

# **Los retos de la Filosofía en el siglo XXI**

**Actas del I Congreso internacional de la  
Red española de Filosofía**

Volumen XIV

© Red española de Filosofía (REF)  
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid  
<http://redfilosofia.es>  
© Publicacions de la Universitat de València (PUV)  
Arts Gràfiques 13, 46010 València  
<http://puv.uv.es>  
Primera edición: octubre 2015  
ISBN: 978-84-370-9680-3

# **Los retos de la Filosofía en el siglo XXI**

## **Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía**

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGUÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

Volumen XIV

### **Simposio 5: Pensamiento político del exilio español de 1939**

Coordinación

Antolín SÁNCHEZ CUERVO  
Instituto de Filosofía, CSIC

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015



# ÍNDICE

	<b>Páginas</b>
<b>I. PENSAMIENTO POLÍTICO DEL EXILIO ESPAÑOL DE 1939</b>	
Filosofía y política en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez <i>Sergio SEVILLA SEGURA</i>	7-12
El escritor y su mundo: narratividad y filosofía en la obra de Ferrater Mora <i>Carlos NIETO BLANCO</i>	13-28
Aproximación a la presencia de José Ferrater Mora en España tras la Guerra Civil (1952-1980) <i>Roberto DALLA MORA</i>	29-35
Ver un país nuevo que tanto me ha de doler: Max Aub y el lugar del exilio en la reconstrucción democrática <i>Andrea LUQUIN CALVO</i>	37-48
Una lectura de Max Weber. Racionalidad en el exilio <i>Juan Jesús MORALES MARTÍN</i>	49-53
La inquietud de la existencia en el exilio. Alcances de una geometría de la violencia del uno contra todos y todos contra uno <i>Arturo AGUIRRE MORENO</i>	55-64



# Filosofía y política en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez

Sergio SEVILLA

Universitat de Valencia

Cuando hablamos de los pensadores del exilio de 1939 se pone en juego una proximidad y, a la vez, una lejanía que hacen inevitable, aún hoy, expresar la perspectiva de la recepción. De que la haya habido, o no, y cuándo y en qué forma, depende el modo de insertar su aportación en la tradición viva a la que pertenecen.

A diferencia de lo ocurrido con los textos de otros filósofos del destierro (Gaos y García Bacca son ejemplos muy claros, por no hablar de Xirau) la obra de Sánchez Vázquez, o una parte de ella, alcanzó a mi generación ya en nuestro periodo de formación, como estudiantes o como licenciados recientes. Primero fue *Filosofía de la praxis*<sup>1</sup>, que él siempre consideró su mejor obra, editada por Grijalbo en 1967; en mi ejemplar consta la librería “Viridiana” como lugar de mi compra en Valencia, seguramente algo después. Casi a la vez recuerdo el acceso a *Las ideas estéticas de Marx*<sup>2</sup>, en realidad anterior, y a la entonces muy usada *Antología de estética*<sup>3</sup>. Por último, ya en 1969, tuve acceso a su manual de *Ética*, que cubría desde el marxismo el lugar monopolizado en la universidad española por la *Ética*<sup>4</sup> de Aranguren. Si en esta última su autor terminaba el Prólogo afirmando “Directa o indirectamente (...) todas mis obras son, y si Dios quiere, seguirán siendo *acción católica*”<sup>5</sup>, Sánchez Vázquez no ocultaba

1 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México 1967.

2 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*, Era, México 1965.

3 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Textos de estética y teoría del arte. Antología*, U.N.A.M., México 1972.

4 López Aranguren, José L. *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958

5 López Aranguren, José L. *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958. p. 11.

en su Prólogo su opción marxista por el pluralismo normativo que resulta de un cierto grado de historicismo, pero la situaba como una posición en el debate afirmando “al examinar una serie de cuestiones cruciales de la ética, hemos procurado exponer diversas e incluso contrapuestas posiciones, no ecléctica sino críticamente, es decir, sin ocultar nuestra posición propia”<sup>6</sup>. Cada una de las dos Españas ejercía de un modo distinto su evolución hacia posiciones críticas y dialógicas. La idea de una *philosophia perennis* nunca fue una ayuda en ese proceso.

La de Sánchez Vázquez fué, desde su comienzo, una filosofía militante desde el marxismo, como militante, cierto que de otra causa, había sido también la *Ética* de Aranguren; como oferta simultánea y rival para una generación dibuja un panorama en el que, aunque no sea el momento de hablar de los lectores de Marcuse o de Hare, lo es de señalar que esas posiciones no sólo estaban presentes, contra la voluntad oficial, sino que incluso resultaban relativamente públicas. Lo que introducía la obra de Sánchez Vázquez no era tanto la voz del exilio, recuperado como tradición propia, como el espacio de un tipo de marxismo que comenzaba a dar señales de vida filosófica en el interior, y pienso en figuras como Manuel Sacristán o Carlos Castilla del Pino.

En esa presencia, comparativamente temprana, de Sánchez Vázquez creo que intervienen dos factores; uno es el lugar “generacional” que él ocupa, intermedio entre el del maestro orteguiano José Gaos y los jóvenes lectores de Marx y Marcuse en los años sesenta; y también el hecho de que su filosofía estuviera asociada a un compromiso político de cambio, lo que constituyó un valor de uso decisivo para sus lectores en la última década del franquismo. La filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez se inscribe con naturalidad en una constelación de lecturas formada ya por una cierta recepción de la obra de Althusser, de Gramsci, y también de la primera traducción de algunos ensayos de Adorno (recuerdo, en especial, *Prismas*, en traducción de Sacristán, una reunión de artículos, como el subtítulo indicaba, de “crítica de la cultura y sociedad”).

No me ha parecido innecesario pagar tributo a la memoria personal porque permite ver, mejor que otras conjeturas teóricas, las razones de una recepción del pensamiento del exilio que ha sido, como dije al comienzo, muy desigual y hasta aleatoria; y ello no tanto en función de la calidad de sus obras como de lo que podríamos llamar el perfil cultural-político de los receptores.

Con ello hago también uso de la perspectiva que, en el análisis de la obra de arte, Sánchez Vázquez ha defendido como “el papel activo del receptor”, en línea con las estéticas de Jauss e Iser<sup>7</sup>. Hecho lo cual, puedo pasar a cumplir con la otra exigencia de la situación en que estamos: la de realizar un somero análisis de su aportación a la filosofía política desde el marxismo, y su valoración de éste en el mundo posterior a 1989, que es ahora el nuestro. Tendré en cuenta el punto de vista que procede de su inserción voluntaria en los acontecimientos políticos del momento, así como la densidad interna de su elaboración filosófica.

<sup>6</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, Grijalbo, México 1969, p.8.

<sup>7</sup> Sánchez Vázquez Adolfo, *Creación, estética y filosofía política. Mi recorrido intelectual*, Editorial Complutense, Madrid 2007, p. 38.



La cuestión que me parece primera en este orden de temas es la que pregunta por qué tipo de marxismo asume como propio el pensador Sánchez Vázquez. Si en el ámbito de la estética la distancia con lo que él llama marxismo “ortodoxo” soviético, y la teoría del arte como reflejo”, se produce a finales de la década de los cincuenta, ello viene a coincidir con el “deshielo”, como Ehrenburg llamó a la primera crítica del estalinismo; ésta crítica queda expuesta por Sánchez Vázquez en su prólogo a la traducción del libro de K.Kosík *Dialéctica de lo concreto*<sup>8</sup>, y se resume en tres tesis básicas: en primer lugar la sustitución de la epistemología leninista del reflejo, en que el sujeto tiene una función pasiva, por una posición más próxima a la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, en la que se entiende que la actividad del sujeto, en una lectura no idealista, ha de asimilarse a la noción de praxis. La segunda tesis consiste en separar, en la concepción de la historia y la sociedad, lo que llama “estructura económica” del “factor económico”, para hacer frente a cualquier lectura reduccionista, economicista, que minusvalore la función del arte y de la superestructura en general, y también la instancia política y la acción transformadora de la sociedad. Por último, y frente al marxismo estructuralista, la alternativa al estalinismo rechazado oficialmente en 1956, fecha del XX Congreso del P.C.U.S., ha de pasar por una lectura del capital que, como la de Kosik, “demuestra que el hombre concreto no puede ser reducido al sistema”. En suma, la renovación del marxismo ha de revestir la forma de una filosofía de la acción.

Retrospectivamente<sup>9</sup>, Sánchez Vázquez ha preferido señalar como acontecimiento decisivo su recepción de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, recuperados a comienzos de los años treinta. En ellos destaca la tesis de “la positividad del trabajo en tanto expresión de la creatividad – negada en el trabajo enajenado – que se manifiesta en el arte, como trabajo creador”<sup>10</sup>. Vertebrar el propio pensamiento desde ese acontecimiento supone insertar la comprensión de la acción en el terreno de juego de los valores del humanismo, a fin de dar un sentido moral al movimiento emancipatorio. Un marxismo humanista, en las décadas centrales del siglo veinte, está dibujando un puente, desde la teoría, entre la perspectiva del socialismo y los valores de la democracia. Políticamente, lo que propone es un armisticio entre los contendientes políticos de la guerra fría. Filosóficamente, señala un distanciamiento respecto de cierto Lukács y una apertura al marxismo semiótico de Della Volpe, y al marxismo fenomenológico de Karel Kósik. Ese doble movimiento le lleva a la necesidad de pensar una filosofía de la praxis que, en línea con pensadores como Gramsci, le opone inevitablemente al marxismo estructuralista de Althusser, que ve la historia como un proceso sin sujeto ni fines y, por tanto, valora el humanismo como mera ideología. El desarrollo teórico de la *Filosofía de la praxis* constituye, en consecuencia, una intervención sobre el fondo de los debates más vivos en el marxismo europeo de los años sesenta del siglo veinte. Veamos, de forma escueta, el contenido de la obra mayor de Sánchez Vázquez.

El concepto de praxis, cuyas fuentes estudia la primera parte del libro, y cuyo contenido y formas analiza la segunda, entrelaza una triple acepción; como exigencia de su libro anterior sobre *Las ideas estéticas de Marx*, Sánchez Vázquez parte del modelo del arte como trabajo creador, lo que hace difusa la frontera clásica entre *praxis* y *poiesis*, especialmente entre actividad que tiene su fin en sí misma y actividad cuyo fin es la producción de un objeto, en este caso la obra artística.

8 Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México 1967. El texto reciente a que aludo es de 2005, *Mi recorrido* (ya citado)..., p.32.

9 El prólogo es de 1967, y el texto que ahora aludo es de 2005 en su primera versión oral.

10 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Creación, estética y filosofía política*, ya citada, p. 32.

La segunda acepción es la que procede de su lectura de los *Manuscritos* de 1844, que establece el modelo del trabajo como actividad genérica productiva de objetos, de conocimientos y de obras de arte; actividad susceptible de ser alienada y así da pie a la tercera acepción: la actividad política revolucionaria, capaz de superar la alienación. De este modo, quedan bajo la noción de praxis – y son, por tanto, tema de una filosofía de la praxis – tanto la actividad que produce objetos que satisfacen necesidades, como la producción teórica y artística. De ahí deriva ya como problema una noción del trabajo de corte schilleriano (pienso en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*), que con dificultad sirve para pensar la enorme variedad de actividades retribuidas necesarias para la reproducción social, sin que ello signifique que la actividad en cuestión sea “creativa”. Si, además, la noción de praxis sirve para pensar la actividad política colectiva capaz de producir la transformación histórica del “reino de la necesidad” en “reino de la libertad”, no es difícil concluir que la “filosofía de la praxis” adquiere un alcance tan general que es posible que desborde al propio concepto. Lejos de ver esto como un problema, él mismo admite que su obra propone<sup>11</sup> una articulación de todas esas formas de acción. Arte, producción de lo socialmente necesario, y transformación social emancipatoria quedan así reunidas en la propuesta de interpretación del marxismo de Sánchez Vázquez.

Lo que él presenta como sus fuentes filosóficas son las aportaciones de Hegel, Marx y Feuerbach; y, en la segunda edición de 1980, incluye también a Lenin. La segunda parte del libro es una caracterización de la noción de praxis, sus formas y niveles específicos, y el problema de su relación con la teoría, desde la perspectiva de tesis undécima sobre Feuerbach.

En el contexto político del marxismo de la segunda mitad del siglo veinte – y no olvido que nuestro tema es el “marxismo crítico” de Sánchez Vázquez –, establece como ya he señalado, una lectura de Marx que permite la crítica del estalinismo, lo que en 1965 constituye una importante contribución teórica y política. Pero no la única; porque polemiza también, por decirlo con sus palabras, con “el marxismo cientifista el cual reduce el pensamiento de aquél (Marx) a simple teoría científica”<sup>12</sup>. Sintéticamente expresado, el rechazo de la interpretación de Althusser se centra en combatir la oposición al humanismo del joven Marx, la propuesta de leer *El capital* como la fundación científica del “continente de la historia”, teorizado desde una epistemología bachelardiana; y la oposición estructuralista a la noción de sujeto de la historia. Esos constituyen los pilares de una interpretación del marxismo que minimiza el papel del llamado “factor subjetivo”, y deja un escaso papel, si deja alguno, a lo que Sánchez Vázquez entiende por *praxis*. Desde el punto de vista de este último, el marxismo de Althusser es cientifista, ésto es, teoreticista y objetivista; y con ello nos deja con elementos conceptuales insuficientes para pensar la acción política.

Su oposición al cientifismo conlleva, en su modo de entender el marxismo, una oposición equivalente a lo que llama “el marxismo ontológico o metafísico” que, sin que dé mas indicaciones cabe sospechar que se refiere a la *Ontología del ser social* en la que Lukács trabajó los últimos años de su vida.

Cabe, pues, resumir el “marxismo crítico” de Sánchez Vázquez en los cuatro rasgos que él consideró definitorios del marxismo en su ensayo de 1977 titulado “*Marxismo y praxis*”.

11 Textualmente propone “distinguir diversas formas de praxis, entre ellas la praxis productiva o trabajo, la artística, la científico-experimental, y la praxis social, y dentro de ésta, la praxis política que, en su forma revolucionaria, alcanza su mas alta expresión como actividad práctica transformadora” (Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, F.C.E., México 2007, p. 123)

12 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Creación, estética y filosofía política*, ya citada, p.48.

El primer rasgo es la comprensión del marxismo como una teoría crítica de lo existente. En este contexto, el concepto “crítica” ha de entenderse como un juicio que señala la ausencia, o insuficiencia, en lo presente de determinados valores; esa apelación a la perspectiva de los ideales se ejemplifica con los valores de “igualdad, justicia social, libertad, dignidad humana”<sup>13</sup>. Se trata de valores humanistas procedentes de revolución francesa y de la filosofía kantiana. La diferencia estriba en el diagnóstico de lo existente que Sánchez Vázquez entiende como “capitalismo”, con lo que incorpora la crítica de la economía política de Marx.

El segundo rasgo es lo que denomina “un proyecto de emancipación”, que entiende como la realización de esos valores ausentes. Desde esa perspectiva introduce el horizonte del socialismo.

El tercer rasgo es “el conocimiento de la realidad que se trata de transformar”<sup>14</sup>. Ese conocimiento, necesario para que el proyecto no sea utópico, no alcanza mayor concreción en el texto a que me refiero. Queda caracterizado como condición necesaria para la realización de los ideales que definen el proyecto, y tiene ciertamente un valor instrumental.

El cuarto rasgo es la práctica realizadora del proyecto, y de la propia crítica de lo existente. Sánchez Vázquez la considera el momento que totaliza a los otros, y es por eso que cabe denominar al marxismo como “filosofía de la praxis”. Es el carácter inseparable de los cuatro rasgos lo que define al marxismo.

Añadiré, para acabar, un breve comentario sobre su modo de ejercer la posición como “marxismo crítico” en el último periodo. Pues, en efecto, el ejercicio de la crítica no se limita al capitalismo o al estalinismo. Después de 1989 Sánchez Vázquez extiende su crítica al llamado “socialismo real” al que considera un “sistema que usurpó el verdadero socialismo”, y que fue origen, textualmente, del “pseudomarxismo que lo justificó e inspiró”<sup>15</sup>. La primera versión de este texto está fechada en noviembre de 2005. Tampoco aquí la crítica llega al detalle, pero tiene como propósito contraponer a un “pseudomarxismo” dogmático una filosofía de la praxis crítica, cuya necesidad se apoya en la persistente vigencia de los cuatro rasgos con que acabamos de caracterizar el marxismo. En primer lugar sigue siendo necesaria hoy la crítica de un sistema capitalista que lejos de resolver ha agravado los problemas de las sociedades contemporáneas, desde el punto de vista de los valores de “igualdad, justicia social, libertad, dignidad humana”. En segundo lugar, persiste la necesidad de un proyecto de emancipación que proponga una alternativa a las amenazas crecientes de un capitalismo sin cortapisas. En tercer lugar, la transformación no puede depender sólo del establecimiento de unos valores; exige un conocimiento profundo y actual de las posibilidades evolutivas de nuestras sociedades. Por último, sigue considerando válida la perspectiva de que esos rasgos señalados sean totalizados desde la *praxis*, desde una acción guiada por la capacidad de unir esa crítica, ese conocimiento y esos valores. Los últimos textos de Sánchez Vázquez siguen perfilando su filosofía de la praxis como instancia de una filosofía de la transformación que sigue siendo necesaria en un mundo post-revolucionario, en el que crecen las desigualdades de forma no espontánea.

13 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Creación, estética y filosofía política*, ya citada, p.55.

14 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Creación, estética y filosofía política*, ya citada, p.56.

15 Loc. Cit.

Terminaré mi intervención con la cita de un texto de su etapa más reciente, que significativamente titula “*Por qué ser marxista hoy*”, en el que explicita el tipo de problemas en que apoya esa vigencia del marxismo: “es innegable que, a raíz del hundimiento del “socialismo real”, se da un descrédito de la idea de socialismo y un declive de la recepción y adhesión al marxismo. Y ello cuando la alternativa al capitalismo, en su fase globalizadora, se ha vuelto más imperiosa no sólo porque sus males estructurales se han agravado, sino también porque al poner el desarrollo científico y tecnológico bajo el signo del lucro y la ganancia amenaza a la humanidad con sumirla en la nueva barbarie de un holocausto nuclear, de un cataclismo ecológico o de la supeditación de los logros genéticos al mercado”<sup>16</sup>. Quizá quepa apostillar, para facilitar el debate de su propuesta, que en su diagnóstico destaca la desaparición de la perspectiva de las contradicciones internas al sistema, y que la crítica se centra en el persistente “fetichismo de la mercancía”, y en las catástrofes que pueden seguirse de un crecimiento indefinido de las fuerzas productivas. Son modificaciones no menores de la perspectiva clásica del marxismo.

16 Texto incluido en el libro ya citado de Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, pp. 117-118.

# El escritor y su mundo: narrativa y filosofía en la obra de Ferrater Mora

Carlos NIETO BLANCO

Universidad de Cantabria

## Introducción<sup>1</sup>

Aunque José Ferrater Mora sea conocido, fundamentalmente, por ser uno de los grandes pensadores en lengua española del siglo XX, su personalidad intelectual es mucho más rica, ya que abarca otros campos de la creatividad humana. En rigor, podríamos decir que la producción de Ferrater alberga tres tipos de discurso: el ensayístico, el filosófico y el narrativo. Si la filosofía- en su doble vertiente creativa e historiográfica-, el ensayo y la narrativa son tres formas de escritura, ser *filósofo*, *ensayista* y *narrador* constituyen tres manifestaciones de la personalidad intelectual del pensador catalán. A su vez, el ensayismo aparece bajo dos subgéneros, a saber, el ensayo de extensión media que se da a conocer por medio de revistas, sean estas de tipo más especializado o generalista –y que, reunidos unos cuantos ensayos, pasan a formar parte de algún libro-, y el artículo periodístico. Por lo que se refiere al primer formato, Ferrater fue un ensayista desde la primera hora, mientras que comenzó a ejercer como periodista a partir de 1970.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (FFI2012-30822), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

<sup>2</sup> En los últimos tiempos Jordi Gracia ha insistido en tratar a Ferrater Mora más como un *escritor* que como un filósofo, deteniéndose sobre todo en su obra ensayística (véase Gracia, 2012a; 2012b; 2013). Él mismo ha

Asunto no menor será determinar la función y articular el papel que desempeñan estos tres tipos de prácticas de la escritura para integrar la personalidad de *un escritor*, que es como, a partir de ahora, deberíamos ver a Ferrater Mora y no solo como un filósofo. Y quien pensase que el cultivo de escrituras diferentes empañaría su identidad como escritor, no tendría más que leer su primer libro, publicado en 1935, para descartar semejante temor. En efecto, *Cóctel de verdad* –cuyo título entraña ya un cierto juego verbal, puesto que la palabra ‘verdad’ oficia como adjetivo del sustantivo ‘cóctel’ para significar que se trata de un *verdadero cóctel*– incluye ya una muestra de todos los géneros discursivos que el escritor novel Ferrater iba a cultivar: la filosofía, la narración, el ensayo, que de todo hay, con predominio de este último, aunque por haber, haya hasta seis poemas breves: todo un ejemplo de ejercicios literarios que encerraban una promesa de escritor.

Ahora bien, el oficio de narrador que Ferrater Mora desarrolla a lo largo de la última parte de su vida se refiere casi en exclusiva a narrador de *ficciones*, o autor de relatos cortos o novelas, a los que habría que añadir las de contenido filosófico. En efecto, la práctica de la narración pertenece también a la naturaleza de un cierto tipo de discurso filosófico –a la historiografía filosófica propiamente dicha–, como es el que durante toda su vida ha acompañado la práctica de Ferrater en calidad de expositor de filosofías ajenas, visible, entre otras obras, en su ciclópeo *Diccionario de filosofía*. Toda reconstrucción del pensamiento filosófico incluye, al menos, tres procedimientos, como son la interpretación, la explicación y la *narración*, que en este caso consiste en la elaboración de un relato articulado donde los acontecimientos lo sean los conceptos, las ideas o las teorías filosóficas, esto es, los *filosofemas*. Si a ello se une que bastantes de sus artículos periodísticos esconden técnicas narrativas, y lo sumamos a su faceta de cineasta –otra forma de “arte” narrativo–, vendremos a concluir que la *narratividad* forma parte de la identidad de Ferrater Mora como escritor y como creador.

En el segundo volumen de sus *Obras selectas*, entrega del año 1967, Ferrater Mora reúne una serie de cinco ensayos bajo el título genérico del “El arte de escribir”. Todos ellos ponen de manifiesto la preocupación que Ferrater tiene por la expresión lingüística desde su atalaya de pensador, casi la única que hasta ese momento ha cultivado. En el texto denominado “*Mea culpa*”, nuestro autor hace partícipe al lector de sus perplejidades por los pecados cometidos como escritor, interrogándose por la conveniencia de seguir escribiendo cuando tanta tinta se ha vertido ya, al tiempo que busca la manera –“no retórica”, según afirma, con una conciencia, no sólo lingüística, sino moralmente “escrupulosa”,– de sortear los cuatro enemigos del escritor: la imprecisión, la pesadez, la retórica, y el mal gusto (Ferrater Mora, 1967b II: 200). Esta singular autocrítica a la vista del público lector pone de manifiesto el insobornable compromiso ferrateriano con el estilo, al punto de hacer avanzar su escritura filosófica hacia una dimensión que haga necesaria la apertura de otro horizonte no filosófico para desarrollar su vocación de escritor. Esta es su tesis, con subrayado incluido:

reunido un selección de ensayos de Ferrater en un libro antológico, precedido de un estudio introductorio (véase Ferrater Mora, 2005). Junto con Domingo Ródenas, Gracia ha editado una antología titulada *Ensayo español: siglo XX*, en que incluye dos textos de Ferrater (Barcelona, Crítica, 2009: 574-593). Por otro lado, Amauri F. Gutiérrez Coto ha editado también otra antología en la que reúne los textos publicados por Ferrater Mora en revistas cubanas, tanto en el tiempo que duró su exilio en la isla (1939-1941), como a lo largo de otras dos visitas efectuadas con posterioridad. Su prólogo nos proporciona información interesante sobre uno de los periodos menos conocidos de la actividad intelectual de nuestro autor (véase Ferrater Mora, 2007).



*Se trata de considerar nuestro oficio de escritores como un ejercicio que nos impone ser responsables tanto en lo que decimos como en el modo de decirlo* (Ferrater Mora, 1967b, II, 203).

El poeta catalán Joan Oliver –que acostumbraba a firmar sus textos como *Pere Quart*-, y que compartió una profunda y duradera amistad con Ferrater, inaugurada en los difíciles momentos del exilio chileno, cimentada posteriormente en la mutua admiración que sentían el uno por la trayectoria del otro, pone en el mismo rango el amor que Ferrater como filósofo siente por el lenguaje que el que le dispensan los poetas, añadiendo la belleza a la precisión estilística como rasgos de su estilo:

Ferrater Mora es un filósofo que ama el lenguaje casi tanto como un poeta. A decir verdad, su amor por el lenguaje es un amor de pensador. En filosofía, el asunto del que se trata es el pensamiento; el estilo literario debe confinarse a la expresión y modulación de los pensamientos. Actualmente no hay ninguna razón para que el lenguaje no deba combinar la precisión con la belleza. Cuando ello sucede obtenemos la transparencia y la claridad que son características de la prosa filosófica de Ferrater Mora (Oliver, 1981,1).<sup>3</sup>

Muchos de los artículos y libros de Ferrater rezuman una intertextualidad alimentada de la reescritura constante para lograr la mejor expresión en cada momento de su evolución intelectual, revelando una insatisfacción que no es, sino, el testimonio de su aspiración a la perfección. De esta manera, su ejercicio filosófico requiere ser elevado a otra dimensión de la que la filosofía sólo es una parte, eso sí, la parte central, visible, pero parte a fin de cuentas, de quien ostenta la vocación de *escritor*. La literatura, en suspenso en la obra filosófica más sistemática, pero alumbrada ya en el ensayo, concienzudamente ceñido a un estilo propio, fluye por las arterias del Ferrater escritor, deteniendo, hasta un límite que se hará ya insoportable, el último recodo de su vena creativa, la de narrador. Este talante intelectual lo ha visto muy bien Jordi Gracia en un estudio reciente, cuando afirma:

Me resistiré como mejor sepa a tratar a Ferrater Mora sólo como filósofo, porque me parece que las lecciones más sutiles y perdurables de su obra son literarias. [...] Ferrater Mora fue desde luego un filósofo y su obra estrictamente filosófica no estuvo nunca reñida con una vocación literaria muy precisamente entendida. Hacer literatura no era precisamente una forma de rebajar el valor de lo escrito, ni era tampoco una concesión fácil a públicos ignaros, sino un ejercicio intelectual que lo arrebató desde los veinte años hasta la hiperactiva vejez del escritor. [...] Y Ferrater Mora no quiso cerrar ninguna puerta ni al experimento literario ni tampoco desde luego a la conjetura: fue un explorador literario nato, y fue buscador también, atento, curioso, constante e inconstante (Gracia, en Ferrater Mora, 2005, 13-14).

<sup>3</sup> En inglés en el original –de donde la hemos traducido-, vertido del catalán por José Ferrater Mora: “Ferrater Mora is a philosopher who loves language almost as much as a poet loves it. To be sure, his love of language is a thinker’s love. In philosophy, the subject matter is thought; the literary style must confine itself to the expression and moulding of thoughts. Now, there is no reason why language should not combine precision with beauty. When this happens, we obtain the limpidity and clarity that are characteristics of Ferrater Mora’s philosophical prose”.

A menos que, cuando Gracia hable de “lecciones literarias”, se refiera también al estilo de su obra, incluida la obra filosófica, me distancio de su apreciación acerca de que sus mejores lecciones sean de esa índole. Bastará solo con tomar en consideración la cantidad y calidad de su contribución filosófica y compararla con la literaria para pensar de este modo, por lo que me parece que no es una buena estrategia desenfocar lo filosófico para traer al primer plano lo literario.

La mejor reflexión de Ferrater Mora sobre su vocación de escritor, incluidas las perplejidades sobrevenidas por la búsqueda de un estilo que pueda hacer propio, es el retazo de autobiografía intelectual titulado “Confesión preliminar”, una autoexposición con la que encabeza la consagración que supuso contar con los dos gruesos volúmenes de sus *Obras selectas*. Lo que merece la pena resaltar de esta confesión es la convicción con la que en un momento dado Ferrater sostiene acerca de sí mismo que él no ha nacido para narrar, afirmación con la que finaliza el siguiente párrafo:

De vez en vez, si bien en fechas ya algo remotas, ha cruzado por mi magín la quimera de ensayar la novela o, si más no, el relato. No recuerdo siquiera si alguna vez puse manos a la obra, pero si tal ocurrió no debí de pasar de la segunda página. No me hubiera afligido nada ser capaz de novelar, pero he tenido que contentarme con ser lector de novelas. Evidentemente, no he nacido para narrar (Ferrater Mora, 1967b, I, 17).

El “no he nacido para narrar” es más un lamento que una confesión, por lo que de él se infiere que a nuestro escritor le hubiera gustado ser un narrador. Este deseo, imposible en 1967, eclosionará a finales de la década de los setenta para crecer definitivamente a lo largo de la década siguiente. Se diría que Ferrater Mora estaba preparando el terreno, barruntando una posibilidad que le aguijoneaba hasta dejarlo insatisfecho. Sólo quien desconozca el pensamiento de Ferrater Mora podría tomarse totalmente en serio su “no he nacido para narrar”, y no abonarse al beneficio de la ironía, negando de plano una posibilidad en la que, sin embargo, confiaba. Por eso, en las últimas fechas de su producción, las de los años ochenta, estaba emergiendo ya una nueva modalidad de su vena creativa. Para quien no había nacido para narrar no estuvo mal haber publicado en los últimos diez años de su vida cinco novelas y dos libros de relatos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Tampoco había nacido para poetizar –aunque, que sepamos, Ferrater Mora nunca consignara por escrito esta queja–, pero he aquí que en la temprana fecha 1936 publica en la Revista gaditana *Isla*, un poema titulado “Teogonia”, encabezado por esta frase de la *Metamorfosis* de Ovidio: *Ante mare et terras et quod regit omnia caelum*. Dicho poema, que sepamos, no lo recuperó posteriormente. Como nosotros, seguro que cualquier conocedor de la obra de Ferrater Mora se sorprenderá al acercarse por primera vez a este devaneo poético, pero no lo hará del todo, cuando inspeccione su contenido, atrevida y maduramente filosófico donde los haya para un joven de 24 años. Dice así:

1 Mucho antes de la tierra,/del nombre de las cosas./Mucho antes de la acción y la palabra.

Mucho antes de la lucha/del sol con las estrellas/en el campo ensangrentado de la tarde.

Antes de que los mares/se desposaran con la tierra/y recibieran el beso de los aires./Antes de que el volcán/sintiera hervir el fuego en sus entrañas/y tiznara los siglos/de recuerdos amargos. / Antes de que los ríos/extendieran sus brazos por los deltas.

Mucho antes de las fuentes,/de las fieras y pájaros./Mucho antes de la luna/y de la “aparición vespertina de la luna”.

Caminabas llorando/empapando las nubes, silenciosa,/por el cielo sin luz y sin estrellas.

Te sostenían caminos invisibles, apagaban tu sed manantiales sin agua,/árboles inexistentes ofrecían sus frutos/en los bordes de rutas increadas.

No sabía tu nombre/ni el nombre de las cosas que amo ahora/ porque las acaricia tu mirada.



Hasta donde se nos alcanza, el conjunto de la trayectoria intelectual de Ferrater Mora puede constituir un caso, si no único, sí excepcional, no sólo dentro de la cultura española, sino en el panorama internacional, escasamente valorado tanto dentro como fuera de España. Como filósofo, ya es singular que el autor del *Diccionario de filosofía* –casi cuatro mil páginas a doble columna, con un cuerpo de letra reducido, tienen los cuatro volúmenes de la sexta edición de 1979, la última firmada por él-, tras la “contaminación” sufrida por la inmersión en las filosofías ajenas, fuera capaz de armar su propio sistema filosófico, pues, como el propio Ferrater nos solía avisar, sabido es que el enciclopedismo conduce al escepticismo. Pero como escritor su caso es aún más llamativo, si después de esa inmensa tarea se propone coronarla al final de su vida con una obra narrativa a la que llega a través del puente tendido por la realización de películas como cineasta *amateur*.<sup>5</sup>

En este trabajo nos proponemos un acercamiento a la faceta narrativa de Ferrater Mora, como una parte de su vocación de escritor, la cual nos parece indisociable de su condición filosófica y de sus intereses por la teoría literaria, lo que nos guía a modo de claves hermenéuticas que permiten su comprensión. Su esclarecimiento permitirá ir completando el conocimiento de ese caleidoscopio creativo que fue José Ferrater Mora.

### El universo narrativo

A lo largo del año 1972, Ferrater Mora publicó en el diario *La Vanguardia española* una serie de artículos bajo el título genérico de “El mundo del escritor”, seguidos de otros en donde trataba de ilustrar su teoría con estudios específicos como “El mundo de Baroja” y “El mundo de Valle-Inclán”. Uniendo dichos textos a otros dos titulados “El mundo de Azorín” y “El mundo de Calderón”, en 1983 nuestro autor armó un volumen titulado *El mundo del escritor*, del que tomamos las siguientes ideas.

Para teorizar sobre el mundo del escritor, Ferrater plantea la cuestión enmarcándola dentro de una visión filosófica general que se despliega por medio de tres mundos, lo cual significa que el mundo del escritor guarda relación con los otros dos a los que nadie puede sustraerse. El primero se denomina ‘mundo real’ y está compuesto por un conjunto de entidades físicas y seres vivos, así como por realidades culturales producidas por los humanos en el seno de comunidades dotadas de estructuras de carácter socio-político. El autor es consciente de los problemas y las implicaciones semánticas que puede plantear el uso de un adjetivo como ‘real’, razón por la cual se distancia del mismo, entrecomillando el vocablo, para dar a entender que los otros dos mundos también son reales, pero no lo son en el sentido enfático o fundamental en que lo es el “primer mundo”. En ese ‘mundo real’ se desarrolla el ‘mundo

Sabía que sin ti no habría mundo/ni peces en los mares/ni aves en los aires/ni oro entre las nieves.

Nada./Sólo una voz, la tuya,/danzando muda entre los astros.

2 Carecías de nombre,/de forma, de figura.

Y, sin embargo, lo llenabas todo/como el caos de Hesíodo/como el fuego de Heráclito.

Sólo tú lo eras todo/y eras nada.

Pero ahora que en el mundo/los sonidos despiertan a los pájaros, /la luz vence a la sombra,/el nombre a lo nombrado.

Ahora seré yo quien te diré tu nombre/y romperé tu escudo y quebraré tu lanza.

Te llamas lo posible/y fuiste en un principio.

Mucho antes de la acción y la palabra.

<sup>5</sup> Su filmografía, en corto y medimetraje, se compone de 15 films, incluyendo documentales, realizados entre 1969 y 1979 (véase: Ferrater Mora, 1974; Romaguera Ramió, 1999).

personal', privado, subjetivo del escritor, compuesto por sus vivencias, sus sentimientos, así como por las ideas, expectativas y concepciones del mundo que sostiene. A partir del fundamento que representan estos dos mundos, emerge el titulado 'mundo artístico', el cual puede estudiarse

[...] como uno que surge en virtud de ciertas relaciones que se establecen entre el mundo personal del escritor y el convencionalmente titulado "real". [...] El mundo del escritor es, por lo pronto, solamente el modo como un escritor organiza lingüísticamente el mundo "real" y el personal (Ferrater Mora, 1983, 16).

Partiendo del supuesto de que el mundo artístico, el literario en este caso, es una invención del escritor elaborada con materiales lingüísticos, dicha construcción ha de hacerse desde la referencia que presentan los otros dos mundos al ser trasvasados al mundo artístico, de suerte que los escenarios, tramas y personas que aparecen en la obra literaria, transmutados por expresiones lingüísticas, puedan ser comprendidos por un lector al provenir de un mundo reconocible para él, del cual el literario es una recreación fingida. Además, el escritor los fabula desde su propia subjetividad, contando con lo que siente, imagina o piensa, transfiriéndolo a sus personajes, no estando en ninguno por entero y sí un poco en todos ellos. Mundo real y mundo subjetivo, son pues, condiciones necesarias, pero no suficientes, desde las que un autor erige su propio universo literario.

Puesto que ese mundo del escritor es verbal, Ferrater Mora se esfuerza por precisar su teoría del siguiente modo. Las palabras dan lugar a un texto constituido por "sentidos" que expresan "preferencias" mediante las que un escritor ofrece sus valoraciones sobre la realidad o las conductas humanas, lo cual se ejecuta creando "campos semánticos" que acentúan ciertas afinidades conceptuales y sus opuestos. Cuando estos materiales lingüísticos exhiben un cierto tipo de "consistencia" interna dan lugar a lo que, según su terminología, puede llamarse con propiedad el *mundo del escritor*.

Desde este punto de vista, el mundo del escritor y el mundo lingüístico del escritor son una y la misma cosa. Sólo por razones de comodidad se dice que un autor ve el mundo de cual o tal modo. Aunque esto puede ser [...] un hecho, lo único que aquí importa es el mundo que mediante el lenguaje, o el sistema de preferencias lingüísticas, el autor construye. Éste es, en abreviatura, "el mundo del escritor" (Ferrater Mora, 1983, 22).

La obra narrativa de Ferrater Mora se compone de cinco novelas, cuyos títulos, por orden cronológico, son los siguientes: *Claudia mi Claudia* (1982); *Hecho en Corona* (1986); *El juego de la verdad* (1988); *Regreso del infierno* (1989); *La señorita Goldie* (1991). Además existen tres libros de relatos, pues junto a los titulados *Siete relatos capitales* (1979), y *Voltaire en Nueva York* (1985), meses después de su muerte apareció un tercero con el título de *Mujeres al borde de la leyenda* (1991).

De las cinco novelas que antes hemos enumerado vamos a referirnos exclusivamente a la trilogía formada por *Hecho en Corona*, *El juego de la verdad* y *La señorita Goldie*, al expresar lo más genuino del mundo novelesco Ferrater Mora, pues se resuelven en una geografía propia, que se convierte en el escenario donde se desenvuelven sus personajes, y al que denomina Corona, un país descrito con minuciosidad y parsimonia en la primera de las tres obras citadas. Veamos.

Corona es una isla situada en el Atlántico Norte, frente a la costa occidental de los EE.UU.,

cuya existencia como Estado independiente data de 1776 –¡pero fundada tres meses antes que la potencia continental norteamericana!-, en la que se habla el español, pues fue colonizada, no por la espada de soldados hambrientos de fortuna, protegida por la cruz de fanáticos frailes, sino por comerciantes y “peritos” españoles, muchos de los cuales eran conversos y los demás erasmistas. Posee dos grandes ciudades: la capital, Regina, y Joroba, ciudad eminentemente industrial. En este territorio se disfruta de un nivel de vida tan elevado que puede colocarse a la vanguardia del mundo civilizado, como lo acredita el prestigio del marchamo “hecho en Corona”. Tras dar cuenta con precisión cartográfica de los pormenores físicos y humanos que adornan la geografía de semejante territorio, Ferrater Mora pone de relieve el funcionamiento de las instituciones sociales y políticas, de las que sus habitantes, los coronenses, se sienten particularmente orgullosos. Se trata de una democracia avanzada, que, sin descartar el interés privado propio de una economía de mercado, ha logrado cotas estimables de igualdad, donde sus ciudadanos gozan de un alto grado de libertad, referente a opiniones, creencias, comportamiento sexual o consumo de drogas, en su mayor parte legalizadas.

El novelista nos regala con una prolija recreación histórica de los orígenes de Corona desde los tiempos de su descubrimiento por los españoles. A diferencia de lo que sucedió en todos los casos conocidos de conquista y colonización de América por parte de los europeos, los conquistadores de Corona se comportaron de forma respetuosa con los indios aborígenes, cuya vida y cultura fue preservada, los cuales se fueron incorporando paulatinamente, por decisión propia, a la próspera vida de Corona (Ferrater Mora, 1986, 51-52).

Tratando de penetrar en la carpintería de la novela, debe subrayarse que el personaje que oficia como autor de la novela –uno de los tres narradores que comparecen en esta obra-, el novelista Rómulo Redondo, jura que escribe sobre un país real, perteneciente al mundo real (Ferrater Mora, 1986, 20), sin permitirse ninguna invención. Paradójicamente, este mundo real, al que dice acomodarse el relato, es hijo del texto, un ejemplo más de la potencia textual de la obra drenada con la ironía de Ferrater Mora.<sup>6</sup> Estamos ante el artificio desplegado por una verdadera *ficción* para borrar sus propias huellas y producir en el lector la ilusión de realidad.

A medida que la novela avanza hacia su final, este textualismo se hace cada vez más evidente al resultar que la obra que sale finalmente publicada con el título de referencia, una vez que su autor haya sido asesinado, es una manipulación del editor, que con los materiales recibidos ha urdido un simulacro de manuscrito que solo atiende a sus truculentos propósitos y bastardas ambiciones, los cuales flotan sobre una trama de oscuros intereses.<sup>7</sup> A la manera de algunas producciones cinematográficas conocidas con *making-of*, la gestación de la novela forma parte de la novela misma.

La segunda entrega de esta serie, *El juego de la verdad*, Finalista del Premio Nadal de 1987, se publica en 1988, y desde mi punto de vista, constituye la culminación de la maestría

<sup>6</sup> La ironía tiene una larga historia en nuestra tradición filosófica, desde Sócrates a Nietzsche y si, parafraseando a Fichte, el tipo de filosofía que se profesa depende del tipo de persona que se es, la ironía que con frecuencia destilaba el trato personal con Ferrater, recorre también transversalmente el conjunto de su obra, una ironía, en todo caso, más reveladora que deformadora, o más cervantina que quevedesca. La ironía está presente en Ferrater Mora en su doble condición de filósofo y escritor (véase Nieto Blanco, 2012).

<sup>7</sup> El editor aparece como un personaje atrabiliario del que en un momento dado se sirve Ferrater para justificar, pero también para descargar su conciencia, un punto pesadoso, por endosar al lector una escritura demasiado intelectual, cuando dice: “No me opongo, lo sabes bien, a la introducción en la narrativa de elementos despectivamente calificados de “intelectuales”, porque me gusta que el lector se joda con cosas que no entiende, pero en esto nuestro coronense se pasaba de la raya.” (Ferrater Mora, 1986, 332).

literaria de Ferrater Mora, que se adorna con un estilo redimido por la paciencia y el primor, dando como resultado una prosa depurada, y en ocasiones elegante. Los acontecimientos que va narrando forman parte de un discurso novelesco cargado de ingenio y finura intelectual, lo que se pone de manifiesto en las dotes que atesora para el análisis, la formulación de hipótesis y el ejercicio de la lógica. El material narrativo se transforma en una intriga por arte de la manipulación intelectual a que lo somete su autor.

Dicha novela, que nos viene colgada de un título filosófico donde los haya, es una narración reflexiva, valdría decir también, una reflexión narrativa, referida al comportamiento criminal, real o supuesto, de uno de los personajes más influyentes de la ciudad de Joroba que acaba ventilándose en sede judicial. Pero su conclusión es profundamente escéptica, ya que queda sin poder establecerse la verdad de unos hechos. No sabemos cuándo estamos ante la verdad, por adornada que se presente a través de los tres momentos del proceso dialéctico, que en el relato figuran como: (1) testimonio; (2) retractación; (3) retractación de la retractación. Para ello nuestro autor se burla de la supuesta perspicacia de uno de los personajes de la obra, filósofo del Derecho él, neohegeliano por más señas, que habría previsto, de acuerdo con la tesis de Hegel de que la verdad es el todo, que la susodicha verdad estaría en el tercer momento. Pero nada de esto convence al juez (Ferrater Mora, 1988, 233). Ese tercer momento, ni es el definitivo, cerrando o enriqueciendo el proceso –como lo hubiera explicado Hegel-, ni, al negar el segundo, tampoco nos devuelve al primero, lo que hubiera sido lo “correcto”. Y a la postre, la verdad no aparece, manejada como está desde tantas perspectivas, contemplada a través de tan diversos enfoques, y envuelta en tantos puntos de vista:

Desde cualquier ángulo que se la mire, la verdad ofrece un aspecto engañoso. Uno tiene la impresión de que su ocupación principal es disimular, disfrazar, mixtificar. Por eso es tan seductora: por sus muchas faces y sus muchos antifaces. Lógico que la más célebre respuesta dada a la pregunta por la verdad hubiese sido el silencio. [...] Siempre vestida y velada, como avergonzada de sí misma. Siempre recubierta de calificativos (Ferrater Mora, 1988, 268).

Con los elementos sobrantes de las intrigas protagonizadas por los personajes de la obra anterior, Ferrater Mora publicó la que iba a ser su última novela, *La señorita Goldie*, a cuya presentación en Barcelona acudía, cuando el 30 de Enero de 1991 fue sorprendido por la muerte en la misma ciudad que lo vio nacer. Aquí el pecado es la venganza, servido, más que nunca, en un plato bien frío. Tras ponerse en la cabeza de los padres adoptivos de la protagonista, destripando sus respectivos ajustes de cuentas, el novelista convierte a la jovencita Goldie en narradora de su propia venganza hacia ellos, sabedora de que son los autores de la muerte de su padre biológico.

Los personajes del drama –*dramatis personae*- que pululan por el mundo creado gracias a estas tres obras de Ferrater Mora no son heroicos. Pertenecen a las clases altas de la sociedad y la mayoría de ellos tienen algo que ocultar. La apacible y perfecta Corona lo es solo en la superficie, y no está adornada precisamente con las platónicas virtudes cardinales, pues la atraviesan ríos subterráneos de pasión, ambición, corrupción, mentira, envidia o venganza, conductas todas ellas más proclives a ser consideradas graves pecados capitales, de donde podría inferirse que la utopía ferrateriana a la que anteriormente hacíamos referencia acabe por transformarse más bien en una anti-utopía o en una *distopía*.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> En un momento dado, el autor se pregunta retóricamente. “¿Sería Corona el primer ejemplo en la historia de la “fábula de las abejas” del doctor Bernard de Mandeville?” (Ferrater Mora, 1986: 287). La pregunta encaja perfectamente en la lógica del relato, pues parece que los vicios particulares de los ciudadanos de Corona pueden

Los recursos lingüísticos puestos en juego por nuestro filósofo están al servicio de la descripción y del análisis, examinando las situaciones con la puntilliosidad propia del investigador. Existe un léxico generoso con las actividades de orden tecnológico e intelectual, completando las clasificaciones de materias y las posibilidades que plantean los diferentes cursos de acción con criterios prácticamente exhaustivos. Los textos están llenos de cautelas, de cláusulas explicativas, de cultismos procedentes de otras lenguas, rebosando intertextualidad por todos sus poros. En ocasiones hay un cierto regusto arcaizante, y no es infrecuente la presencia de algún americanismo, como el verbo “chaperonear”. La prosa narrativa se hincha con frecuencia con importantes dosis de reflexividad.

### Filosofía y narrativa

Como anticipábamos al principio de este trabajo, hecha la presentación de una de las trayectorias de Ferrater como escritor, su actividad como novelista, se trata ahora de interpretar esta contribución de tal modo que nos permita evaluar su convivencia –pacífica o polémica- con el Ferrater filósofo. Afirmar que los tres ámbitos de su creatividad son obra de *un mismo autor* es decir algo tan verdadero como trivial, puesto que lo que habría que determinar no es tanto el hecho mismo como la articulación de esa triple experiencia.

Si la cuestión se redujera a explicar la relación entre la filosofía y el ensayo, el problema desaparecería, al manar ambos géneros del mismo venero, como hilos de agua que alimentan un solo río, pues, aunque su tipología ostente algunas diferencias, tanto el contenido de un ensayo como el de una obra filosófica incluyen ideas, conceptos, teorías, destilados desde una actividad cognitiva y reflexiva, y son presentados por medio de argumentos. Por ese motivo es tan frecuente encontrarnos con filósofos que también han sido ensayistas, lo que podría comprobarse acudiendo a los más grandes desde los orígenes de la modernidad, sin desconocer que, en algunos casos, el texto por el que algunos autores han alcanzado el rango de filósofos no ha sido precisamente una obra de gran porte, sino un rimero de ensayos.

Si bien los pensadores han cultivado el ensayo, es extraño que aparezcan registrados también como productores de novelas, razón por la cual no abundan filósofos que sean a su vez novelistas. Filósofos en posesión de una obra consagrada que sean además autores de novelas en el siglo XX pueden contarse con los dedos de la mano: Sartre, Unamuno y Santayana, el último en posesión de una única novela, por citar los tres nombres a los que siempre apelaba Ferrater Mora, para cobijarse él mismo dentro de esta lista.<sup>9</sup> La existencia de filósofos novelistas plantea al estudioso de su obra una cuestión que puede estar representada por las siguientes preguntas: ¿se reconoce el pensamiento filosófico del autor en su obra literaria?; ¿refleja la novelística su filosofía?; ¿la narrativa del autor en cuestión es un ejercicio filosófico, pero ejecutado por otros medios? Y otras de un tenor similar. En el caso de Ferrater tendremos que proponer una respuesta, que no es, sino el resultado de la

dar lugar a un bienestar de carácter general, tópico que, bajo diversas teorizaciones, se convirtió en una idea recurrente en los siglos XVIII y XIX para explicar el origen del liberalismo económico, y de paso, el de las sociedades modernas, según Smith, Kant y Hegel. Hay que recordar que Ferrater Mora figura como traductor al castellano de la obra del médico de origen holandés (véase Mandeville, B. de, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, F.C.E., 1982, comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye, trad. de J. Ferrater Mora).

<sup>9</sup> A esa lista cabría agregar el nombre del filósofo y semiólogo italiano Umberto Eco, novelista de vocación tardía también, autor de media docena de extensos relatos, todos ellos ambientados en alguna etapa de la historia europea. Y quizá no esté de más recordar la obra *Julia, o la nueva Eloísa*, la novela dialogada de Rousseau, otro filósofo metido a novelista, ¿o habría que decir mejor otro ‘escritor’?



hermenéutica que realicemos de todos los estratos que configuran su obra. Pero para completar la visión de este cuadro es preciso ampliar el marco de referencias.

Habría que tener en cuenta lo que sucede con aquellos narradores –solo narradores-, cuya obra viene acompañada de una gran carga filosófica, al punto de que en ella se exponen, dirimen o ventilan grandes ideas o se caracteriza a los personajes en virtud de su identificación con ideologías o ideales que se enfrentan a los de otros personajes de la obra. Novelistas como Dostoievski, Kafka, Musil, Camus, Thomas Mann, o Baroja, por distintos motivos, entran de lleno en esta relación. Dando por sentado que su mundo novelesco tiene una densidad filosófica, la relación entre narrativa y filosofía queda ya resuelta sin que haya necesidad de plantearla, lo que nos da pie a añadir una nueva cuestión a la lista anterior de filósofos novelistas por analogía con los que podríamos llamar, *sit venia verbo*, “novelistas filósofos”, donde cabrían *El Quijote* de Cervantes o *El Criticón* de Gracián, tan filosóficamente plenos, como estilísticamente densos.

Del mismo modo que podemos reconocer lo que otorga un cariz “filosófico” a una novela, trazando una flecha que vaya de la narrativa a la filosofía, ¿podríamos tomar la dirección opuesta, la que va de la filosofía a la narrativa, destacando lo que hay de “literario” en la obra filosófica, si fuera el caso? Estimo que la respuesta debe ser afirmativa si establecemos previamente que la tipología de la misma es diferente para las dos direcciones, ya que en el supuesto de la dirección novela/filosofía hemos de atenernos al contenido de aquella, mientras que en el caso contrario, tenemos que descartarlo, por lo que nuestra indagación podría formularse en estos términos: así como la narrativa puede trocarse filosófica, ¿podría la filosofía “narrativizarse”? Si esto quiere decir que tiene que haber alguna “historia” en las obras filosóficas, parece difícil que ahí hallemos una respuesta convincente, pero si lo que se sostiene es que en toda obra filosófica existe un relato, protagonizado, no por personajes de carne y hueso, sino por ideas, que se organizan formando una trama argumental que comienza, se desarrolla y culmina, entonces sí podría destacarse, con variaciones, según la naturaleza del caso, una narrativa de la que el texto filosófico está penetrado.

Pero con esta respuesta tan general creo que solo hemos rozado el fondo de la cuestión, aunque algo hayamos avanzado, pues del mismo modo que no todas las novelas son filosóficas, tampoco todas las obras filosóficas son “literarias”, en un sentido más específico de este término. ¿Dónde podríamos encontrar ese marchamo? Me parece que no en su contenido, sino en el *estilo* de la obra filosófica, con lo cual el asunto rueda directamente hacia el campo de la estética. De acuerdo con esta apreciación, un texto filosófico entraría además en la categoría de pieza literaria si se atuviese a las leyes de la belleza propias del caso, si apareciese adornado con un estilo original, fruto del manejo experto de los recursos expresivos por parte de quien lo escribe, con el propósito de impactar en la sensibilidad del lector, al que hemos de seducir, conducir, persuadir, con la retórica propia del caso, para que, convencido de lo que decimos, se identifique con nuestro discurso, lo cual es también una forma de respetarlo. En nuestra lengua hay un ejemplo sobresaliente que cumple a la perfección con este requisito y no es otro que la prosa filosófica de José Ortega y Gasset, del mismo modo que fuera del dominio lingüístico del castellano, la obra destacada por las mismas razones es la de Friedrich Nietzsche. Los libros de Ferrater Mora conviven bien con esta vocación estilística, aunque de manera desigual, más persistente en las obras centrales de su producción filosófica, llegando a su culminación, desde mi punto de vista, en *El ser y el sentido*, menos maduras al comienzo, y más austeras al final de su trayectoria. Estas conjeturas nos han servido de propedéutica para abordar la cuestión que nos concierne en

torno a la relación entre la filosofía y la novelística de Ferrater Mora.

Priscilla Cohn, que conocía de primera mano la gestación de la obra de su marido, se ha ocupado recientemente del tema señalando que, aun cuando su filosofía no está ausente de su novelística, la narrativa de Ferrater ni es una mera ejemplificación de su pensamiento filosófico, ni el conocimiento de sus ideas filosóficas debiera ser un prerequisite para abordar la lectura de sus novelas.<sup>10</sup> Esta segunda observación me parece que tiene un recorrido más amplio.

De sobra sabemos que no existe algo así como la “inocencia hermenéutica” o la mente libre de prejuicios desde la que entrar en la lectura de un texto, lo que viene como anillo al dedo para el caso que nos ocupa. Si el novelista en cuestión se llama José Ferrater Mora, un filósofo reconocido internacionalmente como una de las figuras del pensamiento hispánico del siglo XX, cuyas alforjas apenas pueden contener el peso de su abundante obra filosófica, y cuya dedicación como novelista se produce *después* de una vida consagrada por entero a la filosofía, entonces es difícil sustraerse a ese prejuicio. Y si bien hay lectores menos avisados que otros de las biografías intelectuales de los autores que leen, es bastante improbable que alguien se acerque a alguna novela de Ferrater sin saber que se trata de un filósofo, lo cual puede representar algún problema tanto para el lector como para la comprensión del autor.

Un primer acercamiento a la respuesta que venimos demandando tendría que rendir tributo a la sorpresa inicial que nos causó a quienes conocíamos la filosofía de Ferrater y habíamos tratado a su autor, descubrir esa vena literaria que casi de forma frenética embargó los últimos diez años de su vida. Como él mismo se encargó de explicar en su momento, dejándolo por escrito en la correspondencia o en alguna entrevista que concedió, a esas alturas de su vida: (a) juzgaba que había dicho todo lo que tenía que decir mediante sus obras filosóficas; (b) lo que no significaba que su pensamiento se hubiese agotado; (c) razón por la cual debería explorar otros géneros discursivos. Descartada, pues, la obra filosófica y el ensayo -a excepción de la puesta al día de algún texto como *El ser y la muerte* en 1987-, solo quedaba la narrativa de ficción, lo que es perfectamente coherente en alguien que, por encima de todo, llevaba inscrito desde su juventud el oficio de escritor, y en cuya trayectoria no faltaban algunos destellos narrativos.

Como se le insistiese desde círculos próximos de amigos y colegas, blandiendo el lacerante látigo de “zapatero a tus zapatos”, con la intención de desanimarlo a continuar por el camino de la novelística, Ferrater se defendía con tenacidad mirándose en el espejo de los filósofos novelistas, reivindicando para sí la libertad de ensayar nuevos caminos en la expresión de su pensamiento, que en este caso precisaban de la construcción de fábulas, oficio con el que disfrutaba, sintiéndose plenamente capacitado para ejercerlo. Con independencia del juicio que nos merezcan sus novelas, hay que agradecer a Ferrater Mora que en lugar de cancelar su actividad intelectual, y jubilarse como numerario del olimpo filosófico hispánico, se arriesgase con el experimento narrativo, dando muestras de una laboriosidad y de un talento sin parangón en nuestro medio.

En una entrevista que concedió a Assumpció Maresma dos años antes de su muerte, a la pregunta de si no entraba entre su planes completar su obra filosófica con una Estética,

<sup>10</sup> “The fact that these novels are not mere examples of their author’s philosophical thought, does not mean that Ferrater Mora does not make philosophical allusions in these novels. Of course he does. Nor would I contend that he is not influenced by his knowledge of his history of thought. Of course he is. What I mean is that any philosophical content is not the most important ingredient of any of his novels. I would go even further and assert that knowing that Ferrater Mora is a philosopher or knowing his philosophical thought is not a prerequisite either for enjoying his novel or for understanding and appreciating them.” (Cohn, 2010, 12-13).

Ferrater respondió que lo había intentando en algunos textos menores, pero que no se consideraba capaz de escribir todo un tratado sobre el tema. Ahora bien, añadía, no pudiendo transitar el camino de la teoría estética, dada la importancia que otorgaba a esta veta creativa, optó por producir obras de arte, relatos, narraciones, novelas, ficciones, fábulas (Maresma, 1990, 36).<sup>11</sup>

Para trenzar una respuesta al asunto de la *complementariedad* entre filosofía y narrativa, hemos de partir del hecho de que la vocación literaria de nuestro autor viene de muy lejos –en rigor desde siempre–, con lo cual hemos de reestructurar la cuestión hacia el problema de cómo ensamblar dos tipos de escritura *de un mismo escritor*. Y si podemos hablar de un escritor, ahora sería el momento adecuado para aplicarle a Ferrater su teorización literaria, anteriormente resumida, propuesta bajo el sintagma de “el mundo del escritor”, reconduciéndolo y ampliándolo a los términos del caso. De acuerdo con ello, consideraremos que el mundo del escritor Ferrater Mora viene representado por *el conjunto* de su obra, y para el propósito de este trabajo, se identifica con el universo habitado por sus trabajos de creación tanto filosófica como literaria.

Al desplazar el concepto de “mundo del escritor” desde el ámbito particular de la narrativa a todo el universo creativo del Ferrater escritor, incluyendo su sistema filosófico, debemos subrayar que tanto el uno como el otro forman parte de un único mundo, pues, como he indicado en otro lugar, los discursos, del tipo que fueren, son una forma de mirar “el mundo desde dentro” (Nieto Blanco, 2005). Todo lo que existe, o lo que hay, forma parte o es la realidad, vocablo sinónimo, también, de mundo. Y dentro de lo que hay, tanto la narración novelística como la teorización filosófica –incluyendo este metadiscurso en que hablamos de ambas – son parte del mundo, perteneciendo al grupo ontológico de las *objetividades* o al nivel *cultural* de la realidad. Obviamente, esta es una conclusión que procede de la propia ontología de Ferrater Mora, por eso, desde ella, el mundo que aparece en su filosofía es el mundo *explicado*, mientras que el que nos deja su novelística es el mundo imaginado, soñado, inventado, *fabulado*, pero en los dos casos, las operaciones se ejecutan sobre *el mismo mundo*, y en ambos con el auxilio de recursos textuales diferentes.

Si hay una característica común que enlace ambas facetas es la de la *creatividad* –filosófica y literaria–, y si existe un rasgo que unifique el conjunto de su actividad creativa, o que defina mejor que otros el talante intelectual del escritor Ferrater Mora este es el de *pensador*, de donde se sigue, en virtud de la transitividad lógica, que bosquejar el mundo del escritor Ferrater consistirá en determinar su quehacer como pensador, y puesto que el resultado principal de esta actividad ya nos es conocida por medio de su obra filosófica acabada, tendremos que ver ahora cómo se armoniza, articula, compagina, o cómo se complementa con esa nueva dimensión de su pensamiento vertida en el otro género, formado por sus obras literarias. Formalmente, pensamos que así queda la cuestión suficientemente aquilatada.

<sup>11</sup>Ferrater Mora llegó concentrarse y a valorar de tal modo su obra literaria que aceptaba de mejor grado las críticas a sus tesis filosóficas que a sus novelas. Al final de la entrevista de referencia protestaba amargamente ante la falta de reconocimiento como novelista, y lo hacía perdiendo la mesura y la ironía de las que siempre hizo gala. Decía: “-Mi narrativa ha pasado desapercibida y he de decir que me parece mucho mejor que la de la mayoría de los autores actuales del país, que en su mayor parte son ilegibles. Cuando usted ha visto una antología general de narrativa, nunca habrá visto la mía. Cuido mucho mi narrativa” (*Ibid.*). Lluís Álvarez ha detectado un fondo de carácter estético que subyace a o recorre la construcción filosófica ferrateriana (Álvarez, 1994).



La prolongación de la filosofía en sus relatos puede entenderse de forma *negativa*, de modo que la narrativa de Ferrater se produciría de manera crítica con relación a su propia filosofía. En tal caso el novelista Ferrater estaría desmintiendo al Ferrater filósofo, poniendo entre paréntesis sus ideas, impugnando sus convicciones, dilapidando sus hallazgos. Sería como la otra cara, oscura, de su pensamiento, la cruz, la sombra, el mundo vuelto del revés, contrapunto de su contrario. En ella el pensador-novelistas se permite burlar, retóricamente, los límites que ha trazado el pensador-filósofo, convirtiendo a sus criaturas de ficción en protagonistas de la sinrazón y en agentes de la maldad. El mundo tan pacientemente edificado, explicado y protegido de sus obras filosóficas, un mundo que es real, pero que se mueve más en la órbita el deber ser que en el entorno del ser, se desmorona cuando tropieza con otras dimensiones de la realidad, cuya crudeza los sitúa dentro del espacio de la mostrenca cotidianidad.

Como obras de ficción que son, sus relatos permiten a Ferrater Mora disfrutar cultivando una faceta del arte que le otorga la libertad plena para decir abiertamente lo que piensa, auxiliado por los personajes que crea, expresándolo cuando viene al caso con ingenio y desparpajo para meterse por los berenjenales de las conductas delictivas, para conducirnos hasta las prácticas sexuales más explícitas o bien para entregarse a la visión humorística desde la ironía o el sarcasmo. Le conceden también el privilegio del juego de la inteligencia, tensando la cuerda de la cabriola mental, además de incoar pequeñas venganzas y tener siempre en el punto de mira a los filósofos, de cuyo trato, incluyéndose a si mismo, queda descartada la indulgencia, pero no la piedad.<sup>12</sup> Veamos un ejemplo de este *divertimento*: puesto que hace ya algunos años Jesús Mosterín –a quien respetaba como filósofo- se propusiera nada menos que reformar la ortografía castellana, Ferrater da entrada a un personaje llamado Xesualdo Mostekín [*¡sic!*], filósofo por más señas, en posesión de los mismos propósitos reformistas, lo que permite a nuestro novelista gastar una broma a su amigo desde la distancia de la ironía (Ferrater Mora, 1982, 155), o lanzar un dardo a su maestro Ortega y Gasset, cuando no ridiculizar la petulancia pedantesca de algunos filósofos innombrados.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Francisco Ayala, con quien Ferrater compartió la experiencia del exilio en América, sintonizando ambos en la defensa de un pensamiento político liberal sin ortodoxias, acentuaba en sus memorias algún rasgo de la personalidad intelectual de su amigo, que profundiza en el siguiente análisis: “José María es hombre de ingenio muy aguzado, punzante, y su conversación está llena de paradojas, de atrevidos juegos, de saltos arriesgados que exigen bastante agilidad mental para seguirle, una gimnasia de la que, claro está, no todos sus interlocutores son capaces. [...] En este mundo loco, o perro, Ferrater Mora, como cada quisque en las generaciones actuales y quizá en las generaciones todas desde nuestro padre Adán, ha tenido que pasar lo suyo; y no es improbable que sus personales experiencias, asumidas con humor, contribuyeran a aguzar el estilete nunca demasiado emponzoñado de su acerba ironía, una ironía que no vacila, llegado el caso, en volverse contra aquello que –fácil es darse cuenta- él más aprecia: su propia actividad de pensador, escritor y profesor.” (Ayala, 2011, 483-484).

<sup>13</sup> Sobre Ortega y Gasset (véase Ferrater Mora, 1986, 57). A propósito de las “luminarias” intelectuales, incluyendo uno de ellos llamado Francisco Tilla, pero que al convertido en familiar daba como resultado el poco piadoso nombre de Paco Tilla, véase Ferrater Mora (1986, 196-197). En alguna ocasión nos encontramos con la aparición de personajes vivos, de carne y hueso, como el profesor Francisco Rico, en calidad de “crítico y erudito español” (Ferrater Mora, 1986, 113), o ante un “cameo”, en el que el novelista menciona a “José Ferrater Mora”, como alguien que opina lo mismo que O. Spengler y el narrador (Ferrater Mora, 1989, 32).

De este modo, la novelística de Ferrater Mora podría estudiarse como aquel espacio inventado en que no funcionan las leyes que ha defendido mediante su teoría filosófica -o que funcionan en sentido contrario-, a modo de un “estado de excepción”, en el que el mundo de sus ficciones recusa el mundo de sus ideas, quedando estas flotando por obra del comportamiento de sus criaturas literarias. Donde había racionalidad y contención, ahora hay pasión y ambición, en lugar del resplandor de la verdad, ahora esta se nos esfuma y nos burla, “jugando” con nosotros, donde triunfaba el bien y la virtud, emerge la maldad y campa a sus anchas la corrupción. La justificación de este resultado se desprende, sobremedida, tras el análisis que hemos hecho de su trilogía, aquella en la que el “cielo” representado por el mundo utópico de Corona acababa convirtiéndose en un infierno. En las fábulas creadas por Ferrater Mora nada es seguro, ya que las certidumbres se diluyen en la complejidad de las acciones humanas, y no digamos los ideales ético-políticos, derrotados por la fuerza de las pasiones.

Priscilla Cohn concluye el estudio citado sobre la novelística de Ferrater afirmando que los problemas morales que aparecen planteados en sus obras de ficción no encuentran una solución en las mismas, pero que si alguien deseara allegar una respuesta debería acudir a las obras mayores donde Ferrater Mora despliega su pensamiento filosófico más sistemático.<sup>14</sup> Efectivamente, así es, aunque la gracia de todo este asunto no esté precisamente en esto, sino en el hecho de que las novelas fueron escritas *después* de las obras filosóficas, cuando parecía que los problemas habían sido resueltos. ¿Denota esta nueva fase creativa de su autor un desapego por su obra teórica, una incomodidad con la misma, cansancio acaso, quizá autocrítica? A lo mejor sí, aunque nunca lo sabremos del todo, pero, en todo caso, este tipo de explicación afectaría más a la psicología del autor que a la naturaleza de su obra, que es lo que ahora nos interesa.

Si la narrativa de Ferrater “deshace” su filosofía, ¿qué estatuto otorgar al pensamiento que esconde su producción novelística? Hay una categoría central en la ontología de Ferrater que sirve para enlazar todos los niveles de la realidad, nombrada como *continuidad*, la cual puede ser muy aprovechable para el caso que nos ocupa, reinterpretando la observación de que la novelística de Ferrater prolongaría su obra filosófica. De esta suerte, el pensamiento *todo* de Ferrater Mora oscilaría entre el momento “positivo” que representa su filosofía y el “negativo” que exhibe su narrativa, no siendo, de manera absoluta, ni lo uno ni lo otro, sino el discurrir entre esas dos direcciones contrapuestas, “integrando” de manera complementaria ambas perspectivas. Ferrater Mora estará en los dos momentos, ya que cada uno necesita del otro para determinarse o definirse, oscilando entre la razón y la sinrazón, la verdad y el error, la justicia y la injusticia, la locura y la cordura. La negatividad es un momento necesario de la realidad. Nuestro pensador en más de una ocasión hizo suya la conocida idea de Kant sobre la relación entre intuición y concepto aplicándola a otros contextos.<sup>15</sup> A este también le podría

<sup>14</sup> “These are certainly basic philosophical questions [se refiere a algunos de los dilemas morales que aparecen en sus novelas], but the answers to these questions are not even hinted at in the novels. If you want to know Ferrater Mora’s ontological or epistemological views, you have to read *El ser y la Muerte*, *De la Materia a la Razón* or *Fundamentos de Filosofía*. If you want to know his moral views, you have to read *Ética aplicada* and that it as it should be.” (Cohn, 2010: 21).

<sup>15</sup> Véase Kant, *Crítica de la razón pura*, (KrV, A51/B75). Tenemos registradas, al menos, tres referencias en las que Ferrater Mora aplica la misma fórmula kantiana. Véase: Ferrater Mora, *Ética aplicada*, 1981, 40; *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985: 72; *Las palabras y los hombres*, Barcelona, Península, 1991, 177. En el primer caso “el sentido moral” hace el papel de la intuición y “la razón” el del concepto, en el segundo son la “libertad” y la “organización” los protagonistas, mientras que en el tercero es “el pensamiento” el que sustituye a la intuición y “el lenguaje” al concepto.

convenir, pues la filosofía de Ferrater sin su novelística quedaría “vacía”, mientras que esta sin su filosofía permanecería “ciega”. Evidentemente, la expresión es hiperbólica, pero creo que no va muy descaminada.

Puede que una ficción no sea la verdad, pero representa, por vía de la imaginación, alternativas que la propia verdad esconde, y que cuando se trata de asuntos tan graves como la vida humana, acaso la escritura literaria tome la delantera al texto filosófico, como Ferrater Mora nos decía en un artículo, publicado en *La Nación* de Buenos Aires el año 1961, titulado “El sabor de la vida” –expresión que añade como colofón en la última página de *El juego de la verdad* (Ferrater Mora, 1988, 276)-, con cuya cita quisiera poner el punto final a este ensayo:

Los grandes concedores de la vida humana en sus sabores incontables han sido algunos escritores que han unido a cierta singular capacidad para percibir detalles, un peculiar poder de síntesis que nos lo ha resuelto en afortunadas expresiones (Ferrater Mora, 1967, II: 208).

### Bibliografía

- Ayala, Francisco (2011), *Recuerdos y olvidos (1906-2006)*, Madrid, Alianza.
- Cohn, Priscilla (2010), “Ferrater Mora: A Philosopher as Novelist”, *Enrahonar*, 44, pp. 11-21.
- Bardera Poch, Damià, *Anàlisi del l'obra narrativa de Ferrater Mora des de la seva filosofia*, Tesis Doctoral dirigida por Josep-Maria Terribacras Nogueras, Girona, Universitat de Girona, 2015.
- Ferrater Mora, José (1936), “Teogonía” (poema), *Isla. Hojas de arte y letras*, 9.
- Ferrater Mora, José (1967), *El ser y el sentido*, Madrid, Revista de Occidente.
- Ferrater Mora, José (1967), *Obras selectas*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente.
- Ferrater Mora, José (1974), *Cine sin filosofías*, Madrid, Esti-Arte, introducción de A. Sánchez-Harguindey.
- Ferrater Mora, José (1979), *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza.
- Ferrater Mora, José (1979), *Siete relatos capitales*, Barcelona, Planeta.
- Ferrater Mora, José (1981), *Ética aplicada*, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1988.
- Ferrater Mora, José (1982), *Claudia mi Claudia*, Madrid, Alianza.
- Ferrater Mora, José (1983), *El mundo del escritor*, Barcelona, Crítica.
- Ferrater Mora, José (1985), *Voltaire en Nueva York*, Madrid, Alianza.
- Ferrater Mora, José (1986), *Hecho en Corona*, Madrid, Alianza.
- Ferrater Mora, José (1988), *El juego de la verdad*, Barcelona, Destino.
- Ferrater Mora, José (1989), *Regreso del infierno*, Barcelona, Destino.
- Ferrater Mora, José (1991), *La señorita Goldie*, Barcelona, Seix-Barral.
- Ferrater Mora, José (1991), *Mujeres al borde de la leyenda. Con un prólogo del autor y un epílogo de Priscilla Cohn que incluye el relato póstumo de José Ferrater Mora “Reivindicación de Babel”*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Ferrater Mora, José (2005), *Variaciones de un filósofo. Antología*, selección, estudio introductorio y edición de J. Gracia, A Coruña, Edicions do Castro.

- Ferrater Mora, José (2007), *Razón y verdad y otros ensayos*, edición y prólogo de A. F. Gutiérrez Coto, Sevilla, Espuela de Plata.
- Gracia, Jordi (2012a), *Burguesos imperfectes. L'ètica de l'heterodoxia a les lletres catalans del segle XX*, Barcelona, La Magrana, pp. 127-160.
- Gracia, Jordi (2012b), “El compromís d'un pensador o la vocació de Ferrater Mora”, *Via. Valors, Idees, Actituds: revista del centre d'estudis Jordi Pujol*, 49, pp. 52-68.
- Gracia, Jordi (2013), “Ferrater Mora o la gracia de la razón”, *Claves de razón práctica*, 227, pp. 158-165.
- Gracia, Jordi y Ródenas, Dámaso (eds.) (2009), *El ensayo español: siglo XX*, Barcelona, Crítica, pp. 574-593.
- Maresma, Assumpció (1990), “Josep Ferrater Mora” [Entrevista], *Catalònia*, 17, pp. 32-36.
- Nieto Blanco, Carlos (1985), *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, prólogo de Javier Muguerza, Barcelona, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma.
- Nieto Blanco, Carlos (1994), “Naturalismo filosófico y dialéctica en el pensamiento de José Ferrater Mora”, en S. Giner y E. Guisán (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 15-36.
- Nieto Blanco, Carlos (2005), “El mundo desde dentro. Una aproximación al discurso ontológico de Ferrater Mora”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 10, pp. 59-72.
- Nieto Blanco, Carlos (2010), “Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora”, en A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva/CSIC, pp. 126-163.
- Nieto Blanco, Carlos (2010), “Idioma y filosofía en el pensamiento de José Ferrater Mora”, en J. L. Mora García, R. E. Mandado Gutiérrez, G. Gordo Piñar, M. Nogueroles Jové y Fundación Ignacio Larramendi (eds.), *La filosofía y las lenguas de la península Ibérica*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico / Real Sociedad Menéndez Pelayo / Societat Catalana de Filosofia, pp. 295-322.
- Nieto Blanco, Carlos (2012), “José Ferrater Mora: actualidad de un centenario”, Asociación de Hispanismo Filosófico, [www.ahf-filosofia.es](http://www.ahf-filosofia.es).
- Nieto Blanco, Carlos (2015, en prensa), “Ferrater Mora, un liberalismo de raíz ética” en A. Sánchez Cuervo (ed.), *Liberalismo y socialismo. Pensamiento político del exilio republicado español*, Madrid, Biblioteca Nueva / CSIC.
- Oliver, Joan [Pere Quart] (1981), “Notes on a Friendship”, en P. Cohn (ed.), *Transparencies. Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, pp. 1-4.
- Romaguera Ramió, Joaquim (1999), “Josep Ferrater i Mora: escriptor cinematogràfic: cineasta”, *Revista de Catalunya*, 145, pp. 53-73.

# Aproximación a la presencia de José Ferrater Mora en España tras la Guerra Civil (1952-1980)

Roberto DALLA MORA

Universidad Autónoma de Madrid

Durante mi intervención deseo realizar una aproximación a la que fue la presencia del pensador catalán José Ferrater Mora en España después de la Guerra Civil y durante su exilio en el continente americano<sup>1</sup>.

Como veremos más adelante, los estudios sobre la obra y el pensamiento de José Ferrater Mora han ido aumentando progresivamente a partir de la década de los años 80. Sin embargo, hasta la fecha no se ha realizado un análisis de su presencia en España tras la Guerra Civil y su exilio, por lo que esta nota tiene como finalidad recoger y presentar los datos históricos y bibliográficos básicos correspondientes a esta cuestión, que representan el primer eslabón necesario para realizar una reflexión correctamente enfocada desde el punto de vista histórico-intelectual.

Con el término "presencia" voy a referirme tanto a la presencia física de Ferrater Mora en España durante sus viajes a Europa, como a su influencia sobre el panorama intelectual y la sociedad española contemporánea.

He elegido dos fechas convencionales para abordar esta problemática: 1952 y 1980.

La primera se refiere al año en que Ferrater realiza su primera visita en España después de haberse exiliado y la otra al final de una década protagonizada, entre otras cosas, por la transición democrática y por el comienzo de una nueva etapa en la historia de la sociedad española.

<sup>1</sup> Resultados de la investigación llevada a cabo en el marco del "Programa propio de ayudas para Formación del Personal Investigador. FPI-UAM" de la Universidad Autónoma de Madrid, convocatoria 2012.



José Ferrater Mora perteneció a la generación de los pensadores españoles que tuvieron que exiliarse de España por su implicación durante la Guerra Civil en el bando republicano.

Es, junto con Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y María Zambrano, el filósofo español con más proyección internacional, y el más importante pensador catalán de la segunda mitad del siglo XX.

En *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Juan Marichal, uno de los muchos intelectuales que mantuvieron con Ferrater una relación de profunda amistad, describió al catalán con las siguientes palabras, que confirman cuanto he estado afirmando hasta ahora:

Es el autor de la obra individual más extraordinaria de la cultura transterrada española, un monumental *Diccionario de Filosofía* cuya primera edición impresa en España (la sexta) apareció en 1979 en Madrid: cuatro mil páginas en cuatro volúmenes. [...] Nada humano, culturalmente hablando, es ajeno a Ferrater: y puede decirse, sin exageración alguna, que Ferrater es el español con más lecturas de todo el siglo XX. Su cultura es, en suma, mucho más amplia y, sobre todo, más disciplinada que la de la generación de sus maestros españoles, la de 1914; y no sería arbitrariedad decir que Ferrater Mora representa –como ningún otro escritor o pensador español– la universalidad del alma española que anunciaba Darío en 1904.<sup>2</sup>

En efecto, es sabido que durante su exilio Ferrater supo aprovechar de la mejor manera de su situación y circunstancia, entrando en contacto con un mundo académico y un contexto intelectual que ampliaría y enriquecería enormemente su gran bagaje cultural, hecho que se refleja tanto en las múltiples tradiciones influyentes en su obra, así como en su producto más conocido y ya citado por Marichal, el *Diccionario de filosofía*.

Como en el caso de la mayoría de los intelectuales españoles republicanos, el exilio de Ferrater empezó apenas después de la derrota del Ejército Republicano en 1939. Tras unos pocos meses pasados en Francia, Ferrater residió primero en Cuba, en La Habana y, a partir de 1941 y hasta 1947 en Santiago de Chile. Finalmente, la meta última de su destino fue Estados Unidos, donde llegó en 1947 gracias a la ayuda de una beca de la Fundación Guggenheim. En 1949 decidió fijar su residencia en Bryn Mawr, donde había sido contratado como profesor en el Bryn Mawr College. Esta ciudad a escasos kilómetros de Philadelphia, en el estado de Pennsylvania, fue su residencia hasta su fallecimiento en 1991. A pesar de tener demora fija en Estados Unidos, el azar, o el destino, quiso que Ferrater falleciera en Barcelona, su ciudad natal, donde había viajado para presentar su última novela.

A lo largo de toda su vida, Ferrater vivió 52 años lejos de su país natal.

En muchas ocasiones durante su exilio se encontró con circunstancias adversas (sobre todo durante los primeros años, cuando sufrió de complicaciones de naturaleza económica y de salud). Sin embargo, supo enfrentarse a ellas, gracias también al apoyo de familiares, amigos y otros exiliados, y sostuvo siempre su mirada hacia España, como testimonia el constante contacto epistolar que mantuvo con amigos y familiares que siguieron residiendo en la península.

En 1950, encontrándose ya en Estados Unidos, empezando a tener también un cierto renombre dentro del mundo académico y filosófico en lengua española, se planteó por primera vez la idea de volver a la madrepatria y, particularmente, a Cataluña.

Como ha señalado su biógrafo Antoni Mora, en la correspondencia con su íntimo amigo, el poeta Joan Oliver, hay indicios tajantes de estas reflexiones de Ferrater. Sin embargo, es el mismo Oliver que aconseja al amigo de no apresurarse en pensar en una vuelta definitiva.

<sup>2</sup> Marichal, Juan, *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, Alianza, 1984, p. 222.

De manera muy clara, en una carta fechada a 21 de febrero de 1950, y citada por Antoni Mora en su biografía del filósofo catalán<sup>3</sup>, Oliver escribe a su amigo que no le recomienda de venir a instalarse a Barcelona, pero que sí hubiera sido oportuna su visita<sup>4</sup>.

De acuerdo al consejo de su amigo, Ferrater viajó a Europa, por primera vez tras su exilio, en 1950, pero no vino a España hasta 1952, cuando realizó su primera visita a Barcelona.

Las noticias biográficas que obtenemos del estudio de su epistolario nos confirman que su presencia en España a partir de aquel año fue siempre intensa.

En efecto, a partir de este 1952, visitó Barcelona casi todos los veranos, dedicando la mayoría de su tiempo a las visitas familiares pero, también, a visitas profesionales, con autores y pensadores españoles que también no residían en Barcelona, como en el caso de José Luis López Aranguren o Julián Marías, entre otros.

Sin embargo, así como a lo largo de los años su contacto con España parecía siempre más denso, también se iba haciendo más improbable su vuelta definitiva a la madrepatria. En efecto, Ferrater fue integrándose siempre más en la realidad estadounidense: por un lado, había ido fortaleciendo su posición en el Bryn Mawr College, llegando a ocupar el cargo de Director del Departamento de Filosofía; por otro lado, los contactos con las bibliotecas norteamericanas le permitían profundizar sus investigaciones, particularmente, aquellas relacionadas con la lógica formal, la filosofía del lenguaje y la tradición filosófica analítica y anglosajona. Tampoco hay que olvidar el hecho de que también su vida privada dio un giro importante: tras la separación de su primera esposa Renèe, con la cual había contraído matrimonio durante los primeros meses de su exilio en Francia, Ferrater volvió a casarse con Priscilla Cohn, la filósofa estadounidense que fue su compañera de vida hasta su fallecimiento.

Por todas las razones mencionadas, en la década de los años 80, aún habiendo terminado el proceso de democratización en España, estaba claro que Ferrater no habría vuelto.

Y es precisamente durante los años 80 que el catalán empezó a tener un considerable reconocimiento tanto en España como a nivel internacional.

A nivel institucional, se le concedieron numerosos premios y distinciones, entre los más destacados: en 1979, el Doctorado *honoris causa* por la Universitat Autònoma de Barcelona; en 1982, la Cruz de Isabela Católica; en 1984 la Creu de Sant Jordi y la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio; en 1985, el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades; en 1988 el Doctorado *honoris causa* por la Universitat de Barcelona.

Aparecieron también durante estos años los primeros trabajos enteramente dedicados al estudio e interpretación de su obra: por ejemplo, en 1985 el libro de Carlos Nieto titulado *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*<sup>5</sup>, resultado de una tesis doctoral leída en 1983 y, siempre en 1985, la revista *Anthropos* le dedicó un entero número monográfico<sup>6</sup>.

Hay que señalar que el primer estudio monográfico sobre la persona, obra y pensamiento de José Ferrater Mora vio luz en 1981 en Estados Unidos, cuando se publicó un volumen de homenaje donde, por otra parte, resaltan las colaboraciones de autores españoles como: José

<sup>3</sup> Mora, Antoni, *Gent nostra: Ferrater Mora*, Nou Art Thor, Barcelona, 1989.

<sup>4</sup> Concretamente, Joan Oliver escribe a Ferrater lo siguiente: "Instal·lar-t'hi ara, no t'ho recomanaria. Però venir-hi a plantar un senyal, sí".

<sup>5</sup> Nieto, Carlos, *La filosofía en la encrucijada: Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1985.

<sup>6</sup> *Anthropos: boletín de información y documentación*, n. 49, 1985.

Luis López Aranguren, Javier Muguerza, Salvador Giner y Jesús Mosterín, entre otros<sup>7</sup>.

No cabe duda de que el “descubrimiento” de la obra y del pensamiento de Ferrater durante la década de los 80 corresponde también a un interés, político, social, intelectual y académico por la realidad del exilio, por lo cual tendríamos que considerar la recuperación de su obra conjuntamente a la de otros autores exiliados.

Por otra parte, es verdad que Ferrater nunca dejó de estar presente en España, puesto que entre 1950 y 1980 había mantenido en la península una costante presencia intelectual. Remontan a 1955 sus primeras obras publicadas en España: la segunda edición de *Les formes de la vida catalana*, publicada en Barcelona por la Editorial Selecta y *Cuestiones disputadas: ensayos de filosofía*, publicado en Madrid por la Revista de Occidente.

A partir de este año, 1955, aparecen en España numerosos escritos de Ferrater, entre otros, obras fundamentales para comprender su pensamiento más estrictamente filosófico, como: *El ser y la muerte*<sup>8</sup> (1962), *El ser y el sentido*<sup>9</sup> (1967), *Cambio de marcha en filosofía*<sup>10</sup> (1974) y *De la materia a la razón*<sup>11</sup> (1979).

No hay que olvidar la importancia de la publicación, en 1967, de dos volúmenes de sus *Obras selectas*<sup>12</sup> y, por supuesto, la aparición en 1979, por primera vez en España, de su ya internacionalmente famoso *Diccionario de filosofía*<sup>13</sup>, cuya primera edición publicada en México remonta a 1941.

Al largo listado de libros publicados en España entre 1955 y 1980 hay que añadir también los numerosos artículos periodísticos aparecidos, a partir de 1970, en las páginas de los periódicos *La Vanguardia Española* y *El País*, mediante los cuales Ferrater aspiraba evidentemente dirigirse a un público más amplio y menos especialista.

También, hay que tener en cuenta la presencia del catalán en los medios de comunicación audiovisuales: un ejemplo es la entrevista titulada *Ferrater Mora: filósofo, irónico y cinéfilo* que realizó RTVE en 1975 por la serie “Nuestros cerebros de fuera”.

Algunas de las obras citadas tendrán tanto éxito en España que, también durante la época franquista, fueron empleados en la academia como manuales, como es el caso de *La filosofía en el mundo de hoy*<sup>14</sup>, *La Lógica matemática*<sup>15</sup> o *El ser y la muerte*.

A la luz de todos los datos presentados hasta ahora, hay que señalar que la influencia que Ferrater Mora tuvo en los pensadores españoles contemporáneos no puede medirse solamente sobre la base de sus escritos aparecidos en España durante su exilio sino, también, teniendo en cuenta las relaciones personales que el pensador catalán mantuvo con algunos de estos autores.

En este sentido, es imprescindible recurrir al estudio del epistolario de Ferrater, conservado en la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona, que ofrece testimonio de las relaciones mantenidas por el filósofo con algunas de las personalidades más distinguidas del panorama filosófico en lengua española.

<sup>7</sup> Cohn, Priscilla (ed.), *Transparencies: philosophical essays in honor of J. Ferrater Mora*, Humanities Press, Atlantic Highland, 1981.

<sup>8</sup> Ferrater Mora, José, *El ser y la muerte: Bosquejo de filosofía integracionista*, Aguilar, Madrid, 1962.

<sup>9</sup> Ferrater Mora, José, *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

<sup>10</sup> Ferrater Mora, José, *Cambio de marcha en filosofía*, Alianza, Madrid, 1974.

<sup>11</sup> Ferrater Mora, José, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid, 1979.

<sup>12</sup> Ferrater Mora, José, *Obras selectas*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1967.

<sup>13</sup> Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, sexta edición, 4 vols., Alianza, Madrid, 1979.

<sup>14</sup> Ferrater Mora, José, *La filosofía en el mundo de hoy*, Revista de Occidente, Madrid, 1959.

<sup>15</sup> Ferrater Mora, José y Leblanc, Hugues, *Lógica matemática*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.



Un caso ejemplar, por la temática que nos ocupa, es el de la relación entre Ferrater y José Luis López Aranguren.

El epistolario entre estos dos autores se compone de más de 200 cartas que abarcan un período que va desde 1953 hasta 1990.

La razón del comienzo de esta relación epistolar, destinada a convertirse en profunda amistad, fue el envío, por parte de Aranguren, de su famoso artículo *La evolución espiritual de los intelectuales en la emigración*<sup>16</sup>, publicado en 1953.

En Ferrater, Aranguren encontró un interlocutor sumamente inteligente y dispuesto a empezar aquel diálogo entre interior y exterior que había propiciado en su citado artículo. Tanto Aranguren como Ferrater prestaron su ayuda al otro y en las cartas intercambiadas entre los dos descubrimos como mucha de la presencia del pensador catalán en España durante esos años, en revistas o empresas culturales, se deben a la mediación de Aranguren.

Otro aspecto de este epistolario que me parece importante señalar es la preocupación de Ferrater por el estado de la juventud española, llamada a dar un giro importante a la trayectoria de la historia de España. Y, en efecto, muchos fueron también aquellos jóvenes investigadores y estudiantes que vieron en Ferrater un maestro, aunque en la lejanía del exilio, como testimonia otra vez el epistolario conservado en la Càtedra Ferrater Mora.

Autores de algunas de esas cartas fueron también algunos jóvenes destinados a influir de manera importante en el estudio del pensamiento en lengua española, como José Luis Abellán, quien en 1967 había dedicado un capítulo de su *Filosofía española en América* a la ontología integracionista<sup>17</sup>; o bien Salvador Giner, quien se declaró siempre discípulo de Ferrater del cual recibió, además de consejos sobre cuestiones intelectuales, también ayudas de tipo práctico y material. Y, por supuesto, no hay que olvidar a Javier Muguerza, también discípulo del catalán, al cual envió más de 150 cartas en un período comprendido entre 1960 y 1986.

Y fue precisamente Muguerza quien nos ofreció una clave para contestar a una pregunta fundamental para comprender la real relevancia de la figura de José Ferrater Mora durante el período estudiado. La pregunta es la siguiente: ¿por qué Ferrater no volvió nunca de su exilio y no se incorporó a la Universidad española a pesar del evidente éxito que su obra tuvo en España?

Efectivamente, todos los datos que he ido señalando hasta ahora, nos llevan a suponer que durante su exilio y, particularmente, durante el período estudiado, frente la sociedad española Ferrater mantuvo una postura dialogante y no beligerante, en busca del compromiso y no de una radical revolución.

Es una postura que, como es obvio, encuentra su expresión más clara en la reflexión filosófica de Ferrater, tanto en lo que respecta a su ontología integracionista como a su ética. Por otra parte, es verdad que el absolutismo y el dogmatismo y, por tanto, todas sus manifestaciones sociales y políticas como son los fascismos, reciben una condena rotunda y tajante en todas las obras del catalán y esta misma condena es uno de los fundamentos del pensamiento ferrateriano.

El día del fallecimiento de Ferrater, el 31 de enero de 1991, *El País* publicó lo que sería su

<sup>16</sup> Aranguren, José Luis, "La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 38, 1953, Madrid, pp. 123-157.

<sup>17</sup> Abellán, José Luis, "José Ferrater Mora: una 'ontología integracionista' al nivel del sentido común", en *Filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama, Madrid, pp. 83-89.

último artículo, titulado *El triunfo del machismo*. Es precisamente esto uno de los lugares donde el filósofo declara rotundamente su postura antidogmática y su apuesta por la creación de una sociedad tolerante:

hay una mentalidad de guerra como hay una mentalidad de paz. la mentalidad de guerra se halla estrechamente asociada al machismo. La de paz, ligada al feminismo. La cuestión, pues, es: antes varios sistemas de valores, ¿cuáles se prefiere? En mi caso, uno que esté más bien cerca del feminismo. En cualquier caso, uno diametralmente opuesto al machismo. Definitivamente<sup>18</sup>.

Estas últimas, tajantes palabras de Ferrater entran en contradicción con lo que ha sido su presencia intelectual en España durante el régimen, que he resumido en estas páginas. En 1986, también Javier Muguerza, en la *laudatio* que redactó con ocasión de la investidura de Ferrater como Doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, señaló esta contradicción. Fue entonces cuando expuso un hecho conocido por pocos. Según cuenta Muguerza, el Ministerio de Educación español, hacia mediados de los años 60, planteó la posibilidad de una posible incorporación de Ferrater en la Universidad española. Evidentemente, el prestigio internacional que la obra de este pensador había ido adquiriendo entre los años 40 y 60, a los ojos del régimen franquista pesaba más que la condena del absolutismo y el dogmatismo que encontramos en su obra.

No podemos saber cuánta y cuál hubiera sido la influencia que Ferrater hubiese tenido si se le hubiese ofrecido la oportunidad de enseñar en España; sin embargo, dada la efectiva relevancia que tuvo a pesar de su lejanía del país, cabe suponer que hubiera creado una escuela o, por lo menos, que hubiera tenido discípulo directos.

Eso no fue posible porque, antes la propuesta del ministerio franquista, el mismo Ferrater se negó. De acuerdo al testimonio de Muguerza, en los mismos años que el régimen planteaba al filósofo la posibilidad de su retorno, venían alejados de la universidad española Aranguren, Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo, entre otros, lo cual valió el rechazo del catalán a la propuesta recibida. Vale la pena recuperar aquí el entero testimonio de Muguerza:

Para las Universidades de nuestro país, como para el resto de nuestra vida cultural –y no sólo, por descontado, cultural, toda vez que cultura y vida son insparables-, las consecuencias de semejante división [se refiere a la división social producida por la Guerra Civil] fueron en su momento desastrosas y a dura penas cabría decir que han sido definitivamente superadas. Pero en filosofía al menos [...] la incomunicación entre los filósofos que continuaron en España su tarea y los filósofos arrojados al exilio no hubo de durar mucho. [...] Ferrater fue a su vez uno de los más diligentes exiliados en prestar desde fuera oídos a esa llamada, lo que tendría lógicamente que haberle conducido a su reintegración en la vida académica nacional. [...] Ferrater se hubiera incorporado a la Universidad española, hace más de veinte años, de no haber sido porque en aquellas fechas acababan de ser separados de la misma Aranguren y otros profesores, como, entre ellos, Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo, acompañados voluntariamente por Antonio Tovar y José María Valverde [...] La condición que Ferrater puso para su retorno –insistentemente solicitado desde el Ministerio de Educación en razón de su prestigio- fue la previa reposición de todos sus colegas expulsados, condición, por supuesto, no aceptada por las instancias gubernativas pertinentes<sup>19</sup>.c

En razón de lo expuesto por Muguerza, las jóvenes generaciones perdieron definitivamente la posibilidad de contar, como maestro directo, con uno de los máximos exponentes de la

<sup>18</sup> Ferrater Mora, José, "El triunfo del machismo", en *El País*, 31 de enero de 1991.

<sup>19</sup> Muguerza, Javier, "Elogio y vituperio de la distancia", en Cohn Priscilla, *Trasparencias...*, op. cit., pp. 286-287.

filosofía contemporánea en lengua española.

El hecho comentado, dado a conocer públicamente en el momento final de la trayectoria biográfica de Ferrater, testimonia un compromiso vital silencioso y coherente con unos presupuestos teóricos y teoréticos que rechazan cualquier postura antidogmática y absolutista.

A pesar de la distancia, de la lejanía y de las dificultades intrínsecas en la condición en la que Ferrater tuvo que desarrollar su obra, no deja de sorprender la continuidad de su presencia en España durante un período de tiempo clave para la sociedad española y la fuerza de su pensamiento, hoy en día todavía vigente.

Por todo ello, no tiene que asombrar, entonces, que muchos de los intelectuales claves para comprender el desarrollo del pensamiento contemporáneo en lengua española se consideren, hoy en día, discípulos de José Ferrater Mora, y que su obra haya resistido a la trágica deflagración social, política y cultural que representó la Guerra Civil.



# Ver un país nuevo que tanto me ha de doler:

## Max Aub y el lugar del exilio en la reconstrucción democrática

Andrea LUQUIN CALVO

Universidad de Valencia

*No quiere ver, porque no le gusta lo que ve. Y sin embargo todo lo sabía de antemano:  
-¿De qué te quejas entonces?  
-De haber acertado.<sup>1</sup>*

La investigadora Patricia Fagen señala en su obra *Transterrados y Ciudadanos* como la mayor causa de frustración de los exiliados españoles, una vez restituida la democracia en España, había sido “el hecho de que, después de dedicar tanta energía a la causa española, en la actualidad no eran ni amados ni odiados en su patria, sino simplemente olvidados”.<sup>2</sup> Esto fue, precisamente, lo que el escritor Max Aub vivió en su visita, que no regreso, a España, después de 30 años de exilio. En aquel año de 1969 Aub se encontró con una nueva sociedad: una sociedad que no tenía ya hacia el exilio la huella del silencio o del miedo, como el mismo lo había retratado en sus obras de teatro *Las Vueltas* de 1947 y 1960. Lo que encontró fue algo más doloroso para el escritor: la indiferencia por el pasado que representaba. Nadie le

<sup>1</sup> Aub, Max, *La Gallina ciega: diario español*, Ed. Alba, Barcelona, 1995, p.188.

<sup>2</sup> Fagen, Patricia, *Transterrados y ciudadanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 198.

*Ver un país nuevo que tanto me ha de doler...*

pregunta por la guerra civil ni la República. Nadie sabe quién es, como amargamente se queja en su demoledora *La Gallina Ciega*. Y es que el regreso de Max Aub a España no fue solo literario, sino también real. En sus *Diarios* el escritor nos muestra a alguien, el mismo, que no se reconoce en una nueva España y visualiza, en los últimos años del exilio, una especie de derrota y olvido del significado de aquel destierro en la construcción de esa democracia tan ansiada y esperada.

Esta sensación de olvido, que Aub supo retratar magistralmente, se alimentaba de varias razones: la principal, era el recelo que existía entre los que se habían quedado en resistencia dentro de España y quienes se fueron. Los de “dentro” suponen que los de “afuera” han vivido en un mundo mejor, más libre, prosperando la mayoría de ellos económicamente. Han tenido, en el fondo, suerte al no acabar presos o en una tumba. Además, no saben realmente lo que ocurre en España, pues viven en una realidad que no existe más, anclados en un pasado, el de la República a veces intransigente. Los que vienen de fuera contabilizan muchos años de distancia con la realidad que habían abandonado y no se reconocen en una España que, después de tantos años, no es la de sus recuerdos y que se muestra condescendiente con muchos de los aspectos de la dictadura. Como dice Mario Benedetti, mientras los que se quedaron “dentro” estuvieron privados de la libertad, los desterrados lo estarán del contexto.<sup>3</sup> A todo ello deben de sumarse las nuevas generaciones que, ante los ojos del exilio, han crecido dentro del silencio y el olvido impuestos por el franquismo, razón por la cual no encuentran entre aquellos que se fueron el referente para sus acciones en busca del cambio democrático.

En las obras de Max Aub, sea en sus cuentos, en sus obras de teatro o en sus diarios, el diálogo entre el vencido que se marchó y el que se quedó en esa especie de “casa en ruinas” es sin duda angustioso. ¿Pueden volver a unirse en un proyecto democrático nuevo? ¿Quién tiene la llama del cambio después de tantos años, los que se quedaron, los que se fueron? ¿El exilio tiene algo que decir en la recuperación democrática? Se trata de un debate permanente, no solo dentro del exilio español, sino en todos aquellos exilios en los que, en algún momento, la recuperación democrática hace cuestionar el papel de aquellos que tuvieron que marcharse con la construcción de un nuevo país.

### **A vueltas con los soterrados**

Esta historia de desencuentros, surge en el mismo acto político de la partida. Para Paul Illie el exilio es fundamentalmente “un acto de toma de conciencia secuestrada”<sup>4</sup> una separación mental y cultural con los discursos, que afecta a los dos elementos de la relación: los que se quedaron, los de dentro, y los que se fueron, los de afuera. Así, mientras “uno conservó y magnificó, lejos de su patria, una imagen que ya no era de este mundo (...) el otro vivió, acabando por asumir un enajenante exilio interior, la demolición de una realidad y su sustitución por otra.”<sup>5</sup> Como lo señalaba Max Aub, se trataba de lo *soterrado*, lo que en la patria había quedado enterrado, atrapado, hundido. Se trataba de miles de ciudadanos que compartían los valores de los que se fueron, pero que debieron de permanecer en la patria sufriendo la prisión, la clandestinidad ó la marginalidad política.

<sup>3</sup> Benedetti, Mario, *El Desexilio y otras Conjeturas*, El País, Madrid, 1984, p.40.

<sup>4</sup> Illie, Paul, *Literatura y exilio interior (escritores y sociedad en la España franquista)*, Fundamentos, Madrid, 1981, p. 81.

<sup>5</sup> Monleón, José, *El teatro de Max Aub*, Taurus, Madrid, 1971, p. 94.

El conjunto de obras de Max Aub titulado *Las Vueltas*, compuesto de tres obras de teatro que ocurren en diferentes años, 1947, 1960 y 1964, demuestran como la vuelta del exilio no sólo afecta a aquellos que se fueron del espacio geográfico, sino también a los encerrados en las cárceles y en los campos, en las paredes de sus casas. El componente del tiempo es fundamental: mientras que las dos primeras obras ambientadas en los años 1947 y 1960 hablan principalmente de aquellos que resisten dentro de la dictadura, la última de ellas, ambientada en 1964, habla no sólo de los que resisten dentro, sino también de aquellos que vuelven a España en busca de aquello que perdieron. Vueltas todas literarias, pues Aub no regresaría a España hasta 1969. Él mismo nos lo confiesa en la presentación de sus obras de teatro: “Que yo sepa, no he estado en España desde el primero de febrero de 1939. Las obras - o la obra- que siguen, escritas en 1947, 1960 y 1964, suceden allí más o menos en esas fechas. Inútil decir que reflejan la realidad tal y como me la figuré. ¿Qué tienen que ver con la verdad? Daría cualquier cosa por saberlo.”<sup>6</sup>

En la primera de ellas *La Vuelta (1947)*, su protagonista Isabel, una maestra, será quien nos habla de ese sobrevivir que día a día deben perseguir aquellos que se quedan en la dictadura. Isabel, tras ser condenada (había pertenecido a un sindicato de izquierdas), vuelve a su casa tras ocho años de cárcel y encuentra como le ha sido arrebatado su mundo familiar: su casa, su marido y su hija. La imposibilidad de reanudar su vida surge desde el primer momento: la opresión de los espacios y el silencio de sus habitantes le muestran que ha entrado a otra cárcel; la del mundo exterior. Nadie habla, nadie quiere hablar: es la cotidianidad del silencio instalada en la vida diaria. La gente solo mira a otro lado, aunque todos saben que está ocurriendo. El miedo hace que el silencio se instale. Isabel vuelve a ser detenida por tener otro proceso pendiente. Sus reproches se orientan hacia su marido y hacia la sociedad que entierran todos sus ideales bajo el manto de la costumbre. Se ha de sobrevivir:

El hábito de mirar y ver siempre lo mismo embota el entendimiento. Lo saben los dictadores, y machacan (...) Ya no sabéis distinguir la verdad de la propaganda (...) Se habla, cada día, de cárceles, de fusilamientos: creéis sentirlo. Pero no. Estáis parados, mudos, ciegos (...) Solo reaccionáis cuando os atañe personalmente (...) El dolor de los demás pasa inadvertido o se convierte en miedo (...) Detuvieron a ése (...) fusilaron a aquél (...) Y dormís tranquilos (...) Se da una vuelta en la cama y se procura olvidar (...) Dime a mí que olvide quién me espera ahí afuera (...) y lo que sigue. Pero no te preocupes: volveré.<sup>7</sup>

Igual de amargo es el regreso de Remigio Mendoza, después de veintidós años en la cárcel, en *La Vuelta (1960)* en donde el papel de la denuncia y el fichaje, clave en una dictadura, se hace presente. Remigio quiere volver a la sociedad, a su trabajo, a charlar con sus amigos, pero pronto se da cuenta de que no puede tomar parte en la vida del país, pues le está vedada la esfera pública: sus antecedentes le marcan. Sus compañeros de partido, ahora clandestino, le piden que no intente nada, pues sus antecedentes podrían poner en riesgo a cualquier persona que se acerque a él. La pérdida del mundo se acentúa aún más, pues Remigio regresa a un espacio que físicamente le es extraño, simbolizado en la nueva casa en la que a partir de ahora vivirá, recluido al mero ámbito de lo privado, espacio en el que se desarrolla la mayor parte de la vida de los soterrados. Ni el hecho de que su hija comparta sus ideales políticos, ni el amor de su mujer, son suficientes para sobrellevar una vida que ha sido enterrada, soterrada. Remigio queda atrapado en el más hondo de los silencios, reflejo de los tiempos

<sup>6</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p.132.

<sup>7</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p.29-30.



*Ver un país nuevo que tanto me ha de doler...*

que vive. “Y qué vamos a hacer?”- le pregunta su esposa- “Querernos”, -dice Remigio-, “Callando, no sea que se entere la gente y nos denuncie por ser felices.”<sup>8</sup>

Aub reconoce así el sufrimiento de aquellos que permanecieron en aquella España en ruinas. Vivir y reconstruir una España desde esa realidad marca al soterrado. Los que se quedaron dentro también daban vueltas sobre esa España, como lo hacía quienes habían partido al exilio.

### **A vueltas con los desterrados**

Para Max Aub, *Las Vueltas* le habían servido de ensayo para lo que supondría su viaje de visita a la España franquista, en donde: “Lo terrible no es el exilio sino volver”<sup>9</sup> porque el encuentro se va convirtiendo en desencuentro, como el propio escritor pudo vivirlo.

No fue sino hasta 1954 cuando se realizaron los primeros viajes de exiliados mexicanos a España. Pocas solicitudes se realizaron al amparo de un decreto del 6 de octubre de 1954 que permitía la entrada a España de los exiliados, previa investigación por supuesto, con pasaporte obtenido en los consulados españoles, por un máximo de 30 días. Pero, como era de suponer, la solicitud de un pasaporte en los consulados franquistas se consideraba un reconocimiento indirecto del régimen, por lo que la mayor parte de los exiliados rechazaban la vuelta. No fue sino hasta 1959 que se permitió la entrada de los desterrados con el pasaporte de su nueva nacionalidad, aunque había que solicitar de todas formas el respectivo permiso. Aún en este caso, para los desterrados, el regreso o la simple visita a la España de la dictadura no fueron bien vistos, pues consideraban que, de realizarla, se daba legitimidad al régimen.

Sobre ello, pocos escritores como Aub reflexionaron sobre el papel de la lealtad en esos momentos, a la República y sus valores. Porque ¿Qué significa seguir fiel a la República después de 5 años, de 20 de 40? ¿Cómo ser fiel a una causa? Sus reflexiones sobre la aparente unidad del exilio, el “agachupinamiento” de muchos exiliados, y su afán de pureza ideológica, que resultaba falsa (baste recordar cuentos como *La verdadera historia de la muerte de Francisco Franco, o La Merced*) fue también resultado de su aguda visión para una realidad que no era todo blanca como se señalaba, que tenía sus luces y sombras, y que muchos exiliados se negaban a señalar. En su obra *Tránsito* de 1944, Aub nos muestra esta situación. Cuando Alfredo, un exiliado le comunica a Emilio, protagonista de la obra, su resolución de volver a España, la reacción de Emilio es de indignación:

Emilio: ¿Vas a claudicar, porque sí, después de pasar lo que pasaste?

Alfredo: Llega un momento en el que ya no se sabe qué pensar, en el que ya no se puede más.

Emilio: Esos son cuentos. Mañana cambiarán las cosas.

Alfredo: ¿Tú crees?

Emilio: Estoy seguro (...) Me daría vergüenza pensar así, (...) ¿Que las cosas van mal? Pues aguantarse y procurar que vengan mejor. Pero ¿entregarse, declararse vencido? No eres tú, no estás solo. Tu desertión envuelve la del que te seguiría. No eres tú, sino lo que representas (...) Te entregas. Reconoces la victoria del adversario (...) Es un juego sucio para contigo mismo, para con nosotros. Si te vas hoy, otro lo hará mañana. Yo tal vez.

Alfredo: ¿Tú? ¡Vamos!

Emilio: ¿Quién lo sabe? Sobre todo si veo desertar compañeros como tú.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p.49.

<sup>9</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p.57-

<sup>10</sup> Aub, Max, “Tránsito”, en *Obras Completas Teatro Breve VII B*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2000,



El propio Max Aub suele mantener una actitud similar a la de Emilio, según se observa en sus *Diarios*, durante los primeros años del exilio. Aub escribirá en ellos: “Me reafirmo en mí mismo (...) Yo soy el que fui y el que pienso seguir siendo (...) Yo estoy donde estuve”.<sup>11</sup> Sin embargo, cuando en 1964 León Felipe le habla de su propósito de regresar a España, su actitud cambia; cuanto más tiempo dura la dictadura más se duda de que realmente tenga fin: “Por lo que ha representado su poesía en la emigración, su retorno señala el fin de la misma (emigración). 1939-1964, veinticinco años. Está bien; el que no volviera haría que el destierro no hubiera tenido final, disolviéndose en el resto de la tierra. Cierra un ciclo. Duele, pero es así”.<sup>12</sup> El mismo Aub decidiría hacer un viaje de visita, que no de vuelta, a la España franquista en 1969, un viaje señalado por cuestiones profesionales, al menos en el papel: la preparación de su *Luis Buñuel: novela*. Pero también personales: recuperar su biblioteca personal, incautada y depositada en la Universidad de Valencia y reencontrarse con familiares y amigos.

En los años sesentas, los indultos llegaron por parte del franquismo, logrando que poco a poco el número de exiliados que regresaban o visitaban España aumentase. Perdida la esperanza de la caída de Franco, los viajes comenzaron a generalizarse. Muchos murieron en esa espera angustiada (como lo muestra el cuento de Aub *El Testamento*), mientras que algunos miembros eminentes del exilio volvieron a España para integrarse en una lucha política que, a estas alturas, en el tiempo del exilio, estaban seguros sólo debía realizarse desde dentro: el tiempo jugaba en contra de los que se habían marchado. Si su voz quería ser escuchada tendrían que volver. Desde las publicaciones del exilio se atacó duramente contra aquellos que volvieron: para ellos el cambio estaba en los verdaderos herederos de la legalidad democrática, que no eran más que aquellos que vivían fuera de España. Aceptar las condiciones de Franco era asumir la derrota. Como expresa uno de los personajes de *La Vuelta* de 1964, a un exiliado en su regreso: “¡Cómo han debido cambiar vuestras ideas sobre el regreso! En 1945, arrebató a fondo, sobre caballos blancos, cargando, no dejando hueso sano al enemigo; en 1948, dispuestos al diálogo, al perdón, la mano tendida, generosos. En 1950, de igual a igual, y, desde entonces, cada vez más pequeños, hasta tocar a la puerta.”<sup>13</sup>

Pero también el tiempo se expande y amplía distancias. No es lo mismo regresar después de un exilio corto que después de 20, 30, 40 años. Aunque el exiliado considere la expulsión de su país como un sacrificio, nada impide que los que se quedan vean esa salida como un abandono, una deserción. Y esa sensación, al paso de los años, no puede sino acrecentarse. Sobre todo si el destierro se percibe como dorado. Emilio, el exiliado español en México protagonista de la obra de Aub *Tránsito*, vuelve a España a través de diálogos imaginados donde se plantean los problemas entre los desterrados y los soterrados. La separación, en este caso entre padre-hijo, se ha ido agrandando con el tiempo y el desconocimiento es mutuo: “Me echan en cara el que tuviera que huir, que abandonaros, como si fuera un ladrón.” - dice Emilio- “Como si fuese un extranjero.”<sup>14</sup> Mientras tanto, Pedro, su hijo, siente que no le debe nada ni a su padre ni a ninguna otra de las personas que salieron rumbo al exilio: “Él estará

p.92

<sup>11</sup> Aub, Max, *Diarios 1939-1952*, Conaculta, México, 2000, pp. 211, 216, 226.

<sup>12</sup> Aub, Max, *Diarios 1939-1972*, Alba, Barcelona, 1998, p. 353.

<sup>13</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p.57

<sup>14</sup> Aub, Max, “Tránsito”, en *Obras Completas Teatro Breve VII B*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2000, p.84.

tan tranquilo, tan ricamente. La buena vida hace olvidar a los pobres. El café, el azúcar, el pan blanco, son muy buen telón para impedir ver desgracias y borrar los recuerdos (...) ¿Qué hace él por nosotros? Desunidos, desperdigados, con el único interés de forjarse una vida nueva en aquel nuevo mundo (...) Que vengan aquí, a aprender lo que es vivir.”<sup>15</sup>

Es la imagen del exilio dorado: aquellos que se fueron no tuvieron que pasar por las persecuciones, la cárcel, el hambre y la pobreza. En realidad fueron los que realmente abandonaron el país olvidándose de los de adentro. Ahora, los que se quedaron, han crecido sin sus referentes: “Ustedes abandonaron, se fueron del <<ring>>. Y ya no les concedemos la revancha (...) ¿a qué vino? Esta España ha crecido sin ustedes”<sup>16</sup> Escribe Max Aub en *La Vuelta 1964* en la voz de una nueva generación, crecida dentro del franquismo, interpelando al exiliado que regresa, aún en pleno régimen, buscando esa España de su mente, para encontrarse con un país nuevo que dolía demasiado. Fueron años, muchos años de destierro, y con ello el nacimiento de una nueva generación que no mantenía ningún referente con los que se fueron. Se trataba para Aub de una cruel burla del destino para con el exilio, quizás con cualquier exilio que dura demasiado tiempo: “Habéis empollado años y años la idea de una España liberal y republicana, y os ha salido a imagen y semejanza de su padre, que es Franco. Lo vuestro periclitó.”<sup>17</sup> Los desterrados son “Fantasmas (...) y ya nadie cree en ellos.”<sup>18</sup>

La última obra, *La Vuelta (1964)*, de la que hemos estado hablando, muestra a Rodrigo Muñoz, escritor exiliado, en un café de Madrid. Durante su corta visita, una amiga, Mariana, le echa en la cara que, una vez abandonado el país, se olvidara de ella y del resto de compañeros, marcando el destiempo que cada uno de ellos vive:

Tú regresas ahora. No sabrás nunca lo que fue esto, de 1940 a 1950. Las cárceles llenas. El miedo. El hambre (...) Metida en una poza, sin que nadie se acordara, ni quisiera acordarse, de mí. Vosotros, fuera; en diez años, nadie me envió ni un saludo (...) Desterrado no lo erais vosotros, desterrados nosotros. Fueron años desesperados, sin más salida que los muros, aunque tuviésemos los huesos cargados de esperanza.<sup>19</sup>

Pero también existían aquellos que regresaban y se volvían a marchar, envueltos ya en un destierro que les otorgaba, consideraban los de “dentro”, más ventajas en mantenerlo que en perderlo: se acusa a los desterrados de explotar el exilio. En el caso de los artistas, por ejemplo, estos poseen más valor a ojos de la opinión pública internacional por el hecho de ser exiliados, que por el valor real de sus obras:

El exilio es siempre una equivocación: porque hay que volver, o por lo menos intentarlo; pensar en el regreso, y si no lo hay, ya no es exilio sino emigración. Volvéis y os vais de nuevo. Aquí han estado Américo, Ayala, Salazar Chapela, Medina; no aguantan: se vuelven a marchar. Ya no podéis vivir aquí. Sois los señoritos de la inteligencia, los desgraciados, los incomprendidos. Je suis le malheureux.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Aub, Max, “Tránsito”, en *Obras Completas Teatro Breve VII B*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2000, p.92

<sup>16</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p.86.

<sup>17</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p.91-92.

<sup>18</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p. 58.

<sup>19</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p.64.

<sup>20</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p. 85-86.

Como aclara uno de los personajes de *La Vuelta (1964)*, si el exilio quiere formar parte de la nueva España: “tenéis que regresar como si no fuerais nada a empezar de nuevo, desde abajo, desde cero, en una España nueva (...) Y para ese esfuerzo ya estáis viejos”<sup>21</sup>

De esta forma, el refugiado no pudo integrarse porque ésta no era su España, pero también, según Max Aub, porque España no lo dejó hacerlo. Entre el resentimiento de “los que se quedaron” y el olvido de una nueva generación, el exiliado no encontró lugar. En la llamada transición, hasta después de las elecciones de 1977, los republicanos, a través de República Española y de los boletines del Centro Republicano Español, conservaron la esperanza en la Tercera República como única forma que garantizaría la democracia en España, señalando un proceso en que no se les permitía participar. Patricia Fagen apunta que, cuando fue posible retornar, sólo un 10 por ciento de los exiliados en México deseaba hacerlo de forma definitiva. En los años ochenta, el *Instituto de Investigaciones Antropológicas* de la UNAM realizó un estudio sobre el exilio español, basándose en 120 entrevistas realizadas a figuras prominentes de este. De ellas, ya en plena transición democrática, solo 45 habían vuelto a España. Eran demasiados años, y muchas vidas como señalaba José Gaos. La investigadora María Luisa Capella ha señalado como en su trabajo con los testimonios del exilio ha encontrado algunas conclusiones amargas. La primera que “la vuelta a la patria” fue una quimera. “El retorno era un imposible. La España que dejaron nunca más volvería. Y los que regresaron no hallaron más que decepción”.<sup>22</sup> La segunda, que España, a diferencia de los exiliados con su tierra, se había olvidado de ellos: “No hizo ningún ejercicio de memoria, ni de reconocimiento. Los trató como fantasmas y los cubrió con silencio. Consideró que ya no eran españoles y quiso borrarlos rápidamente. Pero no se puede pasar página sin leerla.”<sup>23</sup> Se trataba de *El Remate* de la historia al exilio, mismo nombre de otro de los cuentos de Max Aub. Como explica su protagonista, un exiliado que regresa a España para visitar a su hijo:

Pero era la nuestra y no tenemos otra. Luchamos por una realidad y no fue (...) Ahora resulta que trabajaba por algo inexistente (...) algo que ya nadie tiene en cuenta. Creía cuidar, curar a alguien vivo y velaba un cadáver. Muerto yo, sin saberlo. Sin saberlo ellos mismos.

-¿Quiénes, ellos?

-Los españoles

-Respiras por otra herida

-Por la misma. Mira hermano, los que nos fuimos ya no contamos, para eso mejor nos hubiésemos quedado.<sup>24</sup>

### La Gallina Ciega

Estas últimas palabras, serán especialmente vividas por Max Aub en *La Gallina Ciega*, el nombre del diario del viaje de Aub en su visita, que no regreso, a España en 1969. El libro puede leerse, como era la intención del autor, como el epílogo a la serie de *Campos del Laberinto Mágico*. En *La Gallina Ciega* vemos cómo para el escritor, al igual que para muchos exiliados, el encuentro con la realidad del país que había dejado atrás le mostró que

<sup>21</sup> Aub Max, *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México, 1965, p. 73

<sup>22</sup> Capella, María Luisa, “Quiero a España, pero mi vida está aquí en México”, *Babelia*, El País, 30 de agosto de 2014.

<sup>23</sup> Capella, María Luisa, “Quiero a España, pero mi vida está aquí en México”, *Babelia*, El País, 30 de agosto de 2014.

<sup>24</sup> Aub, Max, “El Remate”, en *Enero sin Nombre*. Los relatos completos del *Laberinto Mágico*, Alba, Barcelona, 1994, p. 466- 467.

aquella España ideal, defensora de los valores republicanos, recreada por medio de recuerdos, memorias, lecturas y noticias, desaparecía. *La Gallina Ciega*, con sus impresiones, juicios, conversaciones, encuentros, desencuentros, retratos, recuerdos y descripciones, viene a ser así la crónica de una desilusión anunciada:

No se porque se llama así este libro (...) ¿A qué se refiere? Goya, si, pero no al tapiz o su cartón. Ni al juego. Sí a una persona privada de luz, es oscuridad completa- sin perder la vista, pero metida dentro de las tinieblas gracias a una venda o pañolón-, anublados el juicio y la razón, incapaz de juzgar colores, a quienes u ignorancia parece discreción, entorpecidos los sentidos, a quien todo se le volvió noche, ciego de pasión de orgullo. Sí: España con los ojos vendados, los brazos extendidos, buscando inútilmente a sus compañeros o hijos, dando manotazos en el aire, perdida. También «gallina ciega», refiriéndose a haber empollado huevos ajenos (...) quizás la gallina ciega soy yo y España siempre fue así (...) Acaso únicamente haya cambiado el tiempo. Acaso los que empollamos huevos extraños fuimos los que nos fuimos. Tal vez. Por eso acudió el título. Quizá no. Pero esto vi. Acaso, ciego (o sin coma).<sup>25</sup>

El destierro, decía Claudio Guillén, es también y sobre todo como hemos visto un *destiempo*, un desfase que significa el peor de los castigos: la expulsión del presente y por lo tanto del futuro –cultural y político– del lugar de origen. “Demasiada sangre, demasiados muertos, demasiada cárcel. Y tal vez, sobre todo, demasiados años”<sup>26</sup> dice Aub. Surge así, la problemática del *Desexilio*: de aquel que regresa y aun así se convierte en un exiliado de la tierra de la que alguna vez fue expulsado, incapaz ya de compartir el espacio, los códigos, los discursos del mundo que se supone “común”. El regreso al espacio perdido que, como expone Mario Benedetti “puede ser tan duro como el exilio y hasta aparecer como una nueva ruptura, pero la gran diferencia consiste en que mientras la decisión del exilio nos fue impuesta, la del desexilio en cambio es de nuestra responsabilidad.”<sup>27</sup> “Extraña sensación de pisar por primera vez la tierra que uno ha inventado, o, mejor dicho, rehecho en el papel”<sup>28</sup> nos cuenta Max Aub cuando llega, después de años de exilio, de visita a España en *La Gallina Ciega*.

La estancia en España en los meses del verano de 1969, narrada en *La Gallina Ciega*, se convierte en un reencuentro imposible, porque el tiempo ha sido medido de forma diferente en la patria y en el destierro:

Me la han cambiado. Yo, no. Ahí: la raíz del mal: yo, anquilosado. ¿Cómo puedo ponerme a juzgar si estoy mirando -viendo- lo que fue y no puedo ver, más que como superpuesto, lo que es? Tengo que hacer un esfuerzo<sup>29</sup>(...) Esto que veo es realidad o esto que me figuro ver lo es. Esto que me figuro ver -esta figura- es realidad. Esto que veo, España, es realidad. Lo que pienso que es, que debe de ser España, no es realidad.<sup>30</sup>

Esto ocurre porque, en primer lugar, se hace patente la imposibilidad de una evolución paralela entre el exiliado y la tierra perdida, con lo que éste se ve obligado a tratar con una realidad que interpretará desde un conjunto de ideas provenientes del pasado. Los desterrados, acostumbrados a vivir en la España de sus recuerdos, se han vuelto ciegos a la luz de un

<sup>25</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega: Diario Español*, Alba, Barcelona, 1995, p. 10 –11.

<sup>26</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega: Diario Español*, Alba, Barcelona, 1995, p.141.

<sup>27</sup> Benedetti, Mario, *El Desexilio y otras Conjeturas*, El País, Madrid, 1984, p. 9.

<sup>28</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega: Diario Español*, Alba, Barcelona, 1995, p. 115.

<sup>29</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega: Diario Español*, Alba, Barcelona, 1995, p.138.

<sup>30</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega: Diario Español*, Alba, Barcelona, 1995, p.122.

presente que les es ajeno y se ha construido sin ellos, un mundo cuyos códigos y contexto desconocen:

¿Puedo compararme en daños con estos que nacieron veinte años más tarde? Velos. A la edad en que tú te acogiste en España - en 1914 - despertaron en la guerra. Tu venias huyendo, ellos no pudieron hacerlo y la sufrieron. Tal vez no conocieron los campos a los que te viste arrastrado. Crecieron en un ambiente en que les enseñaron (aunque no lo creyeran) que sus padres eran unos asesinos y gente de la peor ralea. Los educaron contra sí mismos (...) Entre plegarias, blasfemias, iniquidades, vergüenzas, mentiras, represiones, castigos, inhabilitaciones, multas, destierros, afrentas, a pan y agua crecieron, en la ilusión de un mundo mejor, evidentemente tras las fronteras, al alcance de la mano; un mundo justo donde nosotros estábamos viviendo.<sup>31</sup>

Ya no se trata de un desplazamiento geográfico, sino de una barrera existencial que impide la comunicación mutua y hace imposible reanudar los lazos con un mundo dejado atrás hace demasiado tiempo. Aub tiene la lucidez para percatarse de ello. “Soy un turista al revés. Vengo a ver lo que ya no existe”<sup>32</sup> nos dice el escritor para reflejar como el exiliado ha dejado de pertenecer al espacio del que tuvo que partir. Al volver a contemplar aquello que abandonó se siente desplazado. Nada le queda. Sólo posee su ausencia arraigada.

Las páginas de *La Gallina Ciega* construyen así la crónica política y social del desencuentro del exilio con la nueva España. Max Aub encuentra en su visita, en su opinión, a un país más o menos asentado, bajo un régimen autoritario y a un pueblo más o menos acrítico y amnésico. La represión ha logrado sus frutos. Hasta esta vuelta Aub creía en la posibilidad de acabar con el franquismo junto con aquellos que “les seguían”:

La guerra de España, nuestra guerra, sigue; pese a quien le pese, a la fuerza, la ganaremos: a la fuerza, en todos sus sentidos: porque no hay más remedio. Como nosotros ya no servimos- nos faltan precisamente las fuerzas- que tallen, para que retorne a España, los que nos siguen, teniendo en cuenta lo único que les dejamos: la fe en el pueblo español y la constancia de nuestras equivocaciones.<sup>33</sup>

Comenzó a desistir de estas palabras, en algún sentido, en *La Gallina Ciega* y en otros cuentos, sintiendo que esa esperanza se apagaba. Aquellos que habían nacido bajo el franquismo, o que habían pasado la mayor parte de sus vidas en él, no son los aliados de Aub; “El problema de volver -o no- a España, a treinta años vista, no es Franco sino el tiempo: uno mismo.”- nos dice en sus *Diarios*- “El exiliado murió: lo que ha cambiado es España. Otra. ¿Ir, a mi edad, a ver un país nuevo, que tanto me ha de doler (...)?”<sup>34</sup>

### Un pasado que no fue, por un futuro imposible

*La Gallina Ciega* es un ejercicio de desilusión, la visita a un mundo habitado por fantasmas. Antes de su regreso a México, Max Aub, después de vagar por los alrededores de la Puerta del Sol, se para a pensar en la razón que le lleva a realizar esta convulsa visita:

¿Era España esta ascua neblina que iba tiñéndose de no sé que colorcillo rosado? (...) ¿Qué

<sup>31</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega: Diario Español*, Alba, Barcelona, 1995, p.229.

<sup>32</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega: Diario Español*, Alba, Barcelona, 1995, p.245.

<sup>33</sup> Aub, Max, “La guerra de España” en *Hablo como hombre*, Fundación Max Aub, Segorbe, 2002, p.189

<sup>34</sup> Aub, Max, *Diarios 1939-1972*, Alba, Barcelona, 1998, p.413.



*Ver un país nuevo que tanto me ha de doler...*

sentí? ¿Cómo esclarecer mis sentimientos? (...) Sí: no era España, no era mi España. Pero lo sabía con certeza de antemano y hacía mucho tiempo (...) Me sorprendía, no sorprenderme, que todo fuese -¡ay! Tal como me lo había figurado (...) Sí, te deshaces en deseos te consume la furia del amor hacia un pasado que no fue, por un futuro imposible (...) ¿A qué vienes? No lo sabía. Me apoyé en un árbol y, en el amanecer ya vivo, sentí que lloraba. Lloraba Calmo, por mí y por España (...) ¿Sobre qué lloras? ¿Sobre los mineros de Asturias? (...) No me hagas reír. Lloras sobre ti mismo. Sobre tu propio entierro, sobre la ignorancia en que están todos de tu obra mostrenca, que no tiene casa ni hogar ni señor ni amo conocido, ignorante y torpe (...)”<sup>35</sup>

De esta manera, el exilio no tiene fin, no hay regreso posible: “Regresé y me voy. En ningún momento tuve la sensación de formar parte de este nuevo país que ha usurpado su lugar al que estuvo aquí antes; no que le haya heredado.”<sup>36</sup>

Desencantado con la nueva realidad de su país, pero sin perder el humor, Aub inventó una *III República*,<sup>37</sup> instaurada en la nueva realidad que observaba. En este cuento, el escritor concluye que, como España solo vive de toros y el fútbol, un refugiado español decide pagarle a *El Cordobés* para que después de cada corrida grite: ¡Viva la República!, seguro de que es la única forma de despertar a los españoles. Lo logra y los acontecimientos se siguen: Franco escapa a Portugal, el nuevo Gabinete es formado por los jugadores del Barça, del Real Madrid y del Atlético de Bilbao. Como no podría ser de otra forma, el Cordobés es nombrado presidente de la nueva República.

Fuera de este irónico cuento, Max Aub entrevió también lo que para él sería el papel del exilio en esa transición, marcado por la desmemoria de la nueva España que no tendría nada que ver con la España que él había vivido. Así, aunque salvando las distancias, su texto *El Nuevo Tratado de París*, recogido en *Hablo como hombre*, puede darnos alguna idea de las opiniones de Aub en este aspecto, pues algunas de sus reflexiones son quizás aplicables a la manera en que, seguramente, hubiera considerado a la transición y el papel del exilio en ella. El texto habla en relación a la constitución en abril de 1960, de la “Unión de Fuerzas Democráticas” pacto de partidos en el exilio (menos el PCE) y grupos democráticos y monárquicos del interior, primer paso del que luego se llamó el “Contubernio de Munich”. En él, el escritor dibuja la desesperación de un exilio, aquel que fue fiel a su causa y que, como él, supo dónde estaba y lo que había vivido. Un exilio que habla desde la lealtad mantenida en el destierro, que parecía no servir de nada:

La aceptación por parte del Gobierno que, queramos o no, nos representa, de entablar negociaciones, hoy, mañana o pasado, con una parte de los autores de la rebelión militar de 1936 deja trágicamente al descubierto el reconocimiento de nuestra derrota (...) lo que sí hay que echarles en cara es su responsabilidad histórica para el día de mañana (...) Si alguna vez debió haber perdón había de ser el nuestro (...) El afán de olvido caía sobre una guerra civil, que había destruido al país, y sobre una República, que era dejada a un lado, antes que reconocerse en sus valores: “¡Pobre España nuestra de los abrazos y de los pasteos! ¿Dónde queda el honor, dónde la

<sup>35</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega*: Diario Español, Alba, Barcelona, 1995, p.310 – 311.

<sup>36</sup> Aub, Max, *La Gallina Ciega*: Diario Español, Alba, Barcelona, 1995, p.596.

<sup>37</sup> Este texto mecanografiado de dos páginas se encuentra en el Archivo de la Fundación Max Aub de Segorbe, Castellón, en unas carpetas de “cuentos” (C.25-4). Fue publicado en el suplemento del *Diario de Levante* de Castellón dedicado a las Fiestas Patronales de Segorbe (el 28 de Agosto de 1999) y después en *República 70 anys després*, 1931-2001, Valencia, Amics del día de la foto, 2001, p. 86. Se encuentra publicado también en Aub, Max, *Obras Completas, Relatos II Los relatos de el laberinto mágico Vol. IV - B*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2006, p. 456- 457.

fe? Concibo perfectamente este camino emprendido por los traidores. ¿Qué más le da a un general o a un obispo tender ahora la mano a un republicano? Para salvar lo suyo (...) Hasta ahora han sobrenadado y sobrevivido, pero, ¿y el pueblo? ¿Con qué cara se van a presentar ahora ante el pueblo español todas esas gentes, de uno y otro bando, que los inculcaron a luchar sin remedio? ¿Con qué cara se van a presentar diciendo: 'Aquí no ha pasado nada'? Éste es el buen rey; éste es el buen general; éste es el buen obispo (...) El vencido debe rectificar su deshonor con el borrón de su firma, en ese momento todos se descubren como al paso de un entierro: ahora, en París, acaban de enterrar a la República Española (...) hemos perdido la guerra, nuestra guerra, o si queréis; hemos reconocido nuestra derrota.<sup>38</sup>

Las palabras de Max Aub no estaban lejos de las que muchos exiliados pensaban durante la transición española. Por ejemplo, el líder socialista Miguel Peydró llegó a afirmar en 1979 como "La República no murió el 18 de julio, ni el uno de abril de 1939, sino el 15 de junio de 1977, cuando llegaron al Congreso cerca de ciento cincuenta diputados supuestamente republicanos porque pertenecían a partidos que siempre lo fueron, y no pronunciaron ni una sola palabra ni hicieron gesto alguno en su recuerdo."<sup>39</sup>

Quizás el tiempo, como ocurría con aquellas opiniones de quienes decidían regresar a la España franquista, hubiese hecho modificar la dureza de las palabras de Aub. Después de todo había podido observar como el miedo había penetrado muy hondo dentro de la sociedad franquista, y como el silencio y el olvido eran su moneda de cambio. Pero creo que en el fondo, la terrible trampa del exilio, la indiferencia, le seguiría acosando en sus obras. No solo el olvido de su nombre, sino de todo aquello que significaba y representaba la República. La indiferencia es el último *Remate* al drama de un exilio que duro mucho, demasiado, como cualquier exilio dura para quien lo vive. Pero también es la misma indiferencia que sufre el exilio interior, los soterrados. Las miles de fosas comunes que llenan nuestra geografía son también nombres anónimos en nuestra historia, que permanecen soterrados, borrada e ignorada su existencia (menos para sus familias), simplemente por la indiferencia de la mayor parte de la sociedad que defendieron. Y quizás sea esta la última estocada para aquellos interminables exilios; tanto de soterrados como de desterrados: la ver un país nuevo que tanto ha de doler por su indiferencia, un país que parece olvidar que no se puede pasar página sin leerla.

## Bibliografía

- Aub Max, (2006), *Obras Completas, Relatos II Los relatos de el laberinto mágico Vol. IV – B*, Biblioteca Valenciana, Valencia.
- Aub Max, (2002), *Hablo como hombre*, Fundación Max Aub, Segorbe, Castellón.
- Aub Max, (2000), *Obras Completas Teatro Breve VII B*, Biblioteca Valenciana, Valencia.
- Aub Max, (2000), *Diarios 1939—1952*, Conaculta, México.
- Aub Max, (1998), *Diarios 1939-1972*, Alba, Barcelona.
- Aub Max, (1995), *La gallina ciega: diario español*, Ed. Alba, Barcelona.

<sup>38</sup> Aub, Max, "El nuevo tratado de París" en *Hablo como hombre*, Fundación Max Aub, Segorbe, 2002, pp.197-198

<sup>39</sup> Peydró Miguel, "En recuerdo de la República", *Boletín del Centro Republicano Español*, n. 28, mayo de 1979, p. 6.



*Ver un país nuevo que tanto me ha de doler...*

- Aub Max, (1994), *Enero sin Nombre. Los relatos completos del Laberinto Mágico*, Alba, Barcelona.
- Aub Max, (1965), *Las Vueltas*, Joaquín Mortiz, México.
- Benedetti Mario, (1984), *El Desexilio y otras Conjeturas*, El País, Madrid
- Fagen Patricia, (1975), *Transterrados y ciudadanos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Illie Paul, (1981), *Literatura y exilio interior (escritores y sociedad en la España franquista)*, Fundamentos, Madrid.
- Monleón José, (1971), *El teatro de Max Aub*, Taurus, Madrid.
- Peydró Miguel, (1979), "En recuerdo de la República", *Boletín del Centro Republicano Español*, n. 28, mayo de 1979.

# Una lectura de Max Weber

## Racionalidad en el exilio

Juan Jesús MORALES MARTÍN

Universidad Bernardo O'Higgins (Santiago de Chile)

El objetivo principal de esta comunicación es reflexionar sobre la influencia de la obra de Max Weber en uno de los trabajos más importantes y significativos de José Medina Echavarría, intelectual y sociólogo del exilio español de 1939. En concreto nos referimos al ascendente del clásico alemán en el escrito “La planeación en las formas de racionalidad”, documento de trabajo de 1969 y elaborado por Medina cuando éste era Director de la División de Planificación Social del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social de Santiago de Chile.

Ese documento de trabajo, presentado en la Undécima Asamblea de Gobernadores del Banco Interamericano de Desarrollo, celebrada en abril de 1970 en Punta del Este (Uruguay), fue posteriormente incluido en su libro *Discurso sobre política y planeación*, de 1972. Precisamente aquella obra representa una notable crítica a las corrientes teóricas e ideológicas de su tiempo, caso de la teoría de la dependencia y de la ideología tecnocrática de ascendente neoliberal.

Medina Echavarría, rodeado por un contexto histórico caracterizado por la crisis del desarrollismo y por el cuestionamiento abierto de las actividades planificadoras de las democracias latinoamericanas, avisaba en ese escrito de las dramáticas consecuencias que tendría para la región el “olvido” de la democracia a favor del incremento económico. Puesto que en el clima de la época se empezaron a valorar otras formas de autoritarismo que traerían consigo el tan deseado desarrollo. A la vez entre los científicos sociales se comenzó a compartir una creencia que afirmaba la relación estrecha entre el desarrollo económico y el autoritarismo.

Ante aquella situación alarmante y como perspicaz analista de América Latina, el exiliado español señaló la profunda contradicción entre los avances del desarrollo económico y el fracaso de todo proyecto de sociedad en el que no hubiera un marco ético y político en el que la democracia se hiciera efectiva. Para él todas las posibilidades de renovación cultural, política y social de comienzos de los años 70 pasaban inexcusablemente por la profundización democrática.

En apretada síntesis, podemos decir que el interés de Medina Echavarría fue situar la planificación en el marco democrático frente a las posibilidades burocráticas o tecnocráticas a las que, según él, podía conducir el proceso de racionalización y modernización puesto en marcha en el continente latinoamericano. La historia moderna reciente había demostrado la existencia de otras formas de racionalidad política, como Max Weber había indicado.

Frente a la planificación burocrática y tecnocrática de los economistas y de los expertos, Medina Echavarría resaltó la opción democrática de la acción planificadora. Pues la planificación, según sus palabras, “se trata ante todo de un sistema de opciones que se despliega en principio dentro del ámbito de posibilidades abiertas”. Añadiendo, en consecuencia, que “la planeación democrática no constituye en modo alguno una utopía y sus supuestos ideológicos son los mismos del sistema representativo o con los cuales se confunde. La planeación, que es evidentemente para el pueblo, no es ejercida por el pueblo mismo, sino a través de una serie mayor o menor de órganos interpuestos” (Medina, 1971, 31-33).

Medina Echavarría ya se había ocupado antes de estudiar la democracia desde la óptica del desarrollo económico, como bien expuso en sus *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico*, del año 1964. Sin embargo, durante el último tramo de su vida este tema se convirtió en una obsesión. Buena muestra de ello es el texto “La planeación en las formas de racionalidad”. De esta forma y al hilo de la planificación democrática, él planteó algunos de sus temas predilectos, como la visión weberiana de un mundo desencantado, la amenaza de los excesos de la razón instrumental para el hombre y, sobre todo, la esperanza de lograr un ordenamiento racional de la sociedad acorde a la ampliación y al sustento de la libertad.

Sus argumentos fueron los expuestos por Max Weber en su obra *El político y el científico*, pues a Medina siempre le interesó mucho “la colaboración institucionalizada de la ciencia en la actividad política” (Medina, 1971, 22). Incluso el reclamo de esta obra weberiana estuvo destinada a potenciar la “primacía de la política”, en un intento permanente por resguardar su autonomía y su irreductibilidad frente a otras instancias, como la “venerable”, en su tiempo, “atracción carismática” (Medina, 1972, 33).

Medina favoreció así la tensión entre la ciencia y la política, reclamando al final el predominio de la política sobre cualquier solución técnica o científica: “Lo que no puede nunca el análisis científico, en cambio, es reemplazar o sustituir a la decisión misma en su totalidad, y esto por la notoria razón de que la ciencia –el asesor científico en su caso- no es capaz de declarar por sí misma, en cuanto tal, los valores que determinan la elección de los fines”. Según su punto de vista, el papel de la ciencia en relación a la política era el de la “aclaración”, el del diagnóstico de las situaciones dadas. Por su parte, la política era el mundo de los valores, último soporte de todas las decisiones. Pero tanto la lógica de la ciencia como la lógica de la decisión están unidas por una “ética de la responsabilidad”, tal como la exigía Weber (Medina, 1971, 57-58).

Por tales motivos, Medina Echavarría nos muestra cómo los valores influyen directamente durante la acción política y la decisión planificadora. Para él los valores (éticos, democráticos, morales) no pueden quedar subordinados a los procedimientos tecnológicos, porque “el

dominio de la preparación científica” únicamente atañe a “la selección de las técnicas o medios para alcanzar un fin, que en ocasiones puede pretender extenderse hasta la formulación crítica de los mismos fines, pero nunca, como se sabe, de manera completa” (Medina, 1971, 64).

En otras palabras, la razón técnica o científica esgrimida por los planificadores no puede ir más allá de su esfera de conocimiento y de su función de asesoría a la hora de facilitar la decisión política. La técnica planificadora en sí misma no puede dominar la esfera de la política ni reemplazar la responsabilidad del político en la toma de decisiones. Medina, en todo caso, no quería que se aislasen razón y decisión, pero sí observaba como necesario “la separación entre el consejo o propuesta científica y la decisión definitiva; o, si se quiere, la distinción entre el político y su consejero, el último de los cuales no pretende en modo alguno eliminar o sustituir al primero” (Medina, 1971, 24). Permítanme aquí citar un breve pasaje de “La planeación en las formas de racionalidad” como muestra de ese diálogo mantenido por el intelectual español con Max Weber sobre los rasgos que definen la política moderna:

El científico Weber –economista de profesión como se sabe- y positivista por tanto, en cuanto tal no hizo sino poner de nuevo en claro –con la energía de su estilo- una distinción muchas veces aceptada, la que existe entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores, entre las ideas empíricas y las ideas existenciales. Dicho en otros términos, el reconocimiento de los límites en que se encuentra un mundo “desencantado” cabalmente en méritos de su propia obra. La verdad científica sólo se refiere al dominio de los hechos, al de la realidad empíricamente analizable, pero nada puede pretender frente a la región de los valores (Medina, 1971, 56-57).

Nuestro autor cuestionaba el gobierno de los expertos. Incluso alentaba que la planificación misma podía convertirse en un auténtico sistema totalitario. Al igual que sabía perfectamente de las limitaciones del planificador en su visión de poder transformar la sociedad. Paradójicamente Medina Echavarría estaba escribiendo esto desde un lugar como las Naciones Unidas para América Latina, y teniendo canal directo con los gobiernos de la región a la hora de asesorar e interceder en las decisiones planificadoras. Sin embargo, estaba señalando algo más importante: el reconocimiento de la “politicidad” del Estado. Es decir, frente a los nuevos asesores y técnicos externos que los gobiernos estaban contratando, fueran teóricos de la dependencia, fueran economistas neoliberales, él estaba poniendo el acento en la democracia y en sus órganos.

“Las tareas de la planeación son estrictamente de carácter científico, pero nadie puede olvidar el hecho, en apariencia paradójico, de que su comienzo y su término no sean reducibles sin más a un puro científicismo”, recordaba entonces (Medina, 1971, 49). Obviamente que esta crítica hacia el “científicismo” era claramente una forma también de legitimar y defender la fórmula democrática más allá de cualquier subterfugio. Por eso no dudaba en reconocer al político como el auténtico soporte humano y actor típico de la planificación democrática. Escuchemos su voz:

El político, cuya actividad es característicamente “profesional” desde hace bastante tiempo, desarrolla una doble tarea sujeta a su propia racionalidad específica: no sólo tiene que decidir en la solución de los problemas que propone la coyuntura histórica, sino organizar y mantener continuamente eficaces las posibilidades de esa decisión. El logro de situaciones nuevas –supuestamente mejores- constituye la culminación de su primera tarea, mientras que la “negociación” es la característica indispensable de la segunda...Lo que ahora interesaba

mayormente eran sólo dos cosas: por un lado, destacar el tipo de racionalidad específica que orienta su acción, muy distinta de la estrictamente tecnológica del asesor científico y de la formal del burócrata, y por otra parte, insinuar, en vista de todas esas razones, las dudas muy justificadas que merece la tesis más de una vez expresada sobre la “futilidad de la política” (Medina, 1971, 69).

Medina reconocía, efectivamente, que la acción del político era una acción muy distinta a la del asesor científico y a la del burócrata, dado que esta acción quedaba determinada por los fines y metas ligados a “la formulación de la imagen ideal de la sociedad pretendida” (Medina, 1971, 68). Por eso, