

La recepción del exilio filosófico español en México: la posibilidad de un acontecimiento decisivo*

Alejandro Estrella González.

Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UNAM y Universidad de Cádiz.

El desenlace de la Guerra Civil española trajo consigo uno de los exilios políticos de mayor envergadura acaecidos en suelo hispano. Quizás uno de los rasgos más novedosos del exilio del 39 fue el papel relevante que adquirió el número y calidad de la población intelectual en la constitución de su morfología. Si la República fue bautizada en alguna ocasión como la República de los intelectuales, su derrota no pudo sino dotar de este sesgo específico a la población exiliada: los porcentajes aún se discuten, pero el acuerdo sobre esta característica distintiva del exilio republicano constituye un espacio común de la historiografía española.

El estudio de este fenómeno arroja, de entrada, dos beneficios inmediatos: no sólo ayuda a comprender las similitudes y diferencias entre la heterogénea población que se vio obligada a abandonar el país sino que nos permite entender en su particularidad la forma en la que ese grupo socioprofesional de los intelectuales encaró este desafío. Desde este punto de vista, el estudio de la inteligencia exiliada permite no sólo contribuir a un mejor conocimiento del fenómeno global del exilio, sino reconstruir parte de la memoria de la propia comunidad intelectual a la que pertenecemos, lo que sin duda redunda en una mayor conciencia y autocritica de nuestras propias formas de vida, en este caso, cuando éstas se ven sometidas a situaciones límites. Porque para este grupo social, el exilio, amén de una experiencia vital, supuso una traumática redefinición de sus trayectorias intelectuales y proyectos creativos; supuso la necesidad reescribir lo adquirido en la patria con sus logros y frustraciones, en el marco de un nuevo universo intelectual del cual, en ocasiones, se tenía poco o nulo conocimiento.

Presentado en estos términos, propondré un pequeño esbozo sobre una de las comunidades intelectuales que vivieron este fenómeno y la presentaré a partir de un problema que a mi juicio posee un interés prioritario. El grupo al que voy a referirme a lo largo de estas páginas es el de los filósofos españoles exiliados en México, figura que quizás junto con la del escritor, constituye el paradigma del intelectual del primer tercio del siglo XX. Sobre este tema, al igual que en el caso de los literatos, existe una bibliografía considerable que permite al interesado

* Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “Intelectuales y calidad democrática en la España Contemporánea” (HUM 2006-04051/FISO), realizado por el Grupo de Investigación del Área de Filosofía de la Universidad de Cádiz (HUM-536).

acerarse a esta realidad desde diferentes puntos de vista. No obstante, a mi juicio estos estudios aún continúan adoleciendo de una carencia fundamental. Apegados a los estudios filosóficos clásicos de autores y obras, estos trabajos se elaboran como un conjunto de comentarios de los textos que produjeron los filósofos españoles en el exilio. Este enfoque textualista se combina en ocasiones con reconstrucciones biográficas donde el investigador aspira con diferente éxito a relacionar aspectos relevantes de la trayectoria biográfica del personaje con los grandes hitos de su obra. Entre los diferentes acontecimientos biográficos reseñados en esta suerte de estudios suele ser lugar común el tratar la reciprocidad del encuentro: la calurosa acogida del medio mexicano y la excelente labor de investigación, traducción y docencia con la que respondieron los exiliados. Más allá de la injustificada generalización de este modelo benéfico -obviando que entre los medios filosóficos mexicanos también hubo rechazos y polémicas con los filósofos españoles (por ejemplo los neokantianos comandados por Francisco Larroyo), que no todas las trayectorias de éstos últimos culminaron con la adaptación al nuevo medio (véase el caso de Eugenio Imaz quien se suicidó en 1951) o que, finalmente, los exiliados no conformaban un grupo homogéneo gobernado por el consenso intelectual- el problema radica en el déficit explicativo del que adolece este enfoque biográfico a la hora dar cuenta de esa supuesta reciprocidad.

Al considerar exclusivamente la experiencia vivida del filósofo, el modelo biográfico no pude sino imputar las razones que explican la forma en la que tiene lugar el encuentro a partir de las cualidades, intenciones e interacciones de los individuos. Sin embargo, ¿qué es lo que permitió que dicha experiencia fuera posible? ¿qué condiciones objetivas tuvieron que darse para que el encuentro entre filósofos de ambos lados del Atlántico se diera en la forma en la que se dio? En definitiva, ¿qué específica configuración del campo filosófico español y mexicano – más allá, diría Marx, de la voluntad de los agentes- dotó a los protagonistas, por un lado, de un campo de juego compartido (en función por ejemplo, de las particularidades y similitudes entre la autonomía del universo filosófico español y mexicano frente a la lógica de otros campos sociales, entre el orden del día y las problemáticas pertinentes en cada caso o de la jerarquía de bienes filosóficos imperante); por otro lado, de unas disposiciones intelectuales ajustadas a esas realidades y bien dispuestas a entablar un diálogo crítico entre ambas tradiciones nacionales.

Responder a estas cuestiones y operar la necesaria comparativa que permita identificar los principales vectores que posibilitaron la convergencia entre esos dos universos nacionales, requiere trascender el enfoque biográfico y textual y, a partir

de una crítica sociológica, reconstruir las relaciones objetivas que conformaban el campo filosófico –ésta, verdadera unidad de medida y comparación- en cada caso. Presentaremos, aun en forma de ensayo, algunos de estos vectores que operaron como condiciones de posibilidad de la particular incorporación de los filósofos españoles exiliados al universo filosófico mexicano.

Nuestra hipótesis de partida considera que en el momento en el que tiene lugar el encuentro entre ambos mundos, tanto el campo filosófico español como el mexicano se encontraban sumidos en un proceso similar de conquista de autonomía –véase, de unas instituciones y un discurso diferenciado- frente a los poderes religioso y político. Este proceso impone una serie de urgencias a las que son susceptibles todos los integrantes de ambos campos en formación, independientemente de la particular respuesta que a dicha experiencia ensayara cada filósofo individual. Por otro lado, las características particulares de dicho proceso hunden sus raíces en la forma específica en la que tiene lugar la construcción del estado liberal, en los avances y obstáculos que acaecen para cada caso. La relevancia de esta variable viene determinada por el hecho de que el estado liberal se construyó destruyendo las bases del poder político de las viejas corporaciones, que en los casos que nos ocupan afecta fundamentalmente a la Iglesia católica en tanto que, bajo el Antiguo Régimen, detentaba el monopolio del poder espiritual.

Con el fin de establecer una comparativa podemos considerar como fechas claves 1868 y 1869, para España y México respectivamente. Ambos momentos constituyen hitos relevantes en la construcción del estado liberal, si bien con resultados dispares que determinarán la posterior evolución de las redes intelectuales. La Gloriosa Revolución que arranca en España en 1868 se ve truncada en 1875 con el triunfo del proyecto monárquico-liberal sobre el republicano. Este desenlace arroja un equilibrio de fuerzas en el cual los sectores moderados del liberalismo pactan con las fuerzas conservadoras a fin de marginar tanto a las fuerzas ultramontanas como a las republicanas. En términos intelectuales dicho equilibrio dota nuevamente a la Iglesia Católica de una posición de fuerza –véase por ejemplo, la circular Orovio que limitaba la libertad de cátedra al prohibir la enseñanza de toda doctrina opuesta al dogma católico- lo que le permite erigirse en árbitro de las disputas filosóficas. El debate entre fe y ciencia (actualización de la vieja polémica entre fe y racionalismo) centra la atención de las redes intelectuales. Estas se organizan en consecuencia a partir de la postura que adopten ante esta problemática, pudiéndose distinguir una red católica dominante (con sus respectivos nódulos dogmático e historiográfico) y una red laica (donde se

identifica un nódulo asociado a la Institución Libre de Enseñanza, otro de corte neokantiano y un último de sesgo positivista, asociado al cultivo de las ciencias naturales). Este equilibrio de fuerzas va alterándose a medida que nos aproximamos al cambio de siglo. En el marco del turno político, la red laica - esencialmente el nódulo de la Institución Libre de Enseñanza- va copando el centro de atención intelectual así como las principales cátedras de las instituciones universitarias. Su programa, amén de una decidida intervención en el mundo pedagógico, apela a la necesidad de combinar los logros de la ciencia con una fundamentación filosófica de corte racionalista; empresa metafísica de clara raigambre religiosa, si bien, de una religiosidad natural y panteísta alejada del dogma católico.

El caso mexicano responde a una secuencia diferente. El triunfo de la Revolución Juarista supone la definitiva separación Iglesia-Estado, lo que trastocó las bases materiales de la producción del saber, alteró las relaciones de fuerzas del campo intelectual e introdujo nuevas cuestiones en disputa. La creación de nuevas instituciones educativas y la elaboración de planes de estudios aspiraban precisamente a reorientar la reproducción intelectual en la senda del laicismo y del pensamiento liberal. Al margen de las redes extraoficiales (el pensamiento católico y el socialista), esta red oficial asociada al pensamiento liberal se polariza en dos facciones intelectuales que sostienen simultáneamente proyectos políticos y concepciones filosóficas enfrentadas. Los primeros, denominados indistintamente como jacobinos o liberales puros, se posicionaron en el espectro de una metafísica de origen diverso (romanticismo, krausismo, espiritualismo); los segundos, conocidos en clave política como liberal-conservadores, se expresarán en el debate filosófico en términos de un positivismo, ya de corte comtiano, ya spencieriano. El conflicto fundamental en este caso pasa a ser el problema de la desfundamentación de la metafísica y sus implicaciones para el proyecto político mexicano. Con el ascenso al poder de Porfirio Díaz y la implementación de una política de equilibrios entre las diferentes facciones políticas se altera el inicial dominio del nódulo positivista que, sin embargo, a partir de la última década del siglo y merced en este caso al giro unilateralista que impone Díaz a su política (la llamada etapa del gobierno de los científicos), le permite alcanzar una posición prácticamente de monopolio intelectual.

