FILOSOFIA Y PENSAMIENTO: SU FUNCION EN EL EXILIO DE 1939 *

LA EMIGRACION INTELECTUAL DEL 39

En una emigración que se ha calculado aproximadamente en el medio millón de personas sorprende el alto porcentaje de profesiones liberales y, sobre todo, de intelectuales. Este hecho tan sorprendente en principio, quizá no lo sea tanto tras una ponderación más matizada. En otro lugar, me he referido a esa constante de nuestros repetidos exilios —la de que la mayor proporción de emigrados corresponda precisamente a filósofos y pensadores, después naturalmente del grupo de políticos y militares— y a la causa más evidente de dicha constante: la de que los intelectuales constituyen tradicionalmente la «conciencia disidente» de un país donde ésta se paga irremisiblemente con la vida, con la cárcel o con el destierro (1). Aquí voy a intentar ver el significado y la función de ese pensamiento exiliado que tuvo su comienzo en la histórica fecha de 1939.

Nadie espere, pues, en estas páginas un panorama de figuras representativas de filósofos y pensadores, con los títulos y fechas de sus obras más importantes, junto con el contenido de ellas; en realidad, el que busque un inventario semejante puede recurrir a otros libros míos, donde he realizado esa tarea (2). Por el contrario, lo que intentaré hacer aquí será situar la obra de estos hombres en el contexto español e hispanoamericano, y analizar su significado y función en ambos campos.

---

* El presente trabajo es una parte sustancial del capítulo que me concierne en una obra colectiva de próxima aparición con el título de *El exilio español de 1939*. La obra aparecerá en varios volúmenes en Taurus Ediciones, y quiero agradecer desde aquí a su director, don Jesús Aguirre, el permiso que me ha concedido para su publicación por adelantado.

(1) José Luis Abellán: «El pensamiento perdido», «¿Existe la cultura española?», *Cuadernos para el Diálogo*, extraordinario XLII, agosto 1974.

(2) Principalmente en mi libro *Filosofía española en América (1936-1966)*; Madrid, 1967. Este libro debe completarse con otro artículo mío, «Filosofía española en el exilio. Panorama en 1974», *El Urogallo* núm. 26, 1974. Finalmente, algunos estudios sobre pensadores españoles en el exilio pueden encontrarse también en mis libros *La cultura en España* (Madrid, 1964) y *La industria cultural en España* (Madrid, 1975).

Quizá la primera característica a señalar —de trascendental importancia, como veremos— es que la emigración de 1939 es la primera y más importante de intelectuales españoles a los países americanos, desde el momento en que aquéllos se independizaron. Las emigraciones posteriores a aquella fecha (1824) habían sido de trabajadores inmigrantes en sus múltiples manifestaciones, y son éstos los que habían trazado la imagen de España en América. Por lo que se refiere a la comunicación intelectual, ésta había quedado limitada a la presencia del libro español o de alguna personalidad sobresaliente que pasaba esporádicamente —quizá en una gira de conferencias— por algunos de los países hispanoamericanos. Tiene razón Carlos Martínez cuando hablando de este tema dice: «En efecto, la influencia de los muchos intelectuales de las más diversas disciplinas que a América llegaron exilados transformó radicalmente un aspecto fundamental de las relaciones hispanoamericanas: el del intercambio de ideas... La ausencia de proyección de los valores intelectuales españoles dejó el campo totalmente libre a la expansión de los de otros países con menoscabo de aquéllos. Es evidente que faltaba y hubiera faltado, posiblemente de modo indefinido, algo que se produjo al llegar a América los intelectuales españoles emigrados: la intercomunicación activa, constante, mutuamente vivificadora del pensamiento de la España y de la América de hoy. Al espíritu, a la sensibilidad del intelectual hispanoamericano, no le dicen nada, no le dijeron nunca nada, la hinchada e inane retórica oficial que se desbordaba y sigue desbordándose el día de la Raza, en oratoria flatulenta en torno a los —en muchos casos lamentables— monumentos a Cristóbal Colón» (3).

El establecimiento de la emigración de 1939 en un nuevo espacio —el continente americano— tendrá, pues, una serie de repercusiones de gran amplitud, cuyas últimas consecuencias históricas están todavía por ver. No voy a insistir sobre las causas, hoy bien conocidas, de semejante hecho. El estallido de la Segunda Guerra Mundial en septiembre de 1939 obligó a una inmensa mayoría de españoles a cruzar el Atlántico; ha sido bien descrito el paso de los emigrados por Santo Domingo y la generosa y amplia acogida por México, que incluso dentro de esta obra ha recibido amplio tratamiento (4). Pero hay algo que me parece insoslayable, y es que el encuentro entre exiliados españoles e intelectuales hispanoamericanos debe situarse

(3) Carlos Martínez: *Crónica de una emigración: la de los republicanos españoles en 1939;* México, 1959; pp. 333-334.

(4) Vicente Lloréns: *Memorias de una emigración. Santo Domingo, 1939-45;* Ed. Ariel, Barcelona, 1975.

dentro de una corriente histórica de acercamiento entre la Península ibérica y el Continente americano, que ha tenido varias etapas a lo largo del siglo. En otro lugar he insistido en algunas de estas etapas: el «boom» de la novela latinoamericana; la convivencia de profesores de literatura y de críticos literarios españoles y americanos en los Departamentos de español de los Estados Unidos; la futura celebración del V Centenario del Descubrimiento de América (1992) (5). En esta línea histórica había que situar también el exilio español de 1939, que sería la segunda etapa de dicho movimiento de acercamiento mutuo; la primera tendría su fecha clave en 1898.

EL NOVENTA Y OCHO ESPAÑOL E HISPANOAMERICANO

El 98 literario español tiene su origen —como es sabido— en la guerra con los Estados Unidos, y en parte es producto de una reacción antinorteamericana que impulsa a buscar las causas de nuestro atraso histórico y de nuestra decadencia económico-política. La literatura castiza y filohispana de algunos de los miembros más destacados del 98 español se vio muy vinculada a lo americano. Es conocida, por ejemplo, la afición de Unamuno a la literatura hispanoamericana, sobre algunos de cuyos libros y autores tiene inmejorables ensayos; la estancia de Valle-Inclán en México, la influencia en su literatura de Salvador Díaz-Mirón (6) y el impulso que para ciertos novelistas americanos tuvo su *Tirano Banderas;* en el caso de Maeztu, su vinculación a lo hispanoamericano es patente: en Cuba pasó parte de su infancia, en Argentina estuvo varios años de embajador y ha sido el promotor principal de esa «defensa de la hispanidad», cuya orientación política tantos detractores ha encontrado.

Pero lo más interesante de todo esto es que, junto al 98 español, hay otro 98 hispanoamericano, que tiene igualmente su origen histórico-político en una reacción contra los Estados Unidos, tras la escandalosa cuestión de Panamá en 1903. Es cierto que habían pasado cinco años entre uno y otro acontecimiento, pero no menos cierto es que no hay que tomar esas fechas con exactitud matemática. En el caso de España, la reacción había empezado en 1897 con el *Idearium español,* de Ganivet, y en el de Hispanoamérica, los antecedentes son aproximadamente de la misma época, pues José Enrique Rodó —el genial

(5) En general, véase sobre el tema la conclusión de mi ensayo «La prosa científica en el siglo XX», que aparece como el capítulo XXX de la *Historia de la literatura española,* volumen III; Guadiana Ediciones, Madrid; 1974.

(6) Sobre el tema, véase la conferencia de Jorge Campos «El camino de Valle-Inclán»; Madrid, 1968.

precursor de aquel movimiento— escribió su ensayo *El que vendrá* en 1896; en él ya expone la teoría del profeta y maestro que vendrá a salvar a los hispanoamericanos para dirigirles y mostrarles la ruta auténtica; la teoría quedará desarrollada en *Ariel*, el famoso discurso de 1900, donde Rodó manifiesta su rechazo de la cultura norteamericana y su afirmación de la conciencia hispánica. Tanto Ganivet en España como Rodó en América se adelantaron a los acontecimientos políticos que vinieron a darles la razón y a animar su pensamiento. Los líderes de ambos 98 serán dos personalidades singulares que potenciarán el movimiento hispánico de la cultura. En el 98 español se trata de un pensador, Miguel de Unamuno, quien defenderá el casticismo y el ideal quijotista; en el 98 americano el líder será un poeta, Rubén Darío, que manifestará las dos tendencias básicas de su generación en un libro clásico, *Cantos de vida y esperanza;* su publicación es curiosamente de 1905, igual que la unamuniana *Vida de Don Quijote y Sancho:* ambos son dos manifiestos de hispanismo. En el de Rubén aparece el rechazo de la potencia del Norte en el famoso poema «A Roosevelt», donde exclama:

Eres los Estados Unidos,
eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,
que aún ora a Jesucristo y aún habla en español.

Y también:

Los Estados Unidos son potentes y grandes
Cuando ellos se estremecen hay un hondo temblor
que pasa por las vértebras enormes de los Andes.

Pero al final aparece la conciencia hispánica, y les dice:

Tened cuidado. ¡Vive la América española!
Hay mil cachorros sueltos del León Español.

Es la misma embriaguez quijotesca que embarga a Unamuno cuando propone al frente de su libro una cruzada para recuperar el sepulcro de Don Quijote de los bachilleres, curas, barberos, canónigos, que lo tienen ocupado. Esa embriaguez es la que expresa el poeta nicaragüense en su famosa «Salutación del optimista», y aquellos inolvidables versos con que comienza:

Inclitas razas ubérrimas
sangre de Hispania fecunda
espíritus fraternos, luminosas almas, ¡salve!

En realidad, la fecha de 1898 en España y la de 1903 en América va a provocar el mismo sentimiento de unión: antinorteamericanismo por un lado, solidaridad hispánica por otro. Cuando sale a la luz el *Ariel*, de Rodó, nuestro Clarín —entonces famoso crítico— no puede impedir un grito de júbilo, y escribe: «En esto de la unión, con toda clase de lazos, entre españoles peninsulares y españoles americanos soy radical —yo que lo soy en tan pocas cosas—, y además un soñador a prueba de frialdades y desengaños. Creo en la futura unidad de la gran familia ibérica, y en que después de realizada ha de parecer error inexplicable el que no se hubiese realizado antes.»

Un sentimiento parecido invadió a españoles e hispanoamericanos, que se sintieron hermanados ante circunstancias historicopolíticas muy semejantes. Un escritor como Luis Alberto Sánchez, fuera de toda sospecha de españolismo exagerado, por su abierto y declarado indigenismo, escribirá la siguiente frase claramente significativa: «En 1898 ocurre el desastre colonial de España. Y es en ese momento, en que la vieja metrópoli pierde su esplendor, cuando América vuelve los ojos con amor a España y, cancelada la era de peligros invasores, la reconoce hermana mayor, parte de su acervo.» Por otro lado, los intelectuales hispanoamericanos visitan desde entonces con frecuencia España, publican en nuestras editoriales, confraternizan en nuestras tertulias y se produce una vigorización de la influencia cultural española en América, cuyo fruto fundamental será el antipositivismo que invade la cultura de los países hispánicos; quizá la realización más importante de esa reacción vitalista sea el Ateneo de la Juventud, en México; allí estarán como inspiradores del movimiento las figuras centrales de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. El primero empezará a escribir en 1909 un libro de simpatía y conocimiento sobre nuestro país: *Plenitud de España;* Alfonso Reyes vivirá entre nosotros de 1914 a 1924, y de esa experiencia surgirá su libro *Tertulia de Madrid*... Acontecimientos intelectuales de este tipo se van a repetir con frecuencia en aquellos años.

