con la Humanidad” (Caso 1934: 65 y ss.).

En un primer momento, la llegada de Gaos a México y las traducciones que realiza concretarán de cierta forma el ideal ateneísta al acercar lo

⁴ La versión de Gaos de *Sein und Zeit* fue trabajada a lo largo de varios años en su seminario en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y fue la primera traducción completa publicada, ya que tanto en Francia como en Japón se había traducido solo parcialmente. Para mayor detalle de la publicación de la traducción de Gaos véase Constante (2014).

universal de la humanidad a la situación mexicana mediante la traducción; sin embargo, como sabemos, el trabajo de Gaos no se limita a eso, sino que también buscará tematizar la apropiación de la particularidad mediante otros modos de expresión que aprehendan lo universal. En sus *Confesiones profesionales*, Gaos refiere a esto al oponer lo nacional a lo liberal: “Este liberalismo se ha manifestado y ha actuado principalmente en la dirección de aportar a las patrias hispánicas los valores estimados en los países extranjeros reconocidos por propios y extraños como yendo ‘a la cabeza de la cultura’” (Gaos 2001: 72).

Para Gaos queda claro que no se trata de sustituir simplemente lo liberal por lo nacional, sino de llevar a cabo un movimiento que evite una escisión. Tal posibilidad lo acerca a su maestro Ortega, quien en ciertos momentos le dará impulsos para la conformación de un filosofar propio: “la reivindicación de los valores anejos (agregados) a las formas peculiares del pensamiento hispánico” (Gaos 2001: 72). De hecho esto lo verá como su función principal: “Mas lo que en España no había pasado aún de un conato, de un inicio, se convirtió aquí, en México, en la parte de mi labor que personalmente estimo como principal” (Gaos 2001: 72). Veamos pues cómo se despliega en México la labor pensante de Gaos.

I. PRIMER ACERCAMIENTO A LA AFECTIVIDAD COMO MEDIACIÓN: LA SOBERBIA

Bien conocido es que Gaos concentró en sus *Confesiones profesionales* de 1953 una buena parte de sus planteamientos en torno a su idea de filosofía. No obstante, será cinco años después, en 1958, cuando el maestro Gaos resume y discute algunas tesis centrales con sus alumnos Ricardo Guerra, Luis Villoro, Alejandro Rossi y Emilio Uranga⁵. El texto que Gaos puso a discusión sobre la vocación filosófica incluye un resumen de sus propias posturas en las que compara la visión que tenía a su llegada a México en 1938 y la que tenía en ese momento, veinte años después, en torno a la esencia de la filosofía. Efectivamente, en su primera presentación intelectual en México a través

⁵ El compendio de lo ahí trabajado ha sido rescatado y publicado por Aurelia Valero Pie en 2012.

de la serie de conferencias sobre “Filosofía de la filosofía”, Gaos había puesto a discusión la idea de que la filosofía y la soberbia compartían una misma esencia. Dicha cuestión motivará la réplica de Francisco Larroyo, apoyado en posiciones neokantianas, que cuestionará la tesis de Gaos al asimilarla a un ámbito más bien psicológico. La polémica desatada y las consecuentes discusiones entre Gaos y Larroyo darán a luz dos años después la publicación de *Dos ideas de la filosofía*⁶.

La tesis sobre la *filosofía de la filosofía*, en la cual resuenan disquisiciones de W. Dilthey, retorna al problema de la definición o idea de la filosofía misma, así como de los motivos centrales para su despliegue. La identificación entre filosofía y soberbia remite al recurso etimológico que Gaos ejerce al señalar que soberbia significa un “estar encima” o una especie de dominación que justificaría el afán del saber filosófico. Así, la “armonía prestablecida” entre filosofía y soberbia parecería cuestionar la herencia aristotélica que piensa a la filosofía como ciencia de los primeros principios; en otro sentido revela un rasgo aristotélico en tanto el Estagirita, sabemos, inicia su *Metafísica* con la indicación de que el ser humano tiende por naturaleza al saber. Si vemos esta aseveración a la luz de Gaos, la justificación de la tendencia a ese saber, *eidenai*, en tanto “ver más” o “ver mejor”, sería la soberbia, una tendencia a estar encima o dominar lo simplemente visto de forma prefilosófica. En sus *Confesiones profesionales* Gaos recuerda la primera concreción de tal tesis: “En alguna ocasión he intentado mostrar cómo la esencia de la Filosofía y la esencia de la soberbia coinciden fenomenológicamente rasgo por rasgo. Aquel a quien le interese el tema puede ver el resumen inserto en un libro que publiqué, recién llegado a México, en compañía del doctor Francisco Larroyo” (Gaos 2001: 85 y ss.).

Mas en 1958 el propio Gaos reconoce una variación en su posición. Así lo indica:

⁶ Desde 2004, Antonio Ziri6n y yo decidimos seguir este modelo de hacer filosofa, la pol6mica, a partir de la discusi6n entablada en torno al lema “A las cosas mismas”. A lo largo de m6s de una d6cada, Ziri6n y yo presentamos en foros acad6micos los resultados que daban respuesta a los argumentos del otro, expuestos en alg6n evento previo. En 2018, setenta y ocho a6os despu6s de la pol6mica entre Gaos y Larroyo, decidimos reunir toda la discusi6n entablada y publicarla como libro (v6ase Xolocotzi y Ziri6n 2018). El modelo planteado por Gaos y Larroyo de alguna manera sirvi6 de base para llevar a cabo tal proyecto.

Veinte años después, en este día de hoy, pienso aún, con más rigor, que si la soberbia no es la esencia de la filosofía misma, es decir, de los filosofemas mismos, sí es uno de los ingredientes del complejo radicalmente motivante de que se conciben los filosofemas por los filósofos, hombres representativos de algo esencial de los hombres o del hombre en general (en Valero Pie 2012: 37).

De esta manera, en el itinerario filosófico de Gaos se veía inicialmente el papel de la soberbia como esencia y/u origen de la filosofía en aras de un alcance de su propia definición en tanto *filosofía de la filosofía*; pese a ello, el debilitamiento de esta concepción, veinte años después, no anula su importancia, ya que se mantiene como motivación del filosofar mismo. Esto deja ver el papel de un ingrediente que contrasta aquello conocido y heredado como filosofía en tanto metafísica. Esta contraposición inicial se mantiene como hilo conductor de su pensar y decantará unos años más tarde en la tematización de antinomias categoriales que sacarán a la luz el papel central de lo afectivo.

Visto de esta forma, el énfasis en la soberbia expresa más bien la necesidad de una mediación entre la experiencia subjetiva del que filosofa y el saber intersubjetivo expresado en la metafísica. Esta guía mantiene no solo la relación al interior de la propia obra de Gaos, sino que su laxa aprehensión permite entender el impacto causado en sus alumnos y la participación en la consolidación de una historia de la filosofía contemporánea en México.

Así como el *thaumazein* griego, el temblor horrorizante agustiniano, la duda cartesiana o la angustia heideggeriana, la soberbia constituye para Gaos el otro elemento de la armonía preestablecida con la filosofía tal como lo señala en “Filosofía de la filosofía”. Se trata de aquello que afecta, en donde tal afectación conduce a filosofar como un saber de dominación. El carácter afectivo que aquí indicamos remite a autores que de una u otra manera cuestionaron las bases del quehacer filosófico desplegadas en el ámbito de la mera racionalidad o representación.

En su texto de 1916 sobre el formalismo en la *Ética*, Scheler incluye un breve resumen de la historia de la tematización afectiva en la filosofía occidental. Concretamente menciona dos grandes maneras en las que el ámbito afectivo ha sido abordado (véase Scheler 2001: 366 y ss.). Por un lado, encontramos su determinación intencional moderna, al interior de la cual, las propiedades cognoscitivas de lo afectivo son superadas por la claridad de la

representación. De acuerdo con Scheler, es Kant quien rompe radicalmente con este esquema, pero no para otorgar un lugar concéntrico a tal fenómeno, sino para excluirlo de toda pretensión cognoscitiva. Al declarar como independientes los estados afectivos, Kant termina planteando una relación indirectamente proporcional, pues mientras que a la dependencia intencional todavía le corresponde una determinación cognoscitiva, a la independencia afectiva de los estados subjetivos le está vedada esta posibilidad.

Con la finalidad de resolver tal dicotomía, Franz Brentano irrumpió en el horizonte histórico de la época determinando intencionalmente los fenómenos psíquicos, pero sin caer de nueva cuenta en la filosofía moderna. ¿De qué manera? Al mismo tiempo que mantiene la pretensión cognoscitiva y el carácter intencional de los afectos, Brentano les asigna cierta independencia respecto de la representación al caracterizar a los fenómenos afectivos como una toma de postura respecto de la neutralidad de la representación⁷.

Sabemos que, en las *Investigaciones lógicas*, Edmund Husserl retoma la base brentaniana al enfatizar la relación entre actos objetivantes y los no-objetivantes como los afectos. Si recordamos que, para él, la esencia intencional de todo acto reside en la unidad de cualidad y materia, concluimos que los afectos, al fundarse en los actos objetivantes, carecen de materia propia. En otras palabras: la materia misma del acto objetivante, como relación específica con el objeto *intendido*, corresponde también a los afectos (véase Husserl 1984: 401 y ss.).

Ya desde sus primeras lecciones, Martin Heidegger cuestionará la prioridad de la dimensión objetual perteneciente a un acceso teórico-cognoscitivo que mantenía incuestionado el papel preponderante de la representación. A partir de su transformación hermenéutica de la fenomenología en 1919, descartará como punto de partida las vivencias objetivantes o cualquier otro tipo de vivencia que se apoye en ellas⁸. Con la descripción del modo en que

⁷ En su *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano enfatiza el papel del representar como el fenómeno psíquico por antonomasia; frente a estos, los otros fenómenos son solo posturas respecto de estos: “Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico” (Brentano 1924: 13).

⁸ Debemos tener en cuenta que la transformación llevada a cabo por Heidegger ocurre a partir de la apropiación de la idea de *Lebenswelt* (mundo de vida) que Husserl tiene presente ya por lo menos desde 1916 (véase Husserl 2008).

el mundo circundante es experimentado, Heidegger enfatizará un modo de acceder al ente de modo preteorético a partir del entorno abierto. En la famosa descripción, en el *Kriegsnotsemester* de 1919, de su llegada al salón y enfrentarse a la cátedra así lo indica: “Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, *como algo que inmediatamente me molesta...*” (Heidegger 2005: 86. *Cursivas mías*).

A partir de las fuentes directas, la claridad que ahora tenemos de las propuestas señaladas no aplicaba para el momento de Gaos, pero la dedicación a algunos autores como Dilthey o Heidegger pudo haber dado impulsos para destacar el ámbito afectivo en el despliegue de su filosofar. Recordemos que Dilthey habla de la necesidad de una especie de ampliación de la conciencia, cuyo sentido quedó expresado en el famoso *dictum* de la *Introducción a las ciencias del espíritu*: “Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual” (Dilthey 1986: 31). En el caso de Heidegger, a pesar de la cuestionable apropiación que Gaos llevó a cabo⁹, quedaba claro que en los rasgos existencialistas atribuidos al filósofo de Friburgo destacaba en primer lugar el papel de la angustia. No es difícil detectar que, en ambos pensadores alemanes, en la idea de filosofía respectiva interviene algo más que la mera determinación racional. La remisión a lo afectivo por parte de Gaos, en este caso la soberbia, lo coloca en la línea de los filósofos que cuestionan un origen desinteresado o neutral del filosofar y, con ello, una crítica al ámbito teorético centrado en la representación.

El hecho de que el origen del filosofar no consista en una determinación desinteresada me parece que abre las puertas para tematizar aquello que afecta y determina la vocación por la filosofía. Que la soberbia no es un canon o dogma, queda claro en lo ya citado del seminario de 1958. Como podemos apreciar, la soberbia no constituye necesariamente la esencia de la filosofía,

⁹ Ya múltiples autores han realizado exégesis de la interpretación que Gaos llevó a cabo de la filosofía de Heidegger, baste aquí con ejemplificar lo que señala en su *Discurso de la filosofía*: “En realidad y rigor, *Ser y tiempo* es, más que nada de cuanto se ha dicho y puede ser cierto de ella, una nueva crítica de la razón pura. Se trata de un nuevo intento de fundamentar la Metafísica en o por la constitución del sujeto” (citado en Constante 2014: 130).

pero sí un ingrediente motivacional para el filosofar mismo. Dos años después, en el curso de 1960 y publicado dos años más tarde bajo el título *De la filosofía*, Gaos despliega aspectos que, aunque no enfaticen el papel central que atribuía a la soberbia, sí lo harán respecto de lo afectivo.

2. SEGUNDA VÍA EN TORNO A LA MEDIACIÓN AFECTIVA: EL AMOR

En el mencionado texto, el punto de partida refleja su herencia fenomenológica y diltheyana al enfatizar que la filosofía debe partir de lo dado. Y aquello dado se deja aprehender en la expresión verbal del ente que pregunta —el ser humano— en dirección a una justificación de las categorías. Así, inicialmente, para Gaos la filosofía se muestra como un pensamiento expresado. El hecho y lo dado de la filosofía es pues el pensamiento consciente expresado verbalmente (Gaos 1962: 423). Por ello Gaos se centrará en desplegar una fenomenología de la expresión dirigida a un objeto. El problema para nuestro autor, sin embargo, surge al tematizar la objetividad del objeto y su relación con los conceptos objetivantes. En un despliegue, que se aleja en ciertos puntos de la primera de las *Investigaciones* lógicas de Husserl, Gaos enfatiza que para él, el problema no se halla en la diferencia entre la fonación y la vivencia de significado (o intención significativa, en términos de Husserl), sino en el objeto mentado en la expresión y el objeto por constituir en el concepto objetivante: “Los objetos se impusieron así como el objeto de la fenomenología de la expresión verbal que prevalece sobre todos los demás, a los que abarca” (Gaos 1962: 423).

Como dejan ver los análisis en *De la filosofía*, para Gaos el problema de la objetualidad de los objetos es el problema de la existencia de estos. Se trata pues de pensar la existencia como un “modo relativo de presencia”, es decir, como “un modo activo del ente” (Gaos 1962: 423) y de esa forma dejar ver su diferencia con lo señalado por Heidegger especialmente alrededor de *Ser y tiempo*, en donde la existencia sería un modo de ser diferenciado de la presencia. De esta manera, la existencia en tanto “modo relativo de presencia” para Gaos puede ser vista como finita o infinita (véase Gaos 1962: 424), con base en el ente en cuestión. La pregunta por la infinitud conduce a la posibilidad de la negación, del no (véase Gaos 1962: 424). De ese modo, la

aprehensión de la inexistencia y de la infinitud se llevará a cabo a partir de una interpretación de la negación y del papel de los conceptos negativos. La existencia, la finitud y la posibilidad de su negación constituyen así el centro de esta fenomenología gaosiana.

Como podemos observar, la búsqueda de la esencia de la filosofía conduce a Gaos a la pregunta por las categorías negativas de la razón, las cuales, para él, tienen un origen no-racional: “Mas si los conceptos negativos no pueden tener su razón de ser ni en las expresiones ni en los objetos, o la tienen en los sujetos y en las emociones y mociones de estos —o no tendrían razón de ser— contra el repetido y *esencial* postulado” (Gaos 1962: 427). En este sentido, el objetivo de Gaos es doble: por un lado, pretende fundar las categorías negativas y, por otro, justificar este fundamento.

Respecto de lo primero podemos decir lo siguiente: la posibilidad de negar la existencia y la finitud al tematizarlas como inexistencia e infinitud no puede llevarse a cabo mediante una referencia a objetos fenomenales, ya que solo serían pensados propiamente producidos. Esto ocurre porque, de acuerdo con Gaos, el ser humano “es movido por su amor y odio a los existentes ajenos y a sí mismo” (Gaos 1962: 430).

De manera que amor y odio serían aquello que motiva las categorías negativas de la razón. Para Gaos está claro que el “no” y la negación significan rechazo y odio. Así, pues, su análisis conduce a señalar que lo expresado y coincidente de la vida con el mundo se plantea en términos de bien y satisfacción; mientras que el rechazo y negación de la insatisfacción indican el mal: “En los amores y los odios motivadores, creadores, de las categorías negativas, debe reconocerse lo más fundamental de *lo significado* por la negación verbal, lo más fundamental de la negación práctica [...]” (Gaos 1962: 432).

De acuerdo con ello, el odio motivaría a desear el mal y, a su vez, el concepto de inexistencia proveniente de una voluntad estaría motivado por el odio. Por otra parte, el amor sería aquello que impulsa el deseo del bien; inclusive Gaos indica que este no es otra cosa que la felicidad infinita de lo amado. A raíz de esto, la idea de infinitud es motivada por un deseo: la afeción del amor (Gaos 1962: 433).

Gaos concluye que la base de las categorías negativas de la razón y los conceptos de inexistencia e infinitud no pueden yacer ni en la lógica ni en la

ontología. De ahí que el fundamento de la razón no pertenezca a la estructura atemporal y estática del ser de las cosas, sino al ámbito constituyente de la subjetividad, que en este caso remitiría no a una dimensión racional, sino afectiva. Por lo tanto, amor y odio serían las dimensiones móviles de la subjetividad y el fundamento de las categorías racionales de la metafísica:

La mocionalidad y emocionalidad motiva, por ministerio de la negación, concepciones contradictorias e irracionales en el sentido de la razón pura; natural que no quepa elegir racionalmente, en el mismo sentido, entre ellas, sino sólo “*optar*” por los mismos motivos irracionales de ellas, o mejor dicho, la motivación de ellas y la opción entre ellas serían originalmente un mismo acto de creación (Gaos 1962: 434).

Esta tesis que se halla en el núcleo de la filosofía gaosiana de 1960 deja ver elementos centrales de propuestas que el propio Gaos había trabajado, e incluso traducido, como es el caso de los planteamientos de Brentano, Husserl, Scheler y Heidegger. Un análisis detallado de esto nos alejaría del presente objetivo; baste señalar que en esta perspectiva se da testimonio de un aspecto central de la radicalidad fenomenológica que Gaos detecta.

3. IMPULSOS DE GAOS CON BASE EN LA NECESIDAD DE UNA MEDIACIÓN

Después de lo que acabamos de indicar, surge la pregunta en torno a la importancia que esto puede tener, de manera especial en el despliegue filosófico del propio Gaos como transterrado y en su labor como formador determinante de filósofos que guiarán el destino filosófico de México.

Respecto de lo primero se entiende el “personalismo escéptico” y pesimismo que se le atribuye al entender quizás en cierta perspectiva cíclica que el origen y fin de la filosofía yacen más allá de ella, en un ámbito afectivo nombrado de dos formas: el origen como soberbia y el fin como fracaso. Por ello quizás es que ya desde 1938 presentía tal destino: “el filósofo es el hombre que muestra al hombre sus límites, su finitud, y ejerce así una función regulativa de la existencia humana” (Gaos 2003: 63).

En torno a lo segundo, a saber, los impulsos dados por Gaos a sus alumnos, sabemos que no se trata solamente de pensar en torno a un tema, sino

de retomar elementos ajenos a un esquema metafísico que puedan dar cuenta de la estancia en el mundo, pero del mundo cercano, del mundo situacional.

A pesar de la cerrada concepción de Gaos en torno a la filosofía, su crítica a la metafísica y la consecuente aprehensión del filosofar como confesión, considero que el elemento central ahí es la afectividad que en sus discípulos ya no fue aprehendida a partir de una dimensión personal o psicológica, sino a partir del mundo circundante, a partir de la situación misma. Con base en ello es que se entienden gran parte de los análisis y reflexiones de sus alumnos, como el grupo Hiperión. Es bien sabido que el trabajo de los hiperiones, que inicia en 1947-1948, buscaba de cierta forma “salvar” la circunstancia mexicana¹⁰. Para ello se requería pensar desde el ámbito mexicano en dirección a la humanidad. Eso, en el fondo, quería indicar la elección del nombre “Hiperión”, que según el mito griego fue hijo del cielo y de la tierra, es decir, un punto de encuentro entre lo universal y lo particular.

Como señala Ricardo Guerra, la preocupación del grupo “era fundamentalmente la filosofía contemporánea; dándole a la filosofía el mayor rigor técnico posible [...]. Una de las tareas fue la divulgación de la filosofía actual, el tratar de trabajar esos temas en ese momento y el problema del mexicano o del conocimiento de lo mexicano” (Guerra 1984). Así, como sabemos, la relación entre lo mexicano en tanto lo particular y la filosofía contemporánea en tanto lo general, buscó expresarse a través de mediaciones. Una de ellas es lo transmitido por Gaos a partir de lo afectivo como origen o motivo para el filosofar. Y de esta forma, así como los hiperiones adquirieron ese papel mediador, así también lo desplegado por Gaos en torno a la afectividad en

¹⁰ De acuerdo con Ricardo Guerra en su artículo “Una historia del Hiperión”, este grupo al que perteneció él mismo junto con Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega, Luis Villoro y Leopoldo Zea, se formó entre 1947 y 1948 y dura estrictamente hasta los años 1951-1952. (Publicado por primera vez en el periódico *Los Universitarios* n.º 18, octubre de 1984). La meta de los integrantes del Hiperión fue entonces la de tener una comprensión social de la filosofía que partiera de su circunstancia llevando a cabo análisis estrictamente filosóficos. Más allá de análisis psicológicos como los de Samuel Ramos en su tematización del complejo de inferioridad o sociológicos como los de Agustín Yáñez en la reelaboración del concepto scheleriano de resentimiento, lo que llevan a cabo los hiperiones es describir fenomenológicamente las “modalidades existenciales de los mexicanos”, para usar el vocabulario de aquel momento (Guerra 1984).

su más crudo carácter elemental: como aquello que me afecta. No es este el lugar para profundizar en ello, pero baste mencionar la diversidad de investigaciones en las que se centraron los hiperiones para dar cuenta de lo señalado: *Fenomenología del relajo* de Jorge Portilla; *La doble faz del indio* de Luis Villoro; *El amor y la amistad en el mexicano* de Salvador Reyes Nevares; *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga, entre otros¹¹.

Pudiese objetarse que el camino filosófico de Gaos va de la “Filosofía de la filosofía” a un “personalismo escéptico” que limita el carácter intersubjetivo de sus alcances; no obstante, el hecho de que la filosofía sea aprehendida como expresión, oral o escrita, y que así haya sido interpretada por sus alumnos, deja abierta la brecha para asimilar su propuesta. Como ya hemos señalado, el carácter estrictamente subjetivo que Gaos atribuye a la filosofía contrasta con el acceso intersubjetivo de la metafísica. Esto último ocurre a partir de su conocida tesis en donde el método científico busca objetos de la religión. De acuerdo con Gaos, el resultado es la metafísica como expresión, pero a diferencia de esta, la filosofía expresa la vida misma. Más allá de cualquier consideración vitalista que relativice la propuesta, me parece que las aseveraciones de Gaos a lo largo de sus escritos dejan ver aquello que el propio Heidegger ha captado como *estilo*.

En una carta de Heidegger a Kurt Bauch del 13 de mayo de 1937, el filósofo de Friburgo indica lo siguiente: “El estilo se ‘tiene’ o no se tiene, y se tiene solo en tanto se es el estilo” (Heidegger y Bauch 2010: 41). De inmediato tal sentencia remite a Buffon cuando este indicaba que “el estilo es el hombre mismo” (Buffon 1753)¹². Posteriormente, en una anotación de los

¹¹ Lo esbozado en el presente trabajo plantea una relación entre algunas vías exploradas por Gaos desde 1938, como es el haber colocado a la soberbia en tanto origen del filosofar, que inevitablemente cuestionaron aspectos centrados en la mera racionalidad occidental. Si a eso le sumamos los impulsos provenientes de Ortega respecto de la necesidad de aprehender lo particular, entonces, aunque Gaos no haya estado de acuerdo en las interpretaciones de sus alumnos, sin duda fue un mediador central para la realización de tales tematizaciones. En los títulos mencionados de las obras se deja ver el intento de aprehender desde esquemas universales la particularidad de lo mexicano. Y, en ello, el ámbito afectivo, explorado por su maestro Gaos, aparece sin duda en los diversos despliegues temáticos.

¹² Esto como se sabe lo señala Buffon en su *Discurso sobre el estilo*, pronunciado en su ingreso a la Academia Francesa, el 25 de agosto de 1753. Respecto del estilo en Heidegger

Cuadernos negros y repetida en la misma carta a K. Bauch Heidegger indica que “el estilo es la certeza que el Da-sein tiene de sí mismo en su legislación creadora” (Heidegger 2010: 41). Escribir en un estilo afianza su estar en tal comportamiento, el cual plasma lo pensado de cierta manera. Así, la norma que se aplica en ello es la creación porque el *Dasein* afirma su carácter pensante y creativo en el estilo correspondiente.

La idea de estilo que defiende Heidegger indudablemente va de la mano de la idea de filosofía, ya que como hemos indicado, el pensar creativo se da en el estilo. Desde muy joven, prácticamente desde sus primeros cursos como docente en la Cátedra II de Filosofía en la Universidad de Friburgo, Heidegger da a conocer la idea de filosofía que guiará su trabajo:

Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa —que puedo declarar batalla a muerte al Racionalismo— sin incurrir en el anatema de la irracionalidad —puedo hacerlo— debo hacerlo —y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viviente y como creación de la personalidad (Heidegger y Petri 2008: 55 y ss.).

Al hablar Heidegger de una “filosofía de la vida activa” no lo hace por incorporarse a una “filosofía de la vida” en boga, sino más bien para hacer una crítica a la filosofía vigente en su momento y abrir la posibilidad de una renovación de esta, más allá de las polarizaciones tradicionales tales como la del racionalismo o irracionalismo. Se trata de pensar la filosofía en relación con el que filosofa y su concreción creativa. La mencionada “creación de la personalidad” dirige la tematización a una propuesta en donde la filosofía no sea simplemente un contenido determinado, sino la forma o expresión de la vida misma.

Hablar así en primera persona, y a la vez reconocer el carácter expresivo de lo pensado, lleva tanto en Heidegger como en Gaos a concebir una idea de filosofía sui géneris que en sus concreciones ha propiciado la apertura de múltiples caminos. En este sentido, el estilo de Gaos plasmado en sus

ya se han llevado a cabo algunas aproximaciones, quizá las más significativas al respecto es el compendio coordinado por Bauer, Bösel y Mersch (2013).

confesiones expresa ya ese carácter de mediación entre la experiencia íntima del filosofar y la expresión metafísica de la propia tradición, tal mediación que entendieron cabalmente sus alumnos hiperiones me parece que deja ver todos sus alcances a partir del papel del ámbito afectivo que hemos esbozado.

CONCLUSIÓN

Para muchos de nosotros queda claro que la filosofía en México no hubiese tenido el auge de los últimos años sin la base dispuesta por Gaos en múltiples sentidos, como son las polémicas y discusiones con sus contemporáneos como con Francisco Larroyo o con Eduardo Nicol, las traducciones realizadas o la formación de discípulos de diverso calibre como el caso del Grupo Hiperión.

A pesar del carácter trágico que Gaos atribuye a la filosofía y las consecuencias de tal aprehensión, considero que la remisión al ámbito afectivo, por lo menos en dos momentos de su obra, coincide con tematizaciones radicales de la filosofía contemporánea como es el caso de la propuesta de Dilthey; de algunos impulsos de neokantianos como Heinrich Rickert; y, por supuesto, de la fenomenología. Sin embargo, la importancia de Gaos no se halla solo en tal coincidencia y búsqueda de los motivos originarios para el filosofar, sino en que el ámbito afectivo puede ser visto como mediación entre lo universal ya divisado en la idea misma de filosofía, y la concreción de la misma a partir de la experiencia particular. Quizás el énfasis en esta última es la que inclinó la balanza en Gaos para dirigirse a un “personalismo escéptico”; también este punto puede ser leído como modo de expresión particular plasmado en el estilo, lo que a su vez concuerda nuevamente con autores trabajados por Gaos, como es el caso de Heidegger.

El papel mediador de la afectividad que aquí he intentado destacar en la obra de Gaos puede dar elementos para comprender también los impulsos dados a sus discípulos y alumnos en diversos grados. Las diversas propuestas que conocemos, como las del Grupo Hiperión, buscaban la mediación entre lo particular de la situación concreta y la universalidad de la reflexión filosófica. Para Gaos, el papel de la afectividad cuestiona la hegemonía racional de

la metafísica y permite otros modos de expresar la filosofía. Con ello no se anula a esta, sino solamente a uno de los modelos reinantes.

El esbozo aquí planteado deja múltiples temas sin desarrollar, pero permite apreciar algunas de las facetas gaussianas que muestran desde otra perspectiva su idea de filosofía y que, a su vez, permiten entender la así llamada “deuda insalvable” que la filosofía en México tiene con el filósofo transterrado (véase Constante 2014: 144). La continuación de las tradiciones —aspecto vulnerable en nuestras sociedades académicas latinoamericanas— se debe en parte a la fuerza de lo realizado por los exiliados o transterrados españoles, como fue el caso de José Gaos. Quizá la misión que nos quede para seguir filosofando en comunidad universal y desde la experiencia propia es justamente atender a aquel aforismo de Gaos que guio su vida filosófica y, probablemente, planteó dificultades para expresar su estilo:

La mamá, muy enojada:

¡Cállate! ¡No hables de lo que no entiendes!

No ha habido modo de averiguar si se dirigía al niño o al filósofo (Gaos 2001: 130).

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1998): *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUER, Patrick; BÖSEL, Bernd, y MERSCH, Dieter (ed.) (2013): *Die Stile Martin Heideggers*. Freiburg i. Br.: Alber.
- BRENTANO, Franz (1924): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 vols. Hamburg: Meiner.
- CASO, Antonio (1934): *Nuevos discursos a la nación mexicana*. Ciudad de México: Librería Pedro Robredo.
- CONSTANTE, Alberto (2014): *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. Ciudad de México: Paraíso.
- DILTHEY, Wilhelm (1986): *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducido por Julián Marías. Madrid: Alianza.
- GAOS, José (1962): *De la filosofía*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- (2001): *Confesiones profesionales*. Gijón: Trea.

- (2003): *Obras completas III. Ideas de la filosofía (1938-1959)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GUERRA, Ricardo (1984): “Una historia del Hiperión”, en *Los Universitarios*, n.º 18 (octubre), pp. 15-17.
- HEIDEGGER, Martin (2005): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin, y BAUCH, Kurt (2010): *Briefwechsel 1932-1975*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- HEIDEGGER, Martin, y PETRI, Elfride (2008): *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Traducido por Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial.
- HUSSERL, Edmund (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer.
- SCHELER, Max (2001): *Ética*. Traducido por Hilario Rodríguez. Madrid: Caparrós.
- VALERO PIE, Aurelia (2012): *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2015): *José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- XOLOCOTZI, Ángel, y ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (2018): *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Miguel Ángel Porrúa.

HACIA UN DESLINDE DE LA LITERATURA: ALFONSO REYES ANTE LA CRÍTICA FILOSÓFICA

Aurelia Valero Pie

“Juntas dos cosas que no se habían juntado antes. Y el mundo cambia. La gente quizá no lo advierta en el momento, pero no importa. El mundo ha cambiado, no obstante”, escribió Julian Barnes en las líneas de apertura de *Niveles de vida*. Páginas más adelante añade el autor: “Juntas dos personas que no se habían juntado antes. A veces es como uncir un globo de hidrógeno a una bola de fuego: ¿prefieres estrellarte y arder en llamas, o arder en llamas y luego estrellarte? Pero a veces funciona, y surge algo nuevo, y el mundo ha cambiado” (2014: 3 y 67, la traducción es mía). Un encuentro semejante, capaz de abrir senderos e inaugurar lo inédito, ocurrió cuando a finales de los años 30 historia, contingencia y afinidades hicieron coincidir en México a Alfonso Reyes y a José Gaos, al terminar el uno e iniciar el otro sus respectivos exilios. Los hitos de esa amistad son de sobra conocidos, en gran parte debido a los testimonios que el filósofo fue dejando en su camino, pero también merced a los registros que el escritor consignó en sus *Diarios*, publicados en años recientes. Sin embargo, en contraste con la amplia difusión que han merecido esas informaciones, quizás menos familiar resulte el estímulo concreto que supusieron el uno para el otro, al complementar saberes y alentar ambiciosas empresas en el plano intelectual. Así, mientras que Gaos —quien en privado aspiraba a sentar nada menos que las bases científicas de la crítica literaria¹— encontró en Reyes un modelo de sensibilidad

¹ Véase, en ese sentido, Archivo José Gaos, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (en lo sucesivo AJG), fondo 4, carpeta 4, f. 61926, con fecha del 5 de diciembre de 1958: “La aspiración suma de mis gustos sería sentar la ciencia de la crítica filosófica y literaria, aunque la conclusión fuese lo subjetivo, momentáneo, impresionista, lo individual,

y a un interlocutor excepcional, este se apoyó en su amigo transterrado para encaminar sus intuiciones teóricas por los rumbos de la filosofía.

A juzgar por el número y el alcance de las iniciativas originadas de ese diálogo en común, pocos casos ilustran mejor el potencial beneficio de los cruces entre filosofía y literatura. No obstante, de tomar en cuenta los desiguales destinos que recibió una parte significativa de esas tentativas, igualmente escasos ejemplos muestran con mayor nitidez las tensiones y dificultades de un proyecto de hibridación, en particular cuando este al parecer desborda a sus protagonistas o se afina en un terreno poco propicio. De esas complejidades da cuenta *El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria*, publicado en 1944. Con ese título Reyes dio a conocer un estudio de gran aliento y proporciones, en el que a detalle y con sistema buscó establecer los límites precisos del fenómeno literario. Tanto la diferencia en estilo como la novedad del planteamiento —una de las primeras teorías literarias en el mundo de habla hispana, además de pionera en el empleo de un instrumental de explícita inspiración husserliana— provocaron una profunda extrañeza entre los contemporáneos del autor, quienes prefirieron colocarla en los márgenes de la obra alfonsina. Tan amplio desconcierto ha causado desde entonces que incluso en fechas recientes un crítico lo designó como un “libro maldito”, haciendo descansar su devastador análisis en las siguientes preguntas:

¿Fue *El deslinde* el *Bouvard y Pécuchet*, de Reyes, libro que tantos escritores están condenados a escribir, involuntariamente, pues sólo Flaubert pudo hacerlo adrede? ¿Otra demostración de la incapacidad del idioma español para la tratadística? ¿El resultado de la pobreza en educación universitaria que los malévolos filósofos mexicanos de la época, los hiperiones [...] achacaron a Reyes y a Vasconcelos? (Domínguez 2019).

Con el propósito de valorar *El deslinde* en la trayectoria de Reyes y en el marco de su propia época, con sus posibilidades y limitaciones concretas, en la primera parte de este ensayo esbozaré el contexto en que ese proyecto se delineó. De la mano de José Gaos, el paulatino encauzamiento de la obra por

de tal crítica, de lo individual de autores y obras. Entre Taine y Dilthey, los antecedentes por excelencia para mí de mi vocación —quizá frustrada ya—”.

los caminos de la fenomenología será, asimismo, un elemento de particular atención. Un repaso por el recibimiento que el libro mereció en su momento, sobre todo a partir del “symposion” al que convocó la revista *Filosofía y Letras*, será objeto de un segundo momento en la reflexión. En este se hará evidente que *El deslinde*, oscilante entre un impulso universalista, esto es, abarcador de las más amplias regiones del saber, y otro impulso contrario, tendente a la especialización disciplinaria, dejó perplejos a los zorros y a los erizos de su tiempo (Berlin 2016). Amedrentado por la crítica y sin mayor aliciente para seguir adelante, Reyes abandonó la idea de alumbrar una teoría literaria análoga en importancia y dimensión a las que existían ya en otras lenguas y espacios geográficos. Con ello se dejó pasar, al menos durante un largo tiempo, la posibilidad de cimentar en sus propuestas una tradición de ciencia literaria en perspectiva hispanoamericana.

I. EN BUSCA DEL ENTE LITERARIO

Al indagar los antecedentes y el desarrollo de un proyecto, con frecuencia resulta tentador mirar hacia atrás hasta encontrar en los autores una coherencia inusitada, como si el objeto a la sazón de interés representara la suma exacta del trabajo previo. Reconocido como una referencia capital en materia de teoría literaria, ora se le estime como una aportación decisiva, ora como un estrepitoso fracaso, *El deslinde* también se ha examinado desde un enfoque genealógico y no faltó quien haya hecho remontar sus orígenes hasta *Cuestiones estéticas* (1911), primer libro de Reyes. Para hablar con justicia, en numerosos escritos él mismo fue entrelazando los hilos de su trayectoria, como al señalar *La crítica en la edad ateniense* (1941) y *La antigua retórica* (1942) como preámbulos de su magno tratado teórico (Reyes 2000: 161). No obstante, si un íncipit hubiera, este probablemente se situaría hacia 1939, cuando el Colegio de San Nicolás de Hidalgo, con ocasión de su IV Centenario, lo invitó a impartir un curso titulado “La ciencia de la literatura” (Enríquez 2014: 562-563). La serie de conferencias, impartida al año siguiente en Morelia, lo obligó a esclarecer y a prestar unidad a sus ideas, por lo que constituye, según Alfonso Rangel Guerra, “el punto de partida de los trabajos sistemáticos de Alfonso Reyes” (1989: 27).

A ese fin se abocó durante veintiocho largos meses y con tan buenos resultados que para 1942 estuvo ya en condiciones de participar la buena nueva. Ante las exhortaciones de Pedro Henríquez Ureña, quien insistía en la necesidad de sustituir ensayos por tratados, so pena de no dejar obra alguna por herencia, Reyes replicó anunciando la inminente culminación de un estudio de esa naturaleza (Reyes 2012, 3 de abril de 1937). “Preparo algo que considero fundamental en mi labor —le comunicó por carta del 12 de septiembre—. Hace mucho me aconsejaste volver a México y concentrarme definitivamente en mi vocación. El destino cumplió la fuerza moral que me faltaba. No quiero ya más vida que mi trabajo” (citado en Rangel 1989: 82). La fortuna había determinado, en efecto, que desde hacía algún tiempo el gobierno cardenista lo hubiera convocado para presidir La Casa de España, institución creada en 1938 con el propósito de acoger a intelectuales republicanos desplazados por la Guerra Civil. Con ese encargo y su puntual desempeño, no solo el prolongado exilio de Reyes llegó a su término, sino que encontró la estabilidad y los medios necesarios para dedicarse a sus más ambiciosos proyectos de escritura.

A ofrecer condiciones materiales más propicias contribuyó igualmente la Fundación Rockefeller, cuyas autoridades buscaban fomentar por ese entonces el desarrollo en otras latitudes de una “educación liberal”². El Colegio de México, sucesor inmediato de La Casa de España, parecía el candidato idóneo para concretar esos ideales, en la medida en que, además de una vocación humanista, contaba con especialistas de primera línea para desempeñar la investigación y la docencia, dirigida a pequeños grupos de estudiantes. Considerado como “uno de los hombres más cultos de México, reconocido a lo largo y ancho de la República por su trabajo académico y poético”, Reyes representaba, a ojos de la Fundación, más que una promesa, una garantía

² Entendida no como una forma de individualismo ni en las coordenadas ideológicas asociadas con el libre mercado, ese tipo de educación respondía a los planteamientos pedagógicos de John Dewey, para quien la formación debía atender las distintas facetas de lo humano, evitando una especialización temprana y fomentando el desarrollo moral de los educandos. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial se consideraba que una perspectiva semejante, respetuosa de las culturas y atenta a los distintos modos de comprensión, contribuiría en un futuro a la resolución pacífica de los conflictos.

del éxito y potencial beneficio que acarrearía la empresa³. Por ello, junto con sustantivos fondos para El Colegio, él mismo recibió una beca con el objetivo de llevar a buen puerto un libro que, según el autor, serviría de bálsamo reparador y como punta de lanza a la cultura.

[A]unque no descanso y ya lo está resintiendo visiblemente mi salud —explicó por carta a William Berrien, asesor de la Fundación Rockefeller en sus relaciones con América Latina—, tengo por ahí atascados trabajos que considero como síntesis de mi experiencia en el orden de la teoría literaria y que, al entrar en el valor de la “función directiva del lenguaje”, trascienden a las enfermedades sociales que hoy padece el mundo. No quisiera acabar con mis fuerzas sin dar cima a estas labores, que directamente corresponden a los fines del Colegio⁴.

Gracias a la confluencia de apoyos e intereses, sin dar por descontado, desde luego, una capacidad de reflexión, conocimiento y disciplina ejemplares, Reyes se entregó a la tarea de identificar la esencia de la literatura, en su pureza histórica y formal, por oposición a otras creaciones del espíritu. A ello responde que emprendiera un ejercicio de diferenciación frente a otras ramas del saber teórico, se tratara de la historia, las matemáticas, la teología o la llamada “ciencia de lo real” —lo que hoy solemos designar como “ciencias sociales”—. Una a una fue pasando revista a las posibles coincidencias, como el arraigo en la imaginación o el carácter abstracto de las ideaciones, si bien únicamente para establecer enseguida el correspondiente deslinde entre las respectivas disciplinas. Por efecto del contraste, lo propio de la literatura emergía hacia la luz y se verificaba el primer paso en dirección de una teoría literaria, cuya naturaleza y rasgos específicos se precisarían, según anunció el autor, en volúmenes posteriores.

Con ese acto de definición disciplinaria, Reyes se colocó en la estela de aquel paulatino proceso de especialización, por el que cada campo del

³ Entrevista a Irving A. Leonard, asesor de la Fundación Rockefeller en el área de Humanidades, con fecha del 13 de febrero de 1940. Rockefeller Archive Center (en lo sucesivo RAC), grupo 1.1, 1.2, serie 323, caja 22, expediente 177.

⁴ Carta de Alfonso Reyes a William Berrien, fechada el 30 de julio de 1942. RAC, grupo 1.1, 1.2, serie 323, caja 22, expediente 178.

conocimiento intentaba poco a poco distinguirse del resto⁵. Menos a tono con las tendencias de la época fue, en cambio, el marco y el instrumental elegidos para encauzar la literatura por el camino hacia la autonomía. La teoría literaria, asentó el autor en el preámbulo metodológico,

es un estudio filosófico y, propiamente, fenomenológico. [...] La teoría es la contemplación más desinteresada frente a la postura activa en su totalidad, entendida esta como rumbo mental, como sesgo noético y contenido noemático, como agencia del espíritu. Considera las principales formas de ataque de la mente sobre sus entes u objetos propuestos [...]. Y todo ello, en puro concepto de descripción, de visión (“teoría”), que no debe derivar normas ni proponer cortapisas sobre las evoluciones posibles o aun las súbitas mutaciones futuras (Reyes 1944: 17).

Y más adelante añadía:

Si ahora prescindo, hasta donde es posible, de épocas, países, géneros concretos, y procuro abstraer de todas las obras una cierta esencia común al fenómeno literario, este será el concepto de la literatura a que aquí quiero referirme. [...] Insistamos en el distinguo: no negamos historicidad a la literatura, pero creemos que ella admite una abstracción fenomenológica que ni es de origen específicamente psicológico ni tampoco de orden preceptivo. Esta abstracción es la teoría literaria (1944: 25-26).

⁵ En las lecciones impartidas en la Universidad de Madrid en 1929 José Ortega y Gasset, agudo observador de su tiempo, definía el rasgo más sobresaliente del nuevo siglo como una búsqueda de autonomía. En ningún ámbito se reflejaba este hecho tan claramente como en las ciencias: si durante el transcurso de la centuria anterior cada una había buscado su fundamento de manera extrínseca —las matemáticas en la geometría, la física en la metafísica, la filosofía en las ciencias naturales, por mencionar algunos ejemplos—, el siglo xx había sido el escenario de un ensayo generalizado por formular y elaborar las leyes propias de cada disciplina. En ese espíritu Ortega preguntaba a su auditorio: “¿no hay en la nueva actitud de las ciencias que prefieren recluírse cada cual en su recinto y órbita como el indicio de una nueva sensibilidad humana que ensaya resolver la vida por un método inverso, aceptando cada ser y cada oficio su propio destino, hincándose en él y, en lugar de extravasarse ilusoriamente, llenar bien, sólidamente, hasta los bordes su auténtico e intransferible perfil?” (1999: 71-72).

Tal como documentó en su momento Rangel Guerra, en la elección de ese enfoque intervino José Gaos, quien semana con semana atravesaba las pocas calles que separaban sus respectivos domicilios para pasar en compañía de don Alfonso algunas horas vespertinas. Sus veladas en común —recordaba el filósofo años más tarde— trascurrían tranquilamente, absortos entre lecturas “que él me hace de escritos suyos” y “una parte de conversación en que yo intervengo, salvo excepciones poco frecuentes, como los pequeños interlocutores de Sócrates en los diálogos de Platón, simplemente dándole al maestro puntos, ya de respiro, ya de apoyo, para que continúe, sea insistiendo en el tema, sea pasando a otro”⁶. Pese a no dar pie a la suspicacia, sería un error tomar a la letra esas palabras, formuladas desde la modestia y el afecto. A juzgar por los *Diarios* de Reyes, la reciprocidad constituyó el sello distintivo de esos encuentros semanales, escenario cada uno de un auténtico intercambio. Basta lanzar una somera mirada a aquellas páginas para apreciar el mutuo estímulo e impronta, al grado de leerse, en palabras del diarista, que había “pocas cosas mejores en este momento de mi vida que los diálogos con Gaos” (Reyes 2018: 200, 7 de octubre de 1940). Aunque a la manera de relámpagos, algunos registros permiten entrever, asimismo, la tónica y ciertos pormenores de las discusiones en torno a la obra en marcha; sirvan los siguientes como botones de muestra: “domingo 6 de abril, 1941. Visita de Gaos. Nuevas ideas para el capítulo final del *Deslinde*” (Reyes 2018: 247); “lunes 12 de mayo, 1941. [...] De noche: Gaos oyó otro capítulo de mi *Deslinde*. Vemos que hay que corregir el ángulo de visión” (2018: 254); “domingo 24 de agosto, 1941. [...] hablamos de fenomenología y de Descartes-Gracián” (2018: 284)⁷. La perspectiva teórica de su magno tratado literario se iba de este modo perfilando y afianzando.

⁶ AJG, fondo 2, carpeta 47, f. 3759; Valero (2015: 62-64).

⁷ Como prueba suplementaria de que en el cambio de enfoque intervino José Gaos, Alfonso Rangel Guerra menciona un primer *aperçu* de *El deslinde*, publicado en enero de 1941 en la revista *Filosofía y Letras* y en el cual no aparece todavía vocabulario alguno de extracción fenomenológica (1989: 72).

2. LOS RETOS DE LA CRÍTICA

Apenas resulta aventurado afirmar que la publicación de *El deslinde* representó un auténtico acontecimiento cultural. Así lo sugiere la abundante correspondencia del autor, al igual que el número, la calidad y el tenor de las reseñas, si bien en muchas de ellas se advierte que sobre la admiración se impuso el desconcierto. Motivos de perplejidad había de sobra, empezando por la novedad que encerraba el proyecto. A este respecto no está de más recordar que, allende algunos estudios anteriores, como aquellos que elaboraron Roberto Agramonte en Cuba, Fidelino de Figueiredo en Brasil o Raimundo Lida en Argentina, *El deslinde* constituía un trabajo pionero en Iberoamérica, en virtud de su amplitud de miras, profundidad analítica y diseño arquitectónico. La trayectoria intelectual de Reyes tampoco ofrecía suficientes referencias previas. Pese a que *La crítica en la edad ateniense*, *La antigua retórica* y *La experiencia literaria* abordaban ya algunas temáticas afines, en realidad poco anunciaba la llegada de una obra sistemática, cuya elegante prosa no alcanzó a contrarrestar la aridez teórica ni la dureza de su vocabulario técnico. ¿Cómo conciliar la reconocida imagen de Reyes el ensayista, Reyes el poeta, Reyes el maestro de las letras hispanoamericanas, con el autor de ese oscuro e intrincado libro?