España se enfrenta a partir de 1989 a un nuevo contexto provocado por la derrota de Cuba ante Estados Unidos y una progresiva erosión de las bases sociales y políticas del régimen de la Restauración. Esta nueva etapa pone en primer plano en el problema de la regeneración de España: la discusión intelectual deja de virar

–o al menos ya no lo hace de manera dominante– sobre el problema del lugar que le corresponde a una filosofía situada en los límites de la fe y la ciencia. Esta urgencia práctica unida a la sucesión generacional, arroja un nuevo panorama intelectual que emerge definitivamente en la década de los 20, cuando creemos que es posible detectar elementos que permiten hablar de un campo filosófico español relativamente autónomo. Efectivamente, a partir de la década de los 10 se han llevado a cabo importantes reformas institucionales–fundamentalmente por parte del nódulo asociado a la Institución Libre– que ha modernizado la estructura productiva del discurso filosófico, permitiendo la entrada de nuevos capitales provenientes de Europa (fundamentalmente de Alemania), especificando un espacio propio para la discusión filosófica diferenciada tanto de la metafísica de raigambre religiosa como de las ciencias empíricas y creando un nuevo tipo de comunidad filosófica. Este es el programa que representa Ortega y su Escuela de Madrid quienes ya desde los años 20 pasan a ocupar el centro de atención filosófica en el solar hispano, apostando por el programa fenomenológico y el genuinamente orteguiano de la razón vital. En Cataluña, este proceso adquiere unas características particulares asociadas a la peculiaridad del mundo político e intelectual catalán. Con un claro dominio de la filosofía escocesa del sentido común, el proyecto de profesionalización de la filosofía catalana tuvo su arranque en Eugenio D'Ors cuyo enfrentamiento con las autoridades regionalistas de la Mancomunidad le llevan al “exilio” madrileño y a que dicho programa de modernización fuera retomado por los discípulos de Serra Hunter, destacando entre ellos la figura de Joaquín Xiraú. El programa de Xiraú, muy influenciado por la Insituciución Libre, combina una decidida acción en el ámbito institucional (por ejemplo, la autonomía de la Universidad y la organización de los estudios de letras) con una refundamentación de la metafísica apoyada en esta ocasión sobre espiritualismo bergsoniano y la ontología de los valores de Scheler. Será fundamentalmente de estos dos centros de producción de donde parta el grueso del exilio filosófico español hacia México: de Madrid, José Gaos, Eugenio Imaz, José Medina Echaverría, Luis Recasens Siches o María Zambrano; de Barcelona, Serra Hunter, Joaquín Xiraú, Roura Parella, Eduardo Nicol y García Bacca; a lo que cabe sumar otras figuras “independientes” como Gallegos Rocafull, Juan Larrea, José Bergamí o Wenceslao Roces.

Hacia 1900 México está viviendo también momentos de cambio. A lo largo de la primera década del siglo asistimos a la lenta agonía del porfirismo y a una reestructuración –aun parece imperceptible– en las redes intelectuales. Dentro de la misma élite positivista comienzan a surgir voces asociadas al mundo de la cultura

(Justo Sierra o Ezequiel Chávez) que solicitan reformas institucionales y espirituales con el fin de regenerar el viejo positivismo esclerotizado en la repetición de fórmulas estandarizadas. La fundación de la Universidad Nacional y la tutela del grupo de estudiantes del Ateneo, entre los que destacan las figuras de José Vasconcelos, Antonio Caso o Alfonso Reyes, anuncian un giro que termina de operarse con el estallido revolucionario de 1910. El grupo del Ateneo, aun reconociendo la filiación con los viejos maestros positivistas, opera una crítica del positivismo que toma como fuentes de inspiración el espiritualismo de Bergson y al voluntarismo de Shopenhauer, entre otros. Se trata de una reacción de tipo de metafísico que busca dotar a las humanidades y en concreto a la filosofía del espacio que le había sido negado por la "ideología positivista". La Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional desempeñará esta función clave, si bien, a través de una ajetreada historia al compás que imponía el proceso revolucionario. La Revolución no sólo supuso una merma del personal académico y una ruptura en el proceso natural de sucesión generacional, sino que impuso nuevas problemáticas al mundo intelectual más allá del problema de la función de la filosofía frente a la ciencia positiva: fundamentalmente, el problema de la esencia de México y la forma de canalizar el proceso revolucionario. En este marco, la figura de Antonio Caso se convierte en referente inexcusable, tanto a nivel intelectual como a nivel de poder académico, por el que debe transitar todo mexicano aspirante a filósofo. No obstante a partir de la década de los 20, la Revolución entra en una nueva etapa de institucionalización y racionalización paralela a la construcción del estado revolucionario. Una nueva generación de estudiantes formados en las aulas de Caso y bajo el liderazgo moral de Vasconcelos comienza a llegar a puestos de responsabilidad de diversa índole, logrando entre otras acciones la autonomía de la Universidad Nacional. Junto con ese requisito ineludible en la consecución de una producción filosófica profesionalizada e independiente, esta generación llamada del 15 romperá ya desde finales de la década de los 20 con los maestros ateneístas, alimentándose de diferentes tradiciones filosóficas que venían a cuestionar la falta de técnica y disciplina de sus mayores y que supondría la entrada en tromba del pensamiento alemán en México: desde el materialismo histórico de Lombardo Toledano, al historicismo orteguiano y fenomenológico de Samuel Ramos pasando por el neokantismo de Francisco Larroyo; entre otros. En este punto es donde ya cabe identificar un espacio institucional y unas polémicas específicamente filosóficas alejadas, aunque nunca del todo independientes, de los procesos y de las familias políticas mexicanas.

Esta es la situación que encuentran los exiliados a su llegada a México merced a las gestiones de La Casa de España, dirigida por Alfonso Reyes y Cossío Villegas. La incorporación del exilio a las redes mexicanas responde entonces al grado de similitud y diferencia entre las condiciones características de cada universo filosófico y a la postura que al respecto adoptara cada uno de ellos. En este sentido, cabe considerar que las constantes referencias a la calurosa acogida dispensadas por los mexicanos tienen que ver, no sólo con una auténtica gratitud ante la posibilidad de salvar la vida y retomar la trayectoria intelectual interrumpida, sino con una serie de condiciones compartidas tales como: el haberse forjado como intelectuales en un ambiente de profundos cambios institucionales y sociales, el considerar la necesidad de dichos cambios como una exigencia para la regeneración o la salvación de la patria, el encabezar proyectos de lucha por la autonomía de las letras y de la filosofía en el marco de estos procesos de cambio frente a poderes exógenos y, en este sentido, el situarse en una posición análoga (véase, periférica) en relación a los campos filosóficos de producción más autónomos; finalmente, el compartir como consecuencia de todas estas variables una serie de preocupaciones filosóficas e ideológicas tales como el papel de la metafísica y de la ciencia o las raíces de los males nacionales y sus posibles curas.

Estas condiciones de origen y estas preocupaciones comunes contribuyen a generar una disposición al entendimiento mutuo, fomentada por un contexto en el que converge una población exiliada y un estado revolucionario en proceso de institucionalización que requiere de personal técnico. La labor filosófica del exilio en México alcanza entonces proporciones ciclópeas y, esencialmente, contribuye a fortalecer de forma poderosísima ese proceso de diferenciación, institucionalización y profesionalización en el que ya estaba embarcada la filosofía mexicana. No obstante, esta labor no tendrá lugar en tanto que grupo homogéneo: no existe, podríamos decir, una "filosofía del exilio"; esta categoría, en todo caso denota un estado existencial, no una escuela filosófica. Los filósofos exiliados se diseminan por las diferentes redes filosóficas en función de sus afinidades, forjadas en las particulares trayectorias que delinearon en España como respuesta al proceso objetivo que estaba viviendo la filosofía hispana. Desde este punto de vista, el análisis de las diferencias resulta decisivo. Podemos entender así la aproximación de Joaquín Xiraú a Antonio Caso (polo metafísico), la de Samuel Ramos y José Gaos (polo historicista), la de Wenceslao Roces a Lombardo Toledano (polo marxista) o la de Eduardo Nicol a García Maynez (filosofía científica), sólo por citar algunos ejemplos significativos. En esta misma línea pueden valorarse los ataques de los

neokantianos mexicanos a los fenomenólogos españoles en sus distintas versiones (Xiraú o Gaos) así como las polémicas entre los propios exiliados (Gaos y Nicol).

Para concluir, insistir en que este marco, este estado del juego en el que discurre la inmensa labor de los filósofos españoles exiliados en México, fue posible merced a los procesos específicos a través de los cuales se fueron forjando los universos filosóficos español y mexicano durante más de 60 años. Tanto las similitudes como las diferencias que el analista puede observar en ambos procesos actuaron como condiciones de posibilidad de que este acontecimiento histórico tuviera lugar de la forma en la que tuvo y produjera los duraderos efectos que aún hoy pueden apreciarse en la morfología de la filosofía mexicana.