EL TRASFONDO DE LA EMIGRACION: SITUACION DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA Y EMIGRACION EUROPEA

Y son estos hechos los que propiciaron evidentemente un acercamiento entre intelectuales españoles e hispanoamericanos; sin embargo, de no haberse producido la gran emigración de 1939, el acontecimiento —importante en sí— hubiera probablemente permanecido aislado y sin grandes consecuencias. No es tampoco indiferente al desarrollo de los acontecimientos la situación de la filosofía en Es-

paña durante los años inmediatos a la guerra. En varias formas y por diversos autores se ha descrito ya esa situación en la época de la Segunda República (1931-36). En gran parte, como consecuencia de la riqueza de los planteamientos filosóficos de Unamuno y Ortega se había llegado en España a una situación casi privilegiada. Los estudios filosóficos en la Universidad de Madrid gozaban de prestigio europeo; allí enseñaban Ortega y Gasset, García Morente, Xavier Zubiri, Juan Zaragüeta, José Gaos, etc., que habían creado, si no una escuela —se ha hablado de la *Escuela de Madrid* (7)—, sí por lo menos un equipo de investigación y de trabajo, donde la filosofía no estaba aislada; la conexión de estos pensadores con el Centro de Estudios Históricos, con la Institución Libre de Enseñanza, con la Residencia de Estudiantes..., era conocida y vivida por los protagonistas —algunos aún vivos— de aquella época.

Pero quizá no era esto todavía lo más importante; lo decisivo era sin duda que aquellos hombres habían sabido superar la tradicional división entre la España oficial y la España real; al menos, en el campo de la filosofía. Por unos años, el pensamiento dejó de ser la «conciencia disidente» del país y se convirtió en la «conciencia intelectual» del mismo; conciencia crítica, por supuesto, pero donde ésta no se interpreta sino como una forma más de colaboración, por muy desagradable que pudiera resultar para los situados en los puestos directivos y gubernamentales. Naturalmente, tras la guerra civil y la emigración del 39, la ruptura volvió a producirse, sin que parezca que de momento vayamos a una situación como la anterior.

Desde luego, el cuadro descrito tiene una importancia nada desdeñable a la hora de calibrar el peso de la emigración filosófica en América. Un conjunto de personas menos competentes o prestigiosas hubiera ejercido una influencia mucho menor, por supuesto. Pero dadas las cosas como fueron, la calidad de los profesionales españoles hubo de suponer una enorme inyección de potencial humano y científico allí donde los exiliados se instalaron, principalmente en México, en Argentina y en Venezuela, donde los profesionales de la filosofía fueron mayoría. Por lo demás, no hay que olvidar que la emigración española debe ser englobada dentro del flujo migratorio hacia América que se produjo en Europa en la década del 36 al 45, a consecuencia de los regímenes fascistas. El fenómeno ha sido bien estudiado en el libro de Laura Fermi *Inmigrantes ilustres. La historia de la migración intelectual europea 1930-41* (8), si bien esta

(7) Cf. el libro de Julián Marías *La Escuela de Madrid;* Madrid, 1959.
(8) El libro apareció en traducción española en Ed. Bibliográficas Omega, Buenos Aires, 1971.

autora apenas presta atención a la valiosa e importante emigración española, sin que aporte ningún tipo de razones para tal exclusión. Apenas menciona los nombres de Severo Ochoa, José Luis Sert, Américo Castro, José Iturbi, Salvador Dalí, Rafael Lorente de No, José de Creft, y éstos muy de pasada. En cualquier caso, es evidente que su libro se detiene sobre todo en la emigración centroeuropea e italiana hacia los Estados Unidos, desdeñando la de esos mismos países hacia América del Sur. El resultado es que carecemos de un estudio de la emigración europea hacia los países hispanoamericanos, lo que sería altamente interesante de por sí y además para establecer las debidas correlaciones. Una de las más curiosas conclusiones del libro de Fermi es la plena integración de los exiliados europeos en la vida norteamericana; salvo algunos casos —hoy bien conocidos— de regreso a su país de origen, la mayoría de los emigrados italianos o alemanes son hoy ciudadanos norteamericanos con todas las consecuencias. Junto a los nombres de Thomas Mann, Bertolt Brecht, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jules Romains, André Maurois, Maurice Maeterlink y algún otro, desequilibran el peso de la balanza los nombres infinitamente más numerosos e importantes de Albert Einstein, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Enrico Fermi, Rudolf Carnap, Béla Bartók, Arturo Toscanini, Rannah Arendt, Max Black, Niels Bohr, Ernst Cassirer, George Gamow, Kurt Gödel, Walter Gropius, Josef A. Schumpeter, Leo Spitzer, Leo Szilard, etc.

Por el contrario, sorprende que en el caso de los españoles apenas se hayan producido casos de integración semejante. El español exiliado no sólo conserva su lengua, sino, en muchos casos, su ciudadanía y, desde luego, sus costumbres; de ahí la tendencia a seguir expresándose en español y a la creación de grupos, que casi siempre adquieren la forma de tertulia. Esto explica, en gran medida, su tendencia a instalarse en Hispanoamérica más que en los Estados Unidos, e incluso la persistencia de algunos de sus hábitos más arraigados; por ejemplo, es sabido que en México proliferaron los cafés a raíz de la llegada de los españoles, y Carlos Martínez nos da buena cuenta de ello en su libro ya citado (9).

REFLEXIONES ESPAÑOLAS

La instalación de una inmensa mayoría de los exiliados en países sudamericanos les dio una nueva perspectiva de lo que representaba España; y es indudable que la América Hispana ofrece un horizonte

(9) Cf. sobre todo el capítulo «Los cafés», *Crónica de una emigración*, obra citada, pp. 23-27.

inmejorable a los españoles para meditar sobre España, sobre su destino histórico y sobre su significado presente y futuro dentro de la cultura occidental. Es patente que muchos de los filósofos y de los pensadores dedicaron atención a este tema y sacaron fructuosas conclusiones, alejadas tanto del pesimismo noventayochista como del triunfalismo imperial que se manifestó durante aquellos años en la Península, donde se hablaba de «Años triunfales», del «Imperio hacia Dios», de «España como reserva moral y espiritual de Occidente», etc.

Precisamente hablando sobre la renovada preocupación por España y lo español, es muy significativa la confidencia que le hace el filósofo Joaquín Xiráu a su hijo Ramón; me escribió éste una carta contándome cosas de su padre, y en uno de los párrafos dice: «Ya en México, lo más importante, como solía decirme, es que había descubierto la verdadera España (la de Vives, Lulio, Las Casas, los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII, los humanistas españoles en general)» (10). La misma obra de Xiráu durante aquellos primeros años americanos lo demuestra, pero en realidad no era sólo una característica suya, sino compartida en general por el grupo de pensadores exiliados. Comentando esta característica, escribía yo entonces: «Este vivir en una España ideal, habitada por los valores de la cultura y del espíritu, es un rasgo evidente en todos los filósofos emigrados, que si bien puede ser compensación psicológica de la pérdida de la España real por un lado, por otro ha constituido aportación de auténtica valía para la comprensión de nuestros valores y de su sentido dentro de la historia» (11).

Por lo demás, este tipo de preocupaciones no era sólo producto de la lejanía o de la nostalgia, sino en muchos casos de la guerra civil, hecho que les había afectado hondamente como hombres y como intelectuales. Américo Castro escribió, por ejemplo, el siguiente texto en 1943: «Yo, el más humilde de los españoles, alzo mi clamor en demanda de justicia, de una justicia en que nosotros mismos seamos los jueces y los reos. La distancia y el dolor son grandes maestros, y contemplando a España desde lejos y en la profundidad de sus siglos, he aprendido que es falso que haya dos Españas. La dualidad de que se habla es resultado de un espejismo, de un delirio siniestro, en el que el asesinado pretende asesinar a su doble, y en realidad se suicida. Cada uno mata en el otro al perverso y al inútil que lleva en sus entrañas. Mas había que despertar del letargo sangriento y rencoroso y emprender la noble lucha de las cosas, de

(10) Carta de Ramón Xiráu, México, 14 de febrero de 1965.
(11) Cf. mi libro ya citado, p. 26.

nuestras pobres cosas, siempre abandonadas, y cuyo abandono es causa mayor de la miseria y del resentimiento que nos corroe. Habría que humanizar, que hispanizar, nuestros minerales prodigiosos, presa hoy de extranjeros reflexivos y tenaces; nuestros naranjos sonrientes, para que llegue su fruto hasta el pobre ibero que no los posee, y no sólo al lejano extranjero; los olivares graves y bronceados, las estepas hoy inertes entre Aragón y Cataluña, por las que caminan enemistades seculares, los ríos, las montañas... Hagamos de nuestra tierra un cielo, y no el infierno que ahora es, ya que, de no ser así, pueblos menos insensatos para consigo mismos nos reducirían a la condición de parias de nuestro propio destino: *Señor, ¿por qué nos tienes a todos fuerte saña? Por los nuestros pecados non destruyas a España»* (12).

En esta página, y en otras similares que podemos encontrar, escritas por Américo Castro en aquellos años, encontramos los orígenes de su obra de historiador, con que va a adquirir inusitada fama en su nueva interpretación de la historia española. *España, en su historia* aparece en 1948, en 1954 se transforma en *La realidad histórica de España,* y a ésta siguen sus innumerables obras de divulgación: *Santiago de España* (1958), *De la edad conflictiva* (1961), *Los españoles: cómo llegaron a serlo* (1965), *«Español», palabra extranjera* (1970), etc. A través de esta obra percibimos cómo Castro adquirió una singular clarividencia sobre el hecho diferencial español en el conjunto europeo. Es sabido que, para él, este hecho diferencial tuvo su origen en el entramado convivencial durante la Edad Media de tres castas ético-religiosas: cristianos, moros y judíos. No vamos a contar aquí cómo se establecieron las acciones y reacciones consiguientes entre esas tres castas para producir lo que hoy calificamos como español; lo que nos interesa ahora es, sobre todo, ver cómo caracteriza Castro ese hecho diferencial. La clave de éste se encuentra en que la casta española de los cristianos no pudo objetivarse en ideas ni en cosas; al revés que el resto de los europeos, que culminaron su experiencia cultural en un conjunto de invenciones, teorías y aparatos que hicieron el vivir humano más fácil y cómodo, los españoles se instalaron en su propia existencia, haciendo de su propio vivir el eje de todo un mundo cultural. Así surgió un voluntarismo que desprecia a las creaciones del pensamiento racionalista y las invenciones objetivas de la ciencia. Si Unamuno exclamó una vez «¡que inventen ellos!», no hizo sino expresar un anhelo secular que hablaba desde el fondo de la propia historia. Y

(12) A. Castro: *De la España que aún no conocía;* México, 1972; vol. I., pp. 116-117.