A aportar posibles respuestas se abocó el “symposion” que con ocasión de ese estreno en librerías organizó *Filosofía y Letras*, órgano de difusión de la facultad homónima. Con acierto, los editores justificaron la iniciativa, aduciendo que “la excepcionalidad de esta obra en nuestra literatura —y en cualquier otra— y la autoridad eminente de que goza su autor en este campo, pueden promover en los distintos especialistas una conciencia reflexiva sobre los problemas formales de la expresión literaria” (García Máynez y Nicol 1944: 119). La idea consistía en que los participantes, practicantes de diversas disciplinas, plasmaran sus observaciones por escrito y entablaran de este modo un diálogo en común. Tal como puede leerse en las páginas de la revista, al convivio intelectual se invitó a un teólogo, un historiador, un filósofo de la ciencia, un sociólogo y un fenomenólogo, en correspondencia exacta con los campos del saber que comprendía la obra: Gabriel Méndez Plancarte, Edmundo O’Gorman, Juan David García Bacca, José Medina

Echavarría y José Gaos⁸. Solo los dos últimos fallaron al momento de concretar su intervención, mientras que el resto de los comentarios se publicó en una sección especial a finales de 1944 e inicios del año siguiente.

Juan David García Bacca fue el primero en enunciar sus juicios y objeciones. Si bien no escatimó elogios, tampoco disimuló sus críticas, algunas muy severas. La principal radicaba en el empleo del afilado utillaje fenomenológico para clavar el diente a lo que tal vez fuera un “bocado demasiado fino”, es decir, la literatura. “¿No habría que discutir —inquiría— [...] si un método filosófico y fenomenológico por agravante, hechos para habérselas con el ser, esencias ideales o reales, [...] podrá dejar entre sus mallas pez literario que valga la pena [...]?”. La incompatibilidad entre ambas disciplinas aparecía en que, mientras la filosofía resultaba impermeable a la alusión y a las metáforas, la literatura no remitía a entes reales, conceptos o valores de verdad. De ahí que forzar el contacto derivara en una filosofía carente de rigor y en una literatura sin poesía. Efectuar un auténtico deslinde dependía, por el contrario, de la habilidad para esquivar otros campos del saber, puesto que, afirmó, “estoy [...] convencido que para hablar de esa superficie poética del universo total —entitativo, moral, religioso, físico...—, no sirve el lenguaje filosófico ni la descripción fenomenológica, sino el lenguaje propiamente literario, la metáfora sistemática o eso que llaman alegoría” (1944: 121-132)⁹. Solo así la literatura estaría en condiciones de conquistar su autonomía.

Mucho más a tono con el ánimo celebratorio fue el artículo de Gabriel Méndez Plancarte, teólogo y presbítero mexicano reconocido por su amplia cultura, así como por su cargo a la cabeza de la revista *Abside*, órgano del Seminario Conciliar de México. Una amistad de largos años lo unía con

⁸ Sobre la invitación a José Medina Echavarría, a quien no suele incluirse entre los convidados al simposio, véase su carta a Eduardo Nicol, fechada el 8 de septiembre de 1944, en Archivo Histórico de la UNAM (en lo sucesivo AHUNAM), fondo Eduardo Nicol, caja 23, expediente 155, f. 14274.

⁹ Poco tiempo después García Bacca emprendió el procedimiento inverso, es decir, una exploración de la filosofía mediante el empleo del lenguaje literario. En esa obra protestó contra la “desvergüencería” y el “exhibicionismo” postrenacentistas que impusieron la exigencia de “llamar al pan pan y al vino vino”. Contra la uniformidad, monotonía y tecnicismo derivados de dicha exigencia reivindicó las metáforas y las parábolas como formas de expresión de la filosofía (1945: 9-17).

Reyes, quien a su vez lo definió como un “gran humanista, excelente amigo y hombre santo” (Reyes 2013: 328, 18 de diciembre de 1949). A ese cúmulo de afectos sin duda responde que el sacerdote evitara pronunciarse sobre *El deslinde* y convirtiera su contribución en una férrea defensa del autor. Entre quienes acusaron a Reyes de desarraigo nacional, de desinterés político y de traicionar las bellas letras en beneficio de la ciencia, Méndez Plancarte no encontró sino injusticia, ceguera e incomprensión. Por lo demás, sostuvo al entrar brevemente en materia, “inexactitudes graves solo encontramos en las páginas que Reyes consagra a la Teología [...] y en algunos otros rasgos dispersos en que toca también, de paso, asuntos teológico-filosóficos” (Méndez Plancarte 1945: 17). Aunque no desarrolló el argumento, remitía, eso sí, a los artículos que su hermano había publicado meses atrás en *El Universal*. En ellos Alfonso Méndez Plancarte expresó sin reservas su asombro e indignación ante la obra recién publicada, debido, explicó, a que ante sus ojos se hallaba el “primer libro de Reyes que no hemos podido leer sin fatiga” (1944: 3). Distingos y subdistingos, dibujos y redibujos, metáforas físicas y matemáticas, ejemplos menudos y alusiones recónditas, todo ello acompañado de impenetrables tecnicismos, habían desembocado en un conjunto inhospitalario y muy desorientador. Pero más graves eran los equívocos relativos a la teología, a la cual se había, no retratado, sino caricaturizado al extremo de negarle cualquier viso de racionalidad. Lejos de representar una rama del saber fundada en sentimentalismos, la ciencia de Dios ofrecía conocimiento crítico y racional, apartado de todo dogmatismo. El error de Reyes consistía, por consiguiente, en pretender observar la literatura a contraluz de un saber que, tal como él lo describía, existía únicamente en su imaginación.

Del tercer ensayo presentado en aquel simposio no salió mejor librado el escritor. En esta ocasión fue Edmundo O’Gorman, historiador mexicano de admirable sentido filosófico, a quien correspondió colocar una opinión en la balanza. Desde las coordenadas de su especialidad, el profesor señaló los errores que alcanzó a observar en los atributos asignados a la historia, según se describen en el tercer capítulo de la obra. El problema, sin embargo, atañía al tratado en su conjunto, dado que de una falsa conceptualización de lo histórico y de lo real se hacían depender las nociones cardinales de la teoría literaria: el “fingimiento” y la “ficción”, esto es, respectivamente el acto y el contenido de la operación literaria. Pero aun haciendo caso omiso de esos

desaciertos, poco podía hacerse para salvar la propuesta, desconocedora, a juicio de este severo lector, de la “complejidad estructural de la realidad”. En vista de la resistencia de lo real, rebelde ante cualquier esfuerzo de segmentación, O’Gorman sugería que “quizá los términos válidos de un deslinde no sean los propuestos por Reyes”, sino “una única pareja que, respondiendo a la estructura objetiva de la realidad, estuviera formada por la Ciencia y las Artes, y ambas concebidas como dándose en la historia” (O’Gorman 1945: 35). Nada justificaba, por lo tanto, concebir la literatura en aislamiento, ya fuera con independencia de las ciencias humanas o, peor aún, en relación con el tiempo que pasa.

Alfonso Reyes no fue insensible a las objeciones de sus críticos. Así lo muestran las misivas que envió a cada uno, en las que defendió el sentido y la viabilidad del proyecto. En esa vena, mientras que por carta a Alfonso Méndez Plancarte reivindicó el derecho a escribir un libro ideado solo para especialistas, con el lenguaje técnico que juzgara más ajustado, a Edmundo O’Gorman reprochó el haber confundido la mera secuencia de su obra con el andamiaje de un sistema. “Mi libro —explicó— está presentado bajo la apariencia de una tesis continua *propter elegantiam sermonis*. Pero el marco que lo sustenta es una mera facilidad retórica, y me asombra que el lector de calidad caiga en la trampa de querer considerar como un argumento continuo lo que es un puñado de observaciones, ordenadas nada más en fila por aseo de estilo”. Una respuesta análoga, aunque mucho más modesta y cordial, sugirió a Gabriel Méndez Plancarte, a quien confesaba: “¿Sabe usted cuál es el verdadero error de mi libro, y que cada vez veo más claro? La presentación sistemática [...] da al libro, en ocasiones, una falsa apariencia de alegato y me obliga a entrar donde no me llaman”¹⁰.

Si bien con esa correspondencia se puso punto final a la controversia, no hace falta conocer las respectivas reacciones privadas para intuir que el simposio representó, en la trayectoria vital e intelectual de los involucrados, una muy dura prueba. De más está afirmar que el problema no se reducía al

¹⁰ Respectivamente, carta de Alfonso Reyes a Alfonso Méndez Plancarte, sin fecha; carta de Alfonso Reyes a Edmundo O’Gorman, fechada el 3 de abril de 1945; y, con esta última fecha, carta de Alfonso Reyes a Gabriel Méndez Plancarte, citadas en Rangel Guerra (1989: 91-92 y 101).

espesor y a la complejidad de la obra, dado que el verdadero riesgo radicaba en poner de alguna forma en entredicho los lazos de amistad y gratitud con el autor. Aunque no pudo negarse a echar su cuarto a espadas, Gabriel Méndez Plancarte confesó a Eduardo Nicol, secretario de la revista *Filosofía y Letras*, que “me ha sido materialmente imposible escribir lo que yo quisiera acerca del libro de Don Alfonso [...]. Particularmente me desconcierta el capítulo sobre la Teología: hay en él cosas que creo enteramente equivocadas, y no quisiera herir o molestar a nuestro excelente y egregio amigo”¹¹. Por ello mismo, solo aceptó publicar su ya autocensurado artículo tras recibir garantías de que el aludido no se ofendería. Por otra parte, desde su llegada a México en 1942, Juan David García Bacca no había recibido sino atenciones de Reyes, a quien visitaba con periodicidad, ya fuera para revisar algunas traducciones o sin mayor propósito que el de conversar en grata compañía. El cariño fue sin duda *in crescendo* y así lo expresó algunos años más tarde, al afirmar a su benefactor que los españoles de México “todo se lo debemos a usted” (Reyes 2013: 145, 15 de septiembre de 1947).

Pese a los temores y reticencias, no hay evidencia de que las fricciones trascendieran el papel ni que, al menos en un principio, las críticas mermaran el buen ánimo de los contertulios. Por el contrario, todavía en enero de 1945 Reyes se congratulaba del enorme interés que despertaba la obra, patente en la concurrencia a los cursos sobre el tema, en las animadas discusiones en ambientes académicos e incluso en las ofertas de traducción, ora al inglés, ora al francés¹². Sin embargo, el ánimo celebratorio se fue poco a poco ensombreciendo, en particular conforme nuevas impugnaciones se enfilaron en distintos medios. Allende las refutaciones públicas, como las de tipo filológico que Joaquín Xirau y Patrick Romanell entregaron a la imprenta, por lo bajo se dio también rienda suelta a las burlas y a las murmuraciones, llegando

¹¹ Carta de Gabriel Méndez Plancarte a Eduardo Nicol, fechada el 18 de octubre de 1944. AHUNAM, fondo Eduardo Nicol, caja 23, expediente 155, f. 14275.

¹² Sobre el entusiasmo de Reyes y la oferta de traducir *El deslinde* al inglés, véase el informe que rindió a la Fundación Rockefeller, con fecha del 10 de diciembre de 1944. RAC, grupo 1.1, 1.2, serie 323, caja 22, expediente 178. En cuanto a la traducción al francés es posible consultar Noulet y Reyes (2008).

incluso a saberse que, de los títulos publicados en el año, el poeta Xavier Villaurrutia declaró al *Deslinde* como “el peor libro mexicano”¹³.

A medida que se acumulaban las críticas, Reyes comenzó a cuestionar el acierto de persistir en el intento. Además de posponer la idea de prestar forma y sustancia a su anunciada teoría literaria, años después decidió revisar el conjunto de la obra publicada. Sustituyó entonces el concepto de “fenomenología” con el de “fenomenografía”, en directa alusión a Porfirio Parra y con el deseo explícito de eliminar cualquier resonancia o parentesco con la perspectiva husserliana. Más aún, con el paso de los días se hizo evidente que *El deslinde*, concebido como un prometedor prolegómeno, estaba por convertirse en epílogo y despedida. Tal como él mismo asentó en “Carta a mi doble”, fechada en septiembre de 1957, el motivo de abandono radicaba en la pérdida de interés personal, la falta de tiempo y energía, y, sobre todo, el haber aun “llegado a creer, sinceramente, que le *jeu ne vaut pas la chandelle*, no sé si por el juego mismo o por los que lo ven jugar...” (Reyes 1981: 250). Dicho de otro modo, si la meta avizorada quizás no ameritara el esfuerzo, resultaba claro que sus interlocutores tampoco se habían hallado a la altura del reto.

3. A MODO DE CIERRE: UNA TRADICIÓN EN VILO

“Juntas dos cosas que no se habían juntado antes; y a veces funciona, a veces no”, escribió Julian Barnes en un pasaje de su obra (2014: 31). Que *El deslinde* figuraba entre los del segundo tipo pareció evidente a los contemporáneos de Reyes, quienes le reprocharon las imprecisiones advertidas desde sus respectivos campos de especialidad. Un empleo poco convencional del método fenomenológico suscitó, asimismo, numerosas llamadas de atención, al considerarse que en este caso el tratamiento resultaba inapropiado y

¹³ Citado en carta de Gabriel Méndez Plancarte a Eduardo Nicol, fechada el 17 de enero de 1945. AHUNAM, fondo Eduardo Nicol, caja 23, expediente 156, f. 14285. Las críticas de Xirau (1945) y Romanell (1946) se centraban, igualmente, en el incorrecto empleo y comprensión del método fenomenológico.

carente de rigor, cuando no un indicio de fallas en la interpretación¹⁴. Sobre este último aspecto vale la pena mencionar los estudios de Antonio Ziri6n, quien en a6os recientes alcanz6 conclusiones en gran medida divergentes. Al examinar la clase de pr6stamos o inspiraciones de origen netamente husserliano, no solo identific6 el papel articulador del concepto de “intenci6n”, cuyo sentido en *El deslinde* resulta afin al que se observa en *Meditaciones cartesianas*; a modo de hip6tesis tambi6n estableci6 una serie de paralelismos con los *Proleg6menos a una l6gica pura*, publicado en 1929 por la editorial Revista de Occidente y de donde Reyes parece extraer, probablemente con ayuda de Gaos, su comprensi6n de la fenomenolog6a. Con base en dichas consideraciones, sobre la inscripci6n del libro en esta corriente afirma Ziri6n:

Naturalmente, fenomenolog6a en un sentido m6s amplio, en un sentido, por ejemplo, que a Gaos le parec6a m6s que suficiente para clasificar a una obra como una fenomenolog6a, la hay en *El deslinde* a manos llenas; y si a ello le sumamos los rasgos a los que nos hemos ya referido —la voluntad te6rica, el partir de cero, el af6n descriptivo, el an6lisis “despiadadamente fenom6nico”— no podr6a haber ya ninguna vacilaci6n (2003: 221)¹⁵.

Acompa6ante del proyecto y en gran medida responsable de la orientaci6n filos6fica que caus6 tanto revuelo, Jos6 Gaos supo apreciar la excepcionalidad del momento: 6Qui6n si no Reyes, con su gran sensibilidad y ampl6sima cultura, ser6a capaz de cartografiar la literatura, no solo recorriendo el territorio hacia el centro, sino estableciendo primero la circunferencia a partir de los puntos de contacto con otros universos? De esa tan feliz como prometedor confluencia entre el hombre de letras y el hombre de ideas di6 cuenta a

¹⁴ Por ejemplo, en un art6culo comparativo entre *El deslinde* y *El arco y la lira* de Octavio Paz, Anthony Stanton afirm6 que “ninguno de los dos estudios es fenomenol6gico en un sentido riguroso. [...] Cabe se6alar que en Hispanoam6rica el primer estudio te6rico de la literatura que puede llamarse con propiedad ‘fenomenol6gico’ fue publicado a6os despu6s por un disc6pulo de Roman Ingarden, disc6pulo a su vez de Husserl”. Se trata de *La estructura de la obra literaria* de F6lix Mart6nez Bonati, dado a conocer en Chile en 1960 (1993: 375).

¹⁵ Es de destacar que en la edici6n inglesa de *La fenomenolog6a en M6xico. Historia y antolog6a*, actualmente en preparaci6n por invitaci6n de la editorial Routledge, Antonio Ziri6n eligi6 un fragmento de *El Deslinde* para integrar la secci6n de “textos cl6sicos”.

principios de los años 40, en una nota escrita a propósito de cierta novedad editorial, antecedente cercano del *Deslinde*. Tras leer con detenimiento *La crítica en la edad ateniense*, publicado en 1941, el filósofo alcanzó a percibir la suma de posibilidades que ahí se concentraba, por lo que enseguida anticipaba: “caso singularmente favorable sería aquel en que en una persona coincidiesen sin anularse, antes potenciándose mutuamente, el hombre de ciencia, y el de letras; pues bien, tal es el caso de Alfonso Reyes” (Gaos 1990: 187-188).

Resulta indudable que muchas de sus esperanzas se vieron satisfechas en cuanto tuvo entre sus manos *El deslinde*, a la vez un concentrado y un punto de fuga para la reflexión. Pero, aunque pueda lamentarse que su voz no resonara en el “symposion”, nada permite suponer que sus palabras hubieran tenido un efecto atemperante y menos aún conciliador, en la medida que las críticas estaban también dirigidas en su contra. Mal polemista, Reyes terminó por abandonar el proyecto de fundar una teoría literaria, si bien es verdad que quizás hicieron falta condiciones más propicias. Las consecuencias, no obstante, han sido duraderas, dado que desde entonces muy pocos se han detenido en una obra que, al lado de apuntes luminosos y caracterizaciones grávidas de porvenir, asumió el reto de definir lo literario desde la triple perspectiva de proceso mental, acto creador y lenguaje. Vayan, pues, como una posible exégesis del desencanto, las consideraciones de Gaos sobre la discontinuidad y la disimetría en el campo de la filosofía:

Una de las causas de que ningún español acabe publicando un verdadero libro de filosofía original [escribió] puede ser la situación histórica presente de la filosofía misma: el reconocimiento de la invalidez de esta. Una tradición orgullosa puede explicar las ilusiones de un Husserl o un Heidegger antes del reconocimiento forzoso o expreso, respectivamente, del fracaso. Sin tal tradición, nada da a los españoles la confianza requerida para lanzarse, todo les inhibe...¹⁶.

De ser ciertas sus palabras, mirar hacia atrás para encontrar nuevas líneas de apertura hacia el futuro constituye una tarea pendiente, tanto en la teoría literaria como en otros campos, para integrar logros y fracasos en tradiciones no lineales, pero siempre cargadas de sentido.

¹⁶ AJG, fondo 4, carpeta 3, f. 60904 (28 de febrero de 1954).

BIBLIOGRAFÍA

- BARNES, Julian (2014): *Levels of Life*. New York: Alfred A. Knopf.
- BERLIN, Isaiah (2016): *El erizo y el zorro* (1953). Barcelona: Península.
- DOMÍNGUEZ, Christopher (2019): “El libro maldito de Alfonso Reyes”, en *Confabulario, suplemento de El Universal* (7 de septiembre).
- ENRÍQUEZ PEREA, Alberto (notas y comp.) (2014): *Jornadas de cultura (1938-1958)*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- GAOS, José (1990): *Obras completas VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARCÍA BACCA, Juan David (1944): “El problema filosófico de la fenomenología literaria”, en *Filosofía y Letras*, vol. VIII, n.º 16 (octubre-diciembre), pp. 121-132.
- (1945): *Filosofía en metáforas y parábolas (introducción literaria a la filosofía)*. Ciudad de México: Central.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, y NICOL, Eduardo (1944): “Nota editorial”, en *Filosofía y Letras*, vol. VIII, n.º 16 (octubre-diciembre), p. 119.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (1944): “‘El deslinde’ de Alfonso Reyes”, en *El Universal* (20 de noviembre), p. 3.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel (1945), “En torno a ‘El deslinde’”, en *Filosofía y Letras*, vol. IX, n.º 17 (enero-marzo), pp. 11-20.
- NOULET, Émile, y REYES, Alfonso (2008): *Journée poétique o Historia de una traducción*. Edición, prólogo y notas de Martí Soler. Ciudad de México: El Colegio Nacional.
- O’GORMAN, Edmundo (1945): “Teoría del ‘Deslinde’ y deslinde de la teoría”, en *Filosofía y Letras*, vol. IX, n.º 17 (enero-marzo), pp. 21-36.
- ORTEGA Y GASSET, José (1999): *¿Qué es filosofía?* (1929). Madrid: Espasa-Calpe.
- RANGEL GUERRA, Alfonso (1989): *Las ideas literarias de Alfonso Reyes*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- REYES, Alfonso (1944): *El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- (1981): “Carta a mi doble” (1957), en *Obras Completas XXI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 247-350.
- (2000): “La filosofía helenística” (1959), en *Obras Completas XX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 161-365.
- (2012): *Diario IV, 1936-1939*. Edición crítica, introducción, notas, cronología, apéndices y fichas bibliográficas de Alberto Enríquez Perea. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- (2013): *Diario VI, 1945-1951*. Edición crítica, introducción, notas, fichas bibliográficas, cronología e índice de Víctor Díaz Arciniega. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2018): *Diario V, 1939-1945*. Coordinación, edición e introducción de Javier Garcadiago Dantán. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ROMANELL, Patrick (1946): “El deslinde”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. VI, n.º 4 (junio), pp. 254-256.
- STANTON, Anthony (1993): “Octavio Paz, Alfonso Reyes y el análisis del fenómeno poético”, en *Hispanic Review*, vol. 61, n.º 3 (verano), pp. 363-378.
- VALERO PIE, Aurelia (2015): *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1939-1969*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- XIRAU, Joaquín (1945): “El deslinde’, de Alfonso Reyes”, en *Revue de l’IFAL*, n.º 1 (30 de junio), pp. 207-208.
- ZIRIÓN, Antonio (2003): *Historia de la fenomenología en México*. Morelia: Jitanjáfora.

ARCHIVOS

- AHUNAM: Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- AJG: Archivo José Gaos, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- RAC: Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow.

**TRADUCCIONES Y TRASLADOS TEMÁTICOS
ENTRE EUROPA Y AMÉRICA,
LITERATURA Y PENSAMIENTO**

NUEVO MUNDO. NUEVO PENSAR. APUNTES SOBRE POESÍA Y FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN LARREA

Katrine Helene Andersen

Juan Larrea es una figura olvidada y marginalizada en muchos sentidos. Se le conoce principalmente como poeta, aunque sus contribuciones al campo de la filosofía y el pensamiento también son relevantes y llamativas. Perteneció al grupo de republicanos exiliados aunque no es un típico exiliado, ya que el exilio para Larrea supone una oportunidad nueva para la evolución de la humanidad y para él a nivel personal, en contraste con la tragedia vivida por algunos de sus compatriotas. No se le puede presentar, en rigor, como un filósofo, ya que su pensamiento carece de lógica sistemática y de método. Él dice tener uno, pero es en todo caso un método bastante antimetódico y anticientífico. A pesar de ser un poeta influyente entre sus contemporáneos, abandona la poesía y no se identifica con los demás poetas europeos del momento. Muchos teóricos le consideran representante de la generación del 27 y otros, el padre del surrealismo español, pero el mismo Larrea insistía en mantenerse al margen de los demás poetas de su generación, como también porfiaba en permanecer al margen de la literatura española al escribir en francés. El mismo Larrea explica en una carta a Vittorio Bodini en 1964 que “[l]os otros poetas [...] operaban en el campo de la literatura dentro de la sociedad vigente de alcances, a mi juicio, provinciales. En el fondo yo era un místico de la poesía arrastrado por apetencias de otro género harto más desorbitado [...]. Mi problema era esencial y universal, de vivencia profunda, de locura si se quiere: en puridad, religioso” (cit. en Morelli 2009: XXI-II-XXIV). Estas declaraciones resultan clave tanto para su poesía como para su proyecto filosófico porque subrayan la importancia de su búsqueda del más allá y de lo universal, como también expresan su concepción de la poesía

como más que un género literario; pues con el tiempo la poesía deja de ser un género para empezar a ocupar una posición privilegiada en su modo de pensar.

Tras su llegada a América (Larrea usa el nombre Nuevo Mundo), este ideario poético comienza a cobrar forma. El objetivo principal de la presente comunicación reside en señalar la evolución del pensamiento de Larrea desde la primera etapa poética a la etapa prosaica y filosófica que inicia tras cruzar el Atlántico. En este trabajo veremos que muchas de las ideas latentes en la primera fase llegan a desarrollarse tras su exilio en México. En la poesía “el más allá” es un tema fundamental y la existencia personal y mundana aparecen como obstáculos que imposibilitan su deseo de trascender el mundo físico. No obstante, tras su encuentro con América se abre para él una nueva vía de conocimiento y contacto con el Ser-Espíritu. De esa manera, la trayectoria personal de Larrea se entrelaza con la profesional y deja su clara impronta en su evolución intelectual.

La primera vez que Larrea pisa el Nuevo Mundo es en 1929 cuando pasa dos años en Perú. Es un viaje crucial en muchos sentidos, sobre todo porque supone el fin de su obra poética, por un lado, y el inicio de una evolución filosófica y personal, por el otro. En Perú, abandona la poesía y, según declara en su diario, resuelve convertir su vida en un proyecto poético (Larrea 1990: 30). La obvia consecuencia de ello es que ya no entiende la poesía como un género literario, sino como un modo de pensar y de vivir. Tejada califica su pensamiento de “imaginante” (Tejada 2016: 379) y Abellán lo enjuicia de “delirante” (Abellán 1998: 285). El mismo Larrea lo describe como de índole poético-cultural que se diferencia de la lógica académica (Abellán 1998: 317-18).

Quizás estas denominaciones no estén lejos unas de otras y posiblemente la clave esté en la relación o la afinidad entre filosofía y poesía. La relación entre filosofía y literatura muchas veces se convierte en una cuestión de fuentes: ¿en qué se inspiran los filósofos o sobre qué filosofan? O ¿qué influencia tienen determinadas ideas filosóficas sobre la literatura? El caso de Larrea requiere, sin embargo, un repensar radical de dicha relación, problemática desde la proclamación platónica de que había que expulsar a los poetas de la república. Aunque el mismo Platón, con el tiempo, matiza su menosprecio de la poesía, la polémica estaba servida y realmente jamás ha llegado a

producirse una reconciliación entre las dos disciplinas. A pesar de los varios intentos de tender puentes entre ambas —propuestos por filósofos como Martin Heidegger o María Zambrano y muchos de los románticos—, no se ha llegado realmente a superar el abismo que con Platón surgió entre las dos. Platón reprocha a la poesía, entre otras cosas, que nace de la locura mientras que la filosofía nace de la razón y, si el delirio proviene de los dioses y las musas, la razón se origina en el ser humano y, por lo tanto, es el origen de nuestra contemplación filosófica. Larrea inserta desde el principio la locura y la poesía en el centro de su proyecto filosófico, precisamente porque se inspiran en algo ajeno al hombre, en un ser superior que en la primera etapa de su actividad intelectual cualifica de “el más allá” y que con el tiempo viene a ser el Ser-Espíritu.

La búsqueda del más allá constituye el principal anhelo de la poesía larreana, aunque Larrea nunca precisa definición alguna de qué entiende por “más allá”. De ordinario parece dudar al respecto y su principal objetivo no es caracterizarlo sino buscar una vía para entrar en contacto con aquello que denomina el Ser trascendental, Conciencia Objetiva, Voluntad objetiva, Ser-Espíritu o Amor de América. Especialmente este último nombre, que tiene connotaciones tanto religiosas como geográficas, llama la atención, pero es simplemente otro ejemplo más de cómo Larrea mezcla categorías y disciplinas tradicionalmente separadas.

En su obra poética encontramos muchos ejemplos de esta búsqueda. Larrea siembra su poesía con la semilla de lo que va a ser también el móvil de su proyecto filosófico posterior. La de Larrea es una filosofía que busca una manera de deshacerse de los aspectos más mundanos para entrar en contacto con la evolución espiritual. La poesía marca un punto de arranque, pero se muestra insuficiente con el tiempo. El principal problema radica en cómo trascender este mundo para poder acceder a la realidad en todas sus dimensiones. Para ese fin, el yo individual y nuestra circunstancia existencial son obstáculos que imposibilitan todo contacto con el Ser-Espíritu. El problema se manifiesta, en un primer instante, en su obra poética, donde el más allá aparece en constante oposición al yo.

POEMAS

La obra poética de Larrea corresponde, según Gurney, a tres períodos y etapas: el *ultra-creacionismo* del inicio, el *creacionismo* en la primera mitad de los años 20 y el misticismo a partir del 1926 hasta 1932. No son etapas claramente separadas y diferenciadas entre sí: pues el creacionismo puede rastrearse en la última etapa, que es la más importante, ya que en ella produce la mayoría de sus poemas (Gurney 1985: 10). A pesar de los diferentes estilos y tendencias literarias, la búsqueda del más allá impregna toda su obra, aunque adopte distintas manifestaciones. Gurney señala que Larrea dirige muchos de sus poemas a un “tú” femenino o a una “ella” que puede ser la personificación de la luz espiritual o la vida y que constituye el móvil metafísico central de su poesía. “Ella” es una proyección del propio espíritu del poeta y representa el anhelo de una conciencia personal de sentido (Gurney 1985: 287-88). En *Versión Celeste*, Larrea tiende a buscar la conciencia de la luz a través de un descenso en el yo (Gurney 1985: 289), aunque en esta última etapa también los aspectos místicos y religiosos en la poesía permiten al bilbaíno aspirar al más allá. De modo que tanto la psicología como la mística le sirven como vía de búsqueda, aunque el molde común es, hasta 1932, la poesía.

El poema “Fórmulas”, escrito en mayo de 1919 y publicado en septiembre de ese mismo año comienza: “Desde mi ventana veo / a la luz teorematizada del farol de enfrente / pasar los problemas / en sus fórmulas” (Larrea 2003: 337). En este caso, la voz poeta se manifiesta como ser consciente que percibe la existencia de las cosas. En una carta a Gurney, Larrea escribe que “la conciencia creadora percibe en este poema el fluir temporal de la existencia en términos esqueléticamente objetivos, como con rayos X, o sea, desde fuera del río de carne humana que transcurre; desde la orilla del Ser conciencia universal” (Gurney 1985: 95). En otras palabras, el poeta se presenta, según el propio autor, como una conciencia creadora capaz de percibir la temporalidad y materialidad de las cosas porque se sitúa fuera de la temporalidad al contemplar la realidad de las cosas desde “la orilla del Ser conciencia universal”. No obstante, las últimas líneas del poema añaden también un elemento de autorreflexión: “yo mismo acabo de pasar. / Me he conocido en lo esencial / y en mi gran rótulo farmacéutico” (Larrea 2003: 338). Se conoce a sí mismo como un ser también temporal y conoce su propia fórmula: “J25 L5

C1919” que son sus iniciales y la fecha en la que escribió el poema. Precisamente esta temporalidad va a suponer un problema en su fase mística y en su proyecto filosófico posterior. El poeta percibe las cosas desde la orilla del Ser conciencia universal, pero todavía no llega a dejarse absorber por el mar del Ser; pues se reduce a sí mismo a una fórmula y se ancla, de esa manera, en la temporalidad mundana sin poder escapar de ella.

En el mismo año, escribe “Evasión”. Ahí vuelve la problemática del yo y de la condición física de la tierra. El principal reto es, otra vez, cómo evadir las limitaciones mundanas: “Finis terre la / soledad del abismo / Aún más allá / Aún tengo que huir de mí mismo”. Para Gurney, la frase “yo mismo acabo de pasar” de “Fórmulas” es una anticipación de la de “Aún tengo que huir de mí mismo” de “Evasión”. Gurney inserta su interpretación de los poemas en la correspondencia que mantuvo con Larrea posteriormente, en la que Larrea describe que, en la época, estaba produciéndose una disociación entre el yo existencial y la conciencia poética. El poeta se libera de sus limitaciones mundanas y se convierte en una conciencia universal que produce una integración con el ser (Gurney 1985: 99). En resumen, Larrea mismo tenía la impresión de estar iniciando en 1919 la evolución que iba a consumarse años después. La disociación del yo que inicia en estos primeros años de poesía cobra fuerza posteriormente y alcanza otras dimensiones mucho más radicales tras su abandono de ese género y tras su encuentro con el Nuevo Mundo. En *Orbe y Diario Del Nuevo Mundo* describe experiencias de carácter místico que con el tiempo catalizan la definitiva disolución del yo individual a favor de una fusión con el ser universal. En los poemas, la tierra y el yo individual le atan a una existencia mundana que imposibilitan el contacto con el más allá. Es decir que en esta primera fase poética Larrea se descubre como un yo poetizante cuya circunstancia es la existencia. No obstante, el existencialismo es, a la vez, el problema fundamental ya que no trasciende este mundo. Larrea expone en *Razón de Ser*, publicado por primera vez en 1956, una crítica del existencialismo precisamente porque no se ocupa del Ser y porque está limitado por su uso de la razón, pero en la época poética la existencia todavía figura como parte esencial, aunque problematizada, del yo individual.

Tematiza la existencia en “Razón”, publicado por primera vez en *Favorables París Poema* en 1926. Este año comienza, además, una crisis personal en la vida de Larrea de la que deja constancia en su diario *Orbe*. Varios

acontecimientos y cambios en sus circunstancias personales le sumergen en una crisis existencial interior cuyo significado para los críticos es debatible. Para Díaz de Guereñu, Larrea comienza, en esos años, la evolución desde el autor de versos al profeta que “predicó un paraíso improbable” (Díaz de Guereñu 1990: 7) mientras que López González de Orduña, por su lado, opina que Larrea en *Orbe* utiliza la escritura como terapia (López González de Orduña 2001: 362). *Orbe* presenta el testimonio de un autor en tránsito entre dos hombres: el autor de versos en crisis y el ensayista resuelto a definir una nueva realidad. Larrea siente la crisis de manera muy profunda, y la escritura viene a ser una manera de poner orden y, como expresa en *Orbe*, “aguzar mi imaginación hacia una razón, hacia un punto de apoyo, hacia una claridad momentánea” (Larrea 1990: 28). En una carta a Gurney, fechada en 1973, recapitula que en esos años estaba en fase de desprenderse del contexto sociocultural de su nacimiento para hallar una vida más plena de significado. A ello se añadieron varios acontecimientos que complicaron el proceso y que en ocasiones imposibilitaron “hacer lo que se quisiera, sino lo que las circunstancias permitan u obliguen a hacer a sus instintos”. Para Larrea “lo indispensable era poetizar de algún modo, eyacularse senti-mentalmente, por así decirlo, sin método alguno, ni más recompensa que la relativa satisfacción que producen los versos conseguidos al eslabonarse cualitativamente entre sí, y con la esperanza de arribar en aquel trance de ruptura general del mundo, a una situación de vida nueva” (Gurney 1985: 221). Evidentemente, Larrea entiende retrospectivamente que la crisis tenía un resultado fructífero y que suponía un cambio vital. En los primeros años todavía eran los versos los que daban forma a estas sensaciones, mientras que posteriormente la misma crisis le provoca el abandono de la poesía para sumergirse en una lectura poética y profética de la historia.

Opina Gurney que es precisamente la existencia como tema en “Razón” lo que distingue este poema de otros posteriores que cobran un tono más metafísico (1985: 222). No obstante, a mi modo de ver, ya en “Razón” se manifiesta un claro descontento con la existencia y, además, se percibe un guiño crítico a la historia de la filosofía y al ideal de la razón como poder explicativo. Formula una definición de la poesía que, a primera vista, se aleja mucho de las observaciones que elabora posteriormente en *Surrealismo entre viejo y nuevo mundo*. En “Razón” el poema se define de la siguiente manera:

“Sucesión de sonidos elocuentes movidos a resplandor, poema es esto / y esto / y esto / Y esto que llega a mí en calidad de inocencia hoy” (Larrea 2003: 84). Un poema es mucho más que una sucesión de sonidos elocuentes y también la existencia como parte de la argumentación se muestra carente. El poema es una entidad “que existe / porque existo / y porque el mundo existe”. Busca una afirmación de su propia existencia y de la del mundo, al parecer para poner orden en su mente; pero esta afirmación es un pobre consuelo porque la existencia y la vida resultan ser efímeras y particulares. Añade en la última línea: “y porque los tres podemos dejar correctamente de existir” en un intento de sobrepasar los límites de lo existente porque sabe que la existencia es una condición mundana, y, de esa manera, deja en evidencia que la existencia es pobre y limitada. Dejar de existir no es dejar de ser, sino deshacerse de las condiciones mundanas de la existencia. Una nota de su archivo personal corrobora esta interpretación: “La VIDA carece de sentido universal suficiente. De ahí los disentimientos, las refriegas. Porque carece de FIN. Se persigue el propio” (Archivo: M36 Carpeta 1, hoja 74)¹. Cualquier objetivo que nos proponemos en esta vida es propio e individual, de modo que Larrea necesita deshacerse de las cosas manifiestas para trascender el mundo y cumplir con su propósito. Se da cuenta de ello en “Razón”; pues banaliza su propio argumento al decir que podemos dejar de existir “correctamente”. Este “correctamente” alberga la posibilidad de abandonar la existencia y de ser directamente. La existencia en sí es pobre porque realmente es una limitación; sin embargo, al sobrepasar esos límites existenciales y racionales se abre un horizonte y una conciencia nuevos.

Este proceso iniciado en su poesía llega a consumarse tras su llegada al Nuevo Mundo. Deja de escribir poesía tras su estancia en Perú, pero decide transformar su vida en un proyecto poético. Durante su estancia en Perú declara:

FIN DE MI POESÍA

Presumo que el fin de mi concepto de poesía es llegado. Que la poesía era para mí una válvula de escape, un medio consolador, una sublimación de lo que no

¹ El archivo personal de Juan Larrea se encuentra en la biblioteca de la Residencia de Estudiantes en Madrid.

encontraba en el mundo. Hoy he llegado a la identificación de la vida con la poesía. Todos los elementos constitutivos de la poesía, imaginación, sentimiento, armonía, proyectados a una irrealidad simbólica, es decir, ocultadora, tienen libre entrada en mi vida real, contrastados por el acontecimiento, por lo verdadero [...] La realidad exterior e interior se funden, se completan, se intercambian, forman una única existencia (Larrea 1990: 29-30).

Toma conciencia de que la poesía ya no es “el medio consolador” que antes buscaba, pero, a cambio, se inicia la “ciencia poética de la vida”. El Nuevo Mundo representa claramente un cambio en su conexión con su derredor y un cambio en su modo de pensar: en lugar de escribir poesía empieza a aproximarse a la realidad y al más allá desde otro ángulo más crítico, aunque todavía coloca el concepto de poesía en un lugar importante.

FILOSOFÍA

Si para Platón la razón procedía del hombre, y la poesía, de la locura divina, Larrea también entiende que existe esta diferencia. Pero donde Platón claramente optaba por la primera, la segunda se convierte en el vehículo epistemológico y espiritual de Larrea.

En la *República*, Platón rehúye del amor y los sentimientos y aleja la filosofía de la *mania* porque esta última interfiere con el ideal de *sôphrosyne* y con la capacidad de vivir una vida filosófica que aspira a la contemplación de las ideas. En *Fedro* matiza esta idea y se reconcilia con *Eros* y la poesía (Boysen 2020: 74). Sócrates empieza a entender que la locura puede ser un regalo de los dioses capaz de transmitir una verdad divina y que, a través de las musas, puede inspirar la composición de música o poesía. Aunque la discusión entre Sócrates y Fedro deviene en una retórica, la clave, en relación con Larrea, reside en el papel de la locura y una vía alternativa al conocimiento. Larrea no busca una reflexión serena del intelecto, ya que el intelecto, al igual que la razón, se encuentra irremediabilmente incrustada en el hombre, a diferencia de la locura divina, cuyo origen se halla en algo ajeno al hombre mismo.

En *Razón de Ser*, el punto central de la crítica de Larrea a la filosofía occidental es precisamente su uso de la razón; la razón es psicósomática, de modo que le es imposible salir del ambiente físico de las cosas. Necesita tirar

de otras vías de conocimiento para poder acceder al más allá y al Ser-Espíritu. La solución consiste en deshacerse de la razón y de la conciencia individual para dejar que fluyan otros impulsos no racionales sino espirituales. Vale subrayar que la búsqueda del más allá y de la universalidad no se limita al ámbito personal y poético, así como tampoco es exclusivamente un proyecto epistemológico o de entendimiento. Es también un proyecto cultural e histórico. En sus primeras contribuciones a *España Peregrina* y en *Rendición de Espíritu* Larrea hace una lectura profética de la historia y la cultura en la que afirma que la civilización social —para llamarla de alguna manera— evoluciona en dirección occidental. Empieza en Jerusalén, pasa por Roma y Finisterre y termina en el Nuevo Mundo. Es decir que el Nuevo Mundo es el *telos* hacia el que avanza la cultura y, en él, se hace posible la manifestación de una cultura universal. Por ello denomina el avance de la historia una “teleología de la cultura”. Esa universalidad o cultura universal debe entenderse como la posibilidad de abarcar la totalidad en sentido espiritual y cultural y no dejarse limitar por nacionalismos (Larrea 1940: 13) y, hemos de entender, racionalismos.

El equivalente personal de estos estudios es su diario de la época, donde deja constancia de la evolución que se manifiesta en él tras su llegada a México de manera más eminente que en su poesía y en *Orbe*. Ya había presentado durante la estancia en Perú que en el Nuevo Mundo se respiraban otros aires más trascendentales y próximos a la meta declarada en su poesía: la disociación entre el yo existencial y un yo trascendental además de la fusión de este último con la conciencia universal. En México inicia en él un proceso más radical que la crisis anterior pero que, esta vez, alcanza una conclusión. Descubre que existe una voluntad dinámica que puede operar “en diversos campos como son el histórico de las grandes fuerzas creadoras, en el inconsciente y fortuito, en el consciente y voluntario lo mismo del individuo que de la colectividad” (Larrea 2015: 84). Se descubre ante y en él un ser colectivo y universal que une en sí a todos los hombres y que se consolida y acrisola en el Nuevo Mundo. Se revela de manera objetiva, pero Larrea también lo siente en su interior y gradualmente empieza a sentir la síntesis entre los mundos objetivo y subjetivo (Larrea 2015: 130).

Percibe la carencia de valor del sujeto en sí mismo, pero la voluntad objetiva se manifiesta a través del sujeto, de modo que la siente como algo

personal. La voluntad optimista que palpita en él y en su entorno es independiente del ego y deriva de un conjunto de realidades más allá de la personalidad y del yo (2015: 92). El yo y la voluntad no son idénticos. Comprende que la voluntad es colectiva, pero el sujeto es su canal de expresión. Es decir, que su yo existe como mera posibilidad de manifestación de la voluntad universal, de la conciencia objetiva o Ser-Espíritu que debemos entender como distintas expresiones de lo mismo. Esta voluntad está indisolublemente vinculada a América, como dice:

Abrir los ojos a esa voluntad significa tener la mira puesta en el destino de América, en su amor y en la imaginación creadora que le presta una dimensión propia, universal, un orden nuevo. Es integrarse en el dinamismo absoluto, tanto como en el objetivo en el subjetivo.

Todo es, una vez más, para lo mejor (Larrea 2015: 98).

La imaginación creadora que también es poética añade a la realidad otra dimensión fuera de la aproximación racional a las cosas. La imaginación alcanza a elevarse por encima de las restricciones de la razón porque la conciencia imaginativa es libre. Larrea va más allá que Sartre, quien hace una psicología fenomenológica de lo imaginario en la que llega a la conclusión de que la imaginación es una condición esencial de la conciencia. Aunque para él, la imaginación, al igual que la razón, está albergada en la conciencia y su estudio es, fundamentalmente, una psicología, Sartre concede a la imaginación una posibilidad y una libertad de la que no goza la razón, aspecto este en el que coincide con Larrea. No obstante, debe subrayarse que Larrea, a pesar de sus referencias a Freud y a los vínculos que encuentra entre la poesía y la psicología, discreparía de Sartre en sentidos fundamentales: Sartre busca sus soluciones y explicaciones en el existencialismo; Larrea alza la vista hacia otros orbes y se aproxima a la mística. La comparación vale para subrayar que Larrea rompe con la realidad mundana y existencial tanto a nivel ontológico como a nivel epistemológico puesto que no encuentra en ella soluciones a las cuestiones espirituales y metafísicas.

Concluye Sartre que la conciencia es capaz de imaginarse algo que no es, algo irreal, ya que tiene la capacidad de imaginar más allá que la realidad, es decir, imaginar varias perspectivas a la vez (Sartre 1964: 157). Pero lo irreal

es incompatible con la realidad dada. La conciencia solo puede imaginarse todas estas perspectivas y su totalidad porque es libre, pero tiene en la conciencia misma su punto de referencia; los objetos imaginados provienen de nosotros (1964: 158). En contraste, Larrea no toma la conciencia como punto de partida porque tal procedimiento llevaría a las mismas limitaciones que la razón; reduciría la imaginación a un fenómeno fundamentalmente existencialista. Larrea pretende, en cambio, establecer un vínculo entre la conciencia humana y el Ser-Espíritu. Aquello que para Sartre es irreal sería para el bilbaíno lo más real y universal. El procedimiento sartreano es un buen ejemplo de aquello que para Larrea viene a ser el problema fundamental de la filosofía occidental. Es una filosofía antropocéntrica que no logra trascender este mundo y establecer una verdadera metafísica o filosofía del espíritu. A ojos de Larrea, ni filósofos como Heidegger, Hegel o Dilthey son capaces de trascender. No lo es Heidegger porque basa su filosofía en la existencia humana; ni Hegel, porque intelectualiza la historia y la evolución del espíritu y, como consecuencia, reduce el Espíritu absoluto a la razón pensante. El problema parece ser que la misma filosofía como actividad intelectual no deja de ser mundana porque el filósofo lo es, tal como también el poeta creador era mundano. El pensamiento poético imaginativo aporta la solución porque difiere del poeta creador. Según Larrea, el filosofar, entendido como el pensar que pretende acceder a la realidad trascendental, debe ser poético y por ello entiende un pensar basado en la imaginación. Curiosamente, la imaginación apunta en dos direcciones en apariencia contradictorias. Por un lado, la imaginación es creativa y construye una realidad en funciones, pero, por otro, el uso que hace el poeta de la imaginación trae al mundo la realidad en todas sus dimensiones, es decir, que el poeta comunica de manera vertical y aparece como mediador de una realidad trascendental a la que el filósofo no tiene acceso.

El poeta no es creador en sentido romántico sino mediador del mundo en todas sus dimensiones. Según Larrea, la realidad es poética, lo cual quiere decir que existe una tercera dimensión que no se deja captar por la ciencia y por nuestra capacidad intelectual, sino que requiere uso de la conciencia imaginativa. Se mezcla aquí claramente su idea de la poesía como imaginativa con la mística y con la idea de una conciencia objetiva a la que la individualidad se adscribe. Al parecer, la poesía tiene primacía frente a las otras

vías o métodos porque en la poesía se cristalizan la imaginación, la mística e incluso la psicología (Larrea 2019: 57). El poeta es capaz de sobreponerse al mundo de las cosas y ver conexiones al margen de las categorías racionales, y por eso la poesía puede interpretarse como una previsión y, a la vez, una manifestación de la cultura universal. Dicho de otro modo: también la mística, que ya se había manifestado en la última etapa de su producción de versos, ocupa un lugar privilegiado en su idea del pensar poético.

Ese “místico de la poesía”, como él mismo se describe, empieza a perfilarse tras su llegada a México. Allí descubre que existe otro orden que no es el que impone la lógica racional y al que su vida personal, así como el transcurso de la historia, se encuentran suscritos. Empezó a revelarse en la sierra peruana y ahora advierte que esta voluntad objetiva es la voluntad del Nuevo Mundo, es una voluntad “dinámica y sobre todo *optimista*. Va hacia lo mejor. Es la misma voluntad positivamente universal que produjo el cristianismo” (Larrea 2015: 120). Recurre al cristianismo para justificar su idea de la voluntad universal positiva que también podría ser una cosmología a la que habría que añadir el mensaje de amor. Para Larrea, el espíritu debe ser concebido de modo universal, como ocurre por primera vez en la religión judía, y reconoce que también Hegel se percata de ello (Larrea 1974: 279). No obstante, con el tiempo, lo universal y colectivo pasa de ser la meta o aquello a lo que aspira la cultura y el sujeto a ser también el punto de partida. Se convierte, por lo tanto, en un círculo hermético que finalmente concluye que la misma verdad que buscaba también es el método necesario para alcanzarla. El más allá que había anhelado en su poesía se convierte con el tiempo en el centro a partir del que desarrolla su filosofía.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En el Nuevo Mundo, Larrea traslada el punto de partida epistemológico a una conciencia objetiva, con la que entra el sujeto en continua dialéctica (Andersen 2020). Arribar a esa conclusión es un proceso largo que tiene claros componentes místicos. En *Orbe* se inician las experiencias místicas, así como en su última etapa poética (Gurney 1985), pero no adquieren verdadero valor para su proyecto filosófico hasta el exilio en México (Andersen

2018). La poesía anticipaba este proceso a través de su tratamiento de temas, aparentemente existenciales, que el mismo Larrea entendía como mundanos y alejados de la universalidad y del más allá. Es decir, que ya en la poesía el proyecto filosófico se asoma como temática y reflexión. También en *Pre-supuesto vital* de 1926, que mejor se define como una poética, percibimos indicios de un proyecto filosófico.

Aquí la idea de la existencia humana como problema aparece ya en las primeras líneas mediante la sentencia de que solo hay un modo de ser: el modo de la pasión. Resalta Fernández de la Sota que la pasión es clave tanto para su poesía como para su vida e incluso podemos añadir que para su proyecto filosófico (Fernández de la Sota 2014: 99). Larrea habla del “Guerrero oficio de existencia” y de una “energía cósmica e infatigable [que] no perdona batalla alguna”. Se inicia ahí un proyecto, en principio poético, en el que Larrea da cuenta de los problemas existenciales del hombre y de la filosofía. Establece que “somos un fenómeno pasajero; orbitémonos simplemente en un personal camino de ambición que atraviese el todo. Para nosotros sólo nuestro tiempo existe” (Larrea 2003: 354). El yo se encuentra limitado por la temporalidad y la existencia, pero fluye el todo y una energía cósmica que luego adquieren unas voces más potentes. En las primeras líneas, Larrea deja entender su menosprecio por el arte como fabricación de objetos bellos y en cambio, subraya Bary, veía en la creación del poeta un proceso dialéctico que devenía en la superación y la síntesis de los contrarios (Bary 1984: 108). Bary describe ese proceso como una tensión de impulsos vitales y de palabras, pero, como he esbozado aquí, la evolución posterior deja claro que se trata de una dialéctica espiritual en la que ocurre una gradual desintegración del poeta y del yo individual.

Larrea aproxima la poesía a la filosofía, ya que opina que la filosofía, tal como la conocemos, requiere una reforma porque es estéril; intenta saciar nuestra ignorancia, pero básicamente nos sirve una versión reducida y sistematizada del mundo que no progresa. Afirma Larrea:

Hay que sustituir el sistema apriorístico por la fecunda hipótesis de trabajo y la conformidad muelle con el dinamismo optimista. [...]

Revolucionemos pues, y con pasión, esa hereditaria monarquía filosófica. Vaya a su puesto y reserve sus drogas absolutas para el especulador absolutomano. No

se trasplante su norma ni a la realidad ni a la política ni al arte (Larrea 2003: 353-354).

El manifiesto es, por lo tanto, además de una poética también una crítica a la tradición filosófica o la filosofía como “monarca” científica que hasta entonces había reinado en el campo del conocimiento. En 1926 lo que le preocupa es la imposibilidad generalizada de alcanzar la universalidad y el más allá. Paradójicamente, arremete en esta ocasión contra el absoluto filosófico que aparentemente es enemigo de la realidad, pero en sus escritos posteriores el Ser-Espíritu figura claramente como un Ser absoluto. La solución a esta crisis de la filosofía consiste en el acercamiento a la poesía, la imaginación y la mística. Ello viene a ser el proyecto filosófico de Larrea: crear una filosofía y un pensar poético que salva la filosofía, a la vez que lo salva a él mismo a nivel personal. Opta por aplicar conceptos y métodos antagónicos entre sí en su intento de armar una filosofía trascendental y omniabarcante. El encuentro con el Nuevo Mundo es, en este sentido, decisivo, no solo porque le hace abandonar el género poético, sino porque le permite deshacerse de las limitaciones intelectuales de la filosofía sistemática. Una nota de su archivo personal subraya que:

La “catástrofe” española corresponde a la crisis mutativa que lleva de una mente y mundo a otra mente y mundo, propios estos últimos de ese apetecido estado de naturaleza plena cuya ausencia dolorosa ha oficiado de estímulo para el desarrollo de cultura desde sus remotos comienzos místicos: el estado “paradisíaco”, de la visión esencial o de Dios (Archivo: M4, luz iluminada, p. 2).

Ese sentido trascendental de las cosas es el centro de la búsqueda de su filosofía y de su poesía y esa nueva mente de la que nos habla es “un pensar poético” con el que se encuentra en el Nuevo Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1998): *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ANDERSEN, Katrine Helene (2018): “Juan Larrea y el Nuevo Mundo: entre la filosofía y la mística”, en *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska, Sectio I, Philosophia-Sociología*, vol. 43, n.º 2, pp. 9-25.
- (2020): “Juan Larrea en México. El fin anunciado del Yo subjetivo en *Diario del nuevo mundo*”, en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 196, n.º 797 (septiembre de 2020), a566, pp. 1-11, <<https://doi.org/10.3989/arbor.2020.797n3003>> (23-02-2022).
- BARY, David (1984): *Nuevos estudios sobre Huidobro y Larrea*. Valencia: Pre-Textos.
- BOYSEN, Benjamin (2020): *Digtingen og filosofien hos Platon*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- DÍAZ DE GUEREÑU, Juan Manuel (1990): “Orbe de Juan Larrea”, en *Ínsula*, n.º 527, pp. 7-8.
- GURNEY, Robert (1985): *La poesía de Juan Larrea*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- LARREA, Juan (1940): “Presencia del futuro”, en *España Peregrina*, vol. 7 (agosto de 1940), pp. 12-16.
- (1942): “Nuestra Alba de Oro”, en *Cuadernos Americanos*, vol. I, pp. 51-72.
- (1943): *Rendición de Espíritu*. Ciudad de México: Cuadernos Americanos.
- (1974): *Razón de Ser. Tras el enigma central de la cultura*. Madrid: Júcar.
- (1990): *Orbe*. Barcelona: Seix Barral.
- (2003): *Versión Celeste*. Madrid: Cátedra.
- (2015): *Diario Del Nuevo Mundo*. Madrid: Cuadernos de Obra Fundamental.
- (2019): *Del surrealismo a Machupicchu*. Madrid: Instituto Cervantes.
- LÓPEZ GONZÁLEZ DE ORDUÑA, Helena (2001): “Hacia una definición de Orbe de Juan Larrea”, en *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. LXXVIII, n.º 3, pp. 361-370.
- MORELLI, Gabriele (2009): “Introducción”, en *Poesía y revelación de Juan Larrea. Antología*. Madrid: Fundación Banco Santander, pp. XXIII-XXIV.
- PLATÓN (2008): *Fedro*. Trad. por Emilio Lledó. Gredos: Madrid.
- SARTRE, Jean-Paul (1964): *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Trad. por Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada.
- TEJADA, Ricardo (2016): “Reconstruir la casa hacia el sueño universal. Algunas pistas en torno a la globalización y al desencantamiento del mundo en Razón de ser, de Juan Larrea”, en Iker González-Allende (ed.), *El exilio vasco. Estudios en homenaje al profesor José Ángel Ascunze Arrieta*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 377-394.

NOVELISTAS DE SÍ MISMOS.
DE LA *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA* A *LA INVENCION*
DE MOREL

Wolfram Nitsch

La *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset encontró a sus primeros lectores en Argentina. Dictado en 1933 para la Universidad de Verano de Santander, este ensayo no fue publicado hasta dos años más tarde bajo la forma de doce artículos dominicales en el diario bonaerense *La Nación*, antes de aparecer otra vez en el libro *Ensimismamiento y alteración*, impreso en 1939, al principio del exilio argentino del filósofo español¹. No obstante, a pesar del gran prestigio que Ortega tenía en la cultura rioplatense desde sus dos viajes transatlánticos precedentes, sus meditaciones tecnológicas se comentaron muy poco por allí, mucho menos que sus *Ideas sobre la novela*, desaprobadas categóricamente por Borges, o sus reflexiones controvertidas sobre la pampa y la identidad argentina que provocaron varios ensayos nacionales (véanse Medin 1994: 100-111; Barcia 2004). Eso no significa, sin embargo, que la *Meditación de la técnica* hubiera dejado indiferente a su público inicial. Como intentaré exponer en lo siguiente, la impronta del ensayo orteguiano se puede ver en la literatura argentina coetánea de su publicación, al menos en una de las novelas más importantes del momento: *La invención de Morel* de Adolfo Bioy Casares.

¹ Véase la nota de los editores en Ortega (2015: 39-41).

EL *HOMO FABER* COMO NOVELISTA DE SÍ MISMO

Ya antes de publicar la *Meditación*, Ortega era un aficionado notorio a la técnica moderna. En una conferencia emitida por Radio Madrid y destinada a una audiencia argentina, lamentó que no fuera posible “cabalgar la propia voz” que, gracias a la radiotelegrafía, recorría a toda velocidad el espacio rioplatense (Ortega 2006: 394). En una entrevista registrada por Ramón Gómez de la Serna y comentada por Borges en el *annus mirabilis* de la vanguardia española, confesó su pasión por el automóvil que lleva al extremo el dinamismo de la vida moderna, animando al escritor demasiado sedentario y convirtiendo el paisaje en “cosa de movimiento” (Gómez de la Serna 1927). Por lo tanto, no podía sorprender a sus lectores el hecho de que terminó por consagrar un ensayo entero a la técnica en general. Aunque este trabajo, según el mismo autor, sea una “labor inconclusa”, a la cual solo incluyó en un libro para contrarrestar una edición pirata chilena (Ortega 2015: 51), no se limita a sintetizar ideas sabidas sobre el *homo faber*, sino que presenta también algunas reflexiones originales que repercutieron incluso más allá del mundo hispanohablante, como se puede desprender de las notas bibliográficas de Arnold Gehlen (1957: 93) o del famoso fichero de Niklas Luhmann (s. a.: I, 55). Entre los numerosos enfoques que ofrece la *Meditación sobre la técnica*, quisiera destacar tres en particular: una perspectiva antropológica, una estética y una etnográfica o culturalista.

En primer lugar, Ortega esboza una teoría antropológica de la técnica en la medida en que la considera como una necesidad del “excéntrico ser” humano (Ortega 2015: 89). A diferencia de las especies estudiadas por la zoología, el hombre no coincide completamente con una circunstancia natural; no tiene una *Umwelt* tan específica como los seres animales, para emplear el concepto acuñado por Uexküll, cuya biología teórica tenía gran influencia sobre el filósofo español (véase Jordano-Barea 1983). Debido a este derredor poco determinado, el *homo sapiens* parece un “centauro ontológico”, inmerso solo a medias en la naturaleza (Ortega 2015: 82). Por eso, tiene que crear una segunda o “sobrenaturaleza” mediante un segundo repertorio de actos que es ajeno a casi todos los animales y que consiste en los actos técnicos (Ortega 2015: 63). Gracias a ellos, el hombre, mal adaptado, puede adaptar el medio ambiente a su voluntad, escaparse de la “alteración” permanente

por parte del mundo exterior y crear momentos de “ensimismamiento” que le permiten proyectar técnicas nuevas². Considerada de esta manera, a la luz de la antropología filosófica y de la ecología nascente, la técnica no parece un fenómeno posterior y exterior a la existencia humana, sino uno de sus rasgos principales. Fiel a esta propuesta, Ortega criticará a Heidegger en la ocasión del coloquio de Darmstadt, celebrado doce años después de la publicación de su ensayo. Mientras que el filósofo de la Selva Negra afirmará rotundamente que el habitar del hombre en la tierra precede al acto de construir, el intelectual madrileño le replicará que el ser humano “carece propiamente de *hábitat*, de un espacio donde, *sin más*, pueda habitar” y que necesita desde siempre intercalar construcciones y otras “creaciones técnicas” entre la tierra y sí mismo para poder existir³.

En este marco antropológico, Ortega propone además una teoría estética de la técnica, que hoy es considerada como la idea más original de su ensayo (véase Diéguez 2017: 146). El hombre se hace *homo faber* porque aspira al bienestar en el mundo y no solamente al estar o al sobrevivir. Cada acto técnico es un “esfuerzo para ahorrar el esfuerzo” (Ortega 2015: 76). Sin duda, esta definición remite a una de las raras obras teóricas citadas en la *Meditación*, al manual *Wirtschaft und Technik* de Gottl-Ottlilienfeld, según el cual el así llamado “principio económico” (1923: 12-14) es la regla fundamental de la razón técnica. Para Ortega, sin embargo, la última finalidad de la técnica consiste en la “producción de lo superfluo”, que según él es la “necesidad de las necesidades” del ser humano (Ortega 2015: 68-69). Con esto, la invención técnica se asemeja a la creación artística. Al liberarse de las necesidades naturales, el *homo faber* se inventa una vida “como se inventa una novela”, procede tal como un “novelista de sí mismo” (Ortega 2015: 78)⁴. Y sabe hacerlo porque a su inteligencia técnica se suma una “imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales” que lo capacita para elegir entre

² “Ensimismamiento y alteración” (1939), en Ortega (2015: 139-172, en particular, 149-150).

³ “En torno al ‘Coloquio de Darmstadt, 1951’” (1952), en Ortega (2015: 198-225, en particular, 220). Acerca de las ideas diferentes de Heidegger y de Ortega sobre la técnica, véase la introducción de los editores (2015: 30-34) y Regalado (1990: 271-275).

⁴ Sobre la importancia de esta metáfora en la filosofía orteguiana, véase Bardet (2016: 70).

varias opciones posibles (Ortega 2015: 110). Los chimpancés estudiados por Köhler no logran modificar su derredor pese al uso de instrumentos elementales, porque carecen de una tal capacidad imaginativa. El hombre, en cambio, tiene un programa vital variable gracias a su condición de “animal esencialmente *elector*”, si no “elegante”, como explicará Ortega en tono de broma —y en un alemán impecable— en su charla de Darmstadt (Ortega 1952: 110; 2015: 193). En la *Meditación* subraya esta capacidad mediante el ejemplo del arco que puede servir a dos fines muy distintos, como arma de caza y como instrumento musical. Esta “facilidad con que un artefacto ideado para servir una determinada finalidad se desplaza hacia otras utilidades” pone de relieve la dimensión estética de la técnica (Ortega 2015: 99; a propósito del arco, véase también 2015: 67). La importancia de la imaginación en la teoría de Ortega explica también su mayor preocupación frente a la maquinaria moderna. A diferencia de Spengler, no teme tanto una tiranía de las máquinas que reduciría al hombre a un puro auxiliar del objeto técnico, sino más bien una pérdida de la creatividad técnica, debida al olvido, por parte del consumidor pasivo, del “deseo original” del *homo faber*, a saber, su afán de transformar un malestar original en un bienestar permanente (Ortega 2015: 90-92)⁵.

En tercer lugar, la *Meditación* orteguiana incluye una reflexión etnográfica que la acerca a la tecnología cultural de tradición francesa. Como la técnica es función del variable programa humano, se manifiesta de manera diferente en distintas culturas. Por un lado, hay un contraste aparente entre las técnicas características del Occidente y las que predominan en el Oriente. Mientras que en Europa se inventaron principalmente técnicas materiales, en Asia se crearon sobre todo técnicas del éxtasis, es decir, “técnicas que no producen reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y la psique del hombre”; el *bodhisatva* no tiene que inventar el automóvil, ya que para salir del mundo de meras apariencias le sirve mejor el “vehículo” de la meditación (Ortega 2015: 96-97). En algunos casos, empero, no resulta fácil determinar si una técnica corresponde a la primera o a la segunda categoría. Las “casas

⁵ Véase Ortega (2015: 90-92), y “Primitivismo y técnica”, en Ortega (1998: 189-197); compárese Spengler (1931: 75). Sobre esta preocupación orteguiana, véase también Mitcham (2000).

de sudar” de algunos pueblos indianos son artificios de calefacción, pero al mismo tiempo “productores de imágenes”, ya que sus habitantes pueden caer en trance a causa de un exceso de humo y de calor (Ortega 2015: 67). Por otra parte, Ortega resalta el desarrollo desigual de la técnica en el mundo angloamericano y en el mundo hispánico. La maquinaria moderna se debe al *gentleman* que “quiere vivir con intensidad en este mundo” y, gracias a su espíritu deportivo, triunfa sobre la circunstancia material; el hidalgo, en cambio, “reduce al extremo sus necesidades materiales y, en consecuencia, no crea técnicas” (Ortega 2015: 103-105). La divergencia de las dos culturas ya se anuncia en un episodio de la historia de España: cuando el emperador Carlos V se retiró al monasterio de Yuste, llevó consigo al inventor Juanelo Turriano, cuyos artificios mecánicos le servían como objetos de meditación. Llama la atención que Ortega hace un “flamenco” del célebre ingeniero italiano, lo que corresponde mejor a su cartografía del mundo técnico (Ortega 2015: 132)⁶. Ante las invenciones del Norte, el Sur se contenta con contemplar. Con respecto a la técnica industrial, esta actitud es condenada por el filósofo aficionado a los coches poderosos; no en balde polemizó contra “la moral del automóvil en España”, a saber, la mala costumbre de los señoritos madrileños de hacer un puro medio de ostentación urbana del vehículo más rápido del tránsito moderno (Ortega 2005b). El ejemplo de Carlos V, empero, deja vislumbrar una reflexión diferente, elaborada en la conferencia de Darmstadt. Aunque los instrumentos técnicos tengan mucho parecido con los enseres artísticos, hay una diferencia notable: el hombre “gasta y desgasta” los primeros, pero se queda pensativo ante los últimos (Ortega 1952: 186). El emperador español meditaba sobre los aparatos inventados por el ingeniero foráneo, tal como el filósofo español medita sobre la técnica importada de otra parte. Quizás sea esta misma distancia cultural la que le permite destacar facetas de la maquinaria moderna que en los centros de la ingeniería pasan inadvertidas. En todo caso, su definición del *homo faber* como un “novelista de sí mismo” parece haber seducido a ciertos lectores en el otro extremo del mundo hispánico.

⁶ Sobre este inventor, el más famoso del Siglo de Oro, véanse García Diego (1982); García Tapia y Carrillo Castillo (2002: 27-56).

LA INVENCION DE MOREL: ENTRE EL BIENESTAR Y EL MALESTAR

Entre los lectores argentinos de Ortega, algunos de los más críticos pertenecían al grupo de la revista *Sur*, fundada por Victoria Ocampo y patrocinada —si no bautizada— por el mismo director de la *Revista de Occidente*, a quien la última admiraba sinceramente (Medin 1994: 123-132; Campomar 2016: 333-345). En particular, Borges publicó algunos comentarios bastante polémicos sobre el filósofo español. Ya en 1927 se había burlado del “coche de Ortega” ensalzado por Gómez de la Serna; y todavía en una nota necrológica nada piadosa de 1956 condenó sus “inconvincentes y superficiales metáforas”, aunque confesó, al menos irónicamente, deber “algo o mucho” a la lectura muy selectiva de su obra (Borges 2002; 2003)⁷. El ataque más explícito de Borges contra Ortega se halla en un prólogo de 1940, estimulado tal vez por la presencia del recién exiliado en Buenos Aires. En este texto critica severamente una página de *La deshumanización del arte* —o, mejor dicho, de las *Ideas sobre la novela* incluidas en aquel libro— donde la novela de aventuras es considerada como un género anacrónico y por ende “prácticamente imposible” en la literatura moderna, que está marcada por el predominio de la novela psicológica. Borges refuta esta opinión modernista citando los “admirables argumentos” de Kafka, de Chesterton y de Bioy Casares, a cuya novela *La invención de Morel* prologa con su defensa de la trama rigurosa propia de la novela policial, fantástica o de ciencia ficción (Borges 1998; véase Ortega 2005a: 885). Al examinar más de cerca la novela prologada tan polémicamente, la relación entre Ortega y Bioy Casares —quienes, dicho sea de paso, compartían la pasión por los automóviles, esas “admirables herramientas que facilitan el trabajo y mejoran la vida”⁸— se presenta sin embargo mucho más compleja y matizada de lo que sugiere Borges. Si bien *La invención de Morel* se puede leer como un perfecto contraejemplo que desmiente las *Ideas sobre la novela*, se puede vincular también con otras ideas orteguianas. Por ejemplo, llama la atención que el narrador y protagonista de

⁷ Acerca de las polémicas de Borges contra Ortega, véase Carriazo Ruiz y Sánchez Jiménez (2018).

⁸ Véase la carta Bioy (2012: 630-631) a *La Nación* en favor de “La importación de automóviles” (1956); compárese Arias (2016: 99-100).

la novela es un malthusianista empedernido que no cesa de preocuparse por las “hordas propagadas por el crecimiento de la población”, tal como el autor de *La rebelión de las masas* no deja de evocar a los “montones y montones de hombres” que inundan la sociedad moderna (Bioy 1998: 165, compárese 93, 97, 105, 167; Ortega 1998: 165). Sobre todo, empero, la primera novela de Bioy me parece replicar discretamente a la *Meditación de la técnica*. No solamente asigna un papel crucial a una máquina extraña que resulta ser la clave de varios acontecimientos antes inexplicables; además, presenta por su parte los efectos de este aparato poderoso en una perspectiva a la vez antropológica, estética y culturalista.

La dimensión antropológica de la novela se manifiesta desde la primera página, ya que el diario ficcional comentado por un editor anónimo empieza por la descripción de una naturaleza adversa donde la técnica desempeña una función vital. El diarista, un prófugo venezolano que se ha refugiado en una isla solitaria del Pacífico, se ve de repente “desprovisto de todo” y “confinado al lugar más escaso, menos habitable” de su refugio (Bioy 1998: 93). Tal como un Robinson del siglo xx, tiene que construir con sus propias manos un habitáculo que le proteja de las inundaciones frecuentes en esta zona baja y pantanosa del paisaje insular (Bozzetto 1999). Pero sus actos técnicos efectuados para sobrevivir al agua fracasan repetidamente. Le faltan herramientas; la leña que quiere utilizar para instalar una cama está podrida; y ante todo carece de destreza artesanal. Como confiesa el exescritor reducido a llevar un diario, es un técnico “inepto”. Tiene que trabajar “infinitos días” para hacer una trampa y debe admitir que sabe mucho menos de técnica que sus antecedentes lejanos: “¡Cuánto más evolucionados que nosotros fueron los inventores del fuego!” (Bioy 1998: 102, 107). Por lo tanto, su intento de pervivir en un derredor bastante inhospitalario parece condenado a un fracaso total. Afortunadamente, sus esfuerzos para alcanzar una posición menos expuesta a la naturaleza se limitan a un período de algunas semanas. Después puede volver a habitar un edificio situado en la parte alta de la isla, del cual había sido expulsado el día que comenzó a redactar sus notas diarias.

La descripción de este lugar y de sus contornos pone de relieve el lado estético de la técnica. En dos aspectos, el amplio edificio llamado “museo” se presenta como un paraíso artificial que favorece sumamente el bienestar humano. Por un lado, comporta todas las amenidades de un hotel turístico:

hay varias habitaciones, una biblioteca y una pileta⁹. Por lo tanto, las personas que súbitamente aparecen por allí y expulsan al protagonista hacia los pantanos parecen “turistas” de muy alta categoría: llevan trajes de tenis, se pasean conversando en francés, leen novelas o poesía sentadas en las rocas y bailan al compás de canciones de moda que un “fonógrafo poderosísimo” impone al ruido del viento y del mar, con tanta fuerza que los “héroes del *snobismo*” pueden continuar danzando incluso durante una tormenta (Bioy 1998: 95, 104, 110). Sin embargo, asombra que los nuevos moradores del “museo” no parecen percibir al diarista, ni siquiera una tal Faustine de quien se enamora; asombra aún más que desaparecen tan de repente como habían aparecido y que vuelven otra vez, repitiendo exactamente las acciones y las conversaciones de antes. En fin, el protagonista logra descifrar el secreto de las apariciones gracias al discurso de un tal Morel, otro adorador tenaz de Faustine. Según sus propias explicaciones, este ingeniero francés inventó una máquina que está instalada en el sótano de la casa y es accionada por una central mareomotriz. Se trata de una especie de cinematógrafo perfeccionado, un aparato capaz de proyectar bajo la forma de simulacros holográficos y sinestésicos todo lo que ha sido grabado durante una semana de vacaciones (véanse Saer 1997; Page 2016). Así se explica también el nombre de “museo”. El paraíso turístico donde se vive tan “confortablemente” es al mismo tiempo un paraíso virtual, una especie de “álbum” enteramente animado que reproduce *ad infinitum* el breve veraneo en la isla y de tal modo lo transforma en una “eternidad agradable” (Bioy 1998: 153, 156). Para el mismo inventor, la máquina hace posible un bienestar perpetuo, una “vida siempre nueva” en un bien protegido “paraíso privado” (Bioy 1998: 162), tanto más que allí puede vivir para siempre con Faustine a la cual parece cortejar en vano. Para los otros personajes, en cambio, esta invención fáustica produce efectos menos benignos. Hasta que el protagonista descubra el mecanismo del proyector poderoso, el bienestar eternizado de los turistas le causa un “malestar” profundo porque no se puede explicar la presencia intermitente del grupo (Bioy 1998: 164). Después de examinar con más detalle la máquina de Morel y el manuscrito del discurso explicativo, comprende además que

⁹ Para un mapa detallado de la isla ficcional, véase la cubierta de la edición original diseñada por Norah Borges en Bioy (2012: 8).

la grabación de las imágenes hiperrealistas provoca la descomposición de los modelos humanos. Los actores ya están muertos cuando los ve actuar en el “museo”. Para entrar en el paraíso virtual, tuvieron que salir de la vida real.

A medida que padece y aclara los efectos de una máquina inventada para perpetuar el bienestar en este mundo, el diarista tematiza también la dimensión cultural de la técnica. Antes de encontrar la fuente material de las apariciones y desapariciones repentinas, intenta explicárselas por un delirio suyo, interpretándolas como las visiones de un “cerebro castigado por carencias, tóxicos y soles”; recuerda que poco antes de su expulsión del “museo” ha comido raíces desconocidas y que “en Méjico los indios conocen un brebaje preparado con jugo de raíces [...] que suministra delirios por muchos días” (Bioy 1998: 132-133). Conforme a esta explicación, el espectáculo inquietante se debería a una técnica del éxtasis, aplicada sin saberlo por un criollo inepto. Por cierto, se trata de una hipótesis provisoria y falsificada por las investigaciones posteriores; sin embargo, así se indica discretamente que la avanzada técnica audiovisual de Occidente proviene del mismo deseo de bienestar que la recordada técnica ritual de la América precolombina. Pero también la máquina moderna de Morel da lugar a una divergencia cultural. Pese a varias medidas de seguridad, el ingeniero francés no será su único y último usuario, porque el escritor venezolano decide utilizarla por su parte. Como también él ya no puede prescindir de Faustine, inicia una grabación al segundo grado que le permite entrar en el paraíso privado. Tras vigilar y memorizar los pormenores de la semana registrada y varias veces reproducida, pulsa de nuevo la tecla de grabación y actúa al lado de los turistas como si formara parte de su círculo exclusivo. Aunque sepa que morirá como ellos del exponerse a las cámaras, micrófonos y sensores omnipresentes, le importa más robarles el privilegio de la inmortalidad virtual. Con este uso imprevisto de la máquina importada se aprovecha de una posibilidad no intencionada por el mismo inventor; así confirma la observación orteguiana acerca de la “facilidad con que un artefacto ideado para servir una determinada finalidad se desplaza hacia otras utilizaciones” (Ortega 2015: 99). El protagonista obtiene este “resultado tan satisfactorio”, aunque finalmente mortal de sus esfuerzos gracias a su conocimiento de la cultura literaria, tan ajena a un “hombre de ciencia” como Morel (Bioy 1998: 154, 186). Sabe emplear el invento técnico de manera original porque domina la simulación teatral y,

aun más, porque ha llevado un diario: sin el registro minucioso de los acontecimientos extraños y la relectura de las notas anteriores, el desciframiento de las apariciones no le hubiera sido posible (véase Nitsch 2010). Aunque no logre construir una habitación, el diarista encuentra en la escritura un lugar propicio para el ensimismamiento que presupone la imaginación técnica según Ortega. Por lo tanto, parece acertado que pone su informe bajo la divisa *Ostinato rigore*, utilizada ya por Leonardo da Vinci y comentada por Paul Valéry (Bioy 1998: 97)¹⁰. Tal como el poeta francés en su ensayo sobre el método del pintor e inventor italiano, que contiene autocomentarios posteriores muy parecidos a los del diario tan rigurosamente llevado, el escritor venezolano observa y elucida la técnica a la luz de las letras.

No hay indicios de que el autor de la *Meditación de la técnica* haya leído *La invención de Morel*. En cambio, la profunda reflexión tecnológica que se puede desprender de la novela de Bioy deja suponer que este ha leído a Ortega, y no solamente las *Ideas sobre la novela* refutadas por el prologuista¹¹. Presentando por su parte la maquinaria moderna como un hecho antropológico, estético y cultural, irreductible a los manuales de ingeniería, pone sin embargo de relieve que la técnica inventada para proporcionar bienestar al ser humano puede provocar al mismo tiempo un malestar profundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS, Silvia Renée (2016): *Bioygrafía. Vida y obra de Adolfo Bioy Casares*. Barcelona: Tusquets.
- BARCIA, Pedro Luis (2004): "Ortega y su lectura de la Pampa", en Enrique Aguilar (ed.), *Ortega y Gasset en la Cátedra Americana*. Buenos Aires: Fundación Ortega y Gasset Argentina/Grupo Editor Latinoamericano, pp. 13-62.

¹⁰ Véase Valéry (1992: 12). El ortógrafo de la divisa leonardiana en la edición original de la novela —*Hostinato rigore*— indica claramente que Bioy la cita conforme a Valéry; compárese la nota del editor en Bioy (2012: 681).

¹¹ Sobre el interés desigual de Borges y de Bioy por la técnica moderna, véase Nitsch (2008).

- BARDET, Anne (2016): “La composition futuriste de l’homme: éléments d’une éthique du *quehacer* chez Ortega y Gasset”, en *Revue française d’éthique appliquée*, n.º 2, pp. 63-73.
- BIOY CASARES, Adolfo (1998): *La invención de Morel* (1940). Editado por Trinidad Barrera. Madrid: Cátedra (5.ª edición).
- (2012): *Obra completa I. 1940-1958*. Editada por Daniel Martino. Buenos Aires: Emecé.
- BORGES, Jorge Luis (1998): “Prólogo”, en Adolfo Bioy Casares: *La invención de Morel*. (1940). Editado por Trinidad Barrera. Madrid: Cátedra (5.ª edición), pp. 89-91.
- (2002): “Sobre el meridiano de una gaceta” (1927), en *Textos recuperados. 1919-1929*. Buenos Aires: Emecé, pp. 303-304.
- (2003): “Nota de un mal lector” (1956), en *Textos recuperados. 1956-1986*. Buenos Aires: Emecé, pp. 11-12.
- BOZZETTO, Roger (1999): “*L’invention de Morel*: Robinson, les choses et les simulacres”, en *Études françaises*, vol. 35, pp. 65-77.
- CAMPOMAR, Marta (2016): *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón, y SÁNCHEZ JIMÉNEZ, Antonio (2018): “Oknos el memorioso: Borges responde a Ortega y Gasset”, en Jacobo Llamas Martínez (ed.), “*En el centro de Europa están conspirando*”. *Homenaje a Jorge Luis Borges*. Torino: Università degli Studi, pp. 17-46.
- DIÉGUEZ, Antonio (2017): *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Madrid: Herder.
- GARCÍA DIEGO, José Antonio (1982): *Los relojes y autómatas de Juanelo Turriano*. Madrid: Albatros.
- GARCÍA TAPIA, Nicolás, y CARRILLO CASTILLO, Jesús (2002): *Tecnología e imperio. Ingenios y leyendas del siglo de oro*. Madrid: Nivola.
- GEHLEN, Arnold (1986): “Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie” (1957), en *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Reinbek: Rowohlt, pp. 93-103.
- GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón (1927): “Manías de los escritores: la de Ortega y Gasset”, en *La Gaceta Literaria*, n.º 6 (15 de marzo de 1927), p. 1.
- GOTTL-OTTLILIENFELD, Friedrich von (1923): *Wirtschaft und Technik*. Tübingen: Mohr (2.ª edición).
- JORDANO-BAREA, Diego (1983): “Ortega y la ecología de Jacob von Uexküll”, en *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, n.º 105, pp. 107-111.

- LUHMANN, Niklas (s. a.): *Zettelkasten*, <<https://niklas-luhmann-archiv.de/bestand/zettelkasten/>> (23-02-2022).
- MEDIN, Tzvi (1994): *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- MITCHAM, Carl (2000): “La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos”, en *Revista de Occidente*, n.º 228, pp. 33-52.
- NITSCH, Wolfram (2008): “La invención y la repetición. Ficciones de los medios en la narrativa de Bioy Casares”, en Wolfram Nitsch, Matei Chihaiya y Alejandra Torres (eds.), *Ficciones de los medios en la periferia. Técnicas de comunicación en la ficción hispanoamericana moderna*. Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek, pp. 257-269, <http://kups.ub.uni-koeln.de/2585/26/20_Wolfram_Nitsch.pdf> (24-02-2022).
- (2010): “La isla de las reproducciones. Medio y juego en *La invención de Morel*, de Adolfo Bioy Casares”, en *Arbor*, n.º 186, anexo 2, pp. 143-163.
- ORTEGA Y GASSET, José (1952): “Der Mythos des Menschen hinter der Technik”, en Otto Bartning (ed.), *Mensch und Raum*. Darmstadt: Neue Darmstädter Verlagsanstalt, pp. 111-117.
- (1998): *La rebelión de las masas* (1930). Editado por Thomas Mermall. Madrid: Castalia.
- (2005a): “Ideas sobre la novela” (1925), en *Obras completas III. 1917-1925*. Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, pp. 879-908.
- (2005b): “La moral del automóvil en España” (1930), en *Obras completas IV. 1926-1931*. Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, pp. 318-321.
- (2006): “Lo que más hace falta hoy” (1935), en *Obras completas V. 1932-1940*. Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, pp. 394-398.
- (2015): *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración* (1939). Editado por Antonio Diéguez y Javier Zamora Bonilla. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PAGE, Joanna (2016): “The magic of machines: anthropomorphic and cosmomorphic desire in *La invención de Morel*”, en *Science fiction in Argentina. Technologies of the text in a material multiverse*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 114-119.
- REGALADO, Antonio (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- SAER, Juan José (1997): “*La invención de Morel*” (1973), en *El concepto de ficción*, Buenos Aires: Ariel, pp. 164-172.
- SPENGLER, Oswald (1931): *Der Mensch und die Technik*. München: Beck.
- VALÉRY, Paul (1992): *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1894/1919). Paris: Gallimard.

LAS MEDITACIONES DE JOSÉ GAOS SOBRE *DON QUIJOTE Y FAUSTO EN EL EXILIO*

Jesús Guillermo Ferrer Ortega

I. LA EXPRESIÓN FILOSÓFICA Y LITERARIA DE LA IDEA MODERNA DEL MUNDO SEGÚN JOSÉ GAOS

José Gaos sabía bien que su biografía intelectual y su obra filosófica estaban situadas históricamente. Sabía por consiguiente que ellas implicaban la comprensión de su época, así como una cierta idea del mundo y su devenir histórico. No se trata sin embargo de algo que un sujeto individual podría reclamar como propio o exclusivo. La idea del mundo pertenece a la realidad histórica, es ella misma un acontecimiento histórico. Cabe por lo tanto hablar de una historicidad esencial de la idea del mundo, o mejor dicho aún, de *nuestra* idea del mundo. Es justamente ella, en su devenir histórico, lo que constituye a los sujetos de la misma¹. Se puede decir que ella ha sido y es determinante o constituyente de toda comunidad histórica. De ahí un primer interés de la reflexión gaosiana sobre la historia de nuestra idea del mundo.

Para ahondar en esta cuestión, me apoyaré en el último curso que Gaos impartió en su vida: *Historia de nuestra idea del mundo*. Gaos observa ahí que no solo la filosofía, sino también la literatura da expresión a nuestra idea del mundo tal como se concreta en una cierta época. Gaos establece además la tesis de que las obras maestras de la literatura son tales porque han sabido

¹ El uso del pronombre posesivo no es casual. Gaos lo explica así: “El *nuestra* hace referencia a un ‘nosotros’. ‘Nosotros’ somos, ante todo, ‘los presentes’. Pero los presentes somos —unos mexicanos de hoy— unos occidentales de hoy —unos occidentales modernos— unos seres humanos de siempre... Entre todo esto que somos, decide aquello que somos como *sujetos de nuestra idea del mundo*, precisamente esta nuestra idea del mundo” (1994: 18).

tematizar, a su manera, la idea del mundo de su tiempo. Así, *La divina comedia* se habría ocupado del mundo en la medida en que está constituido por un estrato natural y otro sobrenatural. El *Quijote* sería en el fondo una reconsideración de la idea del mundo a la luz del tema de la relación entre la razón científica y la realidad objetiva². La literatura contemporánea, sin cuestionar las prerrogativas de la razón científica, habría desplazado el acento hacia la relación entre el fondo irracional de la vida subjetiva (su condicionamiento histórico, su evolución desde formas primitivas de la vida y sus estratos subconscientes e inconscientes) y la razón misma.

Mi interés se dirige sobre todo al estudio que hace Gaos de la expresión literaria de la idea moderna del mundo en el *Quijote* y de la culminación de la misma en el *Fausto* de Goethe (que constituye a su vez un cierto preámbulo de la idea contemporánea del mundo). Para él, la comprensión de esta transición es un momento esencial de la comprensión de nuestra propia subjetividad histórica. Somos aún modernos, por cuanto la ciencia representa aún —y con justo derecho— el producto más elevado de nuestra cultura. Pero nuestra “contemporaneidad” consiste en que vemos el mundo real no solo a la luz de la razón matemática, como hacía el hombre moderno, sino también desde la relación histórica del sujeto con la razón y desde ahí con el mundo.

La modernidad comienza cuando Copérnico plantea la hipótesis heliocéntrica y ésta se ve confirmada por la física matemática de Galileo y Newton. De ahí surge una idea moderna de mundo que hallará su expresión filosófica en la línea que va de Descartes a Kant —así como en el idealismo alemán—. Esta idea concluye o se transforma cuando aparecen las doctrinas evolucionistas e historicistas y se desencadena una reacción contra el “absolutismo de la razón”. Al respecto Gaos menciona el voluntarismo de Schopenhauer y de Nietzsche, el existencialismo de Kierkegaard, el giro marxista de la teoría a la praxis y el psicoanálisis. Es interesante que Gaos califique estas doctrinas como una “nueva sofística”, por cuanto invierten el tema de la edad moderna (la relación entre razón científica y realidad objetiva). Pero es

² “¿No serán las obras maestras de la literatura moderna obras tales por ser expresiones de la idea moderna del mundo parejas de la expresión de la medieval que es la [*Divina Comedia*]?” (Gaos 1994: 411). Gaos ha abordado el “tema del Quijote” en un texto que lleva el mismo título y ha sido recopilado en el volumen IV de sus *Obras completas* (Gaos 1997: 83-114).

preciso entender bien qué quiere decir Gaos. Lo que cambia o se invierte es la relación subjetiva entre la razón y la realidad. La relación objetiva entre la razón teórica y la realidad objetiva permanece incólume. La razón científico-matemática sigue siendo determinante de la realidad objetiva. Lo que ahora está en cuestión es la manera cómo el sujeto, él mismo un momento del devenir biológico e histórico, se relaciona con la realidad que la razón conoce³.

El problema es arduo porque se trata aparentemente de una inversión radical de la idea moderna de mundo. La evolución, la historia y el fondo psíquico del hombre (que está también condicionado por aquellas) incluyen un momento de irracionalidad. Sin embargo, irracionalidad no significa aquí lo contrario de la razón, sino lo que es anterior a ella en tanto que se impone al sujeto, desde el exterior o desde su interioridad, aún antes que proceda a conocer la realidad objetiva. Hay lo irracional propio del sujeto o el aspecto subjetivo que no tiene otro origen sino el arbitrio y la emocionalidad de los factores individuales, de los condicionamientos biológicos y sociales, así como de los avatares históricos.

A continuación pondré énfasis en la expresión literaria de la transición de la idea de mundo moderna a la idea de mundo contemporánea. O dicho con más precisión: se trata de una transición dentro de la edad moderna misma, desde su comienzo rotundo —en lo que respecta a las pretensiones de la razón científica— a un punto de inflexión que anuncia la edad contemporánea. Justo aquí se cruzan filosofía y literatura, pues Gaos ve en *Don Quijote* y *Fausto* (sin excluir desde luego otras obras maestras de la literatura europea) la expresión literaria del tema propio de la edad moderna, a saber,

³ Se trata, en mi opinión, de una manera interesante de reconsiderar el problema fenomenológico de la constitución del mundo objetivo por un sujeto o una comunidad intersubjetiva. El sujeto o los sujetos históricos, sin dejar de constituir un mundo objetivo por la razón científica o por ciertas estructuras a priori de presunción cognoscitiva, se reconocen como constituidos a su vez por el mundo en su devenir concreto. A decir verdad, Gaos no llegó a ver o comprender la congruencia de las reflexiones de Husserl sobre la facticidad de la historia y el mundo de la vida (*Lebenswelt*) con la fenomenología trascendental propiamente dicha. Pero por la misma razón el problema que Gaos plantea desde su perspectiva merecería más atención de los estudiosos de la recepción de la fenomenología en España y Latinoamérica.

la relación entre razón y realidad —y la idea de mundo de ahí resultante—⁴. El *Quijote* marca su inicio, el *Fausto* su final. Por lo mismo la comparación de ambas obras bosqueja de algún modo el preámbulo de la idea contemporánea de mundo con su connotación eminentemente antropológica, como se expondrá más adelante⁵.

2. *DON QUIJOTE* COMO EXPRESIÓN LITERARIA DE LA IDEA MODERNA DEL MUNDO

Gaos interpreta el *Quijote* de Cervantes como la expresión literaria de la idea moderna del mundo. En este contexto la contrasta con la idea medieval del mundo que se funda en la *Summa* (o exposición del saber en su conjunto) como su expresión filosófica y teológica. Esta culmina en la obra de Tomás de Aquino, quien concibe la filosofía como *ancilla theologiae*. A su vez, Dante Alighieri dio expresión literaria a la *Summa* en la *Divina Comedia*. Gaos indica ahora una primera e importante diferencia entre la idea medieval y moderna del mundo. La última procede enteramente de su expresión científica y filosófica —la filosofía moderna no siendo en el fondo sino reflexión sobre la ciencia físico-matemática—. Esta se apoya exclusivamente en una razón matemática que determina el mundo objetivo como unidad espacio-temporal en donde hay cosas que se reducen a sus cualidades primarias (extensión, figura y movimiento).

Se trata de una cosmovisión que ni la Antigüedad ni la Edad Media habían forjado ni hubieran podido forjar. En “El tema del Quijote” Gaos menciona tres concepciones que eran completamente ajenas (al menos en lo que

⁴ “¿Cómo dan el *Quijote* y el *Fausto* expresión a la idea moderna del mundo? Dándola al tema más profundo, radical, de ella [...]: el tema de la relación entre la razón y la realidad” (Gaos 1994: 412). He tomado las citas del *Quijote* y del *Fausto* de los textos mismos de Gaos. En la bibliografía indico dos ediciones de las mismas en castellano que contienen un buen aparato crítico.

⁵ “Por lo demás, el habernos quedado con el *Quijote* y el *Fausto* quizá no sea, sin duda no es, un puro azar. Si son las obras maestras que son, ha de ser por algo. Y por algo ha de ser que la una sea coetánea de los comienzos del mundo moderno y de su idea del mundo, y la otra de los finales del mismo mundo y la misma idea, en la frontera con los contemporáneos” (Gaos 1994: 412).

concierna a sus consecuencias radicales) a la idea de mundo de los griegos y de los medievales⁶. La filosofía moderna gira en torno al tema de la relación entre razón y realidad, tal como estas concepciones lo plantean —e incluso lo llevan “hasta los extremos de lo imposible” (Gaos 1994: 413)—.

a) La primera concepción propiamente moderna, nos dice Gaos, es el *mecanicismo materialista*. El mundo es real en la medida en que es esencialmente material. Ya Descartes había mostrado que solo la extensión, *res extensa*, y sus cualidades objetivas existen verdaderamente en el mundo exterior. La realidad de los cuerpos extensos será determinada por una razón físico-matemática que tiene como objetos un mundo esencialmente material (despoblado de las “formas” y “cualidades” de la filosofía griega y escolástica) y su funcionamiento mecánico.

b) La segunda concepción es un *idealismo empirista*. La razón matemática excluye de su dominio objetivo (y por lo tanto del mundo real) las propiedades aparentes de las cosas. Para el hombre ingenuo las cualidades sensibles o secundarias (color, olor, sabor, etc.) dadas a su experiencia sensible se corresponden con cualidades reales de las cosas. Sin embargo, al no ser correlato de la razón objetiva, las cualidades secundarias se muestran como meramente subjetivas. La experiencia sensible se diluye así en el ámbito de lo puramente subjetivo. Desde luego esta razón matemática y materializante termina excluyendo lo sobrenatural que el hombre medieval veía como su destino último (se podría decir incluso que esta creencia era la concepción determinante de su idea del mundo).

c) La tercera concepción moderna que señala Gaos es un cierto *idealismo trascendental* (que desde luego se distingue del idealismo trascendental de Husserl, aunque bajo ciertos aspectos lo anticipa). La razón matemática determina qué es real y en qué consiste su ser-real. Ella es trascendental en la medida en que es necesaria. Dicho con otras palabras: la razón matemática es el correlato necesario de la realidad, porque solo mediante ella se logra el

⁶ “La idea de que la objetiva realidad física se reduce a lo cuantitativo de los fenómenos físicos, es la de su reducción a la materia en movimiento, o la del *mecanicismo materialista*. La idea de la ‘subjetividad de las cualidades sensibles secundarias’ es la fundamental del *idealismo empírico*. La idea de la determinación de la realidad objetiva por la razón es la del *idealismo trascendental*” (Gaos 1997: 110).

conocimiento del mundo verdaderamente real, a saber, el mundo material que funciona mecánicamente.

El punto que me interesa subrayar es el siguiente: para Gaos, el tema moderno de la relación entre razón y realidad que subyace en estas concepciones comienza a hallar su expresión literaria en el *Quijote*. Consideremos e interpretemos ahora algunos aspectos de la lectura que hace Gaos de la obra de Cervantes: la perspectiva mecanicista-materialista se insinúa ya en el relato cervantino de las constantes “*decepciones materiales*” de Don Quijote al toparse de frente con la realidad. Piénsese por ejemplo en la célebre aventura de los molinos de viento que Don Quijote toma por gigantes. El *desenlace real* de la aventura de los molinos —la estrepitosa caída de Don Quijote— no se determina por lo que Don Quijote o Sancho Panza perciben, el uno gigantes y el otro, molinos de viento⁷. Desde la óptica de la ciencia moderna, el objeto o proceso real será el efecto de la colisión de dos cuerpos (de la mayor fuerza de uno aplicada al otro, etc.). Dígase lo mismo de la aventura de las manadas de ovejas que Don Quijote ataca tomándolos por un ejército. Los pastores alarmados derrumban a Don Quijote a pedradas, quien cae pesadamente de Rocinante. Las rigurosas leyes mecánicas de los cuerpos chocantes constituyen el fondo de realidad objetiva de estas caídas de Don Quijote⁸.

⁷ Se puede describir fenomenológicamente la alucinación de Don Quijote como una percepción sin objeto real. Sancho, por su parte, no se equivoca: son molinos de viento. Sin embargo, para la razón matemática no es esta cualidad de uso o instrumental lo que constituye la realidad objetiva de la cosa “molino de viento”, sino su materialidad y el funcionamiento mecánico de sus elementos. El carácter instrumental de los molinos se basa en un cierto convencionalismo que admite incluso discusión (Cervantes ha comprendido muy bien este punto; considérese por ejemplo la aventura del yelmo de Mambrino o, según el sentido común, la bacía del barbero). La realidad objetiva de fondo es el mecanismo natural que subyace en el mecanismo inventado por el hombre. No se trata, desde luego, de que Cervantes haya asumido explícitamente la física mecánica de un Galileo en su *Quijote* (Galileo publicó *Siderius nuncius* en 1610, cinco años después de la primera edición del *Quijote*). Se trata más bien de que Cervantes supo dar expresión literaria a un aspecto esencial del giro histórico que había comenzado con Copérnico y amenazaba con resquebrajar la idea medieval del mundo, a saber, la manera moderna de comprender las relaciones entre razón y realidad.

⁸ Henri Bergson nos dice que Don Quijote provoca hilaridad justamente porque sus movimientos son automáticos, han perdido espontaneidad y flexibilidad vital porque se ven sometidos a la materialidad bruta del mundo objetivo. Lo cómico, nos dice Bergson, “c’est

La cuestión de cómo Cervantes comienza a dar expresión a los idealismos empirista y trascendental en germen es más compleja. Esta expresión constituye uno de los aspectos más interesantes de la lectura gaosiana del *Quijote*. El filósofo transterrado indica primero una constante en el relato de Cervantes: cuando Don Quijote, en sus dos primeras salidas, intenta explicarse las decepciones materiales⁹ de su afán de hazañas, recurre siempre a la idea (o si se quiere la idea-imagen) de un encantador envidioso que trastoca la realidad. Los gigantes son reales *para* Don Quijote, puesto que él así los ve y por consiguiente los acomete (“la prueba de la percepción es la acción”, Gaos 1997: 85). Los molinos de viento son asimismo reales *para* Sancho. ¿Quién tiene entonces razón? Gaos observa que “la acción del derribo de Don Quijote por las astas [es] la prueba de la percepción de Sancho” (Gaos 1997: 85)¹⁰. Pero mientras que Sancho ve confirmada su percepción de los molinos fundada en el sentido común y la sensatez, Don Quijote se explica la decepción de su percepción originaria (de los gigantes) por la obra de un sabio enemigo que puede transformar las apariencias a su albedrío.

l'automatisme [...] il n'y a d'essentiellement risible que ce qui est automatiquement accompli. Dans un défaut, dans une qualité même, le comique est ce par où le personnage se livre à son insu, le geste involontaire, le mot inconscient. Toute distraction est comique. Et plus profonde est la distraction, plus haute est la comédie. Une distraction systématique comme celle de Don Quichotte est ce qu'on peut imaginer au monde de plus comique : elle est le comique même, puisé aussi près que possible de sa source” (Bergson 2015: 687). Con esto Bergson quiere desde luego reivindicar aspectos de la vida que no se reducen al puro mecanicismo. Sin embargo, su observación es pertinente en este contexto porque nos sugiere hasta qué punto el humor de Cervantes se iba imbuyendo de la naciente idea materialista y mecanicista del mundo.

⁹ “Las transfiguraciones operadas, o las *ilusiones* padecidas por Don Quijote en sus dos primeras salidas, hasta el viaje de regreso de Sierra Morena a la segunda venta, primero, versan en general sobre las realidades perfectamente vulgares con que era más verosímil, más *real*, que Don Quijote se encontrase, son también en general, obra exclusiva de la locura de Don Quijote” (Gaos 1994: 414). En estas dos primeras salidas, prosigue Gaos, “la mayoría de las decepciones son del tipo brutalmente material de las que siguen a los encuentros con los mercaderes, los molinos, los yangüeses, los rebaños, los galeotes” (Gaos 1994: 415).

¹⁰ Cervantes suscribe desde luego el criterio de realidad fundado en el sentido común. Sancho representa la razón que se apoya en la cordura y en la sensatez. No obstante, Cervantes da también expresión literaria a los conflictos de la experiencia sensible que llevarían a un Galileo y a un Descartes a declarar la subjetividad de las cualidades secundarias.

Ahora bien, ni la filosofía ni la ciencia modernas dirimen la verdad de las percepciones. Ambas comparten la idea de la subjetividad de las cualidades sensibles. Por lo tanto, les interesa más que nada la objetividad de la extensión y del mecanismo de los cuerpos extensos. El sujeto advierte así el carácter dudoso de su experiencia sensible: ella no ofrece ningún criterio definitivo de certeza, por lo tanto está expuesta al engaño (simbolizado literariamente por los encantadores que persiguen a Don Quijote). Puesto que la certeza del mundo de los fenómenos sensibles es endeble, este pende siempre de un hilo o termina por colapsar. De ahí que los encantadores (figura literaria de la ilusión) puedan hacernos ver y sentir lo irreal a su antojo.

Quisiera ahondar ahora en una cuestión importante. La figura literaria del encantador pareciera anticipar el simbolismo filosófico del *genius malignus* de Descartes. Con todo, hay diferencias significativas. El encantador en el *Quijote* desempeña un papel solamente análogo al genio maligno de Descartes. La duda cartesiana es hiperbólica: el genio maligno puede engañarme incluso respecto de las verdades matemáticas. El asunto es grave, pues para la razón moderna las verdades matemáticas no solo se distinguen por su grado de evidencia. Ellas constituyen además el armazón del conocimiento científico del mundo¹¹. Dicho esto se entiende mejor por qué los encantadores de Cervantes no encuadran del todo en el contexto del genio maligno de Descartes. No obstante, el efecto de su embaucamiento es igualmente perturbador. La figura del encantador recuerda que la experiencia sensible carece en el fondo de una evidencia a prueba de engaño. No se puede decidir sobre la verdad de la experiencia sobre la base del carácter disparatado de las alucinaciones de Don Quijote o de la obvedad de las percepciones de Sancho Panza.

Más allá de eso hay otro tema fundamental que atañe a la subjetividad de la experiencia sensible y que Cervantes expresa magníficamente. La falta de consistencia cognoscitiva del mundo de las apariencias —o fenoménico— se

¹¹ Desde luego cabe matizar esta interpretación del genio maligno. El *malin génie* no socava tanto las certezas matemáticas en sí mismas como las proposiciones que, por defecto de la memoria humana, no siguen las reglas de la demostración rigurosa antes aprendidas pero ahora olvidadas. Por lo tanto no se apoyan en una evidencia incontestable y están expuestas al engaño o al error.

aprecia sobre todo en la incapacidad del sujeto para demarcar el sueño y la vigilia. Piénsese en el episodio de la cueva de Montesinos. Don Quijote afirma haber vivenciado su sueño como una percepción real. El narrador, Cide Hamete Benengeli, tiene esta aventura por apócrifa, puesto que no se figura que Don Quijote mienta ni puede tampoco dar crédito a tanto dislate. En cualquier caso, Cervantes alude a una cuestión decisiva en la filosofía moderna, a saber, la búsqueda de un criterio que impida que el mundo de las apariencias se diluya en un sueño o una ensoñación. Descartes se desatiende de algún modo de este problema al refugiarse en la evidencia inconcusa del *ego cogito*. Leibniz hará más tarde de la coherencia de los fenómenos durante la vigilia un criterio para distinguirla del sueño¹².

3. FAUSTO O LA EXPRESIÓN LITERARIA DEL ESPÍRITU MODERNO

El *Fausto* de Goethe no expresa desde luego nuestra idea contemporánea del mundo, pero sí el acabamiento y final de la idea moderna de mundo. Así, se sitúa en el umbral que separa la modernidad de nuestra época. Gaos verá en el *Fausto* un cierto giro antropológico que en el *Quijote* estaría si acaso insinuado. Pareciera, en efecto, que el tema del *Quijote* es exclusivamente el

¹² Gaos escribe a propósito del episodio de la cueva de Montesinos: “No se puede dar mejor expresión literaria concisa a la experiencia vulgar de los sueños que tienen todas las características de precisión, viveza y coherencia de la vigilia, y la consecuente idea de la indistinción de la vigilia y del sueño que contrasta con la incoherencia que parecen tener regularmente los sueños, y por lo mismo hace a los que excepcionalmente la tienen los más indistintos de la vigilia, resulta reforzada en el caso de la coherencia de los sueños *con la vigilia* que es el caso de la locura” (Gaos 1997: 96). Cervantes pareciera así haber anticipado el argumento leibniziano de la coherencia como criterio de distinción entre los sueños y la vigilia, pero con el plus de una descripción de la incoherencia propia de la locura, lo cual no puede sino reforzar la noción de experiencia concordante como sinónimo de experiencia objetiva (por lo demás, se trata de una noción que hoy en día se puede y se debe matizar). Hans Blumenberg ve en esta noción de concordancia o consistencia de los fenómenos el meollo del concepto moderno de realidad. Se trata de una consistencia abierta, “[...] die niemals momentan, sondern immer nur in der Zeit und darin niemals endgültig sich erfüllen kann” (Blumenberg 2020: 93). En Cervantes no se trata desde luego de una formulación explícita de esta cuestión, sino de la expresión literaria de uno de los problemas filosóficos que acuciaron a la modernidad.

predominio de la razón objetiva sobre cualesquiera ilusiones. Pero ya en la primera parte del *Quijote* Cervantes da expresión a lo que Gaos llama “decepciones puramente psicológicas”, por ejemplo, la vergüenza de Don Quijote al no haber hecho justicia a Andrés y la aventura de los batanes. Sobre todo la segunda parte, una vez que comienza lo que Gaos llama la “conspiración de los cuerdos” (desde la confabulación del cura, del barbero y de Dorotea hasta las crueles burlas de los duques y de Don Antonio) se muestra como un relato de la interioridad y de la historia de la vida de Don Quijote. Cervantes nos hace ver a cada momento la vulnerabilidad del caballero andante (tanto más que su locura le expone a la realidad exterior y al escarnio de los demás) y finalmente la tragedia de su muerte (provocada por la derrota ante Sansón Carrasco disfrazado del Caballero de la blanca luna). Asimismo, Cervantes logra poner de relieve la incólume personalidad moral de Alonso Quijano y de alguna manera del personaje irreal que este creó. Don Quijote es una figura ficticia, un producto de la sinrazón, y no obstante incide decisivamente en la biografía de Alonso Quijano, incluso termina por ennoblecerla.

Cabe por lo tanto una consideración del aspecto propiamente biográfico del *Quijote* que prelude una cierta noción de subjetividad. Gaos indica el hecho de que las decepciones de Don Quijote parecen confirmar sus ilusiones respecto de sí mismo. En el capítulo donde es enjaulado por el cura y el barbero de su pueblo, Don Quijote dice a la ventera, a su hija y a Maritornes, que si no le pasasen estos encantamientos y desventuras no se reconocería como caballero andante: “No lloréis, mis buenas señoras; que todas estas desdichas son anexas a los que profesan lo que yo profeso; y si estas calamidades no me acontecieran, no me tuviera yo por famoso caballero andante” (Cervantes 2015: 484). Don Quijote, observa Gaos, pareciera necesitar la decepción (en este caso el verse enjaulado) del mismo modo que el idealista necesita un no-yo para su desarrollo moral¹³. Se trata de una certeza de sí mismo fundada sobre todo en la voluntad y la personalidad ética que Don

¹³ Al ser enjaulado, Don Quijote ve confirmada no solo su creencia de ser caballero andante verdadero, sino también las dificultades de su vocación que debe superar. A propósito de la frase de Don Quijote en la jaula, Gaos comenta lo siguiente: “Es decir, que lo que le corrobora las ilusiones son las mismas decepciones, con paradójica sutileza. Pero también es en ellas corroborado por las obras que son sus efectos, como el idealismo del yo que se da un no-yo para poder realizar su desenvolvimiento moral” (Gaos 1994: 416).

Quijote expresa con estas palabras: “Podrán los malandrines y follones quitarme la ventura, que el esfuerzo y el ánimo es imposible”.

Al sugerir una comparación entre Don Quijote —su “yo sé quién soy” del que tanto escribió Unamuno— con el yo absoluto del idealismo, Gaos sitúa la novela de Cervantes en un contexto del pensamiento moderno que hallará su expresión en el *Fausto*. Para Gaos, el personaje de Goethe no solo representa la sustitución del espíritu medieval por el espíritu moderno. Fausto encarna en cierto modo este espíritu, el “espíritu fáustico” en términos de Gaos (1994: 428). Piénsese en Fausto plenamente comprometido con sus obras antes de que Mefistófeles y sus “tres valientes compañeros” prendan fuego a la humilde casa de Filemón y Baucis. Los viejecillos se resisten a las exigencias de Fausto, quien desea adquirir la cabaña situada en un paraje de sus terrenos.

Sin embargo, justamente porque Fausto había pugnado por refrenar su deseo, repudia al final el horrible delito de Mefistófeles y sus camaradas:

¿Fuisteis sordos a mis palabras?
Yo quería una permuta, no una expoliación.
(Goethe 2013: 352)

Cuando ya es demasiado tarde, Fausto recibe la visita de la carencia (*Mangel*), la culpa (*Schuld*), la inquietud (*Sorge*, que Gaos, al traducir a Heidegger, reproduce como “cura”) y la necesidad apremiante (*Not*) le visitan por la noche. A lo lejos se avizora la muerte (*Tod*). Al final solo la inquietud irrumpe en el hogar de Fausto. Ella amenaza destruir tanto el yo como el mundo que aquel se ufana de poseer. Fausto quiere echarla fuera, por lo cual ella lo maldice y lo deja ciego. La ceguera simboliza el hecho de que la inquietud no mira nunca el presente, sino solo se preocupa por un futuro que aún no se ha realizado. Así, Fausto ya no puede actuar y se dirige hacia la muerte. Mefistófeles y los lémures se apresuran a cavar su tumba. Pero al final Fausto será salvado. Los ángeles dicen: “Aquel que se afana siempre aspirando a un ideal, podemos nosotros salvarle”. He ahí, nos dice Gaos, lo que distingue finalmente al espíritu moderno. No obstante los avatares de la relación entre razón y realidad objetiva, a los que el Quijote da una primera expresión literaria, hay una inquebrantable certeza de sí mismo del yo que se afana, a pesar de todo, por lograr un ideal.

Con todo, el *Fausto* anuncia ya una antinomia que la modernidad no podrá resolver y que por lo mismo será un preámbulo de la edad contemporánea. Sin embargo, Goethe no logra anular el panteísmo voluntarista de un Fichte, la *Weltanschauung* pandemónica de salvación final por el amor (una especie de metafísica del esfuerzo del yo)¹⁴ y el materialismo ateo consecuente con el impulso originario de la razón científica. El tema de la edad contemporánea será justamente la relación entre los elementos subjetivos “irracionales”, la razón físico-matemática y el mundo. En este tenor Gaos, influido por la fenomenología y en gran medida por Heidegger, se esforzó al final de su vida por elaborar una antropología que pudiera explicar la relación del hombre con el mundo antes de que este adquiera una forma propiamente científica y objetiva, pero también en el momento de su devenir histórico. Esta antropología, hasta cierto punto fenomenológica, se apoya no solo en la comprensión filosófica y científica de la historicidad de nuestra idea del mundo, sino también en su expresión literaria y artística.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGSON, Henri (2015): *Œuvres*. Tomo 1. Paris: Le Livre de Poche.
- BLUMENBERG, Hans (2020): *Realität und Realismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de (2015): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Edición conmemorativa. IV Centenario Cervantes. Madrid: Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española.
- GAOS, José (1994): *Obras completas XIV – Historia de nuestra idea del mundo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1997): *Obras completas IV – De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (2013): “Fausto”, en *Fausto. Werther*. Introducción de Francisco Montes de Oca. Ciudad de México: Porrúa, pp. 73-368.

¹⁴ Gaos se refiere explícitamente a la afinidad entre Goethe y Fichte: “Por lo demás, en este caso, de Goethe y Fichte, entre el primer ministro del Estado y el profesor más eminente de su Universidad, la de Yena, hubo relaciones personales que no hubo entre Cervantes y los filósofos modernos [...]. Y ambos dieron expresión, el uno por medio de la personificación poética en Fausto, y el otro por medio de lo que puede llamarse la mitología filosófica de la voluntad, no solo a la idea del mundo del hombre moderno, sino al ‘espíritu’ todo de él” (Gaos 1994: 435).

LA RECREACIÓN DEL QUIJOTE EN EL EXILIO FILOSÓFICO ESPAÑOL DE 1939

Antolín Sánchez Cuervo

INTRODUCCIÓN. TRES APROPIACIONES DEL QUIJOTE

La recepción del Quijote en el pensamiento exiliado del 39 obliga, antes de nada, a señalar un lugar común insoslayable como es el de la especial complicidad entre la filosofía y la literatura en el ámbito iberoamericano. Máxime en el caso, por una parte, de una filosofía producida en el exilio y por lo tanto desplazada, no solo de los espacios y tiempos que le eran propios, sino también de sus convenciones formales y sus lugares canónicos de enunciación (el concepto, el sistema, el logos...); y por otra, de una figura literaria tan dispuesta hacia la marginalidad y la rebeldía como el Quijote. Dicho de otra manera, es obvia la complicidad que una inteligencia desarraigada puede encontrar en una figura como la del Quijote, en medio de una circunstancia como la del mayor exilio de la historia de España y uno de los más significativos de Europa durante el período de entreguerras, si es que no durante el siglo xx en general. Señalo tres tipos de complicidad, tres modos de apropiación del Quijote desde la filosofía, no necesariamente excluyentes entre sí ni tampoco los únicos posibles.

El primero de ellos buscaría una complicidad en base a los rasgos o valores “universales” o “universalizables” del Quijote, o dignos de ser pensados como tales en el contexto de la cultura occidental (sin olvidar que todo universalismo esconde un particularismo), tales como el afán de justicia, la rebeldía contra el despotismo de los grandes núcleos de poder y el inconformismo frente a sus dictados, la compasión ante el sufrimiento, la imaginación utópica, la esperanza, la ironía como actitud ante la vida y como

forma de conocimiento, la existencia como aventura, el reconocimiento de una subjetividad compleja, polifónica e intercultural, por nombrar algunos. En definitiva, se trataría de una complicidad en un sentido “universalista”, orientada hacia la reflexión filosófica sobre esas y otras cuestiones, con relativa independencia de sus condiciones de producción. Un ejemplo podría ser el libro de Pedro Cerezo *El Quijote y la aventura de la libertad* (2016).

El segundo tipo buscaría un punto de vista más desmitificador, a la vista del capital simbólico y del potencial legitimador que la posición exiliada podría encontrar en el Quijote, en su pugna por la hegemonía cultural con el hispanismo de la España oficial y también, aun de manera más laxa, con el discurso de las élites culturales de los países de acogida en el caso de la América hispanohablante. En este caso hablamos por tanto de complicidad como apropiación del universo quijotesco con un fin legitimador; en concreto, el de engalanar una identidad colectiva en trance de supervivencia y hacer valer sus reservas nacionales. Los rasgos universales antes mencionados se adaptarían entonces a la circunstancia actual del exilio, sublimando con ellos la derrota sufrida en la Guerra Civil o transformándola en una suerte de victoria moral. El Quijote se presenta entonces como una figura ejemplar, no ya de la condición humana en general, sino también —y, sobre todo— del exilio republicano de 1939. Así se muestra, por ejemplo, en *Don Quijote desterrado*, la célebre pintura de Antonio Rodríguez Luna en la que una larga fila de exiliados camina tras él, o en la portada de *Las Españas*, una de las revistas culturales más célebres del exilio en cuestión, en la que Don Quijote imparte justicia blandiendo su lanza contra un yugo falangista. No son, obviamente, analogías inocentes, ya que por medio de ellas la precaria identidad exiliada puede apropiarse del principal emblema de la lengua y la cultura hispánicas, erigiéndose en legítimo heredero de ellas y por tanto en representante de la España “auténtica”, frente a quienes la han usurpado y la tergiversan de manera más o menos perversa.

Ahora bien, es necesario advertir, en tercer lugar, que, más allá de esta estrategia de apropiación cultural, el Quijote y el universo cervantino en general también constituyen un motivo inspirador relevante para reflexionar sobre el perfil singular del pensamiento iberoamericano. Ciertamente, el Quijote también personifica de manera ejemplar y emblemática una manera de entender el hombre y su lugar en el mundo muy característica de este

modo de pensar, tan visitado por los filósofos del exilio republicano, no solo para preservar, legitimar y fortalecer su identidad colectiva, sino también para elaborar una respuesta a la quiebra radical de la racionalidad tecno-científica moderna, consumida (y consumada) en los campos de concentración y exterminio, bajo el efecto de su propia violencia y de las lógicas totalitarias que ella misma había ido alimentando bajo el manto aparentemente emancipador del progreso (véanse Sánchez Cuervo 2017a; 2017b). En este horizonte catastrófico, el universo quijotesco se presenta como una excelente fuente de inspiración para calibrar las posibilidades de un humanismo crítico a la altura de los tiempos. En este sentido, el sujeto cervantino se mostraría, frente al agotado sujeto cartesiano, como la referencia genealógica de un relato de la racionalidad moderna que nunca llegó a desplegarse y que podría dar que pensar en la actualidad. Junto a las apropiaciones en sentido universalista y culturalista o autolegitimador, habría que distinguir por tanto una tercera, de carácter autorreflexivo, en la que nos centraremos a continuación.

Es necesario advertir que la presencia del Quijote en el exilio filosófico del 39 en su conjunto es más o menos escueta y a menudo puntual, aunque siempre conectada con ámbitos relevantes del mismo, especialmente aquellos que exploran, precisamente, las posibilidades del pensamiento iberoamericano. Tal es el caso de las referencias que pueden encontrarse en las obras de María Zambrano, Fernando de los Ríos, José Ferrater Mora, Francisco Ayala, José Gaos, Juan David García Bacca, Cástor Narvarte, Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez¹. Si bien no llegan a conformar, entre todas ellas, una visión de conjunto susceptible de sistematizarse mínimamente, como en el caso de las dos grandes interpretaciones de referencia de la reflexión cervantina anterior (a saber, las de Unamuno y Ortega), reúnen por el contrario las virtudes propias del fragmento; es decir, del pensamiento sugerente, lúcido y creativo. Herencias, deudas, heterodoxias y rupturas respecto de ambos referentes y sus respectivos horizontes generacionales del 98 y el 14, recorren además esta especie de florilegio, siempre con el implícito de que los dos maestros ni mucho menos agotaron las posibilidades de la reflexión

¹ Me he aproximado a la mayoría de estas referencias en Sánchez Cuervo (2018: 172-182). A continuación, retomo, reviso, reformulo y amplío los planteamientos allí expuestos. Véase también la aproximación de Mora (2010).

cervantina aun cuando fueran “una especie de ‘guía’ para el conflicto que entraña el ser español” (Zambrano 2011: 686). Por algo llegó Xirau a afirmar en 1942 que aún carecemos de “un buen libro sobre el *Quijote*” (1999: 534).

I. DE LA TRADICIÓN CULTURAL A LA RAZÓN POÉTICA: MARÍA ZAMBRANO

La reflexión de Zambrano sobre Cervantes y el Quijote es una de las más densas y enjundiosas del exilio, dando lugar, de hecho, a un proyecto de libro que nunca llegó a realizarse y del que se conserva un esquema mecanografiado (Zambrano 2011: 1334-1336). Si incluimos en nuestro recorrido los años de la Guerra Civil, a manera de “pre-historia” del exilio en cuestión, encontramos un importante ensayo suyo publicado en 1937 en la emblemática revista *Hora de España*, bajo el título “La reforma del entendimiento español” (Zambrano 2015: 205-219). Allí se preguntaba Zambrano por las causas y consecuencias de la pobreza de conceptos e ideas clara característica del pensamiento español, proclive hacia otras maneras de conocer e iluminar la vida, heterodoxas en relación con la gran cultura burguesa europea. Se trata por tanto de un ensayo precursor, junto a otros de esos mismos años, de un libro casi inmediatamente posterior como *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), escrito ya durante su exilio en México. Para Zambrano, dicha pobreza radicaba en la voluntad decadente, nihilista y petrificada del estado contrarreformista español, el cual se habría desentendido de la tarea de pensar tras su última gran expresión, la Escuela de Salamanca, hasta reducirlo a una inercia flotante en medio de la nada. Es precisamente esa voluntad fracasada en busca de su propia redención lo que el Quijote representa y hasta personifica mediante un género novedoso como la novela, en el que ese pensamiento abandonado e inerte busca nuevos argumentos y posibilidades. “Es Cervantes quien nos presenta el fracaso del español, quien implacablemente nos pone de manifiesto aquella maravilla de voluntad coherente, clara, perfecta, que se ha quedado sin empleo y no hace sino estrellarse contra el muro de la nueva época. Es la voluntad pura, desasida de su objeto real, puesto que ella misma lo inventa” (Zambrano 2011: 212). Para Zambrano, esta invención solo es posible mediante la novela, pues es el género de “lo que no llega a ser historia” y de lo que ha quedado desprendido del reino de los

acontecimientos “y sin embargo *es*”. Contrariamente a la filosofía canónica y al estado de que de una u otra manera lo respalda, la novela es el gran recurso del fracaso. “Por eso tenía que ser la novela para los españoles lo que la Filosofía para Europa” (2011: 213).

Pero el *Quijote* no solo narra la melancolía de un fracaso histórico, sino que también alumbramos modos heterodoxos de conocer y habitar la realidad. Más allá de esta figura emblemática y siguiendo las pistas que la propia Zambrano señala, cabría plantear que la principal fuente de inspiración del pensamiento español sería el fracaso, entendido como una suerte de razón de los vencidos —la tradición popular, cuyo protagonismo llegaría a su plenitud trágica en la épica contra el fascismo, en el contexto de la Guerra Civil— (véase Zambrano 2015). Si así fuera, este pensamiento tendría un potencial crítico singular, basado en las posibilidades de la memoria como un recurso epistemológico alternativo a la historia que ningún planteamiento anterior habría llegado a reconocer, más allá de ciertas aproximaciones como la de Unamuno cuando apela a la intrahistoria (véase Unamuno 1996: 61-65). “Somos memoria que rescata”, diría Zambrano en su “Carta sobre el exilio” a propósito del exiliado español, quien, “arrojado de la historia actual de España y de su realidad, ha tenido que adentrarse en las entrañas de esa historia, ha vivido sus infiernos, una y otra vez ha descendido a ellos para salir con un poco de verdad arrancada de ellos. Ha tenido que ir transformándose, sin darse cuenta, en conciencia de la historia” (2014: 11)².

En segundo lugar, nos obliga a remover —una vez más— el tópico de la filosofía conceptual y sistemática como único posible. Pensar en español significa pensar en clave narrativa y considerar, no ya el ensayo, sino también la misma novela como un género eventualmente filosófico. En cualquier caso, nos obliga a relativizar y desmitificar los límites entre unos géneros y otros.

En tercer lugar y como consecuencia de lo anterior, el pensamiento español gravitaría en torno a un sujeto asimismo alternativo, no ya al subjetivismo cartesiano, sino también a todo idealismo posterior, por su sentido de la alteridad. Don Quijote, en este sentido, es “la conciencia, diríamos *pura*, con Sancho. El misterio clarísimo de la convivencia entre don Quijote y Sancho es algo que todavía no se ha revelado en toda su significación, porque es una

² He planteado esta cuestión en Sánchez Cuervo (2020).

profecía sin petulancia de un tipo de relación humana que aún no se ha realizado” (Zambrano 2015: 213). Cervantes entrevió “las bases humanas de una nueva convivencia, un sentido del prójimo ausente por completo de la cultura europea, más ausente a medida que avanzaba el idealismo” (Zambrano 2015: 214). Allí donde está la voluntad de Don Quijote “está el *otro*, el hombre igual a él, su hermano, por quien hace y arremete contra todo” (2015: 215). Ese sentido de alteridad, imposible de eludir de por sí, en cualquier razón narrativa, no solo se concretaría además en la relación personal del Quijote con Sancho y con el resto de personajes (arrieros, venteros, pastores, mozas de partido, etc.), sino también en el protagonismo que adquieren las cosas simples y las escenas de la vida cotidiana; en el caso del Quijote, “los caminos, las ventas, los árboles, los arroyos y los prados, los pellejos de vino y aceite, los trabajos de todas clases, en suma: *las cosas y la naturaleza*” (2015: 590). Esto mismo es lo que apuntará Zambrano muy poco tiempo después en su ya mencionado *Pensamiento y poesía en la vida española*, a propósito de un sujeto no ya “realista”, sino también “materialista”, entendiendo por ello una actitud vehemente de apego e incluso adoración a la materialidad concreta y palpitante de la vida, libre de abstracciones y reduccionismos conceptuales (2015: 588-591).

Fracaso, melancolía, memoria, alteridad, razón narrativa, realismo y materialismo son por tanto algunas notas esenciales de este pensamiento cervantino incipiente, alternativo al idealismo, que evolucionará en un sentido racio-poético a medida que Zambrano profundice en su experiencia del exilio. “La mirada de Cervantes” (1947), “La ambigüedad de don Quijote” (1947), “Le mythe de don Quijote” (1948); “La ambigüedad de Cervantes” (1948), “Lo que sucedió a Cervantes: Dulcinea” (1955) —algunos de ellos recogidos en *España, sueño y verdad* (1965) (Zambrano 2011: 685-707)—, y “La novela: Don Quijote. La obra de Proust”, incluido en *El sueño creador* (1965; 2011: 1068-1078) marcarán esta evolución. Zambrano reformulará entonces la voluntad cervantina en términos de ensueño de uno mismo o “sueño creador”, de recreación constante y fecunda del fracaso a partir de su reverso, la esperanza, teniendo vigilia y sueño la misma textura. La novela seguirá siendo la expresión privilegiada de este fracaso y de un género a la altura del pensamiento conceptual. Esa “invención de sí mismo” (Zambrano 2011: 1068) consistente en ser uno mismo a través de la ficción o inventarse

en el tiempo de la conciencia y entender la vida como novela es una de las ambigüedades características de la condición humana, que el Quijote mismo representa. Más allá, también, de la convivencia entre Don Quijote y Sancho, y de la complicidad de ambos con la realidad palpitante de los objetos, ya sean naturales o artificiales, que encuentran a su paso, el sujeto narrativo que articulan muestra una aptitud, inalcanzable en el caso de la conciencia racional, para tratar con el mundo de lo otro, de lo oscuro y enigmático de la realidad que Zambrano identifica con lo sagrado, en lugar de reprimirlo (en este sentido, Don Quijote personifica lo que ella misma denomina en numerosos lugares de su obra “piedad”, refiriéndose a esa aptitud para tratar con lo diferente y lo marginal). Atrapado entre la revelación de lo sagrado y la pasión de la libertad, entre la enajenación o la locura y la cordura necesaria para impartir justicia, Don Quijote escenifica también esta ambigüedad; es expresión privilegiada del padecimiento de la propia libertad y del vencimiento agónico de la fatalidad, del “ensoñarse, es decir, el elegirse en la semilibertad. Pues que el soñar, y aún más el ensoñar, es el primer despertar” (Zambrano 2011: 1069). Todas estas ambigüedades se hacen presentes en “la hora del alba” (2011: 1074), momento predilecto de Don Quijote en el que luz y oscuridad, quietud y aventura, sueño y vigilia, aún no se distinguen.

2. DON QUIJOTE EN TIEMPOS OSCUROS: FERNANDO DE LOS RÍOS Y JOSÉ FERRATER MORA

Otro ensayo de temática quijotesca escrito durante la guerra fue el resultado de una conferencia pronunciada por Fernando de los Ríos en La Habana en diciembre de 1938 con el título “Don Quijote vuelve al camino” (De los Ríos 1997: 33-44). Se trata de un ensayo que apunta en una dirección semejante a la de Zambrano sobre la reforma del entendimiento español, si bien con lenguajes y matices muy diferentes. Su tono era asimismo mucho más apologético, ya que se había gestado durante una campaña desesperada de apoyo a la República, durante su etapa como embajador de la misma en Washington. El “gran mito” (De los Ríos 1997: 43) del Quijote era así un pretexto idóneo para universalizar los valores de la España republicana e identificarlos con los de la cultura liberal moderna, en peligro de extinción

bajo el efecto de la violencia totalitaria europea³. Se trataba además de valores que también se habían proyectado universalmente en momentos críticos del pasado —por ejemplo, durante la invasión napoleónica de la península—, y que tenían su arraigo en una tradición humanista caracterizada sobre todo por el sentido dramático y trágico de la vida; un sentido que no había dejado de plasmarse en el afán utópico, la expresión exacerbada de la voluntad —de nuevo, aunque sin el trasfondo melancólico que podía apreciarse en el quijotismo de Zambrano— y del querer, el anhelo impaciente por la encarnación de las ideas en la vida real y el afán de perpetuación en grandes empresas culturales y políticas. Es decir, en un espíritu fundador que también era fundidor o integrador de elementos diversos y heterogéneos, dotado por tanto de una especial capacidad asimiladora. Para De los Ríos, los valores republicanos se habían madurado en el seno de esta tradición y no eran otros que la tolerancia activa, el pacifismo beligerante y un liberalismo entendido como respeto al disidente, arraigado en la convivencia medieval entre culturas⁴. En la línea de otros escritos suyos, de mayor empaque teórico, planteaba un liberalismo de reminiscencias erasmistas, inspirado en el respeto a la libertad del individuo, pero incompleto sin una clara prolongación social, a tono con su formación krauso-institucionalista y adhesión al socialismo democrático, sobre el que él mismo había teorizado en su aportación más emblemática, *El sentido humanista del socialismo* (1926). Un liberalismo muy distante, por tanto, de las tesis canónicas del liberalismo ilustrado, tan ligado a la defensa de la propiedad y a la lógica capitalista. Todo ello se resumía, en definitiva,

³ O, para ser más precisos, con una cierta cultura liberal moderna (enarbolada por la Escuela de Salamanca, el krausismo, el neokantismo y el socialismo ético, entre otras referencias primordiales), ya que De los Ríos consideraba al maquiavelismo como el germen de una incipiente lógica de poder que impulsará y llevará a la soberanía moderna hasta sus realizaciones totalitarias extremas. Su visión del Renacimiento y la Modernidad era así ambivalente. He abordado esta cuestión en Sánchez Cuervo (2019).

⁴ Este aspecto nos conectaría con la profunda revisión genealógica de la identidad hispánica en clave multicultural que Américo Castro desarrollará en el exilio. La reflexión de Castro sobre el Quijote y Cervantes en esa misma clave, en el ámbito de la crítica literaria e historiográfica, es por cierto una de las más relevantes de todo el exilio cultural republicano, y también de las más originales. No olvidemos que con ella Castro se rectificaba a sí mismo cuando, en *El pensamiento de Cervantes* (1925), había desarrollado la tesis de un Cervantes formado en el humanismo erasmista. Véase Castro (2002; 2002a).

en “nuestra cultura hispánica, cultura quijotesca, felizmente quijotesca” (De los Ríos 1997: 40).

¿Qué podría tener en común Fernando de los Ríos con un filósofo dos generaciones más jóvenes y de perfil tan diferente, más allá de algún que otro aire de familia como José Ferrater Mora? Este último dedicó un breve ensayo al Quijote en 1953 y para entonces la Guerra Civil ya había quedado muy atrás. De hecho, la segunda derrota de la República se había consumado ya con el reconocimiento de la España de Franco por parte de la ONU, la aquiescencia de las potencias occidentales, su incorporación al nuevo mapa estratégico mundial con la instalación de las bases militares norteamericanas, y la firma de un concordato con el Vaticano. Ahora bien, eran precisamente los años de la Guerra Fría, en la que Ferrater, residente de manera definitiva en Estados Unidos desde 1949 como profesor del Bryn Mawr College, inevitablemente tenía que posicionarse, aun con la distancia crítica y la independencia intelectual que siempre le caracterizó⁵. Los tiempos volvían a ser, por tanto, oscuros, si es que en algún momento habían dejado de serlo desde los convulsos años 30. El propio Ferrater lo reconocía en su ensayo, en el que además buscaba, análogamente a De los Ríos, un puente entre el pasado y el presente, asimismo imposible. En “El mundo de Cervantes y nuestro mundo” (Ferrater 1953), se pregunta si no sería más bien un abismo lo que había. Dos mundos, dos experiencias narrativas y dos maneras de articular la ironía. No llega a reivindicar la novela como un género filosófico, como sí lo había hecho Zambrano, pero sí reconocía en ella una dimensión simbólica que obliga a reflexionar sobre la dualidad de lo humano: por una parte, narra lo que el hombre realmente es, es decir, vida e historia, ya sea individual o colectiva; por otra, lo que quiere ser, su sueño o anhelo. En este sentido, la novela cervantina ponía en juego una transfiguración de lo primero en función de lo segundo; o, dicho de otra manera, acercaba lo segundo a lo primero a través de la ironía, entendida como piedad arraigada en la esperanza: en lugar de burlarse de las cosas, de violentarlas o caricaturizarlas, las transfigura, justifica y salva mediante la locura y la caridad. El Quijote sería en este sentido ejemplar de un humanismo que, en la actualidad, ha trocado la ironía piadosa en violencia, pesimismo y simulación, hasta llegar a la crueldad.

⁵ Véase Nieto (2017: 36-44).

3. EN LA ESTELA DE ORTEGA: FRANCISCO AYALA Y JOSÉ GAOS

Tanto Ayala como Gaos fueron discípulos de Ortega en el contexto de la Escuela de Madrid, recibiendo ambos su influencia, que cada uno adaptó con originalidad a sus propias necesidades y orientaciones; el primero en un sentido sociológico, el segundo en el de una “filosofía de la filosofía” que radicalizaba las tesis de la razón vital e histórica.

Ayala publicaba en 1940 “Un destino y un héroe” (2005: 47-60), un ensayo en el que se refería a la figura disidente del Quijote y del propio Cervantes, cuya conciencia estaría moldeada por el erasmismo e impregnada de ingenio renacentista y racionalismo crítico, en conflicto con la España de la Contrarreforma. Retomaba así la tesis que Américo Castro había desarrollado en el ya mencionado *El pensamiento de Cervantes* (1925), tesis en el fondo orteguiana y madurada, de hecho, en la atmósfera intelectual de la Generación del 14.

Esa conciencia cervantina disidente aparecería de nuevo en ensayos como “La invención del Quijote” (1947) (Ayala 2005: 61-112), en donde se plantea una analogía entre el episodio del morisco Ricote y la figura del deportado o refugiado político de su tiempo; o entre Cervantes cautivo en Argel y Fray Luis prisionero en una cárcel de la Inquisición. En estos y otros ensayos cervantinos, incluidos en *La invención del Quijote* (2005), Ayala reflexionará sobre los fracasos del reformismo en España y su imposible conexión con la modernidad de Europa. Como en Zambrano, el Quijote será sobre todo la expresión de un fracaso, pero en un sentido irónico y en una clave europeísta que le distanciaban de aquella. Será, en concreto, la representación tragicómica —grotesca en la segunda parte, en los aledaños ya del barroco— de un caballero medieval enajenado por libros de caballerías que ocupan el lugar que debería ocupar la reprimida literatura erasmista. El Quijote será por tanto una figura del encantamiento y la contradicción de la España contrarreformista, y de la latencia de un sujeto plural, versátil y en definitiva moderno.

Una de las reflexiones filosóficas del exilio republicano sobre el Quijote quizá menos conocidas y sin embargo más relevantes es la de José Gaos, plasmada sobre todo en dos ensayos. El primero llevaba por título “El Quijote y el tema de su tiempo” y era resultado de una conferencia pronunciada el

24 de octubre de 1947 en el marco de un homenaje a Cervantes organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM (Gaos 1992: 463-475)⁶. El segundo se titulaba “El tema del Quijote”, estaba fechado en noviembre y diciembre de 1966, y firmado con el pseudónimo de Enrique González, publicándose póstumamente en 1997 (Gaos 1997: 83-114).

Ambos ensayos resultan complementarios entre sí. Si el de 1947 pone el acento en una interpretación netamente filosófica del Quijote, centrada en la esquivia o barroca relación entre razón y realidad, el de 1966 abunda mayormente en la comparación entre la novela cervantina y otras expresiones literarias de la época, de autores como Calderón, Shakespeare y Corneille —además de Galileo y Descartes en el ámbito de la filosofía científica—. Fruto de esa comparación son diversas analogías y contrapuntos, a propósito de temas diversos tales como la locura, lo cómico, el sueño, el teatro y lo sobrenatural.

La novela del Quijote tendría así un contenido reflexivo, no por ello esotérico, digno de encuadrarse en una historia de las ideas. Es en este sentido “que puede hablarse de una filosofía *entrañada*” (Gaos 1997: 91) en las obras de Cervantes, quien a través de la novela escruta algo tan caro para la recién alumbrada existencia moderna como la relación entre razón y realidad. Gaos la interpreta en un sentido barroco, bajo el que la nitidez de las apariencias se va complicando paulatinamente hasta llegar a la confusión entre unas perspectivas y otras. Observa cómo razón y sinrazón, por una parte, realidad e irrealidad, por otra, se distinguen con relativa sencillez a lo largo de la primera y segunda salidas del Quijote, complicándose gradualmente a partir de la tercera, hasta culminar un juego de perspectivas que cuestiona los límites entre unos y otros elementos. De esta manera, razón no es necesariamente una justificación de lo real, de la misma manera que lo real no tiene por qué ser aquello en que estén de acuerdo los cuerdos. Razón y realidad son conceptos que se construyen y que por tanto también pueden deconstruirse y resignificarse para cuestionar y desenmascarar el poder. En el mundo de los cuerdos, “van leyes donde quieran reyes”, se dice en el episodio del pleito

⁶ Una reproducción de este ensayo con ligeras variaciones se publicaría de manera póstuma en 1973, bajo el título de “La razón y la realidad en la literatura. El Quijote” (Gaos 1994: 411-425).

del yelmo y la albarda, “como quien dice que la legítima realidad es la que quieren los reyes, o las reinas, de las opiniones generales o autorizadas...” (Gaos 1992: 465).

Gaos hace valer la dimensión neobarroca del perspectivismo orteguiano, que proyecta en su interpretación del Quijote. Advierte así numerosas tensiones como las que se definen —y al mismo tiempo se difuminan, en medio de una ironía casi permanente— entre la vigilia y el sueño, lo trágico y lo cómico o lo natural y lo sobrenatural. Ahora bien, una de esas tensiones nos conduce hacia el meollo de esta interpretación, al tiempo que nos distancia de la de Ortega. Aquella, concretamente, que se distingue entre las razones del loco, que no son otras que las del propio Cervantes y de la España de su tiempo resistiéndose a su inminente decadencia, y la sinrazón de los cuerdos, misma que desplegará la modernidad racionalista, también inminente bajo el impulso de Galileo y Descartes, lo cual nos remite a dos grandes líneas del pensamiento de Gaos, en las que ahora no podemos detenernos: la puesta en valor del pensamiento de lengua española y la crítica de la razón tecno-científica moderna. En todo caso, el Quijote personifica la resistencia frente a la violencia de esta última cuando reduce la realidad a lo matemáticamente dominable, y la ironía del conocimiento cuando tropieza con su propia ilusión de transparencia. Es por tanto una figura desenmascaradora de la sinrazón de los cuerdos, misma que hará suya la racionalidad moderna dominante. Esto no significa que Gaos reivindique el Quijote como una figura de la tradición o la Contrarreforma sin más, sino más bien de un humanismo crítico en clave irónica y barroca.

4. EN LA ESTELA DE UNAMUNO: JUAN D. GARCÍA BACCA Y CÁSTOR NARVARTE

García Bacca fue uno de los autores de un *Homenaje a Cervantes* publicado en México a propósito de su quinto centenario natalicio. En “Cómo salvaba Don Quijote su fe y su conciencia o condiciones reales de posibilidad de la locura de Don Quijote” (García Bacca 1948), el autor, instalado para entonces en Caracas, planteaba con cierto humorismo, y sin el neobarroquismo orteguiano de Gaos, un análisis de esta locura ejemplar, desinhibida “contra el imperialismo anónimo, frío, impersonal, societario, borreguil,

inmisericorde e inhumano” (1948: 9) propio del mundo opresor que el Quijote observaba a su alrededor y que alguna analogía guardaba, además, con el actual. En la estela, esta vez, de Unamuno, encontraba en el Quijote la personificación de una locura lúcida y ejemplar, de una pasión desatada por la propia voluntad en su anhelo de realización siempre insatisfecho, frente a la inercia indolente y conformista, y el racionalismo pragmático y empobrecedor propio de ese mundo ineludible. La locura sería por tanto el “buen tema” (García Bacca 1948: 10) o “tema vital” (1948: 17) del Quijote, objetivamente imposible de realizar ya que su conversión en caballero andante implica “deshacer el curso de la historia, hacer que lo que ya fue volviera a ser” (1948: 12), y aplicar un “concepto de justicia, de orden social” que “había pasado a la historia; estaba muerto; y Don Quijote intentaba resucitar” (1948: 14). Ahora bien, tras esta imposibilidad fáctica late para García Bacca una crítica del presente irreductible a una mera nostalgia de un pasado concreto, que se justifica por sí misma frente a las razones de los cuerdos. Por eso su afirmación se basa en la fe o la creencia, la cual no es irracional sin más, ya que expresa una sustancia vital, evidente por sí misma en un sentido fenomenológico, “anterior a la afirmación y negación que versen sobre verdades y falsedades” (1948: 24). De ahí que no requiera pruebas, contrapruebas ni refutaciones, más allá del testimonio de la propia vida singular e irrepetible, monádica e intransferible. La pasión de Don Quijote es la pasión de la vida de cada cual, por existir y realizarse, experiencia primordial de todo sujeto, por medio de la que se erige en testigo o mártir antes que en un ego pensante tal y como lo formulará Descartes. Contrariamente al sabio y a la fatigosa cadena de razones con la que este se justifica, el testigo o mártir “justifica su tema vital, el que de él y por él y para él vive, a costa de su vida misma, de su vida inferior” (García Bacca 1948: 30). Don Quijote murió porque curas y canónigos, barberos y bachilleres, amas y sobrinas “le quitaron el tema vital”, resucitando “al hidalgo Alonso Quijano el Bueno, quien nos trae completamente sin cuidado, pues como él vivieron, murieron confesados y con todos los sacramentos encima, millones igualitos, como un huevo a otro huevo” (1948: 33).

García Bacca retomará mucho después la temática cervantina en uno de los ensayos más singulares que probablemente se hayan dedicado al Quijote, al menos en lengua española. *Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha.*

Ejercicios literario-filosóficos (1991) es un grueso volumen en el que ocupa más extensión una selección de textos del Quijote que los comentarios del autor. Pero no se trata de una antología, al menos en el sentido convencional del término, sino de una selección de aquellos fragmentos en los que Cervantes emplea lo que García Bacca denomina “categoriales”, a saber, palabras y conceptos que conformarían una especie de léxico filosófico-literario ejemplar en la lengua española. Tales son los categoriales “Señorío”, “Salero”, “Corazonada”, “Raciocinancia”, “Alucinación” y “Encantamiento”, que luego se desgranarían en otros más concretos y cuya significación cervantina García Bacca analiza, desgrana e interpreta de manera minuciosa, comparando además su uso con el de otros autores, ya fueran anteriores o posteriores, desde el Arcipreste de Hita hasta Bergamín o Guillén.

En todo caso, el tema de la locura vital seguía presente en estos ejercicios literario-filosóficos, no solo de manera implícita, sino también explícita, por ejemplo, como seña de identidad de una manera de pensar —de nuevo— precursora de y al mismo tiempo alternativa al racionalismo cartesiano. La “Gran Conversión caballeresca”, es decir, la locura de Don Quijote cuando cree en su propia ficción como una realidad irrenunciable, “es el equivalente a la Gran Conversión que sufre la filosofía con el ‘yo pienso, yo existo’ cartesiano. [...] ‘Yo pienso, yo conozco; *yo sé* que pienso, *yo sé* que conozco’: *Descartes*. ‘Yo conozco que yo soy caballero andante; yo conozco-y-yo *creo* que soy caballero andante’: *don Quijote*” (García Bacca 1991: 72-73). Creencia, ironía, novela y equivocidad frente a certeza intelectual, intuición, discurso y univocidad serían algunas notas esenciales de esta filosofía quijotesca.

Contemporáneo de estos ejercicios era el ensayo del filósofo exiliado en Chile Cástor Narvarte “La violencia como pasión ética: el quijotismo de Unamuno”, incluido en *Nihilismo y violencia* (1981) (Narvarte 2003: I, 53-190) y parcialmente reeditado en *Hacia la integración ontológica de la filosofía* (1997) (Narvarte 1997: 291-344). Allí planteaba una lectura de Unamuno más descarnada, transgresora y cercana al vitalismo nihilista de Nietzsche. Locura quijotesca equivaldría entonces a proyección creadora de la voluntad en el horizonte de la nada, sería aquello que moviliza la existencia en su afán “natural” de ser y de realizarse, lo cual da pie a Narvarte a una reflexión, en tono aporético, sobre la violencia, ineludible y rechazable al mismo tiempo. Lo primero porque está en la base todo principio de acción y de respuesta a

la propia finitud, expresándose de manera ejemplar como protesta y rebelión contra las inercias y poderes que impiden y cercenan esa proyección creadora. Lo segundo por su condición destructiva, sobre todo cuando la voluntad dispone de otros medios de realización. El pensamiento de Unamuno se caracterizaría, entre otras cosas, por asumir hasta la desesperación esta paradoja, frente a la pasividad del intelectual servil y las inercias del acomodaticio mundo social, plasmándose sobre todo en su recreación del Quijote. En este sentido, nuestro personaje escenificaría un “propósito de buena violencia” (Narvarte 1997: 339) que hace de la existencia una pasión ética, precisamente, y no una pasión inútil. O que, dicho de otra manera, hace valer la acción por sí misma, en su pura tensión existencial o en el “interregno entre el ser y la nada” (1997: 305). Por eso el acto quijotesco “vale en sí mismo como tal acto, por la intención que actualiza, o no vale” (1997: 328). Don Quijote personificaría así una existencia trágica pero auténtica.

5. UTOPÍA DE PRINCIPIO A FIN: EDUARDO NICOL Y ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Una cierta tensión utópica parecía desprenderse de las interpretaciones en clave unamunianas del Quijote, por el peso que le otorgan a su inconformismo y rebeldía contra la sociedad de su tiempo, que en el fondo puede ser la de cualquier época. Más allá de esta clave y con una impronta original, dos filósofos del exilio en México de perfil muy diferente como Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez dedicaron sendas reflexiones a la significación utópica del Quijote, en momentos asimismo muy distantes, en un caso en los comienzos del exilio, en el otro cuando las condiciones de posibilidad de este último ya habían desaparecido.

En un breve texto de 1947 titulado “Ramón Llull, Don Quijote y la utopía” (1947) (Nicol 2007: 123-125), el autor señalaba el carácter ejemplar del Quijote como expresión profunda del humanismo español arraigado en el Medioevo y en el Renacimiento, y de su vocación utópica. En este sentido, distinguía dos modelos de utopista: el “sedentario” o acomodado a un “*tópos* o lugar”, cuya motivación profunda es la evasión o el deseo de amenizar una existencia regida por el cálculo pragmático de posibilidades —de ahí el carácter resueltamente irreal de sus ficciones; y el “errabundo”, cuya errancia

es señal de una búsqueda sin cesar del lugar de la utopía, aunque pueda parecer paradójico—. “Este vive la utopía como realidad, y aunque nadie más comparta su experiencia, ha logrado ya con ello lo imposible, lo contradictorio: hacer que la Idea baje de su cielo, donde no hay lugar ninguno, y se implante en la tierra, donde todo tiene lugar” (Nicol 2007: 123). Este utopismo identificado con la acción trágica y tan supuestamente español (e intercultural; cristiano que escribe en árabe, además de en catalán), frente a las utopías de Moro, Bacon o Morris, es el que habría distinguido a Lull y el Quijote habría escenificado. Parece obvia, por lo demás, la complicidad que Nicol sugiere entre la figura del exilio y la de este utopista errabundo. No olvidemos que el exilio, a fin de cuentas, es un no-lugar o una u-topía en sentido estricto. Si Nicol hubiera llevado más lejos esta sugerencia, quizá se habría aproximado al cosmopolitismo judío de la diáspora o a la experiencia zambrana del exilio.

El todavía actual ensayo de Adolfo Sánchez Vázquez “La utopía de Don Quijote” (1999: 259-271), plantea una lectura desde un presente tan distinto del de Nicol como el del capitalismo global y el fin del socialismo real. O, como dirá él mismo, del fin de las utopías que solo de una manera falsa pasaban por socialistas, y que por tanto no niegan las posibilidades utópicas del socialismo como tal. En este sentido, cabría apreciar e incluso reivindicar la visión cervantina de la utopía, la cual se caracteriza por plantear una sociedad aún inexistente que “no es, pero debe ser”; un “contraste con lo real, cuyo valor rechaza y, por consiguiente, considera detestable”; “una alternativa imaginaria” y la aspiración a realizarla, pues su imposibilidad actual es solo relativa. “El fracaso de hoy, puede ser el éxito de mañana” (Sánchez Vázquez 1999: 262). Sánchez Vázquez analiza el Quijote desde estos supuestos, centrándose sobre todo en la crítica que dirige a la sociedad de su tiempo, aquejada por “la corrupción de su justicia” y “los vicios de sus instituciones (como la Iglesia) y de la clase dominante (la nobleza)” (1999: 265).

La utopía cervantina no es solo, por tanto, un asunto de ideas, sino también de acción, pues si hablamos de justicia, se trata de “establecer efectivamente, aquí y ahora, en la tierra, el bien, la justicia, la paz, la verdad, la honestidad” (Sánchez Vázquez 1999: 266). Y si bien Don Quijote fracasa, ello no significa la desautorización de toda utopía de carácter moral, sino solo de la que se lleva a cabo sin las condiciones necesarias. Don Quijote quiso

realizarla de manera puramente individual y guiado por una imaginación anacrónica, pero no por ideales anacrónicos. Sánchez Vázquez sí trazaría por tanto un puente entre el mundo de Cervantes y el nuestro, pues esas ideas utópicas no han perdido su fuerza interpeladora. “La racionalidad de los fines y de los valores no puede quedar absorbida por la razón instrumental de la pura eficiencia” (1999: 270). Don Quijote exiliado sigue siendo una imagen actual.

BIBLIOGRAFÍA

- AYALA, Francisco (2005): *La invención del Quijote* (1950). Madrid: Suma de Letras.
- CASTRO, Américo (2002a): *Obra reunida. Volumen II. Cervantes y los casticismos españoles*. Prólogo de Francisco Márquez Villanueva. Madrid: Trotta.
- (2002b): *Obra reunida. Volumen I. El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*. Prólogo de Julio Rodríguez Puértolas. Madrid: Trotta.
- CEREZO, Pedro (2016): *El Quijote y la aventura de la libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DE LOS RÍOS, Fernando (1997): *Obras completas V. Escritos guerra civil y exilio*. Edición de Teresa Rodríguez de Lecea. Madrid/Barcelona: Caja de Madrid/Anthropos.
- FERRATER MORA, José (1953): “El mundo de Cervantes y nuestro mundo”, en *La Torre*, n.º 3, pp. 127-133.
- GAOS, José (1992): *Obras completas IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1994): *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1997): *Obras completas IV. De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARCÍA BACCA, Juan David (1948): “Cómo salvaba Don Quijote su fe y su conciencia o condiciones reales de posibilidad de la locura de Don Quijote”, en AA. VV. (ed.), *Homenaje a Cervantes*. Ciudad de México: Imprenta universitaria, pp. 7-34.
- (1991): *Sobre el Quijote y Don Quijote de La Mancha. Ejercicios literario-filosóficos*. Barcelona: Anthropos.

- MORA, José Luis (2010): “Lecturas del *Quijote* en el exilio”, en Antolín Sánchez Cuervo/Fernando Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Madrid: Biblioteca Nueva/CSIC, pp. 164-202.
- NARVARTE, Cástor (1997): *Hacia la integración ontológica de la filosofía*, José A. Asuncunce (ed.). Irún: Ayuntamiento de Irún.
- (2003): *Nihilismo y violencia*, vol. II. Donostia-San Sebastián: Saturrarán.
- NICOL, Eduardo (2007): *Las ideas y los días*. Compilación de Arturo Aguirre. Ciudad de México: Afinita.
- NIETO BLANCO, Carlos (2017): “Ferrater Mora: un liberalismo de raíz ética”, en Antolín Sánchez Cuervo (ed.), *Liberalismo y socialismo. Cultura y pensamiento político del exilio español de 1939*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2017a): “El exilio y la crítica de la razón totalitaria”, en Mari Paz Balibrea (coord.), *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid: Siglo XXI, pp. 608-624.
- (ed.) (2017b): “El exilio español de 1939 y la crítica de la razón totalitaria”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, n.º 13.
- (2018): “El ensayo filosófico o la rebelión del fragmento”, en Mario Martín Gijón (ed.), *El ensayo del exilio republicano de 1939*, vol. 2. Sevilla: Renacimiento, I, pp. 151-182.
- (2019): “El pensamiento político de Fernando de los Ríos y la crítica del Estado totalitario”, en Pedro Álvarez Lázaro (ed.), *Los límites del estado. Una revisión krausista con proyección en Iberoamérica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 211-236.
- (2020): “La memoria y los exilios que dan que pensar”, en Francisco José Martín (ed.), *Antes de que decline el día. Reflexiones sobre otro mundo posible (Diálogos de y con Reyes Mate)*. Barcelona: Anthropos, pp. 227-240.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1999): *Ensayos entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- UNAMUNO, Miguel de (1996): *En torno al casticismo*. Introducción por Jon Juaristi. Madrid: Biblioteca Nueva.
- XIRAU, Joaquín (1999): *Obras completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Edición de Ramón Xirau. Madrid/Barcelona: Fundación Caja de Madrid/Anthropos.
- ZAMBRANO, María (2011): *Obras completas III. Libros (1955-1973)*, Jesús Moreno Sanz (ed.), Sebastián Fenoy Gutiérrez, María Luisa Maillard García, Fernando

- Muñoz Vitoria y Virginia Trueba Mira (cols.). Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (2014): *El exilio como patria*. Edición de Juan Fernando Ortega Muñoz. Barcelona: Anthropos.
 - (2015): *Obras completas I. Libros (1930-1939)*. Edición de Jesús Moreno Sanz, Pedro Chacón Fuertes, Mercedes Gómez Blesa, Mariano Rodríguez González y Antolín Sánchez Cuervo (cols.). Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.

MÁS ALLÁ DE LO NACIONAL. PENSAR EL MUNDO CON MARÍA ZAMBRANO

Catarina von Wedemeyer

Para entender el pensamiento de los exiliados españoles sobre Europa en los años 40, compararé a continuación una colección de ensayos de María Zambrano¹, con el título de *La agonía de Europa* (1945), con la “Meditación de Europa” (1949) de José Ortega y Gasset. El libro de Zambrano es particularmente interesante en el contexto de los *caminos cruzados* y las *perspectivas cruzadas*, ya que la autora nos hace pensar en la situación de Europa desde el Caribe². Ya se ha escrito mucho sobre cómo Zambrano redefinió el exilio como una “categoría del pensar” (Drewes 2019: s. p.)³ y el exiliado como “arquetipo” de la condición humana (véanse Gómez Blesa 2020: 155-170; Tejada 2020: 42-48; Robles Luján 2020)⁴. Así que, en lo que sigue, me

¹ María Zambrano nació en 1904 en Vélez-Málaga y murió en 1991 en Madrid, pero vivió en el extranjero desde 1936; primero en Chile, y, después de 1939, en el exilio en México, Cuba y Puerto Rico (1940-1953). Entre los años 1954 y 1983 la autora se exilió en Europa (Italia, Francia, Suiza). Véase la biografía en la página web de la Fundación María Zambrano. Este artículo no hubiera sido posible sin Susanne Zepp y Ricardo Tejada, a quienes agradezco muchísimo su ayuda. También quiero agradecerles muchísimo a Jesús Díaz Álvarez y a Karolina Enquist Källgren por la generosidad de mandarme sus publicaciones.

² Zambrano escribió este texto en 1940 en el Caribe (Cuba y Puerto Rico), donde también estaba trabajando de profesora. Véase también Revilla Guzmán (2018).

³ Véase también Tejada (2020: 37): “Como dijeron en su momento Víctor Hugo y, décadas más tarde, el también exiliado y republicano, pero español, Manuel Durán, el exilio incita a volverse filósofo, a abrirse a lo universal, a tener altas miras, a no dejarse llevar por localismos mezquinos”.

⁴ “Hacerse cargo del exiliado es hacerse cargo, en el fondo, de nosotros mismos, de nuestra propia condición humana” (Tejada 2020: 48). Todos los autores en Robles Luján (2020)

concentraré en su visión de Europa, que en los años 40 está profundamente marcada tanto por su experiencia personal del exilio, como por la experiencia histórica de la Guerra Civil española, y por el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Justo en 1939, el año en el que terminó una guerra y empezó otra, Zambrano huyó vía Francia a México. Un año más tarde ya trabajaba en Cuba y en Puerto Rico. Describió este último destino, en uno de sus artículos, como un “mundo mejor” (Zambrano 1940a)⁵. Es pues desde este “mundo mejor”, el Caribe, donde Zambrano compuso su ensayo “La agonía de Europa”, que se publicó por primera vez en la revista *Sur* en 1940. Cinco años más tarde el ensayo se editó como libro, acompañado por tres capítulos más; la colección fue publicada por la editorial Sudamericana en Buenos Aires⁶. Los ensayos “La violencia europea” y “La esperanza europea”, también habían sido publicados en la revista *Sur* en los años 1941 y 1942. El último capítulo del libro, titulado “La destrucción de las formas”, apareció por primera vez en 1944 en México, en la revista *El Hijo Pródigo*, editada por Octavio Paz.

En estos cuatro ensayos Zambrano observa cómo Europa, que parecía ser una unidad heterogénea, se está destruyendo por los mismos europeos. “Pero Europa tuvo rostro, forma y figura. ¿Por qué, entonces, esta desbandada de leales, por qué este triunfo del sordo rencor, del descarnado arribismo que pretende dejarla atrás como ‘a una etapa superada’ ya?” (Zambrano 1945: 18; véase también Revilla Guzmán 2018: 36). La autora entiende esta autodestrucción como resultado de un resentimiento profundo y de un “desatado culto al éxito” que predomina en Europa y que tiene que ver con una “servidumbre a los hechos” (Zambrano 1945: 19). Esto último es parte de la crítica que Zambrano hace de la obsesión europea con todo lo externo: el éxito, el heroísmo, los hechos, la acción. “Ante la caída de algo que se ha

comentan las reflexiones de María Zambrano sobre el significado del exilio para la condición humana.

⁵ Véanse también los siguientes artículos de Zambrano sobre su experiencia del exilio: “La Cuba secreta” (1948), “Carta sobre el exilio” (1961), “El camino de Quetzalcóatl” (1964). Véase la bibliografía de María Zambrano en el CVC.

⁶ María Zambrano (1945), *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2.^a edición (1988). Madrid, Mondadori, 3.^a edición (2000). Madrid, Trotta. Todas las citas se refieren a la primera edición de 1945.

mantenido victorioso durante siglos, el acumulado rencor se desata, sale a la luz sin máscara. Es su hora. Es la hora de la satisfacción de todas las impotencias: Es, también, la hora de los recién llegados, de los que adoran el éxito como único árbitro de las cosas divinas y humanas” (Zambrano 1945: 16).

En el primer texto Zambrano se pregunta si Europa se está muriendo: “Nada vivo alcanza la unidad sino en la muerte. Esta unidad en que Europa se aparece a nuestra nostalgia, nos hunde en la sospecha de que haya de verdad muerto” (Zambrano 1945: 35-36). No obstante, el texto termina con la esperanza de que el continente no se haya muerto por completo, sino que esté “agonizando” en una “transitoria muerte” (Zambrano 1945: 49) y que en algún momento pueda resucitar.

En el segundo ensayo, Zambrano analiza la violencia de Europa; su historia violenta, y el mismo acto violento del existir —y atribuye esta violencia al cristianismo—. “Ningún Dios más activo, más violento” (Zambrano 1945: 66) dice Zambrano sobre el dios creador de los cristianos. Según la autora es un dios que significa la absoluta acción, y con esto facilita las ideas del absolutismo y del fascismo. Así que, en vez de hacer preguntas alrededor del judaísmo, la autora cambia las tornas y cuestiona la fe cristiana. En el ensayo explica que el cristianismo consiste en la idea de un dios esclavizado y muerto por los hombres, que así se hacen dioses ellos mismos⁷. Ya durante la Guerra Civil española Zambrano había definido al fascismo —que en España estuvo vinculado con la Iglesia Católica— como “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”⁸.

En el tercer ensayo, “La esperanza europea”, la autora concluye, que aunque la versión europea del cristianismo sea inherentemente fascista, no es por culpa del principio cristiano que estalló la Segunda Guerra Mundial (Zambrano 1945: 87). Por contrario: según la autora, la esperanza de Europa consiste en una reinterpretación de los valores del cristianismo, sobre

⁷ “El hombre [...] ha pasado de ser el esclavo de los dioses a tener un Dios esclavo, un Dios que pide ser devorado” (Zambrano 1945: 72).

⁸ María Zambrano, “Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil”, *Obras Completas I*, pp. 107-118. Citado por Sánchez Cuervo (2017: 74).

todo el “principio de resurrección”⁹, que también ve en el Renacimiento. Para esto, sugiere el regreso a una interioridad, que garantizaría una distancia crítica a los hechos. “If there is any hope for a European future, it lies in the possibility to think subjectivity a new”, resume Enquist Källgren esta idea de la autora (2019: 44)¹⁰. Hay que entender que si María Zambrano habla de los principios de la creación y de la resurrección se trata no solamente de ideas metafísicas sino también de una confianza profunda en el arte. En sus “Apuntes sobre el tiempo y la poesía” del año 1944 dice: “[E]n la vida humana lo decisivo es el tiempo. Mas, el tiempo en que vivimos parece ser ya el producto de una escisión. De ahí el irresistible afán, nacido de la nostalgia, de ese tiempo perdido, que si en algún arte se refleja es en la poesía porque ella parece procurar su posible resurrección, dentro de este tiempo en decadencia” (Zambrano 1944b: s. p.).

Mientras que Zambrano encuentra esperanza y consuelo en el mundo del arte, su expofesor José Ortega y Gasset llega a unas conclusiones muy diferentes (Caballero Rodríguez 2020; Sánchez Cuervo 2017: 13)¹¹. Igual que María Zambrano, trata de reflexionar la condición de Europa. Sin embargo, el filósofo sigue creyendo en conceptos que acaban de fracasar. En su “Meditación de Europa”, escrita en plena posguerra y presentada en el 1949

⁹ “Es preciso volver a nacer ‘hasta lograr ser enteramente’” (Zambrano 1945: 111).

¹⁰ Véase Enquist Källgren (2019: 44): “[I]n *La agonía de Europa*, [...] the author denounces a metaphysics of creation in which the human being, through the notion of the ideal subject, is put in the place of the creating God. If there is any hope for a European future, it lies in the possibility to think subjectivity anew (Zambrano 2016c: 350-353, 360). Zambrano is now transposing the discussion, from the mainly nation-political to a discussion valid for the human being in general. The crisis that was affecting the Spanish spirit is now, in the light of World War II, discussed as a common European or occidental crisis within epistemology”.

¹¹ Justo después del estallido de la Guerra Civil, Ortega y Gasset (1883-1955) huyó de España y vivió en Francia, Argentina y, desde 1943, en Portugal, antes de regresar a España en el 1945. El exilio de Ortega y Gasset (1936-1945) fue pues mucho más corto que el de Zambrano. Zambrano estudió entre los años 1924-1927 en la cátedra de Ortega (Fundación). El desencuentro entre Zambrano y Ortega ocurrió en el 1936, cuando el profesor denegó su firma a la causa republicana (Sánchez Cuervo 2017: 67). Véanse los artículos siguientes de María Zambrano: “Ortega y Gasset universitario” (1936b), “Ortega y Gasset, filósofo español” (1949), “La filosofía de Ortega y Gasset” (1956), “José Ortega y Gasset en la memoria” (1983).

en la Freie Universität Berlín, Ortega concluye que la esperanza de Europa se encuentra en las naciones¹².

En sus textos de los años 40, tanto Ortega como Zambrano están en búsqueda desesperada de unos principios que podrían reanimar la esperanza en un futuro del continente europeo. Igual que la vasta mayoría de los escritores de su época, ninguno de los dos menciona el Holocausto. Es solo en los años 50 cuando Zambrano dedicó su libro *Persona y democracia* (1958) al tema del Holocausto, pero como el uso de esta palabra aún no estaba establecido, la autora la parafrasea con palabras como “monstruo” (Zambrano 2004: 19), “pesadilla” (2004: 21), “crimen” (2004: 52), “tragedia” (2004: 53) y “catástrofe” (2004: 54). (Otro problema es el subtítulo “La historia sacrificial”, que implica que las víctimas del Holocausto se sacrificaron —¿pero para qué dios?—).

En cuanto a la cuestión religiosa, en *La agonía de Europa* Zambrano hace alusión a ella queriendo rescatar algunos valores del cristianismo como principios positivos. Ortega y Gasset, por otro lado, quiere rescatar la idea de las naciones, a pesar de todas las experiencias nacionalistas, tanto en España como en Alemania. Para animar a los alemanes y no culpabilizarlos, Ortega los excusa de toda la responsabilidad. Quizás no esté justificando el Holocausto, pero desde el punto de vista de hoy, sus palabras son chocantes: “Una humanidad sin catástrofe caería en la indolencia, perdería todo su poder creador” (1949: 28). Como Ortega sí encuentra una manera de hablar de otras religiones, como por ejemplo cuando habla de Europa en “contraposición al islam” (1949: 42), la ausencia de la exterminación de los judíos se vuelve más y más ostensible en su texto. Hasta que parece que con su “Meditación de Europa” el autor trata de consolar a los alemanes y de normalizar la catástrofe cuando escribe: “Por eso yo quisiera incitar especialmente a los alemanes para que se comporten ante su atroz catástrofe no sólo con dignidad, sino con elegancia, viendo en ella lo que es — algo normal en la historia, una de las caras que la vida puede tomar” (Ortega y Gasset 1949: 29).

¹² La conferencia llevaba el título en latín: “De Europa Meditatio Quaedam”. Entre los años 1905-1907 Ortega y Gasset había estudiado en Alemania (Leipzig, Núremberg, Colonia, Berlín, Marburg).

Un desliz de ese tamaño ya no se puede explicar con las buenas experiencias que tuvo el autor durante sus estudios en Alemania; en el contexto histórico dado de la posguerra, sus eufemismos suenan sospechosos y crueles. Tejada resuelve este problema en el pensamiento de Ortega y Gasset con la distinción entre un Ortega “político” (cuyo pensar hay que dejar “de lado”) y uno intelectual (el “verdadero titán hispánico”), y concluye: “Para quienes creemos firme y racionalmente en [la democracia], el pensamiento político de Ortega y Gasset no nos sirve ya de gran ayuda en el hacer político de cada día. Otra cosa sería hablar de su filosofía fundamental [...]” (Tejada 1999: 50). Pero la decisión del autor de volver a España ya en 1945 para proseguir su carrera a pesar de la dictadura franquista habla por sí misma¹³. La mayoría de los autores republicanos, inclusive María Zambrano, seguían en el exilio.

En su “Meditación”, sobre todo con frases como la siguiente, es que Ortega parece justificar la exterminación: “Todo hace pensar que se trata de una universal derrota. Pero ¿no es esto la condición inexcusable para que pudiéramos soñar con una universal victoria?” (Ortega y Gasset 1949: 31). Así que, mientras Ortega y Gasset opina que hay que ver el lado positivo de la catástrofe y seguir soñando con una “universal victoria”, Zambrano realmente argumenta al revés. Según ella, justamente hay que cuestionar el concepto mismo de la victoria, hay que enfrentar el lado feo del rostro europeo, y resistir a todo lo violento¹⁴. Aunque escribió sus textos casi una década antes de Ortega, y sin la distancia histórica, la visión de María Zambrano es mucho más universalista que la de su exprofesor.

El ensayo aquí analizado confirma que Ortega se detiene en conceptos nacionalistas que Zambrano ya había superado. Según Tejada, “Ortega piensa que Europa es anterior a las naciones. Pero se muestra incapaz de pensar Europa como proyecto político”¹⁵. Zambrano en cambio no usa la palabra “nación”, sino que siempre habla de Europa. Ya en el año 1940 percibió la

¹³ Para la biografía de Ortega y Gasset, véase Zamora Bonilla (2002).

¹⁴ “[E]n este instante de bélico desate, falta la agresividad más fecunda y noble, la de no aceptar, sin más, el empuje de lo que nos viene de afuera. Contrasta, en verdad, la agresividad tremenda y creciente con esta pasividad en el europeo [...] cuando más se hunde en la pasividad, más desboca sus energías en el combate material y bárbaro” (Zambrano 1945: 21).

¹⁵ Cito de un comentario de Ricardo Tejada sobre mi texto, correspondencia del 27 de octubre de 2020.

dimensión de la catástrofe cuando escribe: “La conciencia europea pasó sin tránsito de la ingenuidad más optimista al terror” (Zambrano 1945: 27). Es el exilio, que le facilitó la visión conjunta de Europa. El cambio del lugar y la distancia geográfica y temporal implicaron un cambio en el pensamiento filosófico y en el juicio histórico de la filósofa. Donde antes solo se vivían contradicciones, ahora se ve la unidad europea —justo cuando esta está en decadencia y en plena destrucción—:

Mientras hemos vivido dentro de Europa, sobre ella, ni siquiera nos sentimos abrazados por esa unidad, protegidos por ella, pues estábamos comprometidos en luchas particulares, en afanes superficiales porque se daban sobre la unidad imperceptible. [...] Era el tiempo de la contradicción y de la evasión. Ahora, que nos hemos quedado sin asidero, se nos aparece la concordancia; unimos las disparidades sin darnos cuenta, y regresamos [...] de todas las evasiones (Zambrano 1945: 37).

Pero en vez de escribir un homenaje nostálgico a esta unidad perdida, Zambrano cuestiona estos sentimientos con sentido crítico: “La unidad que percibíamos se nos fue pulverizando, deshaciéndose en una encadenada pluralidad. [...] La unidad se nos aparece como un problema: ¿En qué consiste? ¿A qué se debe? ¿Cuál es su principio? No podemos reposar en ninguna evocación de la vida europea, por rica que sea y por mucho que nuestra nostalgia la demande” (Zambrano 1945: 45-46). A través de las experiencias de exilio, despedida, luto y muerte, según Zambrano, los europeos aprenden algo sobre sí mismos, sobre su “más verdadero ser” (Zambrano 1945: 38). Pero justo antes de que esta idea pueda volverse esencialista, Zambrano escribe: “No sabemos en qué consiste eso genérico, eso que nos emparenta con todo lo europeo y que en este instante tiene más vigor que ningún rasgo nacional, particular o individual” (Zambrano 1945: 39).

En cambio, nueve años más tarde, Ortega y Gasset sigue escribiendo en el lenguaje esencialista de los años 30. Su “Meditación” está llena de términos como “unidad de sangre” o “victoria universal”; el autor habla de tradiciones que “corren por la sangre” (Ortega y Gasset 1949: 30), y de una “tradición heroica europea” (1949: 64). Todas estas citas (igual que su misoginia; véase

Enquist Källgren 2019: 65) demuestran que Ortega se encontraba atrapado en conceptos historicistas, anticuados, y a veces esencialistas.

Para Zambrano, ya en el 1940, todo heroísmo fue “inhumano y monstruoso” (Zambrano 1945: 76). La autora está convencida de que siempre hay que ver el otro rostro de la superficie aparentemente victoriosa, y dice que no hay “victoria sin vencido” (Zambrano 1945: 18). Cuando Zambrano analiza estos vencidos encuentra su resentimiento y lo entiende como resultado de la Primera Guerra Mundial: “el vencido, condenado a no desarrollarse, se convierte en pábulo de resentimiento” (Zambrano 1945: 18). En este resentimiento se acumularon todo el rencor, la violencia y la fealdad que estallaron en el fascismo, en el nacionalsocialismo y en la Segunda Guerra Mundial¹⁶.

Para entender la idea de una Europa victoriosa, María Zambrano comenta el romanticismo y el naturalismo y llega a la conclusión de que había una confianza falsa en la naturaleza del hombre: “Y contribuía a esta peligrosísima situación, sin duda, algo más que el naturalismo [:] El liberalismo progresista [...]” (Zambrano 1945: 24). La manera en la que Zambrano destapa el fascismo inherente al liberalismo recuerda a las críticas de Erich Fromm (*Escape from Freedom* 1941), también exiliado en México, aunque Zambrano no vaya tan lejos en cuanto a la concretización de su argumento¹⁷. Antolín Sánchez Cuervo sintetizó la diferencia entre los liberalismos de Ortega y Zambrano y sus respectivas interpretaciones del fascismo (Sánchez Cuervo 2017: 13). En su artículo sobre este asunto habla de “un liberalismo de proyección abiertamente republicana y anti-fascista en el caso de Zambrano” y “un liberalismo de proyección anti-republicana y autoritaria en el caso de Ortega” (Sánchez Cuervo 2017: 67). Jesús Díaz Álvarez, quien también analizó el liberalismo de Ortega, advierte que no hay que confundir la fe de Ortega en el Estado como garante de derechos con el nacionalismo de su tiempo (Díaz 2013: 14, n. 38)¹⁸. Pero también menciona el ideal

¹⁶ Véase también Sánchez Cuervo (2017: 72): “‘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”.

¹⁷ Véanse Sánchez Cuervo (2017: 13) y Amarís Duarte (2020), que, en su libro sobre Arendt y Zambrano, también hace referencia a Erich Fromm.

¹⁸ Cito de una versión con paginación 1-24, que me envió el autor, a quien le agradezco muchísimo su generosidad.

de Ortega de “forjar un verdadero patriotismo incluyente y nacionalizador” (Díaz 2013: 13-14). Díaz cita un texto que Ortega había publicado en 1910 (“La pedagogía social como programa político”), o sea que estamos hablando de un tiempo antes de las guerras mundiales, en el que tanto los conceptos como el vocabulario del autor se consideraban muy modernos. La metáfora de “forjar”, por ejemplo, era recurrente en los años 20 y 30, sobre todo en los discursos futuristas que rápidamente se volvieron fascistas. Los problemas en el discurso de Ortega solo surgen después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se queda atrapado en estos conceptos históricos. Tejada deja muy claro que el liberalismo de Ortega está ligado a una “aristocracia agónica” y que su idea de la nación definitivamente tiene mayor relevancia que la idea de la democracia: “Aquí se profundiza en el modo peculiar como entendía Ortega el liberalismo —vinculado a un aristocrático agónico— y su excesiva dependencia de una idea curiosa y quizás no demasiado liberal de la nación. Al lado de estos conceptos, la consideración de la democracia ocupa en Ortega ciertamente un lugar subordinado” (Tejada 1999: 13).

Zambrano cuestiona tanto a los vencedores del apogeo europeo como a los vencidos. Para entender a estos últimos se focaliza en los perdedores dentro del mismo continente y dentro de la religión cristiana. Además de no mencionar el Holocausto (que en los años 40 y 50, con muy pocas excepciones, aún se silenciaba) hay otros dos problemas: por un lado, los perdedores de la Primera Guerra Mundial se definen como “vencidos” sin comentar que durante las guerras de los años 30 y 40 se habían convertido en los sujetos de un crimen. O sea los verdugos aparecen como víctimas, que, como sugiere este texto de Zambrano, en última instancia deberían ser compadecidos. Por otro lado, no se menciona en ningún lugar a los habitantes de las excolonias, cuya explotación ha sido la razón por la que Europa haya podido tener un apogeo como los Siglos de Oro en el primer lugar. No hay ninguna conciencia de la explotación colonial, al contrario, España se describe como generosa: “España siempre vivió así, entregada a su frenética generosidad, cuidándose de explorar y jamás de explotar lo explorado. España ha vivido en la dispersión de sus dones, en la prodigalidad, en la confianza ciega” (Zambrano 1945: 26).

Se imponen pues algunas preguntas sobre la visión del mundo de Zambrano, sobre todo, cuando en su artículo sobre “La esperanza europea”, la

autora habla de la falta de respeto a las culturas africanas, con lo que, como resulta, solamente se refiere a San Agustín. Dejamos de lado la manera global con la que se habla de África, porque Zambrano también habla de Europa como continente. Lo problemático es que África solamente se vea como entidad precursora para lo que en esta concepción sería la cultura verdadera, o sea, toda la idea de la “civilización” europea. Esto también se demuestra en la personificación de África como “olvidada, relegada” y “vieja nodriza de piel oscura que queda en el rincón de la casa contemplando al *hijo crecido* que se alejará cada vez más de ella” (Zambrano 1945: 119). Aquí se reproducen imágenes muy unívocas de un continente como femenino, negro, viejo, pobre e inferior, y del otro como masculino, blanco, joven, rico y superior (véase Segato 2015: 178-210).

Estas metáforas también se encuentran en otras obras de la autora, por ejemplo, en una carta dirigida a los poetas chilenos, que Zambrano escribió durante la Guerra Civil de España. La carta lleva el título “Es más necesaria que nunca la poesía” (1937), lo que corresponde con la convicción de los escritores republicanos sobre la literatura comprometida de esta época (véanse las publicaciones editadas por Aznar Soler 1987). El texto es una invitación a luchar contra el fascismo con la poesía, pero también reproduce la idea colonial de un necesario “amor filial” de los chilenos hacia España que se imagina como madre, cuerpo, origen y centro del mundo hispanohablante: “Es necesaria y más que nunca la poesía, y por eso es que brota entre vosotros hermanos chilenos que contribuís así a la lucha de España acompañándola, dándole vuestra voz de amor y esperanza, de afirmación filial en instantes en que sus entrañas maternas sufren la agonía de la vida creadora” (Zambrano 1937: 39).

La ideología colonialista inconsciente es aún más ostensible en la “Meditación de Europa” de Ortega y Gasset, en la que reproduce bromas (1949: 23) y estereotipos explícitamente racistas (1949: 66) que no quiero reproducir en este contexto. En general reafirma los estereotipos esencialistas y categoriza a los europeos según su nacionalidad. El autor habla tanto del “alma británica” (1949: 43), como de la “Gründlichkeit” alemana (1949: 94) o de “la fuerza más auténtica del español” (1949: 30) y concluye: “La

nación les es [...] su modo peculiar de pensar, sentir y gozar” (1949: 64)¹⁹. Tejada comenta: “Para Ortega, [...] lo decisivo de la nación [...] es [...] ‘un modo integral de ser hombre’. De esta manera, el inglés, el francés, el español poseerían cada uno de ellos ese modo integral de ser hombre pero al modo inglés, francés o español. Curiosa antropología nacional absolutamente indemostrable” (Tejada 1999: 44). En algunas partes sí se encuentra una conciencia del problema, por ejemplo, cuando Ortega dice que “la nacionalidad como forma más perfecta de la vida colectiva es un anacronismo” (1949: 46). Pero al final, Ortega sigue celebrando el concepto de la nación: “El nombre nación es sumamente feliz. [...] Es algo en que nacemos” (1949: 54). Aun cuando Ortega trata de pensar Europa como unidad, no logra salir de “la Idea de la Nación” (que siempre escribe en mayúsculas, véase también Tejada 1999: 43, 44), o de “aquella unitaria dualidad Europa-Nación”, como lo llama (1949: 42). En un análisis de este pensamiento de Ortega, el historiador Juan Bagur Taltavull aún caracteriza la conclusión política del filósofo como “Ultra-nación” (Bagur Taltavull 2017: 4-5; véase también 2013: 125-160). Bagur Taltavull cita a Ortega con su frase “Spain is the problem, Europe the solution” (2017: 4), y recuerda que durante los años 30, Ortega participó en varios movimientos paneuropeos que fomentaron el liberalismo en contra del nacionalismo. Tanto más sorprende el vocabulario que Ortega usa en 1949. El problema no está en la idea de los “Estados Unidos de Europa” (Bagur Taltavull 2017: 1) que Ortega desarrolla en su libro *La rebelión de las masas* (1930), sino en la inquebrantable fe del autor en las unidades nacionales a pesar del nacionalismo violento de los años 40.

Ortega atribuye la idea de Europa cada vez a la idea de la nación: “Hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo. Pero todos estos fenómenos sociales se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que se encuentra la sociedad europea, que es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones” (1949: 34-35). Si el filósofo hubiera defendido el concepto de las naciones por la pluralidad del continente, todo esto sería una cuestión

¹⁹ O sea que el autor no llega a superar el concepto de la nación, aunque sorprendentemente es justamente esto lo que pide en su texto cuando dice: “las naciones europeas [...] solo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones” (1949: 46).

muy diferente, pero en su “Meditación de Europa” solamente fortalece los estereotipos nacionalistas²⁰.

En comparación con el optimismo político eufemístico de Ortega y Gasset, los ensayos de María Zambrano parecen mucho más profundos y exigentes. Ya en 1940, la autora parece haber percibido la dimensión de la destrucción cuando observa que “había algo así como una cólera, como una ira contra todo ello, un deseo cargado de agresividad de verlo consumido. [...] Y ahí están ya en el suelo, desechas, las formas. Se ha ido más lejos de lo que el más pesimista presintiera” (Zambrano 1945: 45-46). En algunos párrafos estos argumentos recuerdan el pensamiento de Hannah Arendt. Las dos filósofas nunca se conocieron, pero sus conceptos de totalitarismo y absolutismo ya han sido comparados (Backes 2013; Tejada 2017; Amarís Duarte 2020). Backes resume como sigue: “Zambrano y Arendt conciben el fascismo como fenómeno europeo, como producto de la evolución de una crisis espiritual y social, cuyas raíces se remontan tiempo atrás en la historia de Europa y que mantiene una estrecha relación con la lucha por la identidad en un mundo en el que las vinculaciones tradicionales [...] se debilitan y disuelven” (2013: 3b).

En los ensayos de *La agonía de Europa*, hay tres ejemplos que muestran el paralelismo entre estas dos filósofas tan diferentes: el primero sería la definición de Zambrano de la Segunda Guerra Mundial como “hora de la satisfacción de todas las impotencias” (Zambrano 1945: 16), lo que sería interesante de comparar con la idea de la banalidad del mal de Arendt (1963b). Cuando Zambrano critica la falta de una resistencia contra los hechos violentos y lamenta la pasividad de los europeos²¹, nos acordamos de la importancia del pensamiento crítico en la obra de Hannah Arendt, y de la obligación de

²⁰ La fe del autor en las naciones va acompañada por una desconfianza en una posible solución internacionalista: “Era un curioso internacionalismo aquel que en sus cuentas olvidaba siempre el detalle de que hay naciones” (1949: 110). Aunque esto también tendrá que ver con la división de Europa entre los oponentes de la Guerra Fría, que durante la Guerra Civil española ya habían mostrado sus convicciones contrapuestas.

²¹ “[E]n este instante de bélico desate, falta la agresividad más fecunda y noble, la de no aceptar, sin más, el empuje de lo que nos viene de afuera. Contrasta, en verdad, la agresividad tremenda y creciente con esta pasividad en el europeo [...] cuando más se hunde en la pasividad, más desboca sus energías en el combate material y bárbaro” (Zambrano 1945: 21).

resistir, en vez de la idealización de la obediencia (1964). Y el tercer aspecto sería la crítica de la fascinación con lo nuevo que tanto Arendt (1963a) como Zambrano (1945: 65-66) debaten en sus obras. Habría que profundizar en el análisis de estos momentos, pero, para resumir, podemos constatar que los ensayos de María Zambrano, escritos en los años 40, obviamente son mucho más tentativos que las teorías políticas que Hannah Arendt desarrolló en los años 60.

Por otro lado, los ensayos de Zambrano sí contienen una crítica de la historia mucho más urgente que la obra de alguien como Octavio Paz —al que Zambrano conoció en 1937 en Valencia y con el que colaboró en México y en París—²². La obra de la filósofa-poeta causó “un notable impacto” en el poeta-filósofo, como los llama Alejandro Drewes (2019: s. p.). Los paralelos en el pensamiento de Zambrano y Paz se ven, por ejemplo, si se compara el último ensayo de *La agonía de Europa* sobre “La destrucción de las formas” (1944) con el libro *Los hijos del limo* (1972) del autor mexicano. Algunos de los aspectos paralelos más ostensibles entre las dos obras son la descripción de analogías, las observaciones de una dialéctica entre contrarios, las metáforas de las máscaras y la nostalgia de un “tiempo perdido”. Pero mientras Paz se focalizó más en una crítica del arte —su libro es casi un psicoanálisis sobre las rupturas edípicas entre las diferentes vanguardias— Zambrano combinó su observación sobre la destrucción de las formas con un juicio histórico sobre la destrucción de Europa. En su comparación entre *Filosofía y poesía* de María Zambrano y *El arco y la lira* de Octavio Paz, Moreno concluye que “Zambrano y Paz defienden posturas muy distintas en lo que concierne a la relación entre la filosofía y la poesía; Zambrano recurre a lo que aquí llamo el esquema analógico y Paz recurre a lo que Alain Badiou llama ‘el esquema romántico’” (2001: 2).

²² Zambrano y Paz se conocieron en el Segundo Congreso Internacional de Escritores Antifascistas en 1937 en Valencia. Desde la llegada de María Zambrano, en México colabora con varias publicaciones en las revistas dirigidas por Octavio Paz (*Taller* y *El Hijo Pródigo*), y, al final de los años 40, Zambrano (1946-48) aún pasó un tiempo viviendo con los Paz en la embajada mexicana en París. Biografía Fundación MZ. Véanse Zambrano (1982) y Drewes (2019). Es sorprendente que no haya más estudios de las dos obras, como también lo observa Moreno (2001: 2, n. 30). Oviedo (2007: 67-80) menciona la existencia de paralelismos entre Paz y Zambrano; para un análisis más a fondo, véase Hugo Moreno (2001: 39-61).

La conciencia histórica de María Zambrano se empalma, como he tratado de mostrar, con un universalismo mucho más visionario que la idea de las naciones de Ortega y Gasset. Sobre todo, sus descripciones del exilio son igual de actuales que cuando las escribió. “Zambrano nos recuerda que la historia se hace a espaldas del ‘hombre universal, del hombre mediador, del ser hijo del Universo’ (M-157, p. 10). Lo seguimos viendo, hoy en día, al borde del Mediterráneo, cuna de civilizaciones y tumba de exiliados”, escribe Tejada (2020: 48). Ya en su texto “Pensamiento y poesía en la vida española” (1939) se hace evidente que el universalismo de Zambrano no debe ser imaginado como homogenización totalitaria, sino al contrario: El universalismo es el conjunto de una realidad compleja, diversa y contradictoria. “Toda historia, es historia universal”, escribió Zambrano en ese texto, “y cuando más hondamente descienda en el fondo complejísimo, oscuro y contradictorio que es la vida de un país, más universal resultará” (Zambrano 1939: s. p.). La necesidad de lo contradictorio para el alcance de una universalidad viva es algo que la autora retoma en los ensayos comentados arriba cuando dice: “Somos prisioneros, a un tiempo, de lo pequeño y de la unidad que hizo posible esa rica diversidad, tan amplia y tolerante que lleva consigo la contradicción. [...] Mientras hay vida hay dispersión, contradicción” (Zambrano 1945: 35-36). Esto nos permite concluir que los principios centrales que Europa necesita para tener un futuro después de la historia del siglo xx son pues la contradicción, la ponderación y la pluralidad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

- ARENDR, Hannah (1963a): *On Revolution*. London: Penguin.
- (1963b): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- (1964): “Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Eine Rundfunksendung”, <<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/114/194>> (24-02-2022).
- FROMM, Erich (1941): *Escape from Freedom*. New York: Farrar & Rinehart.

- ORTEGA Y GASSET, José (1949): “De Europa Meditatio Quaedam”, en *Obras completas*. Tomo X (1949-1955). Madrid: Taurus: Fundación Ortega y Gasset, pp. 73-135.
- (2012): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- ZAMBRANO, María (1936a): “La libertad del intelectual”, en *El Mono Azul*, 3 (10 de septiembre de 1936).
- (1936b): “Ortega y Gasset universitario”, en *El Sol* (Madrid) [18.03.1936]. Cit. por Centro Virtual Cervantes (CVC): <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcb5704>> (25-04-2022).
- (1937): “Es más necesaria que nunca la poesía”, en *Revista Ahora Ya* (1936c: 173), cit. por Cámara, 2015, con el título “A los Poetas Chilenos de ‘Madre España’”, Santiago de Chile, enero de 1937, pp. 38-39.
- (1939): *Pensamiento y poesía en la vida española*. Ciudad de México: La Casa de España en México. Versión digital en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola-0/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html> (24-02-2022).
- (1940a): *Isla de Puerto Rico (Nostalgia y esperanza de un mundo mejor)*. La Habana: La Verónica.
- (1940b): “La agonía de Europa”, en *Sur*, vol. 9, n.º 72, pp. 16-35.
- (1941): “La violencia europea”, en *Sur*, vol. 10, n.º 78, pp. 7-23.
- (1942): “La esperanza europea”, en *Sur*, vol.12, n.º 90, pp. 12-31.
- (1944a): “La destrucción de las formas”, en *El Hijo Pródigo*, vol. 4, n.º 14, pp. 75-81.
- (1944b): “Apuntes sobre el tiempo y la poesía”, en *Poeta* (cit. por CVC). Después en: *La Torre*, 4 n. 15-16 julio-diciembre (1956), pp. 553-576.
- (1945): *La agonía de Europa*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (1948): “La Cuba secreta”, en *Orígenes*, año V, n.º 20, pp. 3-9, <<https://rialt.org/zambrano-cuba-secreta/>> (25-04-2022).
- (1949): “Ortega y Gasset, filósofo español”, en *Asomante*, vol. V, n.º 1, pp. 5-17; parte 2 en *Asomante*, vol. V, n.º 2, pp. 6-15.
- (1956): “La filosofía de Ortega y Gasset”, en *Ciclón*, vol. 2, n.º 1 (cit. por CVC); con el título “Unidad y sistema de la filosofía de Ortega y Gasset” en *Sur*, n.º 241, pp. 40-49.
- (1961): “Carta sobre el exilio”, en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, n.º 49, pp. 65-70, <<https://www.filosofia.org/hem/dep/clc/n49p065.htm>> (25-04-2022).

- (1964): “El camino de Quetzalcóatl”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 133, n.º 2, pp. 69-77.
- (1982): “Saludo a Octavio Paz”, en *El País*, n.º 1855, <https://elpais.com/diario/1982/04/23/opinion/388360812_850215.html> (25-04-2022).
- (1983): “José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-Revelación”, en *Ínsula*, año XXXVIII, n.º 440-441. Después en: *Revista de estudios orteguianos*, N.º 8-9, 2004, pp. 261-266.
- (2004): *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Madrid: Ediciones Siruela.

Fuentes secundarias:

- AMARÍS DUARTE, Olga (2020): *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano*. München: UB LMU, <https://edoc.ub.uni-muenchen.de/24589/1/Amaris_Duarte_Olga.pdf> (24-02-2021).
- AZNAR SOLER, Manuel (1987): *Actas, ponencias, documentos y testimonios del Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura*. Valencia: Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.
- BACKES, Uwe (2013): “Europa en la crisis existencial. Hannah Arendt, María Zambrano y la experiencia totalitaria”, en *SymCity*, n.º 4, pp. 1-12.
- BAGUR TALTAVULL, Juan (2013): “La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión”, en *Ab Initio*, n.º 7, pp. 125-160.
- (2017): “The United States of Europe and José Ortega y Gasset’s political philosophy”, presentación en Conferencia *Political Studies Association 67th Annual International Conference: Politics in Interesting Times*, Panel Session 9: Theorising Europe, pp. 1-13, <https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2017/The%20United%20States%20of%20Europe%20and%20Jos%C3%A9%20Ortega%20y%20Gasset_2.pdf> (15-03-2022).
- CABALLERO RODRÍGUEZ, Beatriz (2020): “José Ortega y Gasset y María Zambrano: el intento fallido de establecer una relación intelectual bidireccional”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n.º 8, pp. 71-86.
- CÁMARA, Madeline (2015): “Chile en la experiencia latinoamericana de la ‘solidaridad’ y del nacimiento de la ‘razón poética’ en María Zambrano”, *Atenea* [Chile], n.º 512, pp. 5 y ss. *Gale Academic OneFile*, <link.gale.com/apps/doc/A459888508/AONE?u=googlescholar&sid=bookmark-AONE&xid=d-631f78d> (25-04-2022).
- CENTRO VIRTUAL CERVANTES, Bibliografía de María Zambrano: <<https://cvc.cervantes.es/actcult/zambrano/bibliografia/articulos.htm>> (24-02-2021).

- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús (2013): “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política en José Ortega y Gasset”, en Jesús Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 251-286 (cito de una versión compartida por el autor, con paginación 1-24).
- (2020): “¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n.º 8, pp. 87-102, <<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.384251>> (24-02-2022).
- DREWES, Alejandro (2019): “Entre María Zambrano y Octavio Paz. Poetizar desde un exilio”. *Los Tiempos Nuevos*, <<https://revistalostiemposnuevos.blogspot.com/2019/05/entre-maria-zambrano-y-octavio-paz.html>> (24-02-2022).
- ENQUIST KÄLLGREN, Karolina (2019): *María Zambrano's Ontology of Exile. Expressive Subjectivity*. London: Palgrave Macmillan.
- FUNDACIÓN María Zambrano: <<https://www.fundacionmariazambrano.org/biografia>> (24-02-2022).
- GÓMEZ BLESA, Mercedes (2020): “El Exiliado como Arquetipo de la Condición Humana”, en Robles Luján, Cintia C. (ed.), *Pensar y sentir el exilio. Invitación a la filosofía de María Zambrano*. Bogotá: Aula de Humanidades, pp. 155-170.
- MORENO, Hugo (2001): “Entre Platón y Antonio Machado: *Filosofía y poesía* de María Zambrano y *El arco y la lira* de Octavio Paz”, en Madeline Cámara y Luis Pablo Ortega (eds.), *María Zambrano: Palabras para el mundo*. Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, pp. 39-61.
- OVIDEO PÉREZ DE TUDELA, Rocío (2007): “María Zambrano y Orígenes”, en Juana Martínez Gómez (ed.), *Exilios y residencias. Escrituras de España y América*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 67-80.
- REVILLA GUZMÁN, Carmen (2018): “Europa en la perspectiva del exilio de María Zambrano”, en *Lectora*, n.º 24, pp. 27-43.
- ROBLES LUJÁN, Cintia C. (2020): *Pensar y sentir el exilio: Invitación a la filosofía de María Zambrano*. Bogotá: Aula de humanidades.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2017): “Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano / Two interpretations of Fascism: Ortega y Gasset and María Zambrano”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, n.º 13, pp. 61-75.
- SEGATO, Rita Laura (2015): “El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza”, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 178-210.
- TEJADA MÍNGUEZ, Ricardo (1999): “Lo nacional y lo liberal en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, en *Revista Cuadernos de Alzate*, n.º 20, pp. 13-50.

- (2017): “Totalitarismo y absolutismo en Hannah Arendt y María Zambrano / Totalitarianism and Absolutism in Hannah Arendt y María Zambrano”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, n.º 13, pp. 77-88, <<https://revistas.uam.es/bajopalabra/issue/view/697>> (24-02-2022).
 - (2020): “El exilio en la obra de María Zambrano: Una tentativa de clarificación conceptual”, en Robles Luján, Cintia C. (ed.), *Pensar y sentir el exilio. Invitación a la filosofía de María Zambrano*. Bogotá: Aula de Humanidades, pp. 27-50.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Madrid: Plaza y Janés.

EL RAPTO DE EUROPA / EL RAPTO DE AMÉRICA

Matei Chihaia

I. MITOLOGÍA Y EXILIO

El nombre de Europa nos vincula, a los habitantes de este continente, con un pasado helénico, y por ello todas las nuevas historias que nos contamos, los varios convenios políticos y económicos de la Unión Europea tienen su punto de alineamiento en un mito: el rapto de una princesa extranjera por el supremo dios olímpico, quien, para esta ocasión, se había metamorfoseado en toro. También dicen que uno de los hijos de esta unión, el rey Minos, hizo construir el laberinto para esconder un monstruo que se alimentaba de carne humana. Obviamente las personas que se identifican a sí mismas como “europeas” o “europeos” no se proyectan necesariamente en esta tradición extraña y cruel. Pero tampoco dejan de reivindicar el mito, en la filosofía igual que en la literatura cuyos caminos pasan por el espacio de posibilidades abierto por estas viejas historias.

“¿Para qué sirve el mito?”, pregunta Iris M. Zavala en un ensayo sobre el rapto de Europa y el rapto de América (2001: 141). A esta pregunta podemos aportar respuestas diversas. Una tradición ilustrada denuncia la complicidad del mito con los prejuicios, las explicaciones hechas, todo lo que no satisface la razón empírica. Las historias viejas encubren la violencia con un velo placentero, y suelen consagrar errores y crueldades. Frente a estas ideas, que hacen del mito una seudociencia o un cómplice de la opresión, Hans Blumenberg, defiende el *Trabajo sobre el mito*. Para el filósofo, contar estas historias es una forma alternativa de conocer el mundo, una labor que consiste en “hacer de alguna cosa algo significativo” (2003: 80). Esta interpretación del mundo, según Blumenberg, tiene una dimensión subversiva. Por un

lado, el pluralismo de la mitología se resiste a lo que llama “el absolutismo” de lo real, cuando pretende dar nombres a las fuerzas de este, para dividir el horizonte absolutamente desconocido e indisponible en unas representaciones limitadas, abarcables. Por otro lado, se opone al absolutismo del poder por sus historias irreverentes, diversas, que deben explicar el sentido de “instituciones, prácticas y rituales [...] [Porque t]oda historia es, para el poder puro y duro, un talón de Aquiles” (2003: 24). Blumenberg no niega la dimensión conservadora del mito; sin embargo, sostiene que esta no sirve solamente para fortalecer el poder, sino que provoca, de forma paradójica, su contrario: “[D]e su constancia resulta el aliciente de reconocerlos, una y otra vez, incluso bajo una forma de representación plástica o ritual, de su variabilidad el estímulo a probar a presentarlos por cuenta propia, sirviéndonos de nuevos medios” (2003: 41).

Las ideas de Blumenberg pueden explicar el uso extenso que se hace de formas mitológicas en el exilio. El desplazamiento forzado es una situación que tiene afinidades funcionales con el mito; como este, recuerda lo inadecuado de lo que el filósofo alemán llama “lo insoportable de la indiferencia espacial y temporal” (2003: 110-111). Blumenberg reivindica, a través del mito, una forma de pensar que se contrapone a la tradición de una filosofía centrada en ideas absolutas, indiferentes a las circunstancias espaciotemporales. Esto me parece la definición del mito más sugerente para nuestro contexto. Los exilios del siglo xx suponen, por un lado, una experiencia de discontinuidad espaciotemporal que necesita este tipo de relato —que mejor soporta las adaptaciones a nuevos medios, las traducciones a nuevos idiomas y las reescrituras en nuevos géneros— para su representación. Por otro lado, los exilios americanos coinciden con una crisis de la conciencia europea, que socava también el patrimonio mitológico, o sea: que es también una —de las muchas— crisis del mito. En este sentido, los exiliados vuelven a contar el rapto de Europa no solamente porque este relato puede convertir el desplazamiento involuntario y contingente en un hecho significativo, sino también por redimir la propia mitología europea frente a una realidad histórica que se escapa cada vez más a la tradición clasicista.

Cuando Blumenberg describe “al mito como una manifestación ya de superación, de distanciamiento, de amortiguamiento de una amarga seriedad anterior” (2003: 24), busca enfatizar su vigencia como *sujeto* hasta en las

situaciones más desesperadas. Este trabajo, sin embargo, se complica por el desprestigio del mito que se perfila, por ejemplo, en el análisis del nazismo como antirracionalismo que presentan Edgar Morin (1946) y Siegfried Krauer (1947) en los años que siguen al final de la Segunda Guerra Mundial. Y en este sentido, el mito es *objeto* de un trabajo que pretende rehacerlo o deshacerlo con la meta de perpetuarlo más allá de cualquier “año cero”. Veamos cómo las dos vertientes de este trabajo se manifiestan en algunas adaptaciones del mito de Europa al encuentro con América.

2. CONTINUIDAD Y CRISIS (RUBÉN DARÍO)

Intentaré mostrar cómo el mito de Europa se vincula con los traumatismos del siglo xx, y cómo estos se entrecruzan, para los exiliados en América, con otros choques a los que la mitología puede aportar su respuesta. Para comprender la dinámica de este trabajo sobre el mito, debo comenzar con un fenómeno analizado por Zavala: el fervor mitológico del modernismo por una forma que “no llega a” ser la construcción colectiva de América Latina.

Nuestro recorrido no ha de limitarse a una repetición de los mitos en que el ser humano envuelve su búsqueda; hemos de perseguir en este recorrido la dialéctica que nos permitirá encontrar las llamas del deseo modernista. Veremos cómo se va estableciendo poco a poco un paralelo entre el mito del rapto de Europa y la crisis del 98, y podremos comparar las vías, por las cuales, en uno y otro caso, se aborda el detonante de lo simbólico. Encontraremos estructuras que intervienen en una especie de movimiento rotatorio de esos instrumentos lógicos que se completan los unos a los otros, describiendo una especie de círculo por medio del cual se va en la dirección de una construcción mítica colectiva, aunque no llega a serlo (Zavala 2001: 137-138).

Quizá el obstáculo principal en esta construcción sea el apego a una herencia humanista, principalmente europea, de aspiraciones universalistas. Cuando Rubén Darío describe casualmente, en una rica enumeración mitológica, “el toro raptor de Europa / Con el orgullo de su conquista” (Darío 1896: 162), supone ya un alto grado de reflexión acerca del mito, al que accede a través de las capas de un arte y una escritura europea. El poeta

responde al relato fundacional —y la violencia fundacional— del antiguo continente y a las expoliaciones o los raptos del nuevo continente por un acto de apropiación, por su escritura americana. Apoyado en una tradición humanista, el poeta celebra la continuidad en la forma de *Palimpsesto* o en la de una *translatio poesis*— un desplazamiento del arte ideal¹. El rapto de Europa es, entonces, un modelo universal, no solamente europeo, de la consolidación orgullosa de identidades culturales.

Esta reflexión se hace más patente en los dos poemas publicados juntos en la revista argentina *Caras y Caretas*, bajo el título común “Junto al mar”, en abril de 1903, y con una ubicación del poeta en las “Costas normandas” que se quitará al incluirlos luego en los *Cantos de vida y esperanza*, bajo los títulos separados de “Marina” y “Caracol” (Meyer-Minnemann 2015: 148). El primer texto compara los viajes transatlánticos de Cristóbal Colón y Vasco da Gama con la más humilde travesía del toro en el mediterráneo —haciendo hincapié en la índole común marina de la experiencia estética—:

Velas de los Colones
Y velas de los Vascos,
Hostigadas por odios de ciclones
Ante la hostilidad de los peñascos.

O galeras de oro,
Velas purpúreas de bajeles
Que saludaron al mugir del Toro
Celeste, con Europa sobre el lomo
[...] (Darío 1903).

Poco importa la diferencia entre el mediterráneo y los océanos: para Darío, es la obra de arte, la belleza, lo que logra superar la distancia entre los continentes. Como lo hace el caracol encontrado en orillas del mar (Ißler 2015: 733), descrito como un hallazgo raro y ominosamente familiar:

¹ Es un motivo recurrente en la obra de Darío, presentado prolijamente por Moreno (2015: 617). Allí se encuentra también la referencia hacia un análisis más amplio del uso de la mitología en Darío, por Hurtado (1967: 216-223). Sobre el mito de Europa específicamente me apoyo sobre la obra monográfica de Ißler (2015: 729–736). Sobre la *translatio poesis* ver Meyer-Minnemann (2015).

En la playa he encontrado un caracol de oro
Pulido y recamado de las perlas más finas;
Europa le ha tocado con sus manos divinas
Cuando cruzó las aguas sobre el celeste Toro (Darío 1903).

El poeta logra despertar este objeto dormido. El caracol le transmite, entonces, no solamente el ruido del mar, sino también las voces lejanas, vestigios de la antigüedad europea. La magia del contacto, los dedos del poeta, que —a través del objeto hallado— tocan las manos divinas de Europa resaltan la continuidad física de la tradición, por encima de las diferencias. Poco importa de dónde vienen el oro y las perlas del caracol, mientras los subliman las manos de Europa y las palabras del poeta.

Podemos contrastar estos poemas con un texto comentado por Zavala: en los tiempos convulsos de la guerra, un artículo-ensayo de Darío se propone adaptar el mito a una realidad económico-militar, en la que la soberanía del artista ya no puede borrar la situación subalterna de América Latina. Esta conquista sí que exige mucho del mito:

Y ¿cuál es entonces la rearticulación de este mito clásico y su repetición fantasmática en 1898? La imposición de otra ley, de otro mundo simbólico, basado en la violencia, el militarismo y la opresión. Esa parece ser la progenie de todo rapto en el mito. En la modernidad, el rapto, esta vez, de América, y no por un toro, sino por *búfalos con dientes de plata*, en la gran metonimia del Darío prosista (Zavala 2001: 147).

La deformación radical del mito de Europa, anunciadora de las metonimias vanguardistas, es un trabajo del poeta sobre el mito *como objeto*. Este pervive en una variante americana que, paradójicamente, fortalece la tradición europea y ejemplifica, por su clasicismo, el punto de vista “latino” que Darío contrapone al mundo anglosajón. Aunque relativamente lejos del exilio español del que estamos hablando, estos juegos mitológicos brindan un marco de lectura para lo que se hará de Europa y el toro en el contexto de la Guerra Civil española.

3. DESPLAZAMIENTOS DIPLOMÁTICOS (OCTAVIO PAZ)

Darío, además de poeta, fue diplomático, representante de varios países de América Latina en Europa. Es un hecho que va más allá de la sociología del autor. Nos dice algo sobre el trabajo mitológico en situaciones de desplazamiento. Octavio Paz, quien estaba empleado en la Legación de México en París, justo después de la Segunda Guerra Mundial, escribe allí *El laberinto de la soledad* (1950) (Ordóñez 2014: 20). Se conoce como un ensayo sobre México, pero obviamente es también un libro sobre Europa. En la imagen del laberinto pervive el mito del minotauro, que es como la vertiente sombría y terrestre del toro olímpico, divino, su pariente lejano: resultado de una unión entre ser humano y animal. Es una imagen al aire de su tiempo. Paz escribe en la posguerra, cuando aún permanece vigente el fracaso de las diplomacias internacionales que pretendieron evitarla. Describe una experiencia de desamparo que se puede muy bien equiparar con el “absolutismo de la realidad” que, según Blumenberg, apremia al ser humano antes de la “división de poderes” operada por la mitología:

[E]n unos cuantos años hemos agotado todas las formas históricas que poseía Europa. No nos queda sino la desnudez o la mentira. Pues tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto; frente a nosotros no hay nada. Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del “ninguneo”: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo (Paz 1978: 174).

El autor elige unas formas históricas muy específicas cuando se trata de representar este desamparo. Recurre a la imagen tópica del laberinto, “uno de los símbolos míticos más fecundos y significativos” (Paz 1978: 188), asociado no solamente con la tradición griega, sino también con el misticismo cristiano. Como Darío, Paz busca una fórmula de validez universal, esta vez no en la experiencia de lo bello y de lo sublime, sino en la solidaridad de los pueblos: “La Historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el

de todos los hombres” (1978: 155). Es llamativo notar cómo el idioma mitológico sirve para explicar la situación de desamparo y permite contenerla. Para Paz, el clasicismo europeo parece más vigente que nunca para el trabajo sobre el mito.

El lugar limitado concedido a los mitos aztecas o mayas en sus páginas o la “ausencia de México” (Carreño Medina 2020) no es un fenómeno que se puede separar de la presencia más destacada de un imaginario europeo. Una parte de las críticas contra este libro sobre México escrito desde París es anticipada por el autor. En una carta a Alfonso Reyes, se queja de las objeciones de “una inteligencia enamorada de sus particularismos —a quienes no trata como obstáculos o como materia prima para más altas y libres creaciones, sino como ídolos” (Paz 1998, cit. en Ordóñez 2014: 20). Cuando denuncia la idolatría de los particularismos, Paz no piensa en los del ambiente parisino, que han dejado su impronta en el *Laberinto de la soledad*. Un ejemplo: tiene mucho en común con el ensayo-película *Guernica* de Alain Resnais y Robert Hessens. El hombre del cordero que aparece al final de *Guernica*, es una utopía elaborada a partir de la mitología europea, igual que la salida del laberinto.

Hay una forma de diplomacia en la actitud de Paz frente a la disyuntiva entre universalismo y particularismo: propone, en un ensayo filosófico, una solución antropológica del problema de la violencia *mientras* cierra la discusión por la narración literario-mitológica. Entre un análisis universalista de la soledad y una representación de la salida en términos que recuerdan el ciclo mitológico cretano, *El laberinto de la soledad* se ubica en un cruce de caminos.

Es una intersección animada: ahí están todos aquellos exiliados que se plantean en qué medida el mito de Europa puede ilustrar la experiencia del desplazamiento. Los autores tienen propuestas muy diversas: Luis de Zulueta, en 1952, celebra *El rapto de América* para estilizar la conquista como un acto fundacional y potencialmente enriquecedor, mientras que Max Aub, autor de *Laberinto mágico*, adopta una postura más escéptica cuando escribe su drama *Europa* en 1945: no solo frente al exilio, sino también frente al mito (véase Ette 2003: 12). Todos comparten lo que Blumenberg llamaría “trabajo sobre el mito”, y buscan la verdad detrás de los relatos, como salida del laberinto, mediante su propia versión de la historia de Europa.

4. LAS TRAMPAS DE LA ALEGORÍA (LUIS DE ZULUETA)

Luis de Zulueta fue ministro de la Segunda República y embajador en los dos peores lugares para un diplomático republicano —Berlín y el Vaticano— antes de marcharse al exilio. Su huida lo lleva a Colombia. Allí publica, pocos años después de *El laberinto de la soledad*, un ensayo de estilo y visión bien diferentes, *El rapto de América (ensayo sobre la colonización española)* (1952). El libro ofrece un análisis de la conquista de América, en la cual el autor ve un encuentro benéfico. En comparación con las otras colonias, obnubiladas por las ideas de pureza de la sangre, la española se destaca por una visión del mundo abierta al mestizaje:

Si comparamos ahora las dos más importantes colonizaciones de la edad moderna, la anglosajona y la hispana, veremos que la primera se realiza tratando de mantener la separación entre las dos razas, la conquistadora y la nativa, mientras que la segunda se lleva a cabo mediante la unión de ambas. Esta es la esencial diferencia entre el sistema colonial británico y el español; diferencia radical porque nace de la distinta filosofía de la vida, de la diferencia de actitud ante el ser humano que mantienen respectivamente una y otra nación (Zulueta 1952: 102).

A partir de esta experiencia de unión, los intelectuales españoles del Siglo de Oro habrían descubierto la idea de un conjunto político mundial, que Zulueta compara con el multilateralismo moderno: en el pensamiento de Francisco de Vitoria encuentra “la doctrina de la sociedad universal, humana; la que alienta en el fondo de esos ensayos imperfectos que llamamos la Sociedad de Naciones o las Naciones Unidas” (Zulueta 1952: 73).

En el mismo ensayo, el mito del rapto de Europa se usa explícitamente para justificar la conquista de América en su dimensión simbólica: a esto se refiere también el título. Como Darío, Zulueta propone una lectura alegórica del rapto, confiando en la plasticidad de toda alegoría. Sí hay cambio significativo en la relación mitológica: Europa, que antes era una víctima pasiva, se convierte en un elemento activo del rapto; la víctima del toro retoma el papel de este en el contexto de la Conquista, es el sujeto que rapta.

El prólogo del fascículo nos cuenta el punto de partida de este ensayo: el autor contempla la reproducción de un fresco de Baldassare Peruzzi de la

villa Farnesina de Roma, mientras se encuentra exiliado en Bogotá². Esta obra de arte le subiere la posibilidad de una interpretación alegórica. Zulueta considera “la escena del mítico robo” como

símbolo quizá de esa forma primitiva de “matrimonio por rapto” que probablemente existe en los orígenes de todos los pueblos, pienso yo no en la lejana Europa sino en lo que llamaría el Rapto de América. El raptor es en este caso el toro español. [...] El toro, bravo y noble, de ciegas acometidas, se halla, desde los tiempos prehistóricos hasta los nuestros, estrechamente ligado a la vida nacional de mi país, cuya misma silueta geográfica toma en el mapa la figura de una piel de toro. Como Europa por el divino animal, así América fue arrebatada, sacada de su hogar indígena, de sus primitivas creencias y costumbres, por el empuje táurico de la conquista española (Zulueta 1952: 8-9).

Según Zulueta, este acto de violencia, este empuje, produjo un resultado que se puede celebrar: un mundo nuevo, unión de los pueblos que de otra forma hubieran quedado en su soledad. Es llamativo el contraste con los temas de la soledad y de la violencia en Paz. Recordemos que el autor mexicano relaciona el machismo, entre otros, con la mitología judío-griega en la que el dios supremo es “Jehová colérico, Dios de ira, Saturno, Zeus violador de mujeres” (Paz 1978: 73). La visión eufemística de la violencia colonial en Zulueta, tan diferente del análisis del autor mexicano, se prepara ya en la descripción del mural, a través de la mitificación alegórica del robo. Vemos en esta descripción un tópico de la alegoría barroca, según la que la ninfa y el dios sienten una atracción mutua (Schmale 2004: 241): Europa “les dirige una tierna mirada” a sus padres de los que es separada, “pero se deja raptar, resignada si no complacida, por el transfigurado dios, el cual, volviendo un poco la bicorne testa, contempla a su codiciada presa con una expresión de amoroso triunfo” (Zulueta 1952: 8).

Esta legitimación de la conquista de América como rapto, va más allá de otras visiones panhispánicas. No es por ignorancia de las crueldades de la Conquista y de los robos cometidos: Zulueta cita la réplica de un habitante nativo, que se queja de que, “[c]on falsa religión y falsos dioses / nos venís a

² Pienso que se trata de la foto tomada por Domenico Anderson al final de los años 20 (Archivo Alinari ADA-F-027852-0000).

robar oro y mujeres” (Lope 2005: vv. 2797-2798, cit. en Zulueta 1952: 27). Explicaría el hispanismo universalista como una variante de la *Dialektik der Aufklärung*, lúcido en su rechazo al dogmatismo cristiano y a la vieja España, y no obstante engegucado por la capacidad de reivindicar alegóricamente lo que sería insoportable en su significado literal: una violación.

Zulueta es un adepto de la Ilustración: en la colonización de América le ilusiona la promesa de una renovación radical y secular, como la formula la Institución Libre de Enseñanza (Crespo 1996: 138). El Nuevo Mundo representa para él la esperanza de un mundo nuevo, el hombre americano, la posibilidad de un *hombre nuevo* que se corresponda con un nuevo ideal de educación, con un ideal de formación humanista (Zulueta 1952: 97). Frente a la ideología de la pureza de los fascismos, frente a la segregación de las razas en las colonias inglesas, Zulueta hace el elogio de la mezcla con la población indígena como la practicaron supuestamente los conquistadores españoles (1952: 104-105). Al mismo tiempo celebra el encuentro de lo que llama Oriente (Europa) y lo que llama Occidente (América) en la nueva *raza criolla*. A partir de los lugares comunes del mestizaje y del criollismo, el rapto es estilizado como un regalo, la donación de sangre y espíritu europeos: es la misma inversión de los hechos como la notamos en la descripción del mural, en la que Europa —el sujeto de la Conquista— toma el papel del toro, y se convierte en la triunfante perpetradora del rapto de América.

Las interpretaciones de la Conquista muy originales —para no decir forzadas— en el ensayo de Zulueta reaccionan de forma más o menos explícita a una situación de crisis. Me refiero al hecho de que el territorio europeo sufre, en el siglo xx, varias violaciones político-militares. El desprestigio y las múltiples vejaciones de la tradición demócrata y humanista ya no se pueden mitificar, por consiguiente es imposible movilizar el mito de un “robo productivo” sin legitimar indirectamente los regímenes que perpetraron las enormes violencias de su tiempo, Franco, Hitler, Mussolini... *El rapto de América* habla del exilio de forma oblicua. Zulueta, que había llevado consigo la reproducción del mural de la Villa Farnesina, fotografía turística convertida en un índice del desplazamiento forzado, tiene presente este fracaso de Europa. Debe trasladar la mitología clasicista a un continente en el que todavía funciona sin estas referencias contemporáneas. América es el lugar que permite dar un nuevo sentido utópico a los relatos clasicistas cuyo

significado, en la Europa de posguerra, resultaba empañado por la violencia extrema de las dictaduras y de las guerras.

Esta es la dinámica detrás del nuevo reparto de papeles alegóricos, que convierte la víctima en perpetradora, que hace de Europa el sujeto triunfante del rapto. La posibilidad de ilusionarse con la historia de América, con la Conquista, perfila la imagen negativa de una historia europea reciente que prohibía pensar el rapto, como una experiencia fundacional. Así se traslada, por el trabajo de Zulueta, una larga tradición de alegorización política del mito a un Nuevo Mundo en el que todavía es posible pensar el rapto como regalo, la violación como acto fundacional de la cultura. Es el exilio americano de un tópico, de un hábito del pensamiento que ya no encuentra su lugar en Europa.

5. ¿CÓMO REDIMIR EL MITO? (MAX AUB)

En la disyuntiva que hemos planteado, el trabajo alegórico no es la única solución. En una vuelta radical, se puede dudar de la pertinencia de esta historia para combatir el “absolutismo de la realidad” actual, o su necesidad en el nuevo contexto. No olvidemos que la presencia del mito griego en el pensamiento latinoamericano es el resultado de la Conquista, así como el exilio es una forma de llevar problemáticas fundamentalmente europeas —el ideal del Estado-nación, la contienda entre derechas e izquierdas, el modelo político de la república— a un mundo que ya disponía de divisiones propias y tradiciones mitológicas locales que podían prescindir de ninfas raptadas y toros divinos.

Cada vez más el trabajo sobre el mito parece una acción de rescate que lo adapta a un contexto ajeno. Esta adaptación no es un hecho extraordinario. La mitología, como la describe Blumenberg, está siempre fuera de propósito, inadecuada, circunstancial... es lo propio de las metamorfosis ser molestas. Cuando Dante cita la *Odisea*, ubica a Ulises en el infierno —el único lugar en que se podía asimilar este elemento de la mitología clásica, imprescindible hasta en un contexto cristiano—: “Si bien es verdad que, para representar esto, el mito tuvo que ser desfigurado por completo, siguió siendo, con todo, y precisamente gracias a esa coacción a que se le somete, un insuperable

medio de expresión de la duda que empezó a apuntar en la época acerca de la validez definitiva de su horizonte y de su propia angostura” (Blumenberg 2003: 90). Paradójicamente, concluye Blumenberg, “esta inversión restituye la validez mítica” (2003: 92). Mientras que la ciencia no aguanta las contradicciones, el mito las exige: el dios convertido en animal, el supremo juez delincuente, el *trickster* consagrado son personajes con los que es imposible batir un edificio dogmático, pero cuyas imágenes e historias suavizan el absolutismo de lo real.

De la misma forma, no nos debería sorprender que el exilio del tópico europeo no es la única respuesta a la crisis del viejo continente. Los poetas someten el mito de Europa a una inversión explícita, que destaca del intento de mantener la continuidad por lecturas alegóricas. Un poema de Gerardo Diego expresa claramente esta idea de la “Europa violada” en el elogio del famoso toreador Manolete. Usando el “nombre de Europa intencionalmente en un sentido ambiguo”, el poeta recuerda el sufrimiento de España bajo la dictadura de Franco, lo que despierta el recelo de la censura española (Ißler 2015: 744). Por ello, la *Epístola a Manolete* no se publica antes de 1963 en un libro, mientras que el autor cuenta haberla enviado ya desde 1943 como carta a un destinatario cómplice. Poco antes del ensayo de Zulueta, Diego dedica el *Madrigal a Conchita Cintrón* a la famosa toreadora de origen chileno (1950). Ahora es una mujer de las Américas quien vence el toro europeo (Ortega 2018: 174-175) —una provocación en el contexto clasicizante de una revista panhispánica que escribe “Mundo” con “v” y mayúsculas. El poeta no pierde la ocasión de hacer hincapié en el doble cambio de roles mitológicos, que invierte los papeles de las dos partes del *MVNDQ HISPANICO*:

¿Es América al fin vengando a Europa?
 ¿Quién rapta a quién? ¿El toro que encandila
 sus potencias de rayo a quemarropa
 o la ninfa que halaga y que motila? (Diego 1950).

Como en el caso de Zuleta, darle un revés audaz al mito de Europa es una forma de salvarlo. Diego va más allá de Zulueta, sin embargo, cuando interpreta el “rapto de América” no como un *genitivus obiectivus*, sino como un *genitivus subiectivus*: Conchita Cintrón es una persona empoderada —diríamos hoy— como la América que sabe responder a la violencia del toro con una violencia

de toreadora. Si en el ensayo de Zulueta la lucha contra el fascismo forma un trasfondo casi reprimido y el exilio es sublimado mediante la analogía de la conquista, las alegrías de corrida de toros usan el mito para evocar la posibilidad de una resistencia armada.

La solución más radical es la cancelación del mito, que evitaría alegorizar la violencia, y revelaría la dimensión material de esta. Es lo que elige Max Aub. En vez de convertir la experiencia de su exilio en un ensayo sobre la colonización de América, la representa dramáticamente —recién llegado a México— en *El rapto de Europa o Siempre se puede hacer algo*, publicado por primera vez en 1945 (Ette 2003; Bauer-Funke 2016). En el contexto de la obra, la fórmula del subtítulo se refiere a un compromiso político: nunca es tarde para resistir (Aub 2006: 219 y 261). Porque esta obra ubicada tras un doble naufragio, el de la Segunda República de España y el de la Tercera República de Francia, trata sobre la resistencia. La protagonista de este drama se resiste a las consecuencias de este doble naufragio por la ayuda a los vencidos y a los perseguidos y transmite, como dice Bauer-Funke, “un mensaje plenamente optimista, infinitamente humano y humanista” (2016: 203, traducido del alemán por mí, M.C.).

Sin embargo, la primera parte del título de la obra es una referencia irónica a un humanismo que no ha podido salvar al continente donde había nacido: “Con la alusión de Max Aub al famoso ‘Hotel Europa’ de Marsella se consigue también una profunda reflexión sobre un Occidente secuestrado por totalitarismos ideológicos” (Ette 2003: 10). Cuando Aub habla de rapto, se refiere a una violencia sin sentido y sin explicación, que no puede ni debe esconderse por fachadas mitológicas. La moraleja cíclicamente recordada, el ‘nunca es tarde para actuar’, se resiste a la tentación de mitificar los acontecimientos históricos, y, por lo tanto, presentarlos como algo inevitable o necesario. Diría que las dos partes del título se encuentran en una relación dialéctica, y que esta obra se adelanta, en su crítica explícita a la tradición alegórica europea, a los fragmentos filosóficos de Adorno y Horkheimer. Un pasaje que alude explícitamente al destino del continente usa la palabra “rapto” en otro sentido que el habitual en el contexto del mito, interrumpiendo así el automatismo con el que se suele traer a colación la violencia fundacional. “¿Qué rapto de locura sacude a Europa?”, pregunta un viejo artesano (Aub

2006: 230 y nota n.º 27). Las palabras “de locura” sirven para distanciar toda una tradición clasicista...

Mientras la interpretación psicopatológica del rapto se sustituye a la tradición iconográfica, en otro pasaje del drama de Aub hay una representación casi paródica del tópico del robo de la novia, que corrobora la lectura irónica intentada para el título. La protagonista, Margaret Dodge, ciudadana estadounidense, es presionada por el consulado para que regrese a casa y, sobre todo, para que cese sus actividades conspirativas. Bob, su joven amante y secretario, alude a este posible regreso cuando le dice en tono de broma: “A pesar de todo me remorderá la conciencia de no haberte metido en un baúl y facturado a *New York*” (Aub 2006: 256). Esta microagresión verbal, este tipo de machismo burlón resulta absurdo en el contexto, y solo sirve para resaltar la cancelación del mito de Europa: en el caso de Margaret, la mujer gobierna en una posición autónoma, casi divina, mientras el hombre, Bob, como todas las personas que la rodean y orbitan en torno a ella, queda sujeto a su voluntad y habilidad táctica. A diferencia de Gerardo Diego, Aub no aprovecha la situación internacional para redimir el mito: hubiera sido fácil estilizar a la estadounidense que se resiste a los poderes fascistas como una “vengadora de Europa” mitológica, como lo hace Diego con la toreadora chilena (y los dibujantes de comics con superhéroes defensores del mundo libre). Pero Aub sospecha de todas estas exageraciones, y prefiere dramatizar una acción puramente humana. Su protagonista lucha entonces sin apoyo metafísico, con medios muy materiales: sobornos, un teléfono, papeles falsificados. La comodidad de un baño caliente, leitmotiv del drama, subraya la importancia de la realidad física por encima de lo simbólico.

Volviendo a la comparación con Zulueta, el trabajo sobre el mito del drama es más radical que el del ensayo. Los dos autores proponen soluciones distintas a la crisis que sufre el mito de Europa en la primera mitad del siglo xx: uno lo lleva consigo al exilio, el otro lo da por perdido. Sin embargo, el patrimonio narrativo pervive hasta en el gesto radical de una anulación de la tradición clasicista por un humanismo materialista. Blumenberg lo explicaría a partir de la paradoja del trabajo sobre el mito, que no acaba nunca:

El intento de acabar con el mito da alas a su supervivencia en un nuevo estado. [...] Si nos preguntamos de dónde viene esa constancia icónica de los

mitologemas, hay una respuesta, que suena trivial y demasiado sencilla como para dar satisfacción a nuestras expectativas: el prototipo fundamental de los mitos tiene una forma tan pregnante, tan valiosa, tan vinculante y arrebatadora en todos los sentidos que vuelve a convencer, una y otra vez, y sigue ofreciéndose como el material más utilizable para toda clase de búsqueda de datos elementales de la existencia humana (2003: 166).

El mito del rapto de Europa lo muestra en sus variaciones transatlánticas, que responden de forma diversa a las preocupaciones existenciales de diplomáticos y de exiliados: dan una forma “concisa” a la experiencia de una violencia extrema, al traslado de un continente a otro y a un patrimonio cultural en desagregación, en palabras de María Zambrano, a “la agonía de Europa”.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W., y HORKHEIMER, Max (1988): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- AUB, Max (2006): “El rapto de Europa” (1945), en Josep Lluís Sirera (ed.), *Obras completas VIII: Teatro mayor*. Valencia: Biblioteca Valenciana, pp. 207-264.
- BAUER-FUNKE, Cerstin (2016): “Der Raub der Europa in Max Aubs Exildrama ‘El rapto de Europa o siempre se puede hacer algo’ (1945) – Mythenbearbeitung als Krisendiskurs”, en Florian Kläger y Martina Wagner-Egelhaaf (eds.), *Europa gibt es doch... Krisendiskurse im Blick der Literatur*. Paderborn: Fink, pp. 203-223.
- BLUMENBERG, Hans (2003): *Trabajo sobre el mito* (1979). Traducido por Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós.
- CARREÑO MEDINA, José Clemente (2020): *El México ausente en Octavio Paz*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- CRESPO PÉREZ, María del Carmen (1996): “Luis de Zulueta, político y pedagogo”, en *Revista Complutense de Educación*, vol. 7, n.º 1, pp. 131-150.
- DARÍO, Rubén (1896): *Prosas profanas y otros poemas*. Buenos Aires: Pablo E. Coni e Hijos.
- (1903): “Junto al mar”, en *Caras y Caretas*, año VI, n.º 237 (18 de abril de 1903), p. 45.
- DIEGO, Gerardo (1950): “Madrigal a Conchita Cintrón”, en *Mundo hispánico*, año 3, n.º 30, (septiembre 1950) (páginas especiales de toros), p. 28.

- ETTE, Ottmar (2003): “El Occidente revisitado. Max Aub: escribir (desde) el movimiento”, en *Revista de Occidente*, n.º 265, pp. 9-24.
- HURTADO CHAMORRO, Alejandro (1967): *La mitología griega en Rubén Darío*. Madrid: La Muralla.
- IBLER, Roland Alexander (2015): *Europa Romanica. Stationen literarischer Mythenrezeption in Frankreich, Italien und Spanien zwischen Mittelalter und Moderne*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- KRACAUER, Siegfried (1985): *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán* (1947). Traducido por Héctor Grossi. Barcelona: Paidós.
- LOPE DE VEGA (2005), “El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón”, en *Comedias de Lope de Vega*. Parte IV, ed. de Luigi Giuliani y Ramón Valdés, vol. I, Lérida: Milenio, pp. 175-287.
- MEYER-MINNEMANN, Klaus (2015): “‘Caracol’. Una respuesta de Darío al soneto ‘Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx’ de Stéphane Mallarmé”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n.º 44, pp. 147-167.
- MORENO, Guillermo Alonso (2015): *Júpiter y Europa: un tema ovidiano en la literatura española*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- MORIN, Edgar (1946): *L'An zéro de l'Allemagne*. Paris: Éditions de la cité universelle.
- ORDÓÑEZ, Andrés (2014): “Itinerario diplomático y sentido intelectual en Octavio Paz”, en *Revista Mexicana de Política Exterior*, número especial, pp. 2-9 y 15-18.
- ORTEGA GARRIDO, Andrés (2018): *Venus vanguardista. El mito del nacimiento de Venus en la literatura española de vanguardia*. Madrid: Verbum.
- PAZ, Octavio (1978): *El laberinto de la soledad* (1950 / 1959). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (1998): Carta 31, 23 de noviembre de 1949, en Anthony Stanton (ed.), *Correspondencia Alfonso Reyes-Octavio Paz* (1939-1959). Ciudad de México: Fundación Octavio Paz/Fondo de Cultura Económica, p. 117.
- SCHMALE, Wolfgang (2004): “Europa, Braut der Fürsten: Die politische Relevanz des Europamythos im 17. Jahrhundert”, en Klaus Bußmann y Elke Anna Werner (eds.), *Europa im 17. Jahrhundert. Ein politischer Mythos und seine Bilder*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 241-267.
- ZAMBRANO, María (2000): *La agonía de Europa* (1940). Madrid: Trotta.
- ZAVALA, Iris M. (2001): *El rapto de América y el síntoma de la modernidad*. Barcelona: Montesinos.
- ZULUETA, Luis de (1952): *El rapto de América (ensayo sobre la colonización española)*. Buenos Aires: Sudamericana.

EN EL CAMPO DE LAS PROYECCIONES.
LA ESTÉTICA DE LAS RUINAS EN LAS OBRAS
DE LUIS CERNUDA Y MARÍA ZAMBRANO¹

Niklas Schmich

Desde su primer número en el año 1923, la *Revista de Occidente* difunde en España y América Latina los textos del filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel, especialmente aquellos que este había publicado en un volumen llamado *Philosophische Kultur* (1911). El libro íntegro se publica en la editorial española del mismo nombre que la revista bajo el título *Filosofía de la coquetería y otros ensayos* (1924), haciendo hincapié, de esta manera, en las consideraciones filosóficas de género de Simmel, que despiertan ciertas controversias en el círculo intelectual de la revista. Por estas fechas, aquellas ideas de Simmel se discuten de forma especialmente crítica en el pionero ensayo feminista “Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor” (1931) de la escritora Rosa Chacel y en un texto titulado “Mujeres” (1928) de María Zambrano, que aparece en el diario madrileño *El Liberal*. Los demás ensayos que componen el libro de Simmel abarcan ejes temáticos muy heterogéneos, desde reflexiones estéticas sobre los Alpes o el asa, pasando por cuestiones de psicología filosófica sobre la moda o la aventura, y textos dedicados a personalidades artísticas como el escultor francés Auguste Rodin.

¹ El presente ensayo fue elaborado en el marco de la red de investigación internacional “The Literary and Philosophical Legacy of the Spanish Exile in Mexico” (<https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/451021342>) y del proyecto PAPIIT “América Latina y España: exilio y política en la órbita de la Guerra Fría” (PAPIIT/UNAM IN303021).

² Para esta polémica en la revista de Ortega, véanse Laurenzi (2012: 18-29) y Lemke (2014: 606-625).

Sin duda, la forma especulativa de pensar que se refleja en los textos de Simmel había dejado una huella en el estilo filosófico de José Ortega y Gasset, el director de la *Revista de Occidente*. Ortega asiste a las clases de Simmel, junto a las del neokantiano Alois Riehl, en el semestre de invierno del año 1905-1906 en Berlín. Las resonancias de Simmel no solo se plasman en los conceptos de vida y cultura presentes en las *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), sino también en la difícil clasificación del autor español dentro de los límites disciplinares, dada su preocupación por fenómenos tanto filosóficos como sociológicos, estéticos y cotidianos. En este sentido, los intentos por parte de Ortega de trazar el perfil intelectual de Simmel, se leen casi como irónicas autodescripciones, sobre todo cuando están formuladas en su tono habitualmente incitante y provocador. Un ejemplo sintomático de ello es su ensayo sobre Goethe, en el cual dibuja a Simmel como una “especie de ardilla filosófica” que “no se hacía nunca problema del asunto que elegía”, sino que “antes bien lo aceptaba como plataforma para ejecutar sobre ella sus maravillosos ejercicios de análisis” (Ortega y Gasset 2006: 457-458)³.

El ensayo “Las ruinas” conforma una de esas plataformas sobre las que Simmel ejecuta sus ejercicios. Aparece en *Revista de Occidente* en el mes de junio de 1924. Muchos años después, algunas de las ideas de Simmel en torno a la estética de la ruina reaparecen, con un trasfondo histórico y teórico nuevo, en la obra de María Zambrano, aunque la filósofa no hace referencia explícita al texto de Simmel. Y mientras en el libro *El hombre y lo divino* (1955) de Zambrano aquella metáfora arquitectónica cumple una función fundamental para reflexionar sobre la condición del exilio, apenas un par de años antes ya había aparecido el mismo fenómeno en el libro *Como quien espera el alba* (1947) del poeta español Luis Cernuda. Según mi modo de ver, ambos abordajes del tema de la ruina coinciden, sobre todo, en la centralidad otorgada a la experiencia contemplativa que evoca el fenómeno de la ruina.

³ Véase también Ortega y Gasset (2006: 123), y para más detalles sobre los procesos de recepción de Georg Simmel en España y en la obra de Ortega y Gasset Schmich (2021a y 2021b).

LA PROYECCIÓN: INDICIOS MODERNOS EN LA ESTÉTICA DE LA RUINA

Para plasmar esta experiencia estética, tanto Zambrano como Cernuda recurren a la conceptualización, o bien literaturización, de la figura de la proyección. Como pone de relieve Jutta Müller-Tamm (2005), los orígenes histórico-culturales del discurso de proyección se remontan a la fisiología sensorial de principios del siglo XIX, trasladándose, desde ahí, a las teorías estéticas y culturales, la filosofía de la técnica y el psicoanálisis de la época, y se plasman también en las producciones literarias y artísticas del siglo XX. Desde un punto de vista epistemológico, la proyección supone un rol sumamente activo del sujeto perceptor. A través de un mecanismo de transmisión el sujeto establece una relación de semejanza entre los atributos humanos y el mundo exterior, con lo cual esta relación de semejanza entre nosotros y la naturaleza descansa sobre una base construida, ficticia (Haucke 2006: 19).

En este sentido, en la proyección se manifiesta algo tan fundamental para el análisis crítico cultural como la alienación vivida por el hombre en las sociedades modernas. Por ello, no sorprende que podamos detectar precisamente en la obra del autor de *Concepto y tragedia de la cultura* (1911) este mismo discurso de proyección. Creo que la figura de la proyección no es solo fundamental para los ámbitos en la obra de Simmel que analiza Müller-Tamm (2005: 259-264) —su teoría de la historia, su filosofía del dinero y su historia cultural—, sino también para su estética de la ruina.

En las observaciones sobre la ruina de Simmel se plantean dos dimensiones fundamentales: por un lado, están los procesos culturales y naturales que constituyen la ruina como objeto; por otro lado, Simmel profundiza en aquello que la contemplación de esta entidad estética evoca en su espectador. El sociólogo y filósofo alemán parte de la idea de una profunda tensión entre lo que llama la “voluntad del espíritu y la necesidad de la naturaleza” (Simmel 1934: 211). Durante la transformación del material físico a través de la creación artística, este dinamismo refleja un predominio de la libertad del espíritu sobre la naturaleza. En cambio, la ruina es el resultado de una paulatina reconquista de la obra humana por medio de las fuerzas de la naturaleza, “de la misma manera que antes el arte se había servido de la naturaleza como de materia para su obra” (Simmel 1934: 215).

En relación con esta dinámica, Simmel habla figurativamente de una “justicia” de la destrucción que corresponde a una especie de derecho sobre el material, en el cual la naturaleza se ampara para “vengarse” de la violenta manipulación artística sufrida por el espíritu humano. Hay, pues, un momento de formación en el que interviene el elemento humano y un proceso de deformación que responde a las leyes de la naturaleza. El producto de estos procesos opuestos es “un conjunto nuevo, una característica unidad” (Simmel 1934: 213).

Según Simmel, la constante pugna antagónica entre el espíritu y la naturaleza no se manifiesta solamente en el ámbito de los objetos materiales, sino también en el alma humana. Y precisamente, desde esta similitud constitutiva, Simmel plantea lo que podemos identificar como un discurso de proyección. Para el autor, la función de la intuición estética consiste generalmente en una búsqueda por parte del ser humano de abolir instantáneamente la inquietud generada por estos dos principios en conflicto, respondiendo a su constante anhelo de tranquilización, de síntesis. La contemplación de la ruina le proporciona al sujeto estético una proyección de su propio interior en lucha, pero le transmite paz. En el contexto de la construcción teórica simmeliana, esto se debe a la anteriormente mencionada configuración híbrida de la ruina: la paz metafísica que evoca la visión de la ruina reside en la inmediata presencia del ritmo agitado y amorfo del alma humana que, a su vez, es contenido por el marco cerrado y formal de la obra de arte en los residuos de la ruina (Simmel 1934: 219).

En este sentido, el antagonismo entre el espíritu y la naturaleza que alborota al hombre no se elimina en la contemplación —más bien, tiene que proyectarse para afectar al sujeto estético—. Por lo tanto, para el nexo entre el sujeto y el objeto estético que plantea Simmel, el mecanismo de la proyección cumple una función de bisagra fundamental. La proyección es la condición de posibilidad de la experiencia estético-metafísica que es generada por la contemplación de la ruina en su espectadora o en su espectador.

LA RUINA COMO PAISAJE HISTÓRICO DEL EXILIO

Como se ha mencionado anteriormente, también en los abordajes del tema de la ruina por parte de Zambrano y Cernuda en las décadas de los 40 y 50 se pueden identificar conceptualizaciones o bien literaturizaciones de la figura de la proyección. Años antes, tanto Cernuda como Zambrano habían mandado algunos de sus escritos a la *Revista de Occidente*, que también difunde los ensayos de Georg Simmel, entre ellos su texto sobre la estética de las ruinas⁴.

Ahora bien, antes de dedicarnos a sus respectivas contemplaciones, es particularmente importante subrayar que el tratamiento de la ruina en ambos casos tiene una lectura profundamente histórica. La gran ruina que es Europa durante y después de la contienda bélica de la Segunda Guerra Mundial, es el paisaje real que marca notablemente sus obras. Antes de publicar *El hombre y lo divino* (1955), Zambrano ya había reflexionado sobre la autodestrucción de la civilización occidental y una posible reconstrucción de sus bases intelectuales en *La agonía de Europa* (1945). Y en el contexto de la misma encrucijada histórica, Luis Cernuda integra su poema sobre las ruinas en *Como quien espera el alba* (1947) —poemario cuyo título alude a la expectativa de una salida del oscuro túnel de la Segunda Guerra Mundial—.

Como es sabido, para el exilio republicano español aquella salida estaba siempre ligada a la esperanza de que la posible victoria de los aliados conllevara también una caída de la dictadura franquista. No obstante, estas esperanzas de un posible final del exilio se desvanecen en el contexto geopolítico de la Guerra Fría, cuando los Estados Unidos reinician sus relaciones económicas con la España franquista, en la cual encuentran también un aliado en su lucha anticomunista.

⁴ En la *Revista de Occidente* Cernuda publicó: “Versos” en el número 30 del año 1925; “Cuerpo en pena” en el número 77 del año 1929 y “Donde habite el olvido” en el número 114 del año 1932. Antes de la Guerra Civil aparecieron los siguientes textos de Zambrano en la revista: “Por qué se escribe” en el número 132 del año 1934 y “Hacia un saber sobre el alma” en el número 138 del año 1934. Como es sabido, María Zambrano es una discípula autodesignada de José Ortega y Gasset. Para una matización de su relación intelectual con el director de la *Revista de Occidente*, sobre todo en el plano político, véase Caballero (2019).

Zambrano y Cernuda no solo comparten esta experiencia prolongada del destierro, sino también una larga amistad. La filósofa conoce los textos del poeta ya desde el año 1928, cuando frecuenta los círculos literarios de las revistas *Hoja Literaria* (1932-1933) y *Tiempo Presente* (1935), donde lee con mucho entusiasmo a Cernuda, aunque sus caminos no se cruzan hasta el año 1934. Pese a que la inminencia de la Guerra Civil y el exilio separa sus caminos inmediatamente después de estos primeros encuentros —Zambrano emigra primero a México y después a Cuba, Cernuda busca refugio en Gran Bretaña y los Estados Unidos— nunca cesa su intercambio intelectual⁵.

La filósofa y el poeta coinciden de nuevo en La Habana a finales de 1951. Después de una estancia en México y antes de regresar a Mount Holyoke College —el colegio de señoritas donde el poeta enseña literatura en este momento— Cernuda recibe una invitación del promotor cultural José Rodríguez Feo, un amigo de José Lezama Lima, para dar un ciclo de conferencias en Cuba. En esta misma estancia en la isla caribeña, donde Rodríguez Feo y Lezama Lima le introducen en las redes intelectuales de la revista literaria *Órigenes*, que ellos mismos fundaron, Cernuda también celebra su anhelado reencuentro con María Zambrano⁶. En el momento de su visita a Cuba, Zambrano realiza diversos trabajos que luego desembocan en *El hombre y lo divino* (1955). Cernuda, por su parte, acababa de publicar *Como quien espera el alba* (1947) en la editorial Losada y una segunda edición de *Ocnos* en la colección de libros de la revista *Ínsula*⁷.

⁵ Véase Valender (1998: 165-178). En el itinerario compartido que Valender dibuja a través de diferentes fuentes documentales, se plasman también los reiterados esfuerzos por dar a conocer las obras del otro o de la otra en los respectivos círculos intelectuales.

⁶ Véanse Teruel (2013) y también las aclaraciones del propio poeta (2014: 415).

⁷ Véanse Valender (1998: 174-175) y Cano (1992: 97-99). Cernuda comparte las buenas impresiones de su reencuentro con Zambrano con el cofundador de *Ínsula*, en una carta fechada el 11 de diciembre de 1951: “Aquí he visto a María Zambrano, a quien tú sin duda recuerdas. Ha estado muy simpática conmigo y me alegra encontrarla de nuevo”. Precisamente un mes después, el 11 de enero de 1952, Cernuda se dirige de nuevo a Cano para hablarle de su amiga para proponerle que publique en su revista un ensayo de Zambrano que “debe ser con atención a la importancia que creo que tiene, en la primera página”. Como es sabido, la revista cumplía una función fundamental, y, desde luego, excepcional, a la hora de trascender el silencio que los escritores exiliados sufrían en la España franquista en ese momento. Después de la aceptación por parte de Cano de este primer ensayo que Zambrano publica en

ZAMBRANO: LA PROYECCIÓN TRÁGICA

Igual que en el caso de Cernuda, que veremos más adelante, la estética de la ruina de María Zambrano es poética, aunque no sea una concepción estrictamente literaria. En el pensamiento histórico que la filósofa desarrolla en *El hombre y lo divino* (1955), lo poético es una forma de conocimiento que implica toda una crítica de la tradición epistemológica occidental, que se había centrado siempre en la suposición de un conocimiento puro, objetivo y, por ende, desinteresado. Según Zambrano, la historia de la filosofía europea a partir de Georg Wilhelm Friedrich Hegel está impregnada por una secular ausencia de lo divino. La constante e inevitable compensación de esta ausencia también tiene consecuencias para el orden afectivo: “Y, así, el Dios del pensamiento absorbía la vida, toda la vida. Mas la vida le infundía su pasión; la pasión que el hombre ha padecido por lo divino, su persecución sin tregua en todos los vericuetos de su historia” (Zambrano 2012: 22). Partiendo de la filosofía de la vida de José Ortega y Gasset, Zambrano considera que la aprehensión de un objeto surge siempre de una necesidad vital humana. En este sentido, para Zambrano el ámbito de la inteligencia está configurado por los modos de la historicidad y lo pasional.

En la visión poética zambraniana se pretende extraer un sentido de la confusa complejidad de los hechos brutos de la historia al disminuir la distancia entre el sujeto y su objeto, convirtiéndole en el “espectador de una tragedia” que vuelve a vivir “la vida del otro” (Zambrano 2012: 247)⁸. En este sentido, lo poético es una forma alternativa de conocimiento a lo que correspondería una inteligencia impassible y está íntimamente ligado al método cognoscitivo de Zambrano: la *razón poética*. Partiendo de la reinterpretación de la historia de la filosofía europea de Zambrano, cabe afirmar lo siguiente:

España desde la Guerra Civil (el texto aparece efectivamente en la primera página en el número de marzo de 1952 bajo el título “Dos fragmentos sobre el amor”) Cernuda daba, una vez más, constancia de su profundo conocimiento de los textos de su amiga: “María Zambrano ha escrito cosas magníficas, y es necesario que ahí se conozcan algunas, y vosotros sois los únicos que podéis publicarlas”.

⁸ Véase también el capítulo “‘Transferir’, ‘reproducir’, ‘revivir’” en Dilthey (2014: 205-207). También Dilthey parte de elementos literarios para fundar un conocimiento histórico y vivido.

si recuperamos las necesidades vitales del ser humano, podemos recuperar la pasión que el hombre siempre había sentido por lo divino. Creo que este elemento pasional y trágico también tiene una función fundamental en la concepción estética de la ruina de Zambrano.

Como subraya Andrea Luquin Calvo, es bastante frecuente el uso de las metáforas arquitectónicas en la obra de la malagueña. Y todos estos elementos que aparecen en sus escritos —la tumba, la casa, la ciudad— le sirven a la filósofa para reflexionar sobre las dimensiones existenciales de la condición del exilio. Según Luquin Calvo, en el fenómeno de la ruina de Zambrano está doblemente reflejada la dimensión del exilio. Por un lado, visto como edificio abandonado en el espacio urbano, la ruina evoca un imaginario ligado a la ausencia del exiliado en su propio país, de modo que los restos de las obras hacen patentes la memoria del exiliado, cuyas huellas siguen grabadas en su materia. Y, por otro lado, el propio exiliado puede ser considerado como ruina por el hecho de haber sobrevivido, como la ruina misma, los mecanismos destructivos de la historia y del paso del tiempo (Luquin Calvo 2014: 20-21).

Creo que este último aspecto, el paso del tiempo, es también fundamental para una consideración de los efectos que, según la construcción teórica de Zambrano, evoca la contemplación de la ruina. Como antes mencionamos, en su reflexión sobre la ruina, Zambrano asimila creativamente algunas ideas de la estética simmeliana. Con ello me refiero, sobre todo, a la concepción zambraniana de la ruina como proyección de la tragedia del existir: su condición temporal. Pues Zambrano concibe la ruina como una suerte de espejo en el cual la vida humana, a través de una experiencia estética, toma conciencia de las condiciones de su existencia efímera. Zambrano escribe:

La contemplación de las ruinas ha producido siempre una peculiar fascinación, sólo explicable si es que en ella se contiene algún secreto de la vida, de la tragedia que es vivir humanamente y de aquello que alienta en su fondo: de algún ensueño o de libertad aprisionado en la conciencia y que, solo ante la contemplación de algo que objetivamente lo representa, se atreve aflorar, de un ensueño, necesitado como todos los que se refieren a nuestro secreto —a nuestro humano secreto— de la catarsis de la contemplación. Y las ruinas producen una fascinación derivada de ser algo raro: una tragedia, mas sin autor. Una tragedia cuyo autor es simplemente el tiempo: nadie la ha hecho, se ha hecho (Zambrano 2012: 251).

En Zambrano la experiencia de catarsis que supone el acto contemplativo se debe al profundo nexo constitutivo entre la ruina y la vida humana a través del elemento de unión de la temporalidad. De esta suerte, para la filósofa la dimensión trágica de la contemplación de la ruina se funda en el mecanismo de proyección del enigma del tiempo —Simmel hacía una proyección semejante entre el alma humana y la ruina a base de la eterna pugna entre la naturaleza y el espíritu—. La visión poética que, según Zambrano, convierte al sujeto en espectador de una tragedia, en un ente pasional, solo puede construirse sobre una concepción que considera la historicidad del ser humano. Lo que incita nuestra purificación catártica es el hecho de que vemos la fatalidad de esta misma condición temporal proyectada en la ruina. Una vez más, la proyección es la dinámica que configura la experiencia del sujeto estético. Sin embargo, la contemplación de la ruina aquí no evoca una sensación de paz metafísica, sino un efecto afín: la catarsis.

CERNUDA: LA PROYECCIÓN DE LO AUSENTE

La presencia de la figura de la proyección es también clave en los versos del poema “Las ruinas” de Luis Cernuda, que forma parte del poemario *Como quien espera el alba* (1947). Es más, como veremos enseguida, igual que en la obra de Zambrano, la imagen de la ruina también aquí está ligada a una reflexión sobre el paso del tiempo.⁹ Visto desde la historia de la literatura española, el topos romántico de la ruina ha encontrado diversas manifestaciones en la poesía española contemporánea y evoca la herencia de toda una tradición poética de la historia cultural europea en general (véase Lombardi, Oberto, Strohmaier 2022) y española en particular (véase Martos Pérez 2008). En este sentido, según algunos intérpretes, el poema de Cernuda tiene sus mayores precedentes en *Canción a las Ruinas de Itálica* (1595) de Rodrigo Caro o los sonetos *A Roma sepultada en sus ruinas* (1648) y *Miré los muros de la patria mía* (1613) de Francisco de Quevedo (véanse Insausti 2012: 77; Beverly 1976: 281). Pero además de estas reminiscencias formales

⁹ Por este motivo, nos centramos en un *close reading* de este poema en lugar de “Otras ruinas” que forma parte del poemario *Vivir sin estar viviendo* (1944-1949).

de la poesía del Siglo de Oro, en el plano discursivo prevalece el mismo cuño histórico que detectamos también en la imagen de la ruina de Zambrano. El poema de Cernuda arranca con el tratamiento lírico de una temática que ya hemos descubierto en las consideraciones filosóficas de Georg Simmel y María Zambrano, la idea de una paulatina reconquista de la obra humana por parte de la naturaleza:

Silencio y soledad nutren la hierba
 Creciendo oscura y fuerte entre ruinas,
 Mientras la golondrina con grito enajenado
 Va por el aire vasto, y bajo el viento
 Las hojas en las ramas tiemblan vagas
 Como al roce de cuerpos invisibles (Cernuda 2014: 197)¹⁰.

Destaca en estos primeros versos la constante proyección de los rasgos y comportamientos humanos sobre la esfera de la naturaleza (véase también Beverly 1976: 283). De este modo, Cernuda evoca la visión de un espectador que al final del poema se concretiza en un yo lírico que ha tomado la decisión de observar la ruina de una manera nueva: “me reclino / A contemplar sereno el campo y las ruinas” (Cernuda 2014: 199). De este modo, por medio de una estructura circular en el poema se acentúa el significado particular del acto contemplativo ligado a la ruina.

Un arco conceptual tiende también el lema “Esto es el hombre”, que encontramos tanto al principio de la tercera estrofa como en la penúltima del poema. Beverly observa que a partir de este primer *Ecce homo* Cernuda dibuja una imagen crepuscular de la ruina que se asocia a la repetición de los gestos, comportamientos y actos de una humanidad desaparecida (Beverly 1976: 283). Creo que este intertexto bíblico —que alude a las palabras que Poncio Pilatos formuló antes de la crucifixión de Jesús de Nazaret— plasma la idea de un dolor universal. Una alusión a Nietzsche no solo la encontramos en la síntesis didáctica del *Ecce homo*. También el propio crepúsculo como telón de fondo de un lugar de transición hacia un nuevo estado histórico, existencial, vital evoca reminiscencias nietzscheanas. En esta imagen de la ruina de Cernuda, la destrucción ya no consiste en el progresivo retorno

¹⁰ Véase también el poema completo en el anejo del presente artículo.

del material de la obra humana hacia el reino de la naturaleza, sino en un aniquilamiento pleno. Aquí la materia física se convierte en el mudo testigo de una humanidad ausente. Recordemos que en Zambrano esta imagen de la ruina está íntimamente ligada a la construcción de la memoria del exilio.

Lo que en el poema de Cernuda sufre la rotura de la destrucción es la vida humana misma, y no sus obras. Cernuda reconstruye la memoria de esta humanidad ausente al ostentar sus antiguos radios de acción: “las columnas” y “la plaza, testigos de las luchas políticas”, están ligados al ser humano como *zoon politikón*, al ámbito público, a la sociabilidad. En cambio, “los altares donde sacrificaron y esperaron” responden al espacio del culto religioso, como escenario en el cual mejor se visualiza la relación del hombre con lo trascendente y lo sagrado. Y por último están “los muros” que registran los momentos íntimos entre los seres humanos. Lo social, lo sagrado y el eros operan así como categorías antropológicas fundamentales de una humanidad aniquilada, cuya única esperanza consta en un silencio, como una suerte de mudo preludio de una posible vuelta: “Tan sólo ellos no están. Este silencio / Parece que aguarda la vuelta de sus vidas” (Cernuda 2014: 199).

Más allá de la alusión a la ausencia de la vida humana, en su meditación sobre las ruinas Cernuda plantea otra idea que también es clave para la concepción zambraniana de este fenómeno: el paso del tiempo. En una estrofa escribe:

Esto es el hombre. Aprende pues, y cesa
de perseguir eternos dioses sordos
que tu plegaria nutre y tu olvido aniquila.
Tu vida, lo mismo que la flor, ¿es menos bella acaso
porque crezca y se abra en brazos de la muerte?
(Cernuda 2014: 199).

En la reflexión poética de Cernuda, una aceptación de la condición temporal y de la finitud del ser humano y sus obras significa abandonar a Dios. Desde las interpretaciones antropológicas del cristianismo de Ludwig Feuerbach, la religiosidad es concebida como un sistema de creencias humanas que proporciona un saber sobre la psique humana. En este sentido, me gustaría leer la cernudiana profanación de lo sagrado, o bien, inversión de la relación entre Dios y el hombre (“Eres [Dios] tan sólo el nombre / que da

el hombre a su miedo y su impotencia”) como vía de acceso a una ética de lo instantáneo. Porque en el poema de Cernuda la dimensión temporal de la existencia es también una proyección de la vida interior del ser humano. Y, asimismo, esta vida, que implica una existencia efímera, se proyecta en la metáfora de la ruina: “Y la vida sin ti es esto que parecen / Estas mismas ruinas en su abandono” (Cernuda 2014: 198).

Mientras, es bastante probable que Zambrano haya leído las reflexiones de Georg Simmel sobre la contemplación de las ruinas, las fechas de las publicaciones de *El hombre y lo divino* (1955) y *Como quien espera el alba* (1947) hacen suponer que Cernuda no ha conocido las ideas de su amiga Zambrano al elaborar su poema. Sin embargo, lo que comparten todas aquellas dedicaciones al problema de la contemplación de las ruinas es su uso de la figura de la proyección. Recurriendo a esta mecánica discursiva, reactivan la problemática epistémica de la moderna alienación entre el hombre y el mundo —según Stefana Sabin (2008: 6)—, una experiencia afín a la pérdida de la patria y del lenguaje, es decir, la del exilio.

BIBLIOGRAFÍA

- BEVERLY, John (1976): “Night Music: Luis Cernuda’s ‘Las ruinas’”, en *Estudios Iberoamericanos*, n.º 2, pp. 281-285.
- CABALLERO, Beatriz (2019): “José Ortega y Gasset y María Zambrano, una relación intelectual bidireccional”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 8, pp. 71-86.
- CANO, José Luis (1992): *Epistolario del 27. Cartas inéditas de Jorge Guillén, Luis Cernuda, Emilio Prados*. Madrid: Versal.
- CERNUDA, Luis (2014): *La Realidad y el Deseo (1924-1962)*. Madrid: Alianza.
- DILTHEY, Wilhelm (2014): *El mundo histórico*. Traducido por Eugenio Ímaz. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- HAUCKE, Kai (2006): “Anthropomorphismus/Anthropozentrismus”, en Achim Trebeß (ed.), *Metzler Lexikon Ästhetik*. Stuttgart/Weimar: Metzler, pp. 19-20.
- INSAUSTI, Gabriel (2012): “Aprendizajes tardíos: Cernuda en Inglaterra”, en *Revista Cálamo*, n.º 60, pp. 73-81.
- LAURENZI, Elena (2012): “Desenmascarar la complementariedad de los sexos. María Zambrano y Rosa Chacel frente al debate en la ‘Revista de Occidente’”, en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, n.º 13, pp. 18-29.

- LEMKE DUQUE, Carl Antonius (2014): *Europabild – Kulturwissenschaften – Staatsbegriff. Die “Revista de Occidente” (1923-1936) und der deutsch-spanische Kulturtransfer der Zwischenkriegszeit*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- LOMBARDI, Giulia; OBERTO, Simona; STROHMAIER, Paul (2022): “Metamorphosen der Ruine: Zur Einleitung”, en Giulia Lombardi *et al.* (eds.), *Ästhetik und Poetik der Ruinen: Rekonstruktion - Imagination - Gedächtnis*. Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 1-24.
- LUQUIN CALVO, Andrea (2014): “Las arquitecturas del exilio en María Zambrano”, en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, n.º 15, pp. 14-22.
- MARTOS PÉREZ, María Dolores (2008): *Las ruinas en la poesía española contemporánea*. Málaga: Universidad de Málaga.
- MÜLLER-TAMM, Jutta (2005): *Abstraktion als Einfühlung. Zur Denkfigur der Projektion in Psychophysiologie, Kulturtheorie, Ästhetik und Literatur der frühen Moderne*. Freiburg i. Br.: Rombach.
- ORTEGA Y GASSET, José (2006): “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Obras Completas. Tomo V (1932-1940)*. Madrid: Taurus, pp. 120-142.
- SABIN, Stefana (2008): *Die Welt als Exil*. Göttingen: Wallstein.
- SIMMEL, Georg (1934): *Cultura femenina y otros ensayos*. Traducido por Eugenio Ímaz, José R. Pérez Bances, Manuel García Morente y Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente.
- SCHMICH, Niklas (2021a): “Spanien”, en Jörn Bohr *et al.* (eds.), *Simmel-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, pp. 521-522.
- (2021b): “José Ortega y Gasset”, en Jörn Bohr *et al.* (eds.), *Simmel-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, pp. 457-458.
- TERUEL, José (2013): *Los años norteamericanos de Luis Cernuda*. Valencia: Pre-Textos.
- VALENDER, James (1998): “Luis Cernuda y María Zambrano: Simpatías y diferencias”, en Adolfo Castañón *et al.* (eds.), *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 165-198.
- ZAMBRANO, María (1945): *La agonía de Europa*. Buenos Aires: Losada.
- (2012): *El hombre y lo divino*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

ANEXO

LAS RUINAS

Silencio y soledad nutren la hierba
Creciendo oscura y fuerte entre ruinas,
Mientras la golondrina con grito enajenado
Va por el aire vasto, y bajo el viento
Las hojas en las ramas tiemblan vagas
Como al roce de cuerpos invisibles.

Puro, de plata nebulosa, ya levanta
El agudo creciente de la luna
Vertiendo por el campo paz amiga,
Y en esta luz incierta las ruinas de mármol
Son construcciones bellas, musicales,
Que el sueño completó.

Esto es el hombre. Mira
La avenida de tumbas y cipreses, y las calles
Llevando al corazón de la gran plaza
Abierta a un horizonte de colinas:
Todo está igual, aunque una sombra sea
De lo que fue hace siglos, mas sin gente.

Levanta ese titánico acueducto
Arcos rotos y secos por el valle agreste
Adonde el mirto crece con la anémona,
En tanto el agua libre entre los juncos
Pasa con la enigmática elocuencia
De su hermosura que venció a la muerte.

En las tumbas vacías, las urnas sin cenizas,
Conmemoran aún relieves delicados
Muertos que ya no son sino la inmensa muerte anónima,
Aunque sus prendas leves sobrevivan:
Pomos ya sin perfume, sortijas y joyeles
O el talismán irónico de un sexo poderoso,
Que el trágico desdén del tiempo perdonara.

Las piedras que los pies vivos rozaron
En centurias atrás, aún permanecen
Quietas en su lugar, y las columnas
En la plaza, testigos de las luchas políticas,
Y los altares donde sacrificaron y esperaron,
Y los muros que el placer de los cuerpos recataban.

Tan solo ellos nos están. Este silencio
parece que aguardarse la vuelta de sus vidas.
Mas los hombres, hechos de esa materia fragmentaria
Con que se nutre el tiempo, aunque sean
Aptos para crear lo que resiste al tiempo,
Ellos en cuya mente lo eterno se concibe,
Como en el fruto el hueso encierran muerte.

Oh Dios. Tú que nos has hecho
Para morir, ¿por qué nos infundiste
La sed de eternidad, que hace al poeta?
¿Puedes dejar así, siglo tras siglo,
Caer como vilanos que deshace un soplo
Los hijos de la luz en la tiniebla avara?

Mas tú no existes. Eres tan sólo el nombre
Que da el hombre a su miedo y su impotencia,
Y la vida sin ti es esto que parecen
Estas mismas ruinas bellas en su abandono:
Delirio de la luz ya sereno a la noche,
Delirio acaso hermoso cuando es corto y es leve.

Todo lo que es hermoso tiene su instante, y pasa.
Importa como eterno gozar de nuestro instante.
Yo no te envidio, Dios; déjame a solas
Con mis obras humanas que no duran.
El afán de llenar lo que es efímero
De eternidad, vale tu omnipotencia.

Esto es el hombre. Aprende pues, y cesa
De perseguir eternos dioses sordos
Que tu plegaria nutre y tu olvido aniquila.
Tu vida, lo mismo que la flor, ¿es menos bella acaso
Porque crezca y se abra en brazos de la muerte?

Sagrada y misteriosa cae la noche,
Dulce como una mano amiga que acaricia,
Y en su pecho, donde tal ahora yo, otros un día
Descansaron la frente, me reclino
A contemplar sereno el campo y las ruinas
(Cernuda 2014: 197-199).

LA RECEPCIÓN TEMPRANA DEL CONCEPTO “MUNDO DE LA VIDA” EN LA FILOSOFÍA DE HABLA HISPANA.
VALORACIÓN CRÍTICA DE UN EPISODIO DECISIVO
EN LA HISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA
ENTRE ALEMANIA, ESPAÑA Y MÉXICO¹

Sergio Pérez-Gatica

Este trabajo aborda una controversia entre dos autores fundamentales en la historia de la filosofía mexicana en tiempos del exilio republicano español. Se trata de la discusión entre José Gaos y Luis Villoro sobre el concepto fenomenológico “mundo de la vida”. La exposición que se ofrece a continuación está dividida en cinco partes. Primero me referiré al contexto académico de este debate. Luego expondré la tesis principal de una conferencia que Gaos pronunció ante un público internacional en Ciudad de México en 1963, la cual se considera el primer acercamiento documentado al concepto “mundo de la vida” en la filosofía de habla hispana. En un tercer momento analizo la respuesta de Villoro a la conferencia de Gaos y el consiguiente desacuerdo entre los dos filósofos. En la cuarta parte presento una evaluación crítica del contenido de este debate a la luz del estado actual de la investigación sobre la obra de Husserl. Al hacerlo, y finalmente también en la quinta parte,

¹ Una versión alemana de este artículo se publicó en *Husserl Studies* 37 (2021), pp. 271-286, bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0 <<https://doi.org/10.1007/s10743-021-09293-y>>. El texto presente es una versión castellana preparada por el autor en el marco de los trabajos de la red de investigación “The Literary and Philosophical Legacy of the Spanish Exile in Mexico”, con sede en la Bergische Universität Wuppertal, y del proyecto de investigación “Functionaries of Humanity: Husserlian Phenomenology, the UNESCO, and the Problem of Universalism in Science and Culture”, con sede en la KU Leuven – Archivos Husserl de Lovaina (FWO-3H200726).

saldrá a relucir el significado inequívocamente radical de esta discusión para la investigación fenomenológica contemporánea, especialmente en lo que se refiere al desiderátum de una explicación de las relaciones sistemáticas entre la epistemología trascendental y la teoría del mundo de la vida.

I. EL CONTEXTO DE LA CONTROVERSIA

En la historia reciente de la filosofía fenomenológica en el mundo de habla hispana, ningún filósofo es más apreciado que José Gaos, quien huyó de la Guerra Civil española a México en 1938, donde obtuvo la nacionalidad en 1941 y vivió exiliado hasta su muerte en 1969. La razón de esta alta estima radica en que la recepción de la fenomenología en España, México y toda América Latina le debe mucho. Gaos es considerado “*el* exponente de la fenomenología en lengua española, tanto en Latinoamérica como en la Península Ibérica”, pues “utiliza el método fenomenológico” y “a la vez critica el sistema de Husserl” (Mues 1999: 5, énfasis añadido). Según Serrano de Haro, su conferencia pronunciada en la Ciudad de México en 1963, comentada detalladamente más adelante, desencadenó la primera discusión explícita del concepto “mundo de la vida” (en adelante: MV) en la filosofía en lengua española, una discusión que “aún hoy, tras décadas de exégesis, resulta del mayor interés” (1997: 10). Por estas razones —y también porque Gaos tradujo al español obras de Heidegger, Husserl y otros filósofos alemanes— “la deuda de la comunidad filosófica hispana” con su obra “resulta abrumadora” (1997: 10)². En cuanto a México, a Gaos se le ha llegado a considerar “la figura dominante de la vida filosófica mexicana”, “uno de nuestros pensadores filosóficamente más ricos y más merecedores de estudio” (Rossi 2008: 10-11)³.

Todo esto es bien conocido en la investigación fenomenológica de habla hispana y ha llegado a hacerse visible también en contextos de habla germana

² Para una lista detallada de las traducciones que Gaos hizo y publicó, véase Leyva (2018: 899).

³ Véanse también Zirión (2021: 85); Leyva (2018: 233 y ss.). En un texto del año 1970, Gaos es incluso comparado con Platón y elevado a “filósofo de los filósofos”. Romanell (1970: 292).

e inglesa (véanse San Martín 2005: 270 y ss.; Garrido 2013: 146, 160; Ziri6n 1998: 331 y ss.; Ziri6n: 1995: 21). Sin embargo, muchos textos en los que Gaos mismo se pronuncia expl6citamente sobre la obra de Husserl muestran claramente que ten6a una opini6n inequ6vocamente negativa de ella. 6l afirma, por ejemplo, que su fenomenolog6a “es una generalizaci6n infundada de la filosof6a de las matem6ticas” y “un monstruo de contradicciones” “conducente al desastre total” (1999: 66, 68). M6s adelante, espec6ficamente en el apartado 4.2, se ver6 que Gaos sostiene esta opini6n consecuentemente en todos sus textos relacionados con la discusi6n sobre el MV⁴. Por ello es preciso plantear desde ahora una cuesti6n que se impone a ra6z del contraste entre la imagen del legado filos6fico de Gaos que nos ofrece la literatura secundaria, por un lado, y, por otro, la opini6n de Gaos mismo: 6C6mo puede ser representante de una filosof6a quien tiene una opini6n tan radicalmente negativa de la misma? El propio Gaos responde, cuando afirma “no” haber “profesado como *la* verdad” “las filosof6as que debido a su importancia hist6rica” profes6 “en el sentido de difundir el conocimiento de ellas por medio de la c6tedra, la traducci6n y la exposici6n y *cr6tica* por escrito” (1996: 233, 6nfasis en el original). Gaos alude aqu6 a que todo profesor de filosof6a deber6a ser capaz de ofrecer exposiciones neutrales en las que mantenga una distancia cr6tica respecto de los diversos constructos te6ricos en los que consiste la historia de la filosof6a como un movimiento en constante renovaci6n. Pues bien, la pregunta que se hace inevitable ahora es precisamente la de si Gaos hab6a comprendido suficientemente bien la fenomenolog6a de Husserl como para poder presentarla de forma neutral y criticarla con justa raz6n.

Es seguro, como se mostrar6 con m6s detalle enseguida, que Gaos critic6 duramente la fenomenolog6a de Husserl. Lo que no es seguro, en cambio, es si la entendi6 de un modo suficientemente correcto. Es precisamente esto lo que ahora se pondr6 a prueba a la luz de su discusi6n con Villoro en 1963, una discusi6n en la que Gaos se ocup6 expl6citamente de ofrecer “una cr6tica de la fenomenolog6a [...] de Husserl en conjunto” (Gaos 1999: 74). La discusi6n tuvo lugar durante un simposio en el XIII Congreso Internacional de Filosof6a en la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico (UNAM). Entre los ponentes invitados se encontraban Enzo Paci, John Wild y el otrora

⁴ Sobre la g6nesis de estos documentos, v6ase la nota del editor en Gaos (1999: 38).

asistente de Husserl Ludwig Landgrebe⁵. Durante los debates de este simposio Gaos no solo criticó la filosofía de Husserl, sino que también le reprochó a los investigadores ahí presentes, a quienes calificó de “filósofos husserlianos”, el haber dado “seudoexplicaciones tautológicas”, las cuales habrían sido comprensibles “por motivos biográficos”, pero teóricamente inconsistentes en la medida en que pretendían utilizar el concepto MV para conectar la filosofía de Husserl con filosofías —como la de Heidegger— que “parecen más vigentes ya que todo idealismo trascendental” (1999: 397-398). El sentido de estos reproches hechos por Gaos es consecuente con las tesis de su propia conferencia en ese mismo simposio.

2. LA CONFERENCIA DE GAOS SOBRE “LA *LEBENSWELT* DE HUSSERL”

Gaos afirma que el propósito de su conferencia es explicar el significado y la finalidad del concepto MV a la luz de la llamada *Krisis-Schrift* de Husserl⁶. Sin embargo, ya desde el comienzo, sin haber presentado el significado y los límites del concepto en cuestión, Gaos arremete decididamente contra la fenomenología como un todo, sosteniendo una tesis triple: 1) El MV —al que él llama “mundo de la vida corriente”— es un “supuesto de las ciencias” (1999: 73) que debe ser explicado fenomenológicamente. 2) La *epojé* fenomenológica no desempeña ningún papel en esta explicación. 3) La “psicología de los fenómenos psíquicos generales” (1999: 77) puede proporcionar la misma explicación del MV que cualquier fenomenología en la que la *epojé* no desempeña ningún papel⁷.

⁵ Todos los trabajos presentados en el simposio se publicaron en Gaos *et al.* (1963). El trabajo de Gaos volvió a publicarse en Gaos (1999: 73-78).

⁶ Se trata de la primera parte de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI: 1-276 [3-283]). Los escritos de Husserl se citan aquí, en concordancia con la edición canónica de sus obras completas (*Husserliana*), como: “Hua, Tomo (n.º romano), página”. En caso de existir traducción publicada de un pasaje citado, el número de página de la traducción se indicará entre corchetes después del número de página del original.

⁷ Ni en la conferencia sobre el MV ni en los textos relacionados con ella se aclara el tipo de psicología a la que Gaos se refiere aquí.

Gaos en ningún momento explica lo que entiende por “*epojé*”⁸. Sin embargo, de su argumentación se sigue que la entiende como una “aniquilación del mundo” que condena al fenomenólogo al solipsismo⁹. Pues según Gaos el uso que Husserl hace del concepto MV es una medida meramente retórica, en realidad incompatible con su idealismo trascendental, para intentar escapar del solipsismo cartesiano. Para Gaos es claro que en la “vía cartesiana” (Hua VI: 157-158 [163]) primero hay que desconectar o eliminar el MV por medio de la *epojé*, para luego poder comenzar de forma cartesiana radical. Si, por el contrario, se quisiera empezar por el MV, habría que prescindir de la *epojé* fenomenológico-cartesiana, sobre todo porque su puesta en práctica no podría conciliarse de ningún modo con la suposición de un MV realmente existente. En síntesis, Gaos le reprocha a Husserl el intento de compaginar *epojé* y MV como una incoherencia, y sostiene que este intento es inútil por dos razones: 1) Porque no se puede pasar del solipsismo (al que conduce la *epojé*) al MV intersubjetivo; y 2) porque es autocontradictorio —y no resuelve el problema del solipsismo, sino que solo lo oculta— asumir el MV como algo dado, mientras que al mismo tiempo se dice estar ejecutando la *epojé* fenomenológica.

3. LA RESPUESTA DE VILLORO A LAS TESIS DE GAOS

El comentario de Villoro a la conferencia de Gaos es muy breve¹⁰. Consta de unas 30 líneas mecanografiadas (véase Ziri3n 1999: 45) en las que Villoro comenta que seg3n Gaos la explicaci3n fenomenol3gica del MV “podr3a realizarse igualmente con o sin la *epojé*” y que, por tanto, “la psicolog3a ser3a

⁸ La *epojé* fenomenol3gica (o *epojé* universal) es una abstenci3n met3dica de posiciones de realidad (*Wirklichkeitssetzungen*) entendidas como juicios que pretenden validez permanente, pero no pueden ser justificadas absolutamente, es decir, con exclusi3n de toda duda concebible. Esta abstenci3n —fundamental para el proyecto husserliano de un comienzo met3dico radical en epistemolog3a— inhibe la aceptaci3n inquestionada de todo tipo de tesis (sean cient3ficas, filos3ficas o de la vida cotidiana) como *premisas argumentativas* para el comienzo de dicho proyecto. Véase Hua VI: 151 y ss.

⁹ Sobre la expresi3n “aniquilaci3n del mundo” (Hua III/1: 104 [187]), véase m3s adelante la nota 11.

¹⁰ Sobre Luis Villoro y la historia de la fenomenolog3a en M3xico, véanse Ziri3n (2003: 308 y ss.); Leyva (2018: 233-237).

capaz de cumplir la misma tarea explicativa que la fenomenología” (Villoro 1999: 387). Frente a esto, Villoro objeta que, si bien la tesis de Gaos es correcta en relación con la fenomenología cartesiana, no lo es en relación con la fenomenología del MV, en la que la *epojé* tiene una función diferente que en el camino cartesiano. Según Villoro, esta función consiste no en conducir a un “sujeto ‘extramundano’” o “‘des-mundanzado’”, como en la vía cartesiana, sino en “preguntar por los ‘modos de darse’ el mundo” y explorar la “estructura *a priori* de la *Lebenswelt* misma” “como *Urboden* en que se funda toda verdad” (1999: 387-388, términos alemanes en el original). Con el sujeto del MV no se trataría, entonces, de una vida solipsista cartesiana sin mundo, sino de una vida “como vida histórica en el mundo” (1999: 387).

Gaos contraargumenta que su crítica se sostiene en la medida en que para Husserl la “estructura *a priori*” del MV, a la que Villoro se refiere, es una estructura “reducible a la subjetividad trascendental” (Gaos 1999: 390). Esta subjetividad, que según Gaos es *purificada* de todo elemento mundano a través de la *epojé* fenomenológica, es, precisamente como *subjetividad pura*, incompatible con la asunción de un MV intersubjetivo.

4. BALANCE DEL DEBATE

Desde el punto de vista de la investigación fenomenológica contemporánea, es preciso aclarar tres cosas sobre este debate.

4.1. *El prejuicio de la pérdida cartesiana*

En primer lugar, tanto Gaos como Villoro parten del prejuicio de que el camino cartesiano trae consigo la pérdida del mundo y conduce, por ello, al *cogito* cartesiano como una subjetividad separada del mundo (véase Tengelyi 2014: 204). Este viejo y persistente prejuicio, muy arraigado aún hoy en día, era bien conocido por el propio Husserl, quien se deslindó de él en numerosos pasajes (véanse Hua VI: 79, 155, 179; Hua I: 75; Hua III/1: 107; Hua VIII: 110, 167, 497, 505). Sin embargo, se trata de un prejuicio que ha caracterizado a la investigación fenomenológica durante décadas alrededor del mundo, especialmente en Alemania. Es bien sabido que en su famoso escrito

sobre los caminos hacia la reducción trascendental, Iso Kern señaló un pasaje de *La crisis* (Hua VI) en el que Husserl se refiere críticamente a su propia exposición de la *epojé* en *Ideas I* (Hua III/1). Kern sostiene que esta autocrítica equivale a un “distanciamiento” de Husserl respecto de su propio camino cartesiano, de modo que Husserl mismo habría rechazado este camino en la medida en que en él “la reducción trascendental”, que Kern no distingue de la *epojé* universal, “tiene exclusivamente el carácter de una *pérdida*” (Kern 1962: 311, 313, énfasis en el original).

Sobre esto debe señalarse lo siguiente: 1) Que la *epojé* y reducción en la vía cartesiana no implican ninguna pérdida, fue demostrado por Husserl explícita y repetidamente. Su intención era precisamente “mantener a raya” el “prejuicio” (Hua VIII: 432) de que en la egología trascendental el mundo se pierde¹¹. 2) El pasaje de *La crisis* que según Kern prueba el distanciamiento autocrítico de Husserl no es en realidad más que una simple indicación de que la exposición de la *epojé* en *Ideas I* tiene “la gran desventaja de que [...] conduce como por un salto al ego trascendental, pero [...] hace visible a este en una *aparente* vaciedad de contenido” (Hua VI: 158 [163], énfasis añadido). En contraste con la idea de que esta referencia aislada equivale a un abandono completo del camino cartesiano está el hecho de que en *La crisis* la idea misma de “fenomenología trascendental” está indisolublemente ligada a una “*epojé* cartesiana” “enriquecida” con categorías como “mundo de la vida” (Hua VI: 77, 157 [80, 163])¹². Aun más importante es observar

¹¹ La formulación de la *epojé* y reducción como “aniquilación del mundo” (Hua III/1: 104 [187]), que se había hecho tristemente célebre tras la publicación de *Ideas I* (1913), fue críticamente aclarada por Husserl mismo. Este explica en *Filosofía primera* (1923/24) que la *epojé* no aniquila el mundo, sino que neutraliza la validez de toda premisa científico-natural en torno a la existencia del mundo y sus causas, para así poder emprender un comienzo filosófico libre de presuposiciones naturalistas y epistemológicamente radical (véanse Hua VIII: 160, 459, 497-499). Husserl se pronuncia explícitamente en numerosas ocasiones contra la idea de que en el camino cartesiano la experiencia del MV se perdería. Véanse, por ejemplo, Hua (III/1: 107); Hua (XXXV: 79); Hua (VIII: 110, 497, 505); Hua (I: 75); Hua (XXVII: 171); Hua (VI: 79, 155, 179).

¹² Sobre los aspectos de la filosofía de Descartes que Husserl critica duramente, véanse Hua (VI: 80-84); Hua (I: 63-64). Sobre el carácter equívoco del término “cartesianismo” en los estudios sobre Husserl, véase Geniusas (2012: 132-133). Para una crítica detallada de la interpretación de Kern sobre las vías a la reducción, véase Perkins (2017).

que el camino (supuestamente nuevo) hacia la subjetividad trascendental que Husserl emprende en *La crisis* conduce, igual que el camino cartesiano, al “esquema general” “*ego-cogito-cogitatum*” (Hua I: 87 [67]; Hua VI: 173 [179]). Este esquema, que desempeña un papel sistemáticamente decisivo tanto en las *Meditaciones cartesianas* (1926) como en *La Crisis* (1936), representa una reformulación de la vía cartesiana introducida por primera vez en *Ideas I* (1913) y nunca abandonada por Husserl (véanse Hua XVII: 243-244; Hua Dok III/4: 23).

Por último, cabe señalar que la crítica a la vía cartesiana de Husserl es una tendencia de investigación muy extendida, de ningún modo exclusiva de Kern, Gaos y Villoro. De hecho, esta crítica se da con mucha frecuencia desde la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger, cuya primera edición en español apareció en traducción de Gaos en 1951. Esta obra influyó profundamente tanto en Gaos (*et al.* 1963) como en Villoro (2009). Ambos compartían la opinión de Heidegger, según la cual el intento husserliano de un comienzo epistemológico sin presupuestos sería una pretensión intelectualista esencialmente ciega ante la facticidad de la existencia humana y su comprensión del mundo antes de toda posible ciencia (véase Heidegger 1994: 2). Es bien sabido hasta qué punto el movimiento fenomenológico se ha enredado en la discusión de esta crítica, la cual supone confusiones básicas entre cuestiones metodológicas y antropológicas (sobre esto véase Gondek *et al.* 2011: 667-670). Ello forma parte de las presuposiciones ocultas en la discusión Gaos-Villoro.

4.2. Gaos: ¿investigador de Husserl o fenomenólogo por cuenta propia?

Lo segundo que hay que señalar es que en el mundo de habla hispana Gaos es indiscutidamente considerado no solo como un conocedor de Husserl, sino también como un fenomenólogo por derecho propio. Sin embargo, según Gaos mismo esto implica un uso equívoco del nombre “fenomenología”. Pues él entendía la fenomenología en general como “pura descripción de hechos” (Gaos 1959: 129) o “fenómenos” que “pueden y deben describirse” “antes de cualquier [...] operación metódica posible” (Gaos 1992: 39) y también antes de toda consideración sobre “objetos metafísicos” (Gaos 1959:

129). La fenomenología de Husserl, en cambio —y especialmente la operación metódica de la *epoché* y reducción—, no la entendía así, sino, por el contrario, como “metafísica” (Gaos 1999: 69), y, sobre todo, como “una abstracción que es enajenación vital del mundo”, una “imposible empresa extremista de enajenación mental de sí mismo, de pérdida irremisible e in-humanidad” (Gaos 2003: 56)¹³.

Ahora bien, es verdad que cuando Gaos dice aplicar el método fenomenológico, lo que intenta es ofrecer una “descripción de lo dado” (Zirión 2021: 105), pero no en sentido fenomenológico-trascendental, sino en el sentido de una “pura descripción de hechos” (Gaos 1959: 129) realizada desde el punto de vista de la actitud natural (véanse Zirión 2021: 97 y ss.; Díaz 2011: 60 y ss.). Esta descripción de hechos no ha de realizarse, pues, en el marco de la actitud fenomenológica, sino en el ámbito de aquello a lo que Gaos (siguiendo a Ortega) se refiere con el lema “yo soy yo y mis circunstancias”¹⁴. Por ejemplo, el famoso ensayo “Fenomenología de la caricia” (Gaos 2008: 172) no contiene análisis intencionales en sentido husserliano (es decir, descripciones trascendental- eidéticas, noético-noemáticas de actualidades y potencialidades de conciencia), sino descripciones de cosas que Gaos consideraba hechos, como los supuestos hechos de que el órgano de la caricia es “exclusivamente la mano”, incluso solo “la palma de la mano” (Gaos 2008: 145, 146), que entre todos los animales solo los humanos tienen manos y

¹³ Por “metafísica” Gaos entiende una teoría no-científica “acerca del origen de *todas* las cosas” (Gaos 1967: 16-18, 22), una mezcla de psicología, cosmología y teología en la cual consistiría buena parte de la historia de la filosofía occidental (véase Díaz 2011: 60-61). Gaos pensaba, además, que el idealismo alemán, especialmente el hegeliano, era “la concepción idealista trascendental en que culminó la historia de la Filosofía como soberbiamente desahorada autodivinización del hombre” (Gaos 1967: 18). Según esta línea interpretativa, la fenomenología husserliana sería un “nuevo” idealismo trascendental, el cual presentaría las características mencionadas arriba.

¹⁴ Gaos adopta el interés natural (es decir, no-trascendental) por el “yo y mis circunstancias” de la filosofía de Ortega y Gasset (véanse Ortega 2019: 62-77; Gaos 1996: 231). Se trata de un interés por “lo concreto” en el sentido de “lo peculiar” en la historia personal del filósofo real y concretamente existente, del “hombre que filosofa” (Zea 1996: 11). Esta primacía de “lo concreto”, que equivale a una sobrevaloración de lo biográficamente peculiar y a una devaluación de lo general (véase Gaos 1967: 35), subyace a la concepción gaosiana de la filosofía como “confesión personal” (véase Díaz 2011: 62-64).

por tanto solo ellos pueden acariciar (véase Gaos 2008: 163), que acariciar es por ello algo específico del humano (aunque al mismo tiempo sería algo “sobrehumano”) y que “ni los animales ni los ángeles ni Dios pueden acariciar” (Gaos 2008: 156, 163), etc.¹⁵.

Además, Gaos mismo opinaba que su “método fenomenológico” era “fenomenológico” en sentido husserliano (Gaos 1992: 39), pero no en el sentido del “idealismo trascendental”, sino “en el sentido más libre de las filosofías como la idealista y la realista que utilizaban los alumnos de Husserl y otros cultivadores de la filosofía” (Gaos 1992: 39). Lo que Gaos quiere decir con esto es, sin embargo, enigmático, pues lo que los cultivadores de la filosofía idealista y realista “en el sentido más libre” hagan o deshagan puede ser verdaderamente cualquier cosa. Para intentar descifrar este enigma, Ziri3n indica un pasaje de las obras completas de Gaos donde este habla del método fenomenológico “en el sentido de la ‘fenomenología eidética’ ablata del ‘resto’ de la fenomenología” (Gaos 1987: 291-292). Sin embargo, al hacerlo el propio Ziri3n se3ala que las descripciones de Gaos no son eidéticas sino empíricas, es decir, que las generalizaciones que Gaos hace en sus descripciones son inductivas y no eidéticas en el sentido de la intuición fenomenológica de lo general (véase Ziri3n 2021: 99-103, 128).

Esto también se refleja en las afirmaciones antes mencionadas, según las cuales el 3rgano de la caricia sería exclusivamente la mano y en todo el reino animal solo el ser humano poseería este 3rgano. Se podría pensar que el carácter generalizador de estas afirmaciones las hace eidéticas o, al menos, similares a las descripciones eidéticas, pero en mi opini3n este no es el caso. Por el contrario, precisamente este tipo de afirmaci3n permite mostrar la diferencia radical entre una generalizaci3n empírica inductiva y una descripci3n eidética que tiende a la intuici3n de lo general:

¹⁵ Para otras “fenomenologías” que Gaos dice haber desarrollado (como la de la raz3n, de las categorías, de la negaci3n, del infinito, de la naturaleza humana, de la historia de la filosofía y otras), véase Ziri3n (2021: 95 y ss.).

4.2.1. La diferencia entre generalización inductiva y visión de esencia (*Wesensschau*) como intuición de lo general (*Anschauung des Allgemeinen*)

Si se considera detenidamente, la afirmación de que en todo el reino animal solo el ser humano posee manos, significa tres cosas:

- (a) Todos los humanos por naturaleza tienen manos.
- (b) Ningún otro animal además del humano tiene manos.
- (c) La propiedad de tener manos es una característica única de los humanos, es decir, de la especie biológica *homo sapiens* —en palabras de Gaos (1992), “del hombre”—.

Estas generalizaciones son inductivas en el sentido de que presuponen una progresión conceptual que va de lo particular a lo general, pues parten de un número finito de casos empíricamente observables para extender inferencialmente sus características observadas al conjunto de *todos* los casos iguales y análogos¹⁶. Este procedimiento inferencial-inductivo se lleva a cabo por medio de predicaciones (no intuiciones) que atribuyen las determinaciones establecidas sobre la base de los casos observados también a todos aquellos casos iguales y análogos que, debido a su inmenso número, se encuentran más allá de lo que puede observarse empíricamente. En las afirmaciones de Gaos, estos casos iguales y análogos inmensamente numerosos son no solo todos los humanos, sino también todos los animales habidos y por haber, los cuales según (b)-(c) son todos igualmente carentes del tipo de órgano al que llamamos “mano”.

Una intuición de esencia en el sentido del método eidético de Husserl es fundamentalmente diferente en la medida en que no avanza de lo particular a lo general, sino de generalidades vagas-empíricas a generalidades precisas-aprióricas, y no predicativa-inferencialmente, sino predicativa-intuitivamente. Es decir, el método eidético no parte de casos particulares empíricos,

¹⁶ Sobre el valor de verdad de esas generalizaciones, nótese que cualquiera que observe simios puede ver que estos animales tienen órganos del mismo tipo que nuestras manos humanas, es decir, que de hecho tienen manos. El hecho de que existen diferencias anatómicas entre las manos de distintas especies de simios no contradice esto, sino que, por el contrario, lo confirma. Véase al respecto Skinner, Stephens, Tsegai, Foote, Huynh, Gross, Pahr, Hublin y Kivell (2015: 395-399).

ni de afirmaciones universales de la forma “todo A es B”, ni tampoco de conceptos universales que denotan objetos científicamente definidos (como “humano” en sentido biológico). Por el contrario, el método eidético parte de “tipos” (Husserl 1939: 410). Los tipos son unidades de sentido que constituyen una “forma de generalidad” (Husserl 1939: 407) objetual, la cual conocemos en la vida cotidiana porque ya antes de toda investigación científica nos percatamos de que hay elementos comunes en diferentes objetos (véase Lohmar 2017: 168-169). Lo común de estos elementos (por ejemplo, la forma, el color y el olor de las cebollas) constituye la generalidad de un tipo. Esta generalidad, propia de nuestros tipos de objetos precientíficos solo vagamente determinados (como “cebolla”, “perro”, “casa”, “juicio”, “mano” y similares), es descriptible según el género y la especie, pero no es lo mismo que un nombre de clase. Más bien, los nombres de clase son expresiones lingüísticas que sujetos de conciencia capaces de hablar desarrollan para referirse a tipos empíricos. En otras palabras: en la comunicación hablada utilizamos nombres de clase (“conceptos”) para designar tipos (véase Lohmar 2011: 130). Estos nombres de clase o conceptos de uso cotidiano no designan generalidades precisas, sino vagas, es decir, no designan determinaciones objetivas universales y necesarias, sino grupos de objetos que para nosotros están en una “relación de similitud” (Lohmar 2005: 85).

¿Cómo se emprende un análisis eidético a partir de esto? Partiendo de un tipo, un análisis eidético se lleva a cabo describiendo aquellos *elementos de sentido* del tipo en cuestión que son decisivos para el mismo en la medida en que no pueden ser *variados*, es decir, modificados en la fantasía para representarlos como si fueran diferentes o como si no existieran, sin que el sentido del tipo en cuestión se pierda. Por ejemplo: “Sujetos de conciencia que poseen el órgano que tanto en la vida cotidiana como en la anatomía llamamos ‘mano’, pueden realizar diversas acciones agarrando cosas, como empuñar herramientas, exprimir o pelar fruta, y otras similares”. Esta breve descripción es eidética en el sentido de que describe determinaciones de sentido universales y necesarias del tipo “mano”. El carácter universal y necesario de estas determinaciones se hace visible si se tiene en cuenta que el sentido del tipo “mano” incluye indisolublemente el que su estructura orgánica, sobre todo la forma específica de la oponibilidad del pulgar y los dedos, posibilita la función de agarrar. Es decir, esta estructura, evidenciable en primera

persona cada vez que se quiera, hace que sea *inconcebible* (y que sea *absurdo* sostener) que podría haber manos *funcionales* que no pueden cumplir la función de agarrar. En pocas palabras: la función de agarrar pertenece con necesidad esencial al sentido de una mano como tal, y con ello se relaciona de forma igualmente esencial un amplio abanico de acciones típicas que son posibles gracias a diversas formas de agarre.¹⁷

Esto no describe todos los aspectos esenciales del tipo “mano”, desde luego, sino solo algunos pocos elementos básicos que pertenecen universalmente a una mano como tal y que, además, también pueden pertenecer a otros órganos de otros animales. Los elefantes, por ejemplo, también pueden agarrar cosas con la trompa. Esto no contradice a la descripción eidética aquí presentada, porque esta no tiene por objeto lo específico del humano como humano ni parte de la suposición de que las manos son órganos incomparables cuya entera diversidad funcional estaría reservada exclusivamente a los humanos. Además, la generalización ejecutada en esta descripción eidética no establece una similitud entre objetos individuales ni una regularidad empírica, sino una *determinación universal-apriorística abstracta*, bajo la cual puede caer un número infinito de objetos posibles. Una exposición *metodológicamente* detallada de los diversos *pasos* que subyacen a esta descripción queda fuera del alcance de este trabajo¹⁸. Solo cabe señalar, aquí, que el método eidético es un procedimiento descriptivo para producir claridad intuitiva en la determinación de relaciones puramente conceptuales partiendo de tipos conocidos de antemano y poniendo de manifiesto sus aspectos necesarios.

Ahora bien, no hay prácticamente nada de este procedimiento conceptual-analítico ni de sus resultados en el modo típico de argumentación de Gaos, ejemplificado aquí en las proposiciones (a)-(c). De esto se siguen al menos dos cosas: 1) Gaos desconoce el método de la variación eidética y lo malinterpreta como una especie de generalización inductiva. 2) Lo que Gaos entiende por método fenomenológico no es ni fenomenología en sentido

¹⁷ Para una explicación detallada y ejemplificada de esto, véase Pérez-Gatica (2021: 280, nota 19).

¹⁸ Para ello véase Husserl (1939: 410-420). Una exposición estrictamente sistemática del punto de partida, los pasos y los objetivos del método eidético según el estado actual de la investigación fenomenológica puede encontrarse en Pérez-Gatica (2020: 217-238).

husserliano ni parece estar bien definido en sí mismo, pues no está claramente formulado en cuanto a su campo de trabajo, su punto de partida, sus pasos y sus objetivos¹⁹.

4.3. *El legado académico de las enseñanzas de Gaos*

Por último, consideremos el legado académico de la perspectiva de Gaos sobre la fenomenología de Husserl. La historia de la recepción de la fenomenología en España y América Latina le debe mucho a los años de enseñanza y a las numerosas traducciones de Gaos. De esto no hay duda. Él tenía, además, su propio proyecto filosófico, la por él llamada “filosofía de la filosofía”, cuya naturaleza rebasa los límites temáticos de este trabajo (al respecto, véase Díaz 2011: 60-66). Pues aquí se ha tratado desde el comienzo única y exclusivamente de la “crítica de la fenomenología [...] de Husserl” anunciada por el propio Gaos (1999: 74). Esta, el único objeto de su discusión con Villoro, refleja claramente cuán sesgada era la idea que Gaos tenía de la fenomenología trascendental y cuán difícilmente su magisterio podría haber conducido al desarrollo de una tradición auténticamente fenomenológica entre sus alumnos. Más bien es claro, por el contrario, que sus convicciones lo llevaron a difundir prejuicios sobre la fenomenología de Husserl, prejuicios que se consideran interpretaciones típicamente erróneas en la investigación fenomenológica más reciente (véanse San Martín 2015: 45 y ss.; 2010: 99 y ss.). No obstante, se debe reconocer que la discusión entre Gaos y Villoro fue la primera recepción del concepto MV en la filosofía de habla hispana, y que, por lo tanto, forma parte del “movimiento fenomenológico” (Spiegelberg 1965), cuyo influjo aún vivo se extiende actualmente a lo largo y ancho de la filosofía latinoamericana contemporánea (véase Ferrer, Schmich y Pérez-Gatica 2022).

También —y sobre todo— en México, Gaos marcó el destino de la recepción de la fenomenología. Si esto fue para bien o para mal es, sin embargo, una cuestión abierta, pues muchos y a la postre muy influyentes filósofos

¹⁹ Para las razones por las que Gaos insiste, con todo, en llamar “fenomenológico” a su trabajo filosófico, véase Ziri6n (2021: 91 y ss.).

mexicanos aprendieron de él a malentender la fenomenología trascendental como un cartesianismo ingenuo (véase Leyva 2018: 236), el cual, en palabras de una alumna de Gaos, “conduce necesariamente a un callejón sin salida” (Mues 1999: 6) y, como el propio Gaos dijo una vez, constituye una metafísica degenerada de consecuencias inhumanas (2003: 56). Además, cabe destacar el siguiente hecho histórico, expuesto por Fernando Salmerón²⁰: más allá de su crítica a la fenomenología de Husserl, la filosofía de Gaos —incluyendo lo que él llamaba “método fenomenológico”— no constituía un pensamiento vivo prometedor, sino una “vía cerrada” “decepcionante”, por lo que sus alumnos se rebelaron contra él (Salmerón 2006: 243-244), apostando cada vez más por la filosofía analítica de estilo británico y norteamericano (véanse Leyva 2018: 239-240; Valero Pie 2012: 18-19; San Martín 2010: 97-98; Rossi 1970: 16), que a Gaos le parecía “vergonzante” por su carácter “asistemático” (1967: 26, 30).

En vista de todo lo anterior, la muy difundida convicción de que la fenomenología en el mundo de habla hispana está abrumadoramente en deuda con Gaos debe tomarse con reservas. En mi opinión, el *legado ideológico* de Gaos —es decir, el conjunto de creencias transmitidas por él que se ha convertido en un ideario tradicionalmente resonante entre investigadores de habla hispana— debe ser examinado en cuanto a si resulta beneficioso o perjudicial para la investigación fenomenológica y su diálogo con otras corrientes filosóficas y disciplinas académicas.

5. CONCLUSIÓN

La discusión tematizada en este trabajo gira esencialmente en torno a la tesis de que MV y sujeto trascendental son términos contradictorios, es decir, que no se puede pasar de lo uno a lo otro sin contradicción, porque la asunción de un mundo de la vida cotidiana realmente existente no puede conciliarse con la ejecución de la *epoché* que “desconecta” el mundo y que subyace metódicamente al postulado del sujeto puramente trascendental (*ego cogito*).

²⁰ Salmerón, que se doctoró con Gaos (véase Zirió 2003: 332-333), dirigió entre 1966 y 1978 el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, donde se editan las obras completas de Gaos desde finales de los años 70.

Aunque la discusión entre Gaos y Villoro está lejos de ofrecer una solución satisfactoria de este problema y una explicación exhaustiva del concepto fenomenológico MV resulta muy relevante, sin embargo, para la investigación fenomenológica contemporánea, pues nos recuerda que la determinación de las relaciones sistemáticas entre la epistemología trascendental y la teoría del MV no se ha realizado aún y sigue representando hasta el día de hoy un desiderátum de investigación²¹.

Para aclarar estas relaciones es necesario hacer un análisis de motivaciones científicas. Es decir, es necesario partir de las razones que despertaron el interés de Husserl por una teoría del MV en el contexto de su intención de refundar “la lógica pura y la teoría del conocimiento” (Hua XVIII: 7 [22-23])²². La noción de presupuesto trascendental es decisiva para esta cuestión. Un presupuesto trascendental es un elemento intencional en la historia experiencial de un sujeto de conciencia, que es necesario para que este sujeto sea capaz de hacer ciertas asunciones fundamentales para la operatividad intersubjetiva de todo conocimiento. Por ejemplo, la asunción elemental de que los cosujetos de mi vida cotidiana (la gente que me rodea) perciben lo mismo que yo cuando se ponen en mi lugar. La cuestión que llevó a Husserl a desarrollar una teoría fenomenológica del MV puede expresarse con esta pregunta: ¿cómo y sobre la base de qué evidencias se constituye el mundo circundante de mi vida de conciencia como un horizonte de sentido que está siempre ya presupuesto con respecto a ese tipo de asunciones elementales, aparentemente no problemáticas y epistemológicamente fundamentales? Este es el tema de los presupuestos trascendentales, cuya investigación conduce, según Husserl, de la lógica formal a la fenomenología trascendental y además también a la teoría del MV (véase Hua XVII: 202, 277). Sin embargo, la cuestión de cómo ocurre esto exactamente, y si en armonía o

²¹ Esto se debatió intensamente en la conferencia internacional “New Phenomenological Perspectives on the *Crisis* and the Lifeworld”, que tuvo lugar en agosto de 2018 en la Bergische Universität Wuppertal (Alemania). Otros debates sobre hasta qué punto se puede conciliar la vía cartesiana con la fenomenología del MV se encuentran en Zhang (2021); Perkins (2017).

²² Pues Husserl pasa, como es sabido, de una crítica del conocimiento que parte de los problemas de la justificación de los principios lógico-formales (véase Hua XVIII; Hua XIX/1-2) a una crítica del conocimiento fuertemente orientada a las actividades y pasividades de la conciencia en el mundo de la vida cotidiana precientífica (véase Hua VI).

contradicción con la *epojé* fenomenológica, sigue siendo controvertida hasta el día de hoy y requiere más que nunca de una aclaración sistemática, sobre todo en vista de la tendencia actualmente creciente hacia el diálogo entre fenomenología y ciencias sociales (véanse Loidolt 2021; Caminada 2019; Stinkes 2019).

BIBLIOGRAFÍA

- BERMES, Christian (2017): “Die Lebenswelt”, en Sebastian Luft y Maren Wehrle (eds.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 230-236.
- CAMINADA, Emanuele (2019): *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserls Ideen II. Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*. Cham: Springer.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2011): Presentación y actualidad de José Gaos, en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, n.º 6, pp. 55-66.
- FERRER, Guillermo; SCHMICH, Niklas, y PÉREZ-GATICA, Sergio (2022) (eds.): *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch*. Freiburg/München: Karl Alber.
- GAOS, José (1959): *Discurso de Filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (1967): *De antropología e historiografía*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (1987): *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. Editado por Fernando Salmerón. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1992): *Obras completas XIII. Del hombre*. Editado por Fernando Salmerón. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1996): *Obras Completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. Editado por Fernando Salmerón. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1999): *Obras Completas X. De Husserl, Heidegger y Ortega*. Editado por Antonio Ziriión Quijano. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2003): *Obras completas III. Dos ideas de la filosofía 1938-1950*. Editado por Antonio Ziriión Quijano. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2008): *Filosofía de la filosofía*. Editado por Alejandro Rossi. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- GAOS, José; PACI, Enzo; WILD, John, y LANDGREBE, Ludwig (1963): *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARRIDO, Manuel (2013): “Ortega y Gasset’s Heritage in Latin America”, en Susana Nuccetelli; Ofelia Schutte; Otávio Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*. Chichester: Blackwell, pp. 142-155.
- GENIUSAS, Saulius (2012): *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- GONDEK, Hans-Dieter, y TENGELYI, László (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe, Bd. 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund. Las obras de Husserl se citan siguiendo el modelo de la edición canónica de sus obras completas (*Husserliana*): “Hua, Tomo (nº romano), página”.
- Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff 1950; *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Mario A. Presas, Madrid: Tecnos 1986.
- Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Editado por Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano, Ciudad de México: UNAM/CFE 2013.
- Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editado por Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica 1991.
- Hua VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Editado por Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959.
- Hua XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Editado por Paul Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974.
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Editado por Elmar Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff 1975; *Investigaciones lógicas 1*. Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid: Alianza 2006.

- Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). *Mit ergänzenden Texten*. Editado por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp), Dordrecht: Kluwer 1989.
- Hua XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Editado por Berndt Goossens, Dordrecht: Kluwer 2002.
- Hua Dok III/4: *Briefwechsel. Teil 4: Die Freiburger Schüler*. Editado por Karl Schuhmann, Dordrecht: Springer 1994.
- HUSSERL, Edmund (1939): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Editado por Ludwig Landgrebe. Prag: Academia (reimpreso en Hamburg: Meiner 1976).
- KERN, ISO (1962): “Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, en *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 2, pp. 303-349.
- LANDGREBE, Ludwig (1961): “Husserls Abschied vom Cartesianismus”, en *Philosophische Rundschau*, 9, 2/3, pp. 133-177.
- LEYVA, Gustavo (2018): *La filosofía en México en el siglo xx. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. Ciudad de México: Secretaría de Cultura/Fondo de Cultura Económica.
- LOHMAR, Dieter (2010): “Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse”, en Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, pp. 191-219.
- (2017): “Logik und Erkenntnistheorie”, en Sebastian Luft y Maren Wehrle (eds.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 165-173.
- LOIDOLT, Sophie (2021): “Order, Experience, and Critique: The Phenomenological Method in Political and Legal Theory”, en *Continental Philosophy Review*, 54, <doi.org/10.1007/s11007-021-09535-y> (24-04-2021).
- MUES DE SCHRENK, Laura (1999): “Prólogo”, en Gaos 1999: pp. 5-33.
- ORTEGA Y GASSET, José (2019): *Meditaciones del Quijote* (1914). Madrid: Cátedra.
- PÉREZ-GATICA, Sergio (2020): *Anfang und Methode. Zur Verwandlung der Ersten Philosophie in eine Grundlagenwissenschaft bei Husserl*. KUPS: Universität zu Köln, <<https://kups.ub.uni-koeln.de/62926/>>.
- (2021): “Die Diskussion zwischen José Gaos und Luis Villoro über den Begriff der Lebenswelt – Kritische Auswertung einer entscheidenden Episode der Rezeptionsgeschichte von Husserls Phänomenologie in Spanien und Mexiko”, en *Husserl Studies*, 37, pp. 271-286.
- PERKINS, Patricio A. (2017): “A Critical Taxonomy of the Theories About the Paths into the Reduction”, en *Husserl Studies*, 33, pp. 127-148.

- ROMANELL, Patrick (1970): "Tributo a José Gaos". Traducido por Alejandro Rossi, en *Diánoia*, 16/16, pp. 288-292.
- ROSSI, Alejandro (2008): "Nota editorial", en Gaos 2008: pp. 10-11.
- SALMERÓN, Fernando (2006): *Gaos y la filosofía iberoamericana. Segunda parte*. Ciudad de México: El Colegio Nacional.
- SAN MARTÍN, Javier (2005) (ed.): *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- (2010): "En la estela de Ortega y Gaos: Fenomenología y Antropología", en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 5, pp. 73-104.
- (2015): *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- SERRANO DE HARO, Agustín (1997): "Prólogo", en Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Universidad Complutense, pp. 9-10.
- SKINNER, Matthew M.; STEPHENS, Nicholas B.; TSEGAI, Zewdi J.; FOOTE, Alexandra C.; HUYNH, Nguyen N.; GROSS, Thomas; PAHR, Dieter H.; HUBLIN, Jean-Jacques, y KIVELL, Tracy L. (2015): "Human-like Hand Use in *Australopithecus africanus*", en *Science*, 347, pp. 395-399.
- SPIEGELBERG, Herbert (1965): *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- STINKES, Ursula (2019): "Phänomenologische Zugänge: Intersubjektivität und pädagogische Reflexion", en Markus Dederich, Stephan Ellinger, Désirée Laubenstein (eds.), *Sonderpädagogik als Erfahrungs- und Praxiswissenschaft: Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, pp. 179-194.
- TENGYELI, László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München: Karl Alber.
- VALERO PIE, Aurelia (2012): "Introducción", en Aurelia Valero Pie (ed.), *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 10-19.
- VILLORO, Luis (1999): "A la comunicación del Dr. José Gaos", en Gaos 1999: pp. 387-388.
- (2009): *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. Ciudad de México: UNAM.
- ZEA, Leopoldo (1996): "Prólogo", en Gaos 1996: pp. 5-19.
- ZHANG, Junguo (2021): "Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology", en *Human Studies*, 44, pp. 121-138.
- ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (1995): "The Marginal Notes of José Gaos in *Ideas I*", en *Husserl Studies*, 12, pp. 19-53.

- (1998): “Notes about the Phenomenology of José Gaos”, en Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. Analecta Husserliana*, 54. Dordrecht: Springer, pp. 331-344.
- (1999): “Nota del coordinador de la edición”, en Gaos 1999: pp. 35-50.
- (2003): *Historia de la fenomenología en México*. Morelia: Jitanjáfora.
- (2021/en prensa): *El sentido de la filosofía. Obra reunida sobre José Gaos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

ARTURO AGUIRRE MORENO es profesor-investigador en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y doctor en Filosofía por la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Ministerio de Innovación de España. Asimismo, dirige el grupo de investigación “Filosofía forense: eliminacionismo y exclusión”. Entre sus principales publicaciones se encuentran: *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie* (2010), *Kaleidofonía: exilio, violencia y este su mundo* (2014), *Tres estudios sobre el exilio* (2014), *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones sobre el México contemporáneo* (2016), *Urbicidío. Filosofía de la ciudad herida* (2021).

KATRINE HELENE ANDERSEN es profesora titular en la Københavns Universitet. Es doctora por la Universidad Complutense de Madrid (2008) y obtuvo el grado de MA (Master of Arts) por la Aarhus Universitet, Dinamarca (2002). Su investigación versa sobre la relación entre filosofía y literatura en el pensamiento español. Especialmente le interesa la afinidad entre la literatura y el pensamiento como característica intrínseca del pensar español y el problemático papel de la razón. Ha publicado sobre pensamiento y literatura española, especialmente sobre la obra de Gracián, Unamuno y Juan Larrea. De sus publicaciones destacan: “Juan Larrea en México: el fin anunciado del yo subjetivo en *Diario del Nuevo Mundo*”, *Arbor* 196, 797, julio-septiembre 2020; “Juan Larrea y el Nuevo Mundo: entre la filosofía y la mística”, *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska. Sectio I. Philosophia – Sociologia*, 43, 2, 2019; “Al margen de la filosofía. Persona, ingenio y mundo en Baltasar Gracián”, *Bulletin of Spanish Studies*, 95, 2018; “Miguel

de Unamuno: Una filosofía novelada”, *El Unamuno Eterno*. Ed. Juan Antonio Ardila (Anthropos, 2015).

JENNY AUGUSTIN es investigadora posdoctoral en la Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Estudió Filología Románica y Estudios Culturales en las universidades de Bremen, Córdoba y Colonia. Se doctoró en la Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf con un trabajo sobre límites y transgresiones en la novela mexicana contemporánea. El libro —galardonado con el premio “Werner Krauss” de la Asociación Alemana de Hispanistas (DHV)— se publicó recientemente bajo el título *Gewalt erzählen. Grenzen und Transgressionen im mexikanischen Roman der Gegenwart* (J.B. Metzler, 2020). Las principales líneas de investigación de Augustin son la literatura mexicana, la Guerra Civil española y el teatro de los siglos XVII-XVIII en España y Francia.

ANNE BARDET es doctora en Filosofía por la Université Saint-Louis de Bruselas (2020) e investigadora asociada al Centro Prospero en la misma universidad. Dedicó su tesis doctoral a “La hermenéutica de la historia de Ortega y Gasset, entre voluntad de sistema y urgencia del presente”. En la actualidad, dedica su investigación postdoctoral a las filosofías españolas del exilio (1939-1977) de María Zambrano, José Gaos, Adolfo Sánchez Vázquez y Josep Solanes.

Anne Bardet ha traducido al francés varios textos de Ortega y Gasset, entre los cuales destacan *Historia como sistema* (Allia, 2016), así como los escritos que Ortega dedica a Hegel y Dilthey (Presses de l’Université Saint-Louis, 2017). También es autora de numerosos artículos acerca del pensamiento orteguiano de la historia (en revistas nacionales e internacionales) y la monografía resultante de su tesis doctoral debería publicarse muy pronto. Además de su condición de investigadora, Anne Bardet es profesora: enseña filosofía en la Université catholique de Louvain (Bélgica), la Université Saint-Louis y la Haute École Libre y la École Supérieure des artes Saint-Luc (Bruselas, Bélgica).

SOFÍA BONINO es profesora en Letras por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina; actualmente está realizando su carrera doctoral en la misma institución.

Colabora desde 2012 en la cátedra de Literatura Española B de la FaHCE en el marco de la cual participa de proyectos de investigación sobre literatura española actual y los vínculos con Argentina, entre ellos, el más reciente es “España y Argentina en diálogo. Literatura, cultura, memoria (1940-2003)” (PICT, Agencia). Ha publicado artículos en revistas y capítulos de libros, los más recientes son: “La(s) lectura(s) en la obra de Manuel Vicent: biografía literaria e imagen de autor” (*Caracol*) y “Proyección e influencia del mercado editorial en *Realidad. Revista de Ideas* (1947-1949)” (*Letras Hispánicas*). Desde mediados de 2018 se encarga de la sección de reseñas de la revista *Olivar. Revista de literatura y cultura españolas*.

MATEI CHIHAI. Desde 2010, es catedrático de Literaturas Románicas en la Bergische Universität Wuppertal, en Alemania. Obtuvo su doctorado en Literatura Comparada, Filologías Románicas y Filosofía en la Ludwig-Maximilians Universität de Múnich. Es uno de los directores de *DIEGESIS*, revista de narratología (www.diegesis.uni-wuppertal.de). Sus publicaciones versan sobre temas de literatura y civilización del siglo xx, y abordan también la recepción de *Guernica* (*Guernica entre icono y mito. Productividad y presencia de memorias colectivas*, Iberoamericana/Vervuert, 2020). Un proyecto actual de investigación, dirigido junto con Jesús Guillermo Ferrer Ortega, indaga en el legado literario y filosófico del exilio español en México.

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ se licenció en Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela. Posteriormente realizó estudios predoctorales en Alemania (Husserl Archiv/Friburgo y Ruhr-Universität Bochum) con motivo de su proyecto de tesis sobre la historia en la fenomenología de Husserl. Tras doctorarse, efectuó estudios postdoctorales en la McGill University. Ha sido profesor visitante en las universidades de Santiago de Compostela, Vigo, San Diego, Columbia, Carleton College, Rice o L'Aquila. En la actualidad es profesor titular de Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Sus campos principales de investigación son la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía española, en particular, Ortega y Gasset y la así llamada *Escuela de Madrid*. Sobre estos asuntos ha publicado y editado diversos libros y un buen número de artículos. En 2022 ha editado con Antolín Sánchez Cuervo un monográfico sobre el exilio

español en la revista *ENDOXA (Voces del exilio. Comunidad filosófica y deber de Memoria)*. Su último trabajo es un libro, de próxima aparición, hecho a cuatro manos junto al profesor Jorge Brioso. Lleva por título: *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega y Gasset en contrapunto*.

KAROLINA ENQUIST KÄLLGREN es doctora en Historia de las Ideas y Teoría de la Ciencia y profesora titular de Historia de las Ideas por la Stockholms Universitet en Suecia, y directora de la Universidad Nórdica de Verano. Entre sus publicaciones destacan *María Zambrano's exile ontology: expressive subjectivity* (Palgrave MacMillan, 2019), también varios artículos sobre María Zambrano, Walter Benjamin y Xavier Zubiri. Recientemente: “Consolation of Philosophy, Exemplarity of Character and Objects as a Source of Comfort in the Works of Walter Benjamin and María Zambrano” (*Lychnos*, 2021) and “Scheler and Zambrano, on a Transformation of the Heart in Spanish Philosophy” (with I. Vendrell Ferran, *History of European Ideas*, 2022). En su línea de investigación trata la historia del conocimiento y en especial en relación con el exilio. En su proyecto presente estudia las concomitancias entre tres autores exiliados de España —María Zambrano, Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol— y tres autores exiliados de Alemania —Walter Benjamin, Ernst Bloch, Alfred Sohn-Rethel— con el propósito de dibujar las líneas de un pensamiento poético surgido con la experiencia del exilio.

JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA. Realizó estudios de Filosofía en la Universidad Panamericana y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Recibió el grado de doctor en Filosofía en la Bergische Universität Wuppertal, Alemania, con una tesis sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo en Edmund Husserl. Ha sido docente en los departamentos de Filosofía y de Filología Románica de la Bergische Universität Wuppertal. Dirigió un proyecto de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) sobre la temprana recepción de la fenomenología en España y Latinoamérica. Actualmente es, junto con Matei Chihaiia, codirector de la red internacional de investigación “El legado literario y filosófico del exilio español en México”, con sede en la Bergische Universität Wuppertal.

HERNÁN G. INVERSO es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, profesor de Gnoseología en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires e Investigador de Carrera en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Ha sido becario de la Comisión Fulbright y del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Ha publicado libros, entre ellos *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad* (Prometeo, 2015) y *Fenomenología de lo inaparente* (Prometeo, 2018) —obra ganadora del Premio Mercier 2020 de la KU Leuven y la UCLouvain—, y numerosos artículos en revistas internacionales de Filosofía. Dirige un proyecto de investigación en la Universidad de Buenos Aires sobre fenomenología y corporeidad y un proyecto de investigación sobre metodología fenomenológica en la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT).

FERNANDO LARRAZ es profesor de Literatura Española en la Universidad de Alcalá. Su investigación se centra en la historia cultural del exilio republicano de 1939, la narrativa española contemporánea y la historia de la edición y la censura editorial, temas sobre los que es autor de artículos, ediciones, antologías y las monografías *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista* (2009), *Una historia transatlántica del libro. Relaciones editoriales entre España y América Latina (1936-1950)* (2010), *Max Aub y la historia literaria* (2014), *Letricidio español. Novela y censura durante el franquismo* (2014) y *Editores y editoriales del exilio republicano de 1939* (2018). Es miembro del Grupo de Estudios del Exilio Literario (GEXEL) y del Grupo de Investigación en Literatura Contemporánea (GILCO). Entre 2020 y 2022 ha disfrutado de una beca de investigación de la Fundación Humboldt en la Universität Tübingen.

ANDREA LUQUIN CALVO. Doctora en Filosofía (Universidad de Valencia), su investigación se ha centrado en el pensamiento y obra del exilio español de 1939. Ha sido profesora en la Universidad Iberoamericana (Plantel Laguna, México), en la Universidad de Valencia y, actualmente, en la Universidad

Internacional de Valencia (VIU). Ganadora del *II Premio de Investigación Presen Saez de Descatllar* por su investigación sobre la obra de la pintora Remedios Varo, también ha recibido la *X Beca-Premio de investigación Hablo como Hombre* de la *Fundación Max Aub* y la *Beca Manuel Castillo* del Patronato Sud-Nord (Universidad de Valencia). Entre sus publicaciones destacan *Remedios Varo: El espacio y el exilio* (Universidad de Alicante, 2009), “Remedios Varo y Frida Kahlo: encuentros en la pintura” (*Líneas de Fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, Siglo XXI, 2017), “Fronteras al revés: La construcción del espacio común en la obra de Max Aub” (*Repensar lo común*, Dykinson, 2019) y “José Gaos y *De la Filosofía: Un diálogo consigo mismo*” (*Filosofía y Vida: Debate sobre José Gaos*, Biblioteca Nueva, 2013).

WOLFRAM NITSCH es catedrático de Literatura Francesa y de Literaturas Hispánicas en la Universität zu Köln, Alemania, donde ha dirigido el Centro de Mediología y de Estudios sobre la Modernidad (MeMo). Sus principales áreas de investigación son la prosa francesa del siglo xx, la literatura española del Siglo de Oro y la narrativa argentina moderna, así como la mediología, la antropología literaria y la teoría del espacio. Recientemente coeditó los volúmenes *Cine de investigación* (2017) y *Culturas del transporte en América Latina* (2021), disponibles en línea, y publicó el libro *El teatro barroco como campo de juego* (2018). De 2014 a 2018 dirigió un proyecto de investigación sobre los terrenos baldíos en el cine y la literatura moderna.

ÓSCAR PALACIOS BUSTAMANTE es actualmente doctorando y asistente de investigación en el Centro de Filosofía del Derecho (CPDR) de la Université Catholique de Louvain (UCLouvain), Louvain-la-Neuve, Bélgica. Es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestro en Filosofía por la Universität Bonn, Alemania, como resultado de su participación en el Programa de Maestría Erasmus Mundus Europhilosophie. Ha sido becario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) del Gobierno de México, así como del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y de la Comisión Europea. Sus áreas de investigación filosófica son la ontología contemporánea y antigua, la fenomenología (particularmente en su dimensión y aplicación política) y la filosofía política

contemporánea. Actualmente prepara el libro *Heidegger and Senegal. A Decolonial Hypothesis of Political Phenomenology*. Ha publicado poesía, artículos académicos y notas periodísticas.

SERGIO PÉREZ-GATICA es doctor en Filosofía por la Universität zu Köln, Alemania. Actualmente trabaja como investigador postdoctoral en los Husserl Archives y el Center for Phenomenology and Continental Philosophy de la KU Leuven (Bélgica), donde investiga el fenómeno de las acciones violentas desde una perspectiva fenomenológica y de salud pública. Sus publicaciones más recientes tematizan, respectivamente, la relación entre los intereses culturales de la UNESCO y la fenomenología alemana (*Investigaciones Fenomenológicas*, 2022), el vínculo entre sabiduría y ciencia en la filosofía de Husserl (Routledge, 2022), la relevancia del diálogo entre José Gaos y Luis Villoro para la investigación fenomenológica contemporánea (*Husserl Studies*, 2021), y la violencia como forma de interacción entre sujetos de conciencia colectiva (SB, 2021).

PABLO POSADA VARELA es doctor en Filosofía por las universidades de Wuppertal y de La Sorbona en París con una tesis sobre el método fenomenológico y la noción mereológica de concreción. Especialmente atento a cuestiones relativas a los fundamentos del método fenomenológico, también ha publicado estudios en el campo de la estética (véase su libro *Bruce Nauman y la fenomenología*, Brumaria, 2016). Ha ejercido asimismo una importante labor de edición y traducción al español de textos de fenomenología contemporánea (fundamentalmente de Marc Richir) y, al francés, de textos de la tradición filosófica española (José Ortega y Gasset, sobre todo). Actualmente imparte clases en el Departamento de Filosofía del Instituto Católico de Toulouse, así como en la Escuela de Ingenieros de Purpan (Toulouse). Puede accederse a algunos de sus textos y conferencias en www.pabloposadavarela.com.

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO, doctor en Filosofía e investigador científico del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), en donde es investigador responsable del grupo de investigación *Filosofía social y política*. Es autor de más de 200 publicaciones sobre filosofía iberoamericana, filosofía política y de la cultura, con especial atención,

durante los últimos años, al exilio filosófico e intelectual español de 1939. Recientemente ha editado los volúmenes *El otro descubrimiento. El exilio intelectual español de 1939 y su vocación americana* (Peter Lang, 2022) y *Voces del exilio. Comunidad filosófica y deber de memoria* (con Jesús Díaz Álvarez, número monográfico de *Endoxa*, 49, 2022), de los que también es coautor.

NIKLAS SCHMICH es docente e investigador de Literaturas y Culturas Francesas e Hispánicas en la Universität Regensburg (Ratisbona, Alemania) y doctorando en el marco de un convenio de cotutela español-alemán. Entre 2018 y 2021 fue investigador en el Departamento de Filosofía Cultural y Estética de la Bergische Universität Wuppertal. Obtuvo una maestría de Literaturas Hispánicas y otra de Pensamiento Español e Iberoamericano en la Universidad Autónoma de Madrid. Su investigación se centra en la literatura hispánica contemporánea, la cultura de los exilios europeos antifascistas, la teoría postcolonial, el lugar de América Latina en una historia global de las ideas y la representación medial de los discursos de crisis. Entre sus publicaciones más recientes destacan la coedición del volumen *La enigmática piel de los drogados: estupefacientes en la literatura hispánica* (Universidad Autónoma de Madrid, 2019) y de la antología *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika* (Karl Alber, 2022), para la cual tradujo por primera vez al alemán algunos textos claves de intelectuales como María Zambrano, Rosa Chacel, José Ortega y Gasset, José Gaos y Leopoldo Zea.

PAULA JIMENA SOSA es licenciada en Filosofía y doctora en Humanidades —con orientación en Filosofía— por la Universidad Nacional de Tucumán. Durante su formación doctoral, realizó estudios en torno a la constitución del campo filosófico en Argentina, tomando como herramientas de análisis la sociología de los intelectuales y la historia de las ideas y como objeto de estudios las revistas culturales y académicas del campo filosófico argentino con el financiamiento del CONICET. Entre sus trabajos se destacan los análisis en torno a la recepción de ideas en revistas de filosofía tales como: “La recepción de Bergson en Argentina: la mediación española y las lecturas de la generación de 1910”, para la revista *Ideas*; “La profesionalización de los estudios filosóficos en Tucumán durante el primer peronismo: un análisis de la revista *Notas y estudios de filosofía*” para la revista *Prismas* y “La editorial

Yerba Buena: una aproximación a su producción filosófica” para la revista *Humanitas*. Actualmente realiza sus estudios posdoctorales en torno a la disciplina filosófica durante el Primer Peronismo en el IdIHCS-CONICET-UNLP y es profesora adjunta de la cátedra Historia de las ideas sociales, políticas y filosóficas de Argentina y América Latina, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP).

RICARDO TEJADA nace en San Sebastián-Donostia, en 1965. Estudios universitarios en la Universidad del País Vasco (UPV) y en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Becario en la UC Louvain (Bélgica). Estudios doctorales en la EHESS de París y en la Université Paris VIII. Doctorado en 1995, en Filosofía, con una tesis sobre el pensamiento ético-político en Gilles Deleuze. Desde 2000, profesor titular de Civilización de España Contemporánea, en la Le Mans Université (Francia). 71 artículos sobre filosofía francesa y, sobre todo, sobre ensayo y filosofía española del siglo xx, en especial del exilio republicano español. Autor de *De una sensibilidad por venir. Ensayos de estética contemporánea* (Arena, 2008) y *Briznas del tiempo* (Endymion, 2014). Edición crítica de los *Escritos sobre Ortega* de María Zambrano (Trotta, 2011), de *El pensamiento vivo de Séneca*, en 2016, en el marco del vol. II de las *Obras Completas* de María Zambrano, dirigidas por Jesús Moreno Sanz, y de una amplia antología de las obras de Marín Civera y Luis Abad, dos ensayistas del exilio republicano español: *En pos de un nuevo humanismo* (Fundación Santander, Obra Fundamental, 2018). En prensa *L'essai en Espagne à l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976)*. (*La malle et la boussole*), L'Harmattan.

ELENA TRAPANESE es profesora ayudante doctora en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido “Cultrice della materia” de Sociologia della Conoscenza y Comunicazione e Processi Culturali en la Università degli Studi di Napoli “Federico II”, becaria residente de la Real Academia de España en Roma (2017-2018) e investigadora del Programa de Atracción del Talento de la Comunidad de Madrid. Es autora de artículos en revistas españolas e internacionales, además de traductora y autora de dos monografías: *Memoria e entrañamiento. La parola in María*

Zambrano (2010) y *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano* (2018). Es miembro de numerosos proyectos de investigación y desde enero de 2020 dirige como investigadora principal el proyecto “Narrativas en Transición: filosofía, literatura y ciencias sociales hacia la construcción de un Estado democrático” (SI1/PJI/2019-00307). Sus investigaciones versan sobre las relaciones entre filosofía, literatura y ciencias sociales, con especial atención al mundo iberoamericano y al exilio español de 1939.

AURELIA VALERO PIE es licenciada en Filosofía por la Université Paris I, Sorbonne-Panthéon. Obtuvo la maestría en Historia de la Filosofía en la Universidad Paris IV, Sorbonne, y en Filosofía Contemporánea en la École Normale Supérieure. En 2012 se recibió como doctora en Historia por El Colegio de México. Junto a diversos trabajos relativos a la teoría de la historia y a la historia intelectual, es autora del libro *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969* (El Colegio de México, 2015); coordinadora de *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México, 1940-1950* (El Colegio de México, 2015); y editora de *Filosofía y vocación* (Fondo de Cultura Económica, 2012). Actualmente se desempeña como investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en las áreas de Filosofía en México e Historia intelectual.

CATARINA VON WEDEMEYER es doctora en Filosofía e investigadora en la Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania. Entre 2019 y 2022 fue becaria del programa Feodor-Lynen de la Fundación Humboldt, en la Columbia University, Nueva York; entre 2018 y 2019 fue profesora visitante en la Justus-Liebig-Universität Gießen y antes ocupó un puesto de investigadora asociada en la Freie Universität Berlin. Sus publicaciones incluyen su monografía *Offene Dialektik. Poetische Form und Geschichtsdenken im Werk von Octavio Paz* (De Gruyter, 2019); tanto como artículos sobre autores como Clarice Lispector, Max Aub, Leila Baalbakki, Georges Schehade o Jaime Sabines. Catarina von Wedemeyer ha recibido becas para estancias de investigación en España (Madrid, Segorbe), en Ankara, en Jerusalén (HUJI), en México (UNAM, Colmex), y en EE.UU. (Harvard y Columbia University). En su proyecto actual Catarina se dedica a conceptos de libertad e igualdad en las literaturas romances del siglo XIX.

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Desde hace más de diez años es profesor en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Su trabajo se centra en la filosofía griega clásica, filosofía moderna y la fenomenología alemana, principalmente en el pensamiento de Martin Heidegger. Sus líneas de investigación son fenomenología, ontología, hermenéutica y metafísica. Desde 2011 trabaja en una crónica de la vida y obra de Heidegger, de la cual ya ha publicado dos volúmenes. Ha llevado a cabo diversas traducciones al español de Husserl y Heidegger. Otras líneas de investigación giran en torno al problema de la afectividad, el lenguaje y la técnica; asimismo de la recepción de Heidegger en México y la apropiación que llevaron a cabo José Gaos y sus alumnos, especialmente los miembros del grupo Hiperión.

Estudiar el diálogo entre literatura y filosofía en el exilio español en Hispanoamérica requiere de un esfuerzo historiográfico, pues el exilio está enmarcado en un antes y un después histórico. En el “antes” de su contexto tradicional, el de las ideas pertenecientes al lugar de origen previo al destierro y en el “después” del ámbito posterior al destierro (en este caso el mundo hispanoamericano), donde estas ideas son susceptibles de desarrollarse o cambiar y dan vida a las obras poéticas y filosóficas gestadas en la tierra donde los desterrados encontraron la protección y el abrigo de un nuevo terruño: Argentina, Colombia, Cuba, México, Venezuela. Este libro ofrece elementos interdisciplinarios para mapear los caminos en los que se cruzan autoras y autores cuya vida y obra fueron marcadas directa o indirectamente por la experiencia del exilio: Max Aub, Luis Cernuda, José Gaos, Manuel García Morente, Juan Larrea, Eduardo Nicol, Alfonso Reyes, Josep Solanes, María Zambrano.

El volumen presente ha sido editado por un grupo de trabajo conformado por **MATEI CHIHAI** y **JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA** de la Bergische Universität Wuppertal, **SERGIO PÉREZ-GÁTICA** de la KU Leuven y **NIKLAS SCHMICH** de la Universität Regensburg. El grupo inició su trabajo colectivo en el marco de un proyecto de investigación sobre la fenomenología en el mundo hispánico, el cual culminó en la publicación de la antología titulada *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch* (Baden-Baden 2022). Desde una perspectiva transdisciplinaria que combina las aproximaciones literaria y filosófica al exilio español, el mismo equipo organizó, con el apoyo de la VolkswagenStiftung, el Simposio Internacional “Caminos cruzados. Filosofía y literatura del exilio español en América latina” (Hannover 2020).