esto no por pura barbarie, sino como defensa de una conciencia de la propia identidad creada en una morada vital de peculiar riqueza y vigor. Además, esta peculiaridad no ha sido sólo una nueva defensa de lo propio, sino que ha jugado también su papel en el horizonte europeo en una singular dialéctica. Si España ha tenido que incorporar creaciones extrañas a su cultura, adaptándoselas como quien se pone un vestido que no es suyo, Europa no ha dejado de nutrirse de la savia hispánica en momentos claves de su historia, que con frecuencia han coincidido con sus grandes crisis históricas. Las afirmaciones de Américo Castro no dejan lugar a dudas a este respecto: «La historia de Europa no se entendería —dice— sin la presencia de España, que no ha descubierto teoremas matemáticos ni principios físicos, pero ha sido algo de lo que Europa no ha podido prescindir, y que resaltará debidamente el día en que las historias de cada variedad humana sean concebidas como un vivir en conflicto consigo mismo. El que no tenga cotización en el mercado del conocimiento físico, no significa que la serie de Fernando de Rojas (la Celestina), Hernán Cortés, Cervantes, Velázquez y Goya no signifiquen en el mundo de la axiología, de los valores máximos del hombre, nada de menos volumen que Leonardo, Copérnico, Descartes, Newton y Kant. Cuando el criterio pragmático de utilidad práctica y de objetivación inteligible no sea el único empleado para entender la realidad humana, la historia se humanizará e irán olvidándose las abstracciones sin alma ni sentido» (13). Entre las constantes que caracterizan la peculiar «vividura» de lo hispánico, podemos enumerar las siguientes: supremacía de la creencia o la fe frente a los contenidos racionales de la cultura; voluntarismo de la persona que cifra el sentido de la vida en la defensa del «yo» y de la persona; la importancia de los contenidos imaginativos y mágicos (sobrenaturales) de la cultura; desprecio hacia la inteligencia puramente pragmática y racional; eliminación violenta del discrepante, sea moro, judío o mero representante de opiniones diversas (religiosas, políticas o ideológicas).

Las ideas históricas de Américo Castro provocaron la reacción airada de Claudio Sánchez Albornoz; éste parece que sintió invadido —y amenazado— su terreno por quien tradicionalmente había sido considerado como un mero filológo. Y la reacción pronto adquirió la forma de dos gruesos volúmenes con el título de *España, un enigma histórico* (1953); posteriormente, Castro discrepó de los ataques y argumentos de su contrincante y así se produjo una polémica que

(13) A. Castro: *España en su historia;* Ed. Losada, Buenos Aires, 1948; p. 641.

ha durado hasta la muerte de Castro y aún después, unilateralmente mantenida por su opositor. De un examen desapasionado de dicha polémica (14) se desprende la imposibilidad de acuerdo entre ambos historiadores por diferencias metodológicas insalvables y de planteamientos distintos. Nuestra humilde opinión, basada en los argumentos ampliamente desarrollados en el ensayo citado en la anterior nota, es que no sólo hay diferencias insalvables entre ambos, sino que a la larga resulta más útil y provechosa la postura adoptada por Castro, siquiera porque éste desarrolla una utilizable hipótesis de trabajo, mientras Sánchez Albornoz se limita a desplegar —eso sí, con lujo de datos y documentos— el irrevocable «enigma» histórico de España. A lo largo de estas mismas páginas veremos en otros autores el efecto sugeridor e inspirador de muchas de las hipótesis de Castro.

El primer ejemplo lo tenemos en dos historiadores (padre e hijo) que se rebelan contra la interpretación monolitista de España, basada en ese exterminio del discrepante secularmente practicado por las esferas oficiales en nuestro país. Me refiero a Luis Carretero Nieva y Anselmo Carretero Jiménez, que continúa la labor historiadora del padre, ambos inspirados en una concepción de España como *comunidad de pueblos,* donde se rechaza abiertamente la interpretación de Castilla como propulsora del monolitismo y del uniformismo centralizador. El primero en su libro *Las nacionalidades españolas* (México 1952), el segundo en varios de sus escritos —*La integración de los pueblos hispánicos* (1957), *La personalidad de Castilla en el conjunto de los pueblos hispánicos* (1960), *España y Europa* (1971)— proponen una visión federalista del futuro político español, que parece la única compatible con la historia secular de nuestro país y con los problemas que la actual sociedad española tiene planteados. Si es cierto que durante largos períodos de tiempo en España han existido monolitismo y centralización, éstos no son sino consecuencias de algunos de los defectos que Américo Castro señalaba en su obra y que él pretendió exorcizar. De que esto se consiga o no dependerá el futuro —y no sólo político— de nuestro país.

Una de las consecuencias de las doctrinas de Castro ha sido una reafirmación de los valores españoles. En esta dirección se mueve la interpretación de José Gaos, que en su ensayo *La decadencia* (15) somete a un severo análisis dicho concepto, haciendo ver lo que tiene de aceptación de estimaciones extranjeras: «Estimarse un país deca-

---

(14) Hemos tratado de realizar ese análisis en nuestro ensayo «Notas actuales sobre Américo Castro», *La industria cultural en España;* Madrid, 1975.

(15) José Gaos: «La decadencia», en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española;* México, 1957.

dente o decaído por relación a otros —dice— entraña con necesidad que tal país estime más las cosas extrañas que las propias, y si no con necesidad, con probabilidad suma, fundada en los hechos históricos y en la psicología individual y colectiva, que pase a compartir las estimaciones hechas por los extraños de sus propias cosas» (16). En efecto, España pasó de considerar los valores religiosos y espirituales como superiores a estimar éstos como inferiores al poder militar y al poder político fundado en aquél; junto a éstos se impuso paulatinamente la valoración de la ciencia y de la técnica. Y si España se consideró a sí misma como nación en decadencia fue por haber aceptado como superiores los valores anejos a la concepción científico-técnica del mundo: poderío industrial, económico, financiero, militar y político. Pero si España se sigue considerando decadente respecto a los países donde triunfan estos valores es porque todavía en ella predominan los valores espirituales y culturales frente a aquéllos. Ahora bien, estamos asistiendo a un evidente cambio en toda la cultura occidental con relación a aquellos valores: el afán por el dominio técnico de la naturaleza está dando paso a las preocupaciones ecológicas por la conservación de la misma; el esfuerzo por el desarrollo industrial y económico cede ante las reflexiones de los economistas sobre el «crecimiento cero»; la fuerza de las armas y del poder militar da paso a las campañas de desarme y a los compromisos negociados entre naciones civilizadas, etc. En una palabra, los valores propios de la época «moderna» retroceden ante una concepción culturalista y más atenta a los valores del espíritu que a los del simple desarrollo económico-material. Esto quiere decir que si España permanece fiel a su tradición, su *decadencia* —decadencia por lealtad a unos principios— habrá dejado de ser tal para convertirse en mera *disidencia.* Y así concluye Gaos: «La renuncia de España a incorporarse a la modernidad habrá respondido a una fidelidad insobornable a pasadas o futuras estimaciones. En todo caso, el cooperar al cambio de las estimaciones de la modernidad puede ser cooperar a levantar a España de su decadencia, no sólo en el futuro, ni en la apariencia del pasado, sino hasta en la realidad de éste» (17). Como la historia no es una realidad acabada y completa, sino un *fieri* que van completando los sucesivos presentes un cambio en la escala de valores, puede hacer que lo que ha sido *decadencia* deje de serlo y se convierta en mera *disidencia,* por fidelidad a unos valores, que han sido los que en definitiva han ido imponiéndose en contra de pasadas apa-

(16) *Ibidem,* p. 400.
(17) *Ibidem,* p. 402.

riencias. España —en este caso— habrá sabido esperar su hora y aguardar pacientemente hasta que triunfen los valores auténticos y verdaderos; aquellos que se identifican con el sentido profundo de la humanidad y de la historia humana. Por lo demás, cooperar a la restauración de estos valores es colaborar —como dice Gaos— a que España deje de ser decadente, no sólo en el futuro, sino también en el pasado; es cooperar a identificar el sentido de la historia española con el sentido de la historia humana, en general. Y para mantenerse fiel a ese destino, España ha tenido que aguantar el desprecio secular y la consideración casi permanente de ser un país atrasado y bárbaro, si no ridículo. Por eso su recuerdo se acompaña a la figura ridícula de Don Quijote, el «caballero de la locura», como le llamaba Unamuno. En esta línea de pensamiento se mueve Gaos en su interpretación de España; su postura es una reafirmación de los valores españoles y del puesto de España en el conjunto de la cultura occidental, como lo era la de Américo Castro cuando defendía el lugar preeminente de dichos valores en la axiología de lo humano. Pero, naturalmente, esto supone un análisis interpretativo de lo que esos valores significan y esto es lo que realizan otros pensadores españoles emigrados desde la distancia americana.

La búsqueda de una definición de la esencia de lo español y de una interpretación de su destino histórico es algo que parece enlazar las preocupaciones de nuestros exiliados con las de la generación del 98 sobre el llamado «problema de España». Las diferencias son, sin embargo, considerables, pues se trata de dos acercamientos completamente distintos. En los casos ya examinados —Xiráu, Castro, Sánchez Albornoz, Gaos, los dos Carreteros— hemos visto cómo el acercamiento no se hace desde la metafísica o la ontología de lo español, sino desde una disciplina con criterio y metodología científica como es la historia. Esa diferencia ha sido vista con perspicacia por uno de nuestros principales filósofos emigrados: Eduardo Nicol.

En su ensayo *Conciencia de España,* Nicol se rebela contra esa metafísica esencialista. «España no tiene esencia —dice—. Ninguna nación la tiene, y España menos. Y el error filosófico se complica en el error político cuando, al buscarle una esencia, que por serlo había de resultar *totalmente* representativa, se eligen los caracteres de *una parte sola*» (18). Así sale al paso de la interpretación castellanista de la historia de España como de su supuesto esencialismo, y esto lo hace no sólo en el contenido, sino en la forma que esas

(18) El ensayo de Nicol está incluido en su libro *La vocación humana;* El Colegio de México, México, 1953; p. 220.

interpretaciones han solido adoptar: el ensayo literario, propio de los noventaiochistas. «Ha sido tan común —dice— en los últimos cincuenta años el empleo de esta forma en las letras y la filosofía española, que muchos han venido a creer y a sostener que el ensayo era la forma propia de expresión de nuestro pensamiento, lo cual es inexacto, como puro hecho histórico» (19). En esta línea, el ensayo de Nicol es realmente desmitificador y llega en algunos puntos a extremos de gran radicalismo; por ejemplo, cuando escribe: «Hay que comulgar con la propia nación y para esto se necesita un alma fuerte y abierta, no un alma a la que hace endeble y estable la exquisitez. En vez de contemplar el campo español como paisaje, había que mirarlo como problema agrario. En vez de trajes campesinos, había que pensar en las luchas sociales, en los sindicatos obreros, en el industrialismo, en el problema nacional». Y al final exclama lo que, sin duda, para muchos espíritus de la época había de constituir una gran heterodoxia: «Yo me atrevo a decir que con gusto diera quince Unamunos por un bosque que cubriera la llanura de Burgos a Segovia» (20). O también: «Ante el 'árido estepa castellana' de que hablaba el buen Machado, yo no he podido nunca tener una emoción estética. Sólo he sentido pena y sonrojo» (21).

La desmitificación de la esencia española llega aún más lejos en Nicol. A la interpretación mística y quijotesca opone la interpretación imperial y recuerda que en los llamados siglos de oro España aspiró a la hegemonía política y militar del mundo; que no hubo ecumenismo en aquellos siglos, salvo en la doctrina, jamás en la acción. «¿Cómo íbamos a realizar la paz en el mundo —se pregunta— y a fomentar la convivencia pacífica de los Estados, cuando en el seno mismo de España no acertábamos a armonizar las diversas naciones que empezaban a convivir bajo la misma corona?» Y él mismo se contesta: «España no ha sido nunca una comunidad porque empezamos los españoles por no tolerar la discrepancia. Todos queremos ser diferentes, nos repugna lo común, pero, a la vez, nos repugna la diferencia ajena» (22). Y así se explica que el ecumenismo español fuera algo teórico y doctrinal, pero poco vivido en un pueblo que ha producido «una de las más extraordinarias exhibiciones del afán de poder que se han dado en la historia» (23). En cualquier caso creemos que Nicol, aunque reconoce ese aspecto intelectual del pensamiento, no le da

(19) *Ibídem*, p. 209.
(20) *Ibídem*, pp. 213 y 215.
(21) *Ibídem*, p. 218.
(22) *Ibídem*, p. 217.
(23) *Ibídem*, p. 218.

la importancia que de hecho ha tenido, cosa que hacen otros autores a los que prestaremos atención a continuación.

Los autores que vamos a examinar unen las dos tendencias a que hemos hecho alusión hasta ahora: reafirmación de los valores españoles y búsqueda de lo más propio de éstos en el ámbito de la teoría y el pensamiento. El resultado es una meditación acerca del fracaso y de la peculiar importancia de éste en la historia española. José Ferrater Mora se detiene en este concepto en su libro sobre Unamuno, donde dice: «Tal oposición [de España] constante a la vida y al pensamiento moderno no significa un mero prurito de oponerse a lo que está destinado a conseguir un éxito, una simple afición patológica al fracaso. El fracaso es, sino el principal, por lo menos uno de los más importantes ingredientes de la vida española, pero el fracaso no debe entenderse como aquello que se busca, sino como aquello con lo cual la vida española constantemente se enfrenta» (24). Este fracaso lo identifica también Ferrater con el fracaso de don Quijote; responde al quijotismo oculto en la vida española y que hace a ésta muy similar a una locura. Esa locura no es más que la forma externa que adquiere una de las características básicas de la historia española: el idealismo de los ideales. En otro lugar del mismo ensayo escribe reafirmando este punto de vista: «La locura de España, locura cuyo hondo sentido no llega a ser comprendido a veces por los mismos españoles, es, efectivamente, la misma locura quijotesca, lo que hace del quijotismo la religión de España, la verdadera raíz en que se apaciguan, sin dejar de guerrear, todas las contradicciones» (25).

Pero, sin duda, quien más ha profundizado en esta característica del fracaso como componente esencial de la vida española, ha sido María Zambrano en su libro *Pensamiento y poesía en la vida española* (México, 1939). Empieza señalando la autora cómo la vida se define en gran parte por el fracaso y cómo en el español —ser que permanece extraña e íntimamente unido a la vida— ese rasgo adquiere una importancia definitiva. Entre uno y otro momento se extiende la meditación de María Zambrano, que profundiza con sabiduría en las relaciones entre filosofía y pensamiento en la vida española. El punto de partida es el alejamiento español de los valores de la «modernidad» y, paradigmáticamente, del movimiento racionalista que lo caracteriza y distingue. No deja de aparecer desde el primer momento

---

(24) J. Ferrater Mora: *Unamuno: bosquejo de una filosofía;* Ed. Losada, Buenos Aires, 1944; páginas 133-134.

(25) *Ibidem,* p. 142.

precisamente el motivo esperanzador que la autora airea a lo largo de estas páginas: «España puede ser el tesoro virginal —dice— dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo. España no ha gozado con plenitud de ese poderío, de ese horizonte. Se nos ha echado en cara muchas veces nuestra pobretería filosófica y así es, si por filosofía se entiende los grandes sistemas. Mas de nuestra pobreza saldrá nuestra riqueza» (26).

María Zambrano insiste en esta característica de nuestra cultura: la ausencia de grandes sistemas filosóficos. «Entre nuestras maravillosas catedrales —dice—, ninguna de conceptos; entre tanto formidable castillo de nuestra Castilla, ninguno de pensamientos.» Al preguntarse por el origen de esta singular peculiaridad analiza dos sentimientos aparentemente contrarios: la admiración y la violencia, que están en el origen de la filosofía; de estos dos ingredientes nos faltó el de la violencia. «No es genio arquitectónico —dice— lo que nos falta, no es poder de construcción, de congregar materiales y someterlos a la violencia de su orden. En el terreno del poder también supimos y pudimos —bien que ello entrañe nuestra más grande tragedia— levantar un estado que es orden y violencia. Solamente en el terreno del pensamiento la violencia y el orden no fueron aplicados, solamente en el saber renunciamos o no tuvimos nunca este ímpetu de construir grandes conjuntos sometidos a unidad» (27). El pensador español se dejó vencer del lado de la admiración, dando carácter específico al llamado «realismo español». Es éste un peculiar enamoramiento del mundo, que la autora caracteriza como «un modo de conocimiento desligado de la voluntad, desligado de toda violencia más o menos precursora del apetito de poder» (28). Este desasimiento se ha manifestado bajo las formas de popularidad y dispersión; ambos han producido lo más típico del pensamiento español que es inaprensible por los métodos propios de la filosofía tradicional. Y así surge un peculiar modo de conocimiento que es la «razón poética» (29).

La autora dedica páginas de gran belleza y hondamente penetrantes sobre lo español cuando nos habla de la melancolía como sentimiento típico de quien vive la realidad en toda su plenitud, sin reducirla a nada. Es el sentimiento propio de quien no quiere renunciar a nada, de quien quiere vivir todo por amor a todo. Así surge el amor

---

(26) María Zambrano: *Pensamiento y poesía en la vida española;* México, 1939; p. 26.
(27) *Ibídem,* pp. 30-31.
(28) *Ibídem,* p. 42.
(29) Sobre la importancia y significación de este concepto en el pensamiento de la autora, véase nuestro trabajo «María Zambrano: la 'razón poética', en marcha», en *Filosofía española en América; 1936-66;* Madrid, 1967; pp. 169-189.

y el deseo y con ellos el ansia de resurrección —de resurrección del cuerpo, del alma y de toda la realidad— en un más allá de lo temporal, donde no sea posible la melancolía, puesto que todo está en ese mundo «en íntegra presencia corpórea sin posible corrupción».

Entra así la autora en la interpretación quijotesca y delirante de la vida española, que antes veíamos en otros autores. Por eso afirma como «lo propio de lo español, de la vida española y del hombre que la vive: el imposible, el imposible como único posible horizonte» (30). Ahora bien, el acceso al conocimiento de un pueblo que tiene como meta lo imposible no puede ser otro que la poesía: «Sucede en nuestra cultura española —escribe— que resulta muy difícil, casi imposible, manifestar las cosas que más nos importan de modo directo y a las claras. Es siempre sin abstracción, es siempre sin fundamentación, sin principios, como nuestra más honda verdad se revela. No por la razón pura, sino por la razón poética» (31).

Y esta razón poética es la que se encarna en nuestro pueblo y se manifiesta en su literatura y en su historia. He aquí por qué cuando un español se aparta de su pueblo comete el más grave pecado que puede cometer contra su esencia, cayendo en ser minoría. «Cae, sí —insiste la autora—, pues de verdadera caída se trata. En España perder la comunidad con el pueblo no conduce a nada positivo, tan sólo a desviar la ruta o estancarse en el escepticismo» (32). El español ha de permanecer unido al mundo, enamorado del universo, y esto sólo puede hacerlo a través de su pueblo, un pueblo especialmente dotado para el conocimiento poético de las cosas. Será este conocimiento el que propicie «la restauración de la unidad humana hace tiempo perdida en la cultura europea, el surgir de una nueva ciencia que se proponga, sobre todo, la integridad del hombre. La cultura europea ha llevado a su extremo la atomización de lo humano y la fragmentación de su mundo; en esta tesitura quizá encuentre la cultura española su oportunidad perdida, puesto que su peculiaridad vendría a paliar la deficiencia extrema de una cultura europea, donde el desarrollo de la ciencia y de la técnica ha llevado a la anulación del hombre y del sentido de lo humano. «Necesita para su continuidad esta cultura —dice María Zambrano—, que vaya en su ayuda aquella otra que se ha mantenido tan valerosamente al margen como una hermana cenicienta: necesita alimentarse de lo que desdeñó. Confiemos en que sucede así y en que suceda, según parece, del modo más

(30) *Pensamiento y poesía en la vida española;* p. 65.
(31) *Ibidem,* p. 71.
(32) *Ibidem,* p. 76.

congruente con esta dispersa y humilde cultura española: dispersamente, lejos de Europa y fuera de la tierra matriz. España, maestra en la dispersión y en la prodigalidad, cumplirá, sin duda, su obra de acuerdo con su íntima esencia, prodigándose y dispersándose, sembrándose, desapareciendo en la oscuridad para fecundar y fecundarse» (33).

Ahora bien, esta aportación española a la nueva cultura es producto del fracaso secular de nuestra patria. Es el fruto granado de quien se ha sacrificado y de quien ha fracasado; pensando en ese fruto —la integridad del hombre—, afirma la autora seguramente que la España del fracaso es «la más noble o quizá la única enteramente noble». Es el fracaso de quien ha ido más allá de su época y hasta más allá de sí mismo, hacia lo que está por encima de todo fracaso. «Fracaso —escribe al final— en razón de su misma nobleza, en razón de su insobornable integridad en un mundo donde la medida de la integridad se ha perdido. Fracaso también porque en el fracaso aparece la máxima medida del hombre, su plenitud en su desnudez, lo que el hombre tiene tan desprendido de todo mecanismo, de toda fatalidad, que nada puede quitárselo. Lo que en el fracaso queda es algo que ya nada ni nadie puede arrebatar» (34).

El mismo intento de indagar la realidad y el sentido del pensamiento español mueve la pluma de Juan David García Bacca en su libro *Introducción literaria a la filosofía* (35), cuya segunda parte está dedicada al tema. Al objeto de cumplir su objetivo, se detiene García Bacca en el análisis de *La vida es sueño,* de Calderón de la Barca, en sus dos expresiones, es decir, tanto en la pieza dramática así titulada como en el auto sacramental del mismo nombre. La primera se considera como una dramatización de la filosofía española a través de cuyas tres jornadas se establece una dialéctica superadora de las respectivas oposiciones. En la primera jornada la «Filosofía», personificada en Basilio, aparece como reina, dueña y señora, mientras el «Hombre», a quien simboliza Segismundo, se presenta en condición de esclavo; se quiere alegorizar así el hecho de que el racionalismo y el intemporalismo por sí solos dan esclavitud al hombre. En la segunda jornada, donde la «Filosofía» sale vencedora a palos, el «Hombre» aparece en plan de salvaje recién nacido, con lo que se quiere significar que el racionalismo y el intemporalismo son capaces

(33) *Ibidem,* p. 78.
(34) *Ibidem,* p. 79.
(35) Ediciones de la Universidad Central de Venezuela; Caracas, 1964. La primera edición (1945) apareció con el título de *Filosofía en metáforas y parábolas.* Nosotros citaremos siempre por la segunda edición.

de vencer al empirismo y aun al vitalismo de hechos brutos y en bruto. Sólo en la tercera jornada la «Filosofía racionalista» (Basilio) es vencida por el «Humanismo integral» (Segismundo). La filosofía española se manifiesta entonces como un absolutismo moral o un sentido de la integridad ética de la persona, que se presenta como superior al absolutismo cartesiano de la conciencia. Cuando Segismundo se encuentra por segunda vez en palacio ya no se fía de lo que pudieran ser apariencias engañosas y así exclama:

Mas sea verdad o sueño
obrar bien es lo que importa.

García Bacca observa que el racionamiento es el mismo en Descartes y en Calderón. «*Sea verdad o falsedad* lo que veo, imagino, toco, etc., es evidente que pienso, *luego soy*», dice Descartes, pisando la tierra firme de un absoluto: el de la conciencia. «*Sea verdad o sueño* lo que veo, imagino, toco, etc., es evidente que lo bueno del "obrar bien" no se pierde en uno u otro caso, luego *hay que obrar bien*», viene a concluir Calderón, con lo que pisa también la tierra firme de otro absoluto: el de la moral. Ahora bien, este absoluto tiene primacía sobre el primero, puesto que éste no incluye la necesidad de ser —«*tener que sor*»—, mientras que el imperativo moral exige el «obrar bien» —«*deber ser*»—. «Descartes —escribe García Bacca— no consigue mostrar que nuestra realidad *tenga que ser* ni siquiera *que deba ser*. En cambio, por el procedimiento calderoniano —la duda metódica *teatral*, el plan de Basilio—, se descubre que nuestra realidad no sólo es, como realidad, más persistente que todos los objetos, pues desaparecidos o puestos todos en la disyuntiva «sueño o realidad», ella permanece firme en sí, sino que nuestra realidad, aún a cero de cosas, es firme en sí *de hechos* y *de derecho, por obra del deber ser,* del *deber obrar el bien,* con cuya exigencia se afirma más en sí mismo y puede luchar y prescindir de la cuestión metafísica y gnoseológica de si la realidad exterior es sueño o realidad. Quien lleve en su carne y ser el imperativo moral de hacer el bien y esté convencido de que «no se *pierde el hacer bien ni aun en sueños,* habrá decidido por trascendencia, por tiro de elevación, toda cuestión sobre realismo e idealismo. *Realismo ético* es la solución española de la cuestión teórica sobre realismo e idealismo» (36).

Ahora bien, al final de este primer acercamiento García Bacca se da cuenta de que esta vida, aun la despierta por la ética, puede ser

(36) *Ibídem*, p. 265.

sueño comparada con la *vida sobrenatural.* La vida natural nos remite a ésta y así el sentido «dramático» de la filosofía española nos exige —para su completa explanación— analizar el sentido «autosacramental» de la misma, con lo que nos vemos insensiblemente llevados a un examen de *La vida es sueño* como auto sacramental. El autor parte al realizar dicho examen del plan ontológico, cósmico y simbólico del mundo físico, encarnado en tres de los personajes alegóricos que intervienen en la obra: Poder, Sabiduría y Amor. El Poder, como atributo de la Primera persona divina, proporciona el saber «ontológico» al mundo físico; la Sabiduría proporciona al mismo el sabor «estético» y, por último, el Amor proporciona el sabor «simbólico». Al justificar el apelativo de simbólico para el orden del Amor, García Bacca se detiene en su calidad gratuita de don o regalo, contrario al orden del Poder, donde las cosas se regulan por necesidades de su *esencia,* y al de la Sabiduría, donde esa regulación viene dada por necesidades de *estilo,* más sutiles, pero no menos inflexibles, que las esenciales. Ahora bien, este último orden «simbólico» enlaza con una tendencia muy típica del alma española, a la que García Bacca llama la tendencia a personar lo real, distinguiéndola de *personificar.* Esta última se identifica con el impulso al antropomorfismo de los pueblos primitivos, mediante el cual éstos atribuyen rasgos humanos a las cosas físicas; por el contrario, en el *apersonamiento* una persona hace acto de presencia apropiándose de una realidad que le sirve para darse a conocer, pero sin identificarse con ella. Así una persona puede apersonarse en una realidad inferior mediante signos, símbolos, barruntos, visos, indicios; inversamente, en una realidad inferior pueden verse signos, indicios, expresiones de las caras de ciertas personas y ello sin caer en antropomorfismo por tener plena conciencia de la distancia entre la conciencia personal y la realidad física, donde aquélla se encarna o se revela o se presenta. Precisamente, «uno de los caracteres del genuino filosofar español es tener ojos para esas *expresiones de apersonamiento* que en las realidades se descubren sin quedarse en los aspectos estrictamente ontológicos del ser en cuanto ser, de tal ser en cuanto ser» (37). Por ello, si la filosofía clásica se planteaba las cuestiones básicas del *qué es, para qué es, de qué* se compone, etc., la filosofía española involucra siempre la cuestión del *quién.*

En el auto sacramental de Calderón la cuestión del *quién* es clave y central, pues todo el mundo físico está hecho para un *Quién,* es decir, para una Persona, de la que todo lo demás son *faces* o

(37) *Ibídem,* p. 279.

expresiones. Y ello porque lo físico exige que una Persona se *apersone* en su ser para elevar al ser por encima de toda la esfera ontológica, *sobrenaturalizándolo.* He aquí el nudo del filosofar español, ya que «al español castizo le piden el alma y el cuerpo, *sobrenaturalizarse,* no el hacerse *superhombre,* sino nacerse a una nueva vida, sobre todos los tipos de vida natural —sensible, inteligible, moral— que por el primer nacimiento ha adquirido» (38).

Por supuesto, la palabra sobrenaturalizarse tiene en García Bacca un sentido mucho más amplio que en Calderón; éste se refiere sólo a su acepción meramente religiosa, de acceso a la vida de la Gracia, pero el filósofo español la emplea para referirse a cualquier tipo de superación de la vida meramente natural; de aquí que él prefiera el término *sobreponerse.* «Al español auténtico —dice— le piden de consuno el cuerpo y el alma *sobreponerse* a todo lo dado, a la vida en todos los órdenes, inclusive al tipo de vida individual.» Así, el calderoniano *sobrenaturalizarse* no es más que una de las formas del castizo *sobreponerse.*

No supone lo anterior ningún menosprecio de la obra de Calderón. Por el contrario, en ella encuentra García Bacca una de las manifestaciones más sublimes del más profundo filosofar español. Y en las consideraciones anteriores ve nuestro autor la explicación lógica de que el drama de *La vida es sueño* necesite complementarse con el auto sacramental del mismo nombre. Si el primero se refiere sólo a la vida natural, exige una superación de sí mismo en la vida de la Gracia, puesto que por más despierta que sea aquélla —despierta por el racionalismo y por la ética—, todavía es *sueño* en relación con ésta. Ni la vida racional natural ni la vida moral natural son la vigilia suprema del hombre; a ambos superará siempre la vida sobrenatural, respecto de la cual toda la vida natural es irremediablemente *sueño.* La frase *La vida es sueño* tiene, pues, una doble interpretación; en el drama quiere decir que «la vida empírica es sueño respecto de la vida racional y moral»; en el auto sacramental que «la vida natural, racional y moral, es sueño respecto de la vida sobrenatural de la Gracia».

Ahora bien, la sobrenaturalización así propuesta se realiza ejemplarmente en el apersonamiento de una de las Personas divinas —la Segunda— en un individuo de la especie humana, con lo que la naturaleza humana, el *Hombre,* quedó elevado al orden de lo sobrenatural divino. El hombre es Dios en persona. Por supuesto, esta elevación

---

(38) *Ibídem,* p. 280.

en *uno* de los individuos redunda en beneficio de la especie entera, pues si se hace en *un* individuo es por accidente y de forma circunstancial, en cuanto ese individuo es representante del Hombre en cuanto tal, como aparece en el auto de Calderón, donde no se hace alusión a ningún individuo concreto. Aquí está la razón de la institución sacramental de la Eucaristía, mediante la cual disfrutamos todos efectivamente de la unión hipostática entre Hombre y Dios. El mito de Cristo al que nos hemos referido en otras obras (39), adquiere así una de sus más sobresalientes manifestaciones. He aquí cómo lo expresa García Bacca: «Por la Eucaristía es posible que lleguemos todos, todos y cada uno de los hombres, a participar *real y verdaderamente* —con la profunda intimidad del alimento—, del apersonamiento y unión hipostática que en un individuo de los nuestros, en Jesucristo, tuvo lugar. Y con esto el hombre escapa a la encerrona que le tiende el orden esencial: la ontología. El hombre es un ser que, por de pronto, parece fijo y delimitado a una especie: *animal racional,* o compuesto de hombre y fiera. Empero esta su sustancia puede transustanciarse de varias maneras: una, elevando su vida natural y esencial a vivir una vida sobrenatural, y otra a vivir una vida eucarística, por unión interiorizante del cuerpo y sangre del único individuo humano viviente en vida personal divina y sobrenatural: *Cristo»* (40).

Al final de su ensayo, García Bacca hace una serie de reflexiones retrospectivas sobre el modelo del filosofar español en sus dos niveles: natural (drama) y sobrenatural (auto sacramental). Por lo que se refiere al primero, explicita el carácter popular del hombre ético, pues sólo una ética arraigada en el *pueblo* y capaz de emprender empresas populares es capaz de vencer el racionalismo, o su secuela inevitable: el egoísmo individualista. Ahora bien, la ética popular, por ser natural, no opera transustanciación real ninguna en el hombre; para ello se remite Calderón a los profundos anhelos de la religión cristiana —tan arraigados en el pueblo español de su época—, dándose cuenta de que anhelo religioso y anhelo popular se dan la mano en el caso del pueblo español. Ahora bien, donde ambos anhelos alcanzan su máxima expresión es en la Eucaristía; de aquí las inequívocas palabras de García Bacca: «La Eucaristía representaba a los ojos del genuino español de los tiempos de Calderón el sacramento por excelencia, el remedio para sus ansias de *transustanciación,* de

(39) Cf. «El mito de Cristo en Antonio Machado» y «Mito y simbolismo en "Los nombres de Cristo"», en *Mito y Cultura;* Madrid, 1971. También «El mito de Cristo en Unamuno», en *Sociología del 98;* Barcelona, 1974. Ultimamente ha aparecido mi libro *El erasmismo español,* Ed. El Espejo, Madrid, 1976, que afecta muy directamente al tema en su origen.

(40) García Bacca, *op. cit.,* p. 320.

cambio íntegro y superador de la sustancia o esencia que por el primer nacimiento recibió» (41).

Aquí está la razón de que la ontología no sea ciencia predilecta del español, por ser tratado del ser en cuanto ser como inmutable en su esencia; por el contrario, le atrae la metafísica en cuanto intenta superar lo físico, pero casi siempre aquélla es devorada por la *mística,* en cuanto transustanciadora de toda vida natural. Ese afán de *sobrenaturalizarse* o de *transustanciarse* es el *frenesí* definitorio del alma española, de que habla Calderón. Por eso acaba diciendo García Bacca: «El genuino español no puede ser ni kantiano, ni husserliano, ni heideggeriano, ni todas esas zarandajas que últimamente han circulado en Europa, y que son trajes hechos a otra medida... *Cada uno es como Dios le hizo,* decía Cervantes; y cada pueblo es también y parecidamente como Dios lo hizo; y como obra que somos todos, individuos y pueblos, de las manos de Dios no podemos menospreciarnos ni preferirnos unos a otros, sino aceptar agradecidos el tipo que en suerte nos cayó y procurar con todas las fuerzas realizarlo. Que el nuestro, el de los españoles de cuerpo y alma —no precisamente los de geografía y derecho—, sea el de *transustanciarnos y sobrenaturalizarnos* —de una forma u otra, cristiana o no—, es la lotería o suerte que nos cayó como *pueblo,* y fuera inútil pretender evadirse de este destino, de este *trance de frenesí* que es nuestra constitución» (42).

Como hemos visto, García Bacca no habla explícitamente del fracaso, como hacen María Zambrano y José Ferrater Mora, pero es evidente que el alma española lleva encapsulado en ese *frenesí* inalcanzable de la transustanciación el germen de su propio fracaso; fracaso que desde luego no le afecta especialmente, puesto que es producto de un frenesí que siente como aspiración irrenunciable, y que tiene, por tanto, muy poco que ver con su realización o no. En cualquier caso, hemos visto una profunda similitud en los diagnósticos y descripciones que hacen de lo español los pensadores del exilio.

MEDITACION SOBRE LO AMERICANO

Sin embargo, esa meditación española no es definitiva, si no se completa con otra sobre lo americano; a ello dedicaremos las próximas páginas de este escrito. La meditación sobre lo americano es producto de lo que en otra ocasión hemos llamado «segundo descu-

(41) *Ibídem,* p. 326.
(42) *Ibídem,* pp. 327-328.

brimiento de América» (43), entendiendo por éste el sentimiento de acercamiento y solidaridad entre intelectuales españoles e hispanoamericanos, producido a raíz del exilio de 1939. Matizábamos entonces que los nuevos descubridores no fueron entonces colonizadores, sino que se sintieron «ganados» espiritualmente por los nuevos países, en los que vieron una prolongación de la cultura de su país de origen. Y producto de ese sentimiento de acercamiento y solidaridad va a ser lo que antes llamábamos meditación sobre lo americano. Carlos Martínez escribe, por ejemplo, hablando de este hecho: «Los españoles exilados *redescubrieron* muchos aspectos de la América de origen español, estudiaron su historia, trataron de desentrañar el sentido de su evolución cultural y se acercaron con interés, tratando de conocerlos mejor, a sus héroes y a sus hombres de pensamiento» (44).

La primera característica de esa meditación sobre lo americano va a ser el rechazo de la política de la «hispanidad», en lo que coinciden hispanoamericanos y españoles exiliados. Intérprete fiel de esta postura es el investigador peruano Luis Alberto Sánchez, que escribe: «España no es la *hispanidad*, desde luego. Confundir ambos conceptos, o, mejor dicho, aquella realidad con este supuesto, sólo sirve para despertar rencillas y suspicacias, cada vez menos necesarias. La mejor prueba de que se trata de una hipótesis es que carece de aplicación y vigencia. En ya considerables años de campaña, la hispanidad sigue identificándose con una tendencia definida, nada popular en América. De este primer rasgo puede destacarse, sin riesgo de yerro, la no popularidad del concepto. Si *hispanidad* y España fuesen lo mismo, llamaría la atención la impopularidad de aquélla y acarrearía, como acarrea a menudo, la de ésta» (45). Esa tendencia, a la que alude el profesor peruano, con la que se suele identificar la *hispanidad* es la política de imperialismo cultural practicada por las esferas oficiales españolas a raíz de la guerra civil y que alcanzó su culminación en los primeros años de la posguerra.

El común rechazo de la política oficial de la *hispanidad* va unida a un nuevo acercamiento y conocimiento de lo americano. Evidentemente, uno de los más importantes frutos del exilio español irá en esta línea, a la que agudamente se refiere Guillermo de Torre cuando escribe: «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

(43) José Luis Abellán: «El pensamiento perdido», art. cit.
(44) Cf. Carlos Martínez: *Crónica de una emigración*, obra citada, p. 365.
(45) Carlos Martínez: *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, op. cit., página 335.

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 el loor de América» (46).

Esta nueva experiencia americana va a sentirse como una prolongación de la española, adquiriendo así los españoles exiliados una vivencia personal de la comunidad de supuestos culturales a ambas orillas del Atlántico. Tomando como base esta vivencia, José Gaos propondrá una acepción de «Hispanoamérica», como término en que se incluyan tanto los países americanos como los de la Península Ibérica, y acuñará el neologismo de «transterrados», como opuesto al tradicional de «desterrados», para referirse al peculiar sentimiento de los emigrados de haberse instalado en una tierra que, sin ser como la abandonada, tampoco resulta completamente extraña; por el contrario, en ella la nueva vida se siente como una singular prolongación de la anterior (47). Quizá la experiencia más importante y repetida entre los exiliados españoles sea el sentimiento de la unidad del mundo hispánico, a través de la cual cobran conciencia de esa comunidad de supuestos culturales a que antes nos referíamos. A ella se refiere en varias ocasiones el mismo Guillermo de Torre: «¿Americanismo, hispanismo, europeísmo?», se pregunta, y él mismo contesta: «Estos factores andan siempre muy imbricados en las letras y en el espíritu del Continente. Es difícil aislarlos, pero no señalar la dirección de una meta común: abrir el paso hacia la manifestación de una personalidad propia, ya que no de una cultura americana.» Y más adelante termina su artículo: «En el espíritu americano batallan conflictualmente elementos muy diversos, desde los heredados de la época colonial hasta los forjados a partir de la independencia, junto con las aportaciones extranjeras posteriores de acarreo ininterrumpido. Nacionalismo y europeísmo, hispanismo y afrancesamiento, sin olvidar tampoco algún reflejo norteamericano, tejen sin tregua una trama completa, se trenzan en fértil polémica, buscando una futura unidad. Unidad que indudablemente habrá de buscarse a base de integraciones, no de exclusiones. De sumas, no de restas, según la característica

---

(46) Guillermo de Torre: «La emigración intelectual. Drama contemporáneo», *Tríptico del sacrificio;* Ed. Losada, Buenos Aires, 1948; p. 133.

(47) Sobre los anteriores ideas de Gaos y su detallada exposición, véanse sus ensayos: «Los "transterrados" españoles de la filosofía en México», en *Filosofía mexicana de nuestros días;* México, 1954, y «El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica», en *Pensamiento de lengua española,* México, 1945.

felizmente dominante —ayer y hoy— en el complejo americano: la porosidad intelectual» (48).

Pero sin duda quien más ha insistido en esa unidad del mundo hispánico, enlazándolo con el sentido de la historia española es Américo Castro. Al poco tiempo de llegar a Estados Unidos escribió un libro dirigido a jóvenes universitarios norteamericanos, donde deja plena constancia de esas ideas, con una claridad que ofrece poco lugar a ningún tipo de dudas: «Pero a pesar de las separaciones políticas y económicas entre las repúblicas hispanoamericanas, no es menos cierto que todas ellas poseen una profunda unidad —de lenguaje, de religión, de costumbres, de carácter, de virtudes, de defectos—, *unidad más permanente y más esencial que su desunión política*. Cuando se conoce a un hispanoamericano —sea argentino, peruano o mexicano— no se le puede confundir con ninguna otra clase de hombres; entre todas esas gentes no hay más diferencia de las que existen entre un americano de Nueva Orleans y otro de Boston, entre un 'farmer' de Nebraska y un doctor de Harvard. Es decir, la semejanza que los une es más importante que las diferencias que los separan. La innegable e imborrable unidad de Hispanoamérica descansa sobre tres siglos de civilización común hispana. La historia de sus países es incomprensible si no se relaciona con la de su período español, y, por lo tanto, con la historia de España. En último término, lo que hoy son, o no son, los pueblos iberoamericanos, depende de lo que fueron o no fueron, España y Portugal. Por ser como fue la civilización de la Península Ibérica, pudiendo persistir las razas indígenas en todo iberoamericano. De ese modo, el elemento indio ha seguido influyendo ahí, en una u otra forma, en tanto que en los Estados Unidos puede en realidad prescindirse de la influencia de la población primitiva, por haber sido suprimida casi totalmente. La presencia de esos indios y de esos mestizos, en la mayor parte de Iberoamérica, ha impreso un carácter singular a esta porción del nuevo mundo. La civilización europea, traída por España, se combina con las tendencias raciales y culturales de los indígenas, las cuales hay que tener en cuenta si queremos entender cómo es hoy Iberoamérica» (49).

La unidad del mundo hispánico es una afirmación que admite pocas dudas entre los pensadores exiliados de 1939; junto a ella, también parece existir un relativo consenso sobre los valores que caracterizan esa unidad cultural. Quizá nada aglutine tanto esos valores como lo que en otro lugar he llamado «la negación de la religión del éxito

---

(48) *Cuadernos por la libertad de la cultura*, Carlos Martínez, *op. cit.*, p. 340.

(49) Américo Castro: *Iberoamérica: su presente y su pasado*, The Dryden Press, New York, 1941; cit. por Carlos Martínez, *ibid.*, pp. 344-345.

histórico» (50), o el rechazo de la cultura como afán de poder. Nada más lejos al mundo hispánico que una comunidad de Poder; a ello se refiere Salvador de Madariaga cuando habla de aquél como un mundo de «Don Yos», tensos hacia lo alto de su realización personal y olvidados de las cosas, de la técnica que las domina, de los prójimos, de la tradición y de los elementos que amalgaman los pueblos y les dan cohesión y poderío político. Por ello se irrita cuando se interpreta la historia de los pueblos hispánicos a la luz de los criterios pragmáticos de tipo anglosajón, y exclama: «Ah, ¿y querían ustedes, señores estadistas, y querían ustedes que el mundo hispano fuera como la imagen del mundo ánglico una Comunidad de Naciones en cooperativa de poder? Pues no puede ser. Los ánglicos ganarán siempre en las palestras internacionales, la de las Asambleas y la de las Bolsas; pero este mundo hispánico es y seguirá siendo, para su bien y para su mal, un mundo de hombres desorbitados de Don Juanes y de Don Quijotes, un mundo de Don Yos, tensos hacia lo alto y no hacia adelante. Ha perdido a Atlantis; pero le queda el cielo» (51).

Muy curiosa a este respecto es la indiferencia con que la «conciencia» española del siglo XIX recibió la independencia de los países hispanoamericanos (52). En un interesante libro, Luis Cernuda se extraña de semejante hecho; así escribe: «Unos primero, otros después, en brevísimo espacio, todas estas tierras se desprenden de España. Ningún escritor nuestro alude entonces a ello, no ya para deplorarlo, ni siquiera para contarlo. Si la accesión a ellas halló tan pocos ecos en nuestra literatura clásica, es lógico que su separación hallara menos en nuestra literatura moderna. Y como el español nunca deja pasar sin protestas tormentosas eso que en la convivencia nacional va contra su ser íntimo, si entonces no dijo palabra, ni se echó a la calle, es que nada le iba en ello.» Pero Cernuda no se aquieta con esta contentación que evidentemente se contradice con el inmenso esfuerzo hecho por España y los españoles en el continente americano; he aquí por qué acaba preguntándose sin posible contestación: «Pero ¿cómo conciliar nuestra evidente indiferencia nacional, sino desvío hacia estas tierras, con el esfuerzo realizado y la obra obtenida por los españoles en ellas?» (53).

---

(50) Cfr. mi conferencia «Filosofía española y sociedad», Instituto Luis Vives de Filosofía, CSIC, 15 de mayo de 1972.

(51) Salvador de Madariaga: *Presente y porvenir de Hispanoamérica*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1959, p. 53.

(52) Melchor Fernández Almagro se detuvo minuciosamente en esa circunstancia haciendo un somero análisis de la misma en su libro *La emancipación de América y su reflejo en la conciencia española*, Madrid, 1957.

(53) Luis Cernuda: *Variaciones sobre tema mexicano*, cit. por Carlos Martínez en su obra aquí citada varias veces, p. 346.

La contestación que Cernuda no puede dar a tal pregunta hay que buscarla en los escritos de los liberales españoles del primer tercio del XIX, cuando se produjeron los hechos; un examen de dichos escritos —Quintana, Blanco-White, Flórez Estrada, Pérez de Camino— nos revela que, no sólo los liberales españoles no deploraron la independencia de aquellos países, sino que incluso se alegraron de que parte del imperio español —la parte americana, al menos— se librará de la esclavitud y del dominio tiránico que pesaba sobre la Península. Y es que, para ellos, como para cualquier castizo de nuestra comunidad de pueblos la libertad estaba siempre por encima del Poder. En esa defensa de la libertad y la independencia individual está, y ha estado siempre, la auténtica unidad hispánica, alejada de toda exaltación del poder por el poder, e incompatible, en consecuencia, con cualquier comunidad de poder. En esto, españoles del exilio e hispanoamericanos continentales, volvieron a sentirse fundidos en un verdadero sentimiento comunitario.

EL IMPULSO A LA FILOSOFIA ACADEMICA

Ahora bien, el valor y la función del exilio filosófico español no fue sólo éste de haber propiciado un nuevo tipo de reflexión intelectual sobre la situación histórica de España y América, y el acercamiento entre intelectuales españoles e hispanoamericanos, así como en su obra de creación filosófica original, sino también en el haber ejercido una auténtica influencia en la creación y promoción de empresas intelectuales. Es conocida la labor de nuestros exiliados en librerías, editoriales, revistas, centros de enseñanza, etc. Una exposición de la creación de librerías en México.—*Juárez, Madero, Góngora, Librería de Cristal, Cide, I.D.E.E.A.*—; de editoriales —*Séneca, E.D.I.A.P.S.A., Costa-Amic, Finisterre,* etc.—; de revistas —*Romance, España peregrina, Presencia, Las Españas, Comunidad ibérica,* etc.— sería una labor interminable, que en parte ha sido hecha por otros colaboradores de esta obra (54).

Aquí sólo vamos a detenernos en el impulso que la presencia de intelectuales españoles supuso para la consolidación de una filosofía académica en Hispanoamérica y del establecimiento definitivo de la misma en los estudios universitarios de la mayoría de aquellos países. En este sentido, no podemos olvidar que algunas de las Facultades universitarias fueran fundadas o impulsadas por españoles. A título

(54) Cfr. las aportaciones de Manuel Andújar y Antonio Risco.

de ejemplo, señalemos que la Facultad de Filosofía y Letras (hoy Facultad de Humanidades y Educación) fue fundada, dentro de la Universidad de Caracas, por un grupo de emigrados, a cuya cabeza estuvo Domingo Casanovas, que ejerció durante cinco años como decano de la misma; en la Universidad de La Paz (Bolivia), Augusto Pescador introdujo los estudios de filosofía a nivel universitario. De cualquier forma, creo que fue Venezuela el país donde los estudios filosóficos y universitarios en general sufrieron un mayor impulso por parte de los emigrados españoles. En Venezuela enseñaron o enseñan Bartolomé Oliver, Guillermo Pérez Enciso, Manuel Granell y Juan Antonio Nuño; esporádicamente dieron allí cursos Juan Roucan-Parella, Eugenio Imaz, Lorenzo Luzuriaga, José Gaos y otros españoles.

Juan David García Bacca, sin duda la más eminente figura del exilio filosófico en este momento, se instaló desde 1947 en Venezuela, donde fundó y dirige el actual Instituto de Filosofía, a cuyo cargo está la edición de *Episteme*, un valioso anuario de filosofía, así como de otros libros y publicaciones. En el mismo país existe una *Escuela de Filosofía*, fundada y dirigida por Federico Ríus, y un *Instituto de Estudios Políticos*, a cargo de Manuel García Pelayo, con una interesante labor en su haber.

No es éste, como dijimos al comienzo, lugar apropiado para hablar de los numerosos escritos originales de los filósofos y pensadores españoles; la tarea sería inabarcable, y a ella pensamos dedicarnos de lleno en una segunda edición de mi libro *Filosofía española en América, 1936-1966* (1967), al que no sólo intentaré añadir la obra producida por los pensadores en él incluidos desde su fecha de publicación, sino también la de los pensadores españoles que se quedaron en Europa, para cubrir de esta forma el panorama completo de la emigración filosófica, como parcialmente hemos adelantado en páginas anteriores. Pero me parece obligado el hacer al menos una mención a la tarea de traducción ejercida por los emigrados, y ello no sólo por su importancia cualitativa y cuantitativa, sino por su función de engarce entre la cultura europea y la americana. En este sentido, creo absolutamente imprescindible citar la función de Eugenio Imaz, que, como traductor de la obra completa de Dilthey al español, jugó un primerísimo papel en la introducción del historicismo en Hispanoamérica; de Wenceslao Roces, que tradujo gran parte de la obra de Hegel *(Fenomenología del espíritu, Lecciones sobre historia de la filosofía)* y muchas de las obras de Marx *(Manifiesto comunista, El capital, Manuscritos económicos filosóficos)*, con lo que promovió los estudios sobre la dialéctica filosófica en general y el

marxismo en particular; de García Bacca, traductor de los *Fragmentos de los presocráticos, de las Eneadas,* de Plotino, el *Poema de Parmeníades;* de José Gaos, traductor de Husserl *(Investigaciones fenomenológicas, Meditaciones cartesianas, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica),* de Kierkegaard *(El concepto de la angustia),* de Heidegger *(Ser y tiempo),* de Jaeger, de Hartmann, de Jaspers, etc., con lo que realizó una inmensa labor en pro del conocimiento de la fisolofía alemana en general y, muy en especial, de algunos movimientos filosóficos: fenomenología, existencialismo, historicismo, etc.; de J. Rovira Armengol, que ha traducido las tres *Críticas* kantianas, publicadas en una inolvidable Biblioteca de Filosofía, dirigida por Francisco Romero. Y, por último, no podemos olvidar la inmensa labor de traducción y edición, casi siempre de autores clásicos latinos, realizada por Agustín Millares Carlo. En su haber está la edición, junto con Lewis Hanke, de un magnífico *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas* (1943), así como la traducción y edición de la obra de Las Casas *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión* (1942), la *Historia de las Indias,* del mismo autor (1951). También ha traducido la *Utopía,* de Tomás Moro; las *Décadas del Nuevo Mundo,* de Pedro Martín de Anglería (1964), la *De las islas del mar Océano,* de J. López Palacios Rubios, y *Del dominio de los reyes de España sobre los indios,* de fray Matías de Paz (1954); así como la realización de una nueva edición de la momonumental *Bibliografía mexicana del siglo XVI,* de Joaquín García Icazbalceta (1954). Entre las obras propiamente originales de Millares Carlo, debemos citar una *Historia de la literatura latina* (1950), *Nuevos estudios de paleografía española* (1941) y una *Gramática elemental de la lengua latina* (1941).

El conjunto de esta labor de fundación de instituciones, de publicación de libros originales y de traducciones importantes, jugó un papel esencial a la hora de lograr un definitivo asentamiento de los estudios académicos de filosofía en las Universidades latinoamericanas. Si a esto unimos la preocupación por la literatura autóctona que desde mediados del siglo XIX se había producido en aquellos países, nos encontraremos con las condiciones básicas para un encuentro del pensamiento hispanoamericano consigo mismo y, por lo tanto, con una vía de solución al problema de la identidad americana, que tanto preocupó a aquellos países desde el momento de su independencia.

EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET Y SU INFLUENCIA EN LA FORJA DE UNA «CONCIENCIA AMERICANA»

Al llegar a este punto se hace inevitable mencionar el pensamiento de Ortega y Gasset y su significación en la América hispana. No vamos a repetir aquí lo que ya hemos desarrollado ampliamente en otro lugar (55), pero sí al menos recordaremos que la orteguiana filosofía de las «circunstancias» ejerció un papel de enorme importancia en la preocupación de los países hispanoamericanos por sus «circunstancias» nacionales. Y esto en un doble sentido; primero, en el de promover la reflexión sobre lo propio y de estimular la inspiración de las literaturas autóctonas; segundo, en el de crear las condiciones propicias para un estudio de la evolución filosófica e intelectual de dichos países. El caso más claro y sintomático de esta decisiva influencia orteguiana es el del mexicano Samuel Ramos, que produce por la misma época dos obras muy características: una profundización psicológica del carácter nacional mexicano en el *Perfil del hombre y la cultura en México* y la primera *Historia de la filosofía en México* y ambas por influjo y consecuencia lógica de la asimilación del pensamiento de Ortega, según confesión propia. Naturalmente, que el de Ramos no es más que un caso paradigmático de algo que ha venido repitiéndose con inusitada frecuencia en los países hispanoamericanos desde hace medio siglo. Y no olvidemos que Ortega y Gasset fue también exilado político en América durante unos años (1939-1942); menos aún olvidemos que su influencia en el continente americano y en su cultura no se realizó de modo directo y personal, sino fundamentalmente a través de la recepción de sus escritos y de la difusión de sus discípulos. Entre estos últimos creemos que nadie como José Gaos ha realizado una labor de tanto calado para hacer ver la fecundidad de su maestro; con ello ha conseguido no sólo la difusión del pensamiento orteguiano, sino que lo ha potenciado extraordinariamente para servir de catalizador e impulsor de una historia de las ideas hispanoamericanas. En la misma línea está la reflexión sobre América y lo americano de los pensadores españoles exiliados a que nos hemos referido detalladamente más arriba. En este sentido, la labor de éstos enlaza directamente también con el pensamiento orteguiano y no sería vano constatar la presencia filosófica de Ortega en las concepciones de hombres como Américo Castro, Salvador de Madariaga y Guillermo de Torre, para citar sólo a los tres con quienes nos hemos extendido más. En cualquier caso, es evidente la gran

(55) Cfr. nuestro libro *La idea de América*, Ed. Istmo, Madrid, 1972; en especial los capítulos VII y VIII: «El pensamiento de Ortega y Gasset y su influencia en América» y «José Gaos y la historia de las ideas en Hispanoamérica», respectivamente.

importancia y la función insoslayable que el pensamiento español emigrado ha tenido en la forja de la «conciencia americana».

En un caso concreto hemos estudiado esa función con detalle y el resultado no ha podido ser más elocuente. Me refiero al caso de México y a la labor de José Gaos en la formación de la «conciencia mexicana». Desde el primer momento de su llegada a México, Gaos se incorporó plenamente a la potenciación del pensamiento en aquel país; lo mismo desde sus clases en la Universidad que desde el Seminario dirigido en El Colegio de México o desde sus publicaciones escritas, fuesen notas, reseñas, artículos o libros. No hace así más que vivir en el plano profesional el sentimiento que le embargó a su llegada a tierra americana. Aludimos antes al sentirse «transterrado» más que «desterrado», pero es obvio que ese «transtierro» no se hacía a América sin más, sino a un país bien concreto y particularizado dentro de aquel continente: México, por el cual ya había optado Gaos en su corazón. Una vez más habré de recordar su teoría de las dos patrias: la de «origen», que nos viene dada por el nacimiento, azar más allá de toda decisión personal, y la de «destino», libre, voluntaria y conscientemente aceptada, ya que no elegida. Es evidente que todos podemos aceptar también conscientemente nuestra patria «de origen», como es evidente que en la instalación de Gaos en México influyeron imponderables no por históricos menos azarosos que los del propio nacimiento. Pero en todo caso, esa teoría es índice del apasionamiento con que Gaos vivirá su circunstancia mexicana y la entrega profesional a la misma. Una prueba de ello lo tenemos en los temas de las tesis doctorales que desde el primer momento empezó a dirigir Gaos; he aquí algunos títulos bien significativos: *El positivismo en México,* de Leopoldo Zea; *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México,* de Victoria Junco; *La introducción de la filosofía moderna en México,* de Bernabé Navarro; *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición,* de Monelisa Lina Pérez Marchand; *Los grandes momentos del indigenismo en México,* de Luis Villoro; *La génesis de la conciencia liberal de México,* de Francisco López Cámara; etc. El mismo Gaos se interesará por temas filosóficos mexicanos que serán el origen de los importantes libros: *En torno a la filosofía mexicana* (1952-1953) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954).

Todo esto contribuyó a crear el ambiente propicio para el movimiento llamado de *filosofía de lo mexicano,* que tiene como objetivo básico la «búsqueda del alma nacional mexicana». El adelantado de dicho movimiento es Alfonso Reyes, un precursor importante Samuel Ramos y el aglutinador Leopoldo Zea, sin duda el discípulo más fiel

y sobresaliente que tuvo Gaos en México. En torno al mismo se constituyó el «Grupo Filosófico Hiperión», con la colaboración de Ricardo Guerra, Joaquín McGregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevarez, Emilio Uranga, Fausto Vega y Luis Villoro. Tienen como órgano de expresión la colección «México y lo mexicano», dirigido por Zea, cuyo primer volumen fue significativamente *La X en la frente*, de Alfonso Reyes, al que siguieron libros como *Mito y magia del mexicano*, de Jorge Carrión; *Análisis del ser mexicano*, de Emilio Uranga; *Gusto de México*, de Mariano Picón-Salas; *México en la conciencia anglosajona*, de J. A. Ortega y Medina; las *Variaciones sobre tema mexicano*, de Luis Cernuda, a que nos hemos referido aquí anteriormente; los dos volúmenes de Gaos también citados: *En torno a la filosofía mexicana; Cornucopia de México*, de José Moreno Villa; *La calavera*, de Paul Westhein, así como dos volúmenes del propio director de la colección: *Conciencia y posibilidad del mexicano* y *El Occidente y la conciencia de México*.

A través de todo el movimiento volvemos a observar la influencia de José Gaos y del pensamiento orteguiano, si bien pasado por su peculiar interpretación del mismo. Ahora esta influencia no sólo se observó en el grupo de los discípulos o, en general, de los más jóvenes, sino en gentes de la misma edad de Gaos, pero entre los que éste adquirió al poco de llegar a México indudable predicamento; así el caso del historiador Edmundo O'Gorman o del crítico de arte Justino Fernández. Un crítico norteamericano ha hablado en un libro sobre el tema *La formación de la mentalidad mexicana* (56), de los neorteguianos mexicanos, entre los que incluye no sólo a los dos anteriores, sino también a Samuel Ramos y a Leopoldo Zea. De cualquier manera, es evidente —y es lo que queríamos mostrar aquí— que en la forja y desarrollo de la «conciencia mexicana» el pensamiento español del exilio de 1939 ha ejercido una influencia en absoluto desdeñable.

LA RECUPERACION DEL EXILIO

Antes de terminar estas páginas quisiéramos aludir a un aspecto que nos parece también importante y es la relación del pensamiento del exilio con la España del interior. Pensamos, y sobre ello nos hemos extendido en otros lugares, que la gran función de ese pensamiento exilado habrá de ser la de una ejemplaridad moral intachable,

(56) El autor es Patrick Romanell y el libro lleva como subtítulo: *Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, El Colegio de México, México, 1954. El volumen lleva una presentación a cargo de José Gaos.

en la que el exilio representa el enlace de las generaciones jóvenes con el pasado, única manera de lograr una continuidad de la historia española en que el brusco salto de la guerra civil pueda ser salvado sin peligro de descalabro serio. Una vez más nuestra singular historia nos ha abocado a una pirueta en el vacío y a los historiadores y pensadores nos toca la difícil misión de preparar y procurar que la transición se haga lo menos bruscamente posible y evitando crear los casi inevitables traumas.

Ahora bien, para que tales supuestos puedan realizarse es necesario de todo punto que se pueda recuperar ese pasado perdido para las nuevas generaciones españolas, donde miles de jóvenes han ignorado su historia inmediata. Así se empezó a producir un intento de recuperación del exilio del que se ha dado cuenta en diversas ocasiones. Los libros de Marra-López (57), Gómez Casas (58) y el mío propio sobre la filosofía ya citada en estas páginas son ejemplos de ese intento de recuperación. Al mismo tiempo los exiliados españoles empezaron a volver al país, a publicar en editoriales y revistas españolas, produciéndose las condiciones propicias para un reencuentro intelectual. Es decir, que si los jóvenes empezaron por tenderles la mano, los exiliados respondieron ejemplarmente con la propia presencia. En otro lugar hemos ofrecido una mínima e insuficiente cronología de ese retorno paulatino...

Se crearon así los comienzos de un diálogo entre exilio e interior, cuyos primeros pasos ha rastreado con evidente acierto Elías Díaz (59). Un artículo del hispanista Robert G. Mead (60) fue el primer paso de ese diálogo; insistía este profesor en las funestas condiciones de la vida intelectual de la posguerra debido a los controles políticos existentes en España. A dicho artículo contestó Julián Marías con otro en la misma revista (61), donde reivindicaba el valor de algunos nombres de científicos, de artistas, de escritores y de profesores eminentes, que desvirtuaban mucho la imagen casi desértica que del mundo cultural español pintaba el profesor norteamericano. En la polémica intervinieron después Guillermo de Torre, José Luis Aranguren y Ramón J. Sender y aunque cada uno lo hizo desde su peculiar punto de vista, casi todos ellos insistieron en esa necesidad de diálogo a que antes nos referíamos.

José Luis Aranguren escribía, por ejemplo, en 1953: «Es, pues, un hecho que, apartados física e ideológicamente de España —pero,

(57) José R. Marra-López: *Narrativa española fuera de España, 1936-1961*, Madrid, 1963.

(58) José Gómez Casas: *La España ausente*, Madrid, 1973.

(59) Cfr. su libro *Pensamiento español, 1939-1973*, Edicusa, Madrid, 1974.

(60) Robert. G. Mead: «Dictatorship and Literature in the Spanish World», en *Books Abroad*, vol. 25, núm. 3, 1951.

(61) «Spain is in Europe», en *Books Abroad*, vol. 26, núm. 3, 1952.

como hemos de ver a lo largo de estas páginas, unidos a ella espiritualmente y, en muchos casos, más y más cada día—, vienen desparramados por el mundo, y principalmente en América, unos centenares de intelectuales españoles. ¿No es absurdo que entre ellos y nosotros esté cortada casi toda comunicación pública? En lo que a nosotros concierne, ¿es hoy tan rica nuestra vida intelectual como para que, sin gravísimo menoscabo, pueda prescindir de la aportación de los emigrados?» (62). Y en actitud semejante recogía la llamada Guillermo de Torre, quien en el mismo 1953 escribía: «Son varios, son muchos (somos más de lo que se cree, estoy seguro) en cualquier sector quienes una vez pasado el turbión de la guerra recobraron la serenidad y volvieron a tender mentalmente mutuos puentes de acceso hacia la comprensión y la convivencia, con desinterés y altura de miras, con angustia y emoción a la par, con esperanza. Importa, pues, a todos cancelar en lo posible el pretérito y alimentar parejamente una voluntad de futuro, superando anacronismos de uno y otro lado» (63). Y aunque Sender ofrecía una perspectiva distinta (64), Elías Díaz no duda en concluir: «aunque sólo fuera a nivel de las palabras y polémicamente, la verdad es que el puente comenzaba a existir» (65).

¿Qué podemos decir hoy en 1975 los escritores españoles de este diálogo comenzado en 1953? Sinceramente, creemos, a pesar de lo que aún falta por recorrer, que el camino no ha sido baldío. A nivel personal, la comunicación entre los pensadores de dentro y los de fuera cada vez es mayor; estos últimos publican con frecuencia entre nosotros, y a nivel intelectual el intercambio es cada vez más fructífero y prometedor. A título de ilustración recordemos que José Ferrater Mora, uno de nuestros principales pensadores exiliados, encabeza un importante movimiento filosófico entre los jóvenes españoles que se mueven en el campo de la filosofía analítica. Como promesa de otros logros en el largo camino que aún queda por recorrer, nos parece un síntoma en manera alguna desdeñable.

JOSE LUIS ABELLAN

Plaza Conde del Valle de Suchil, 3
MADRID-15

(62) José Luis L. Aranguren: «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 38, Madrid, 1953.

(63) Guillermo de Torre: «Hacia una reconquista de la libertad intelectual», en *La Torre*, núm. 3, julio-septiembre 1953.

(64) Ramón J. Sender: «El puente imposible», en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, núm. 4, enero-febrero 1954. Allí escribía: «Ellos [los escritores españoles] saben muy bien que el puente no existe ni existirá en las condiciones presentes, aunque traten algunos de crearlo dirigiéndose a aquellos escritores que resisten más la emigración y, entre éstos, a los que sistemáticamente el grupo moscovita calumnia y ofende.»

(65) Elías Díaz, *op. cit.*, p. 105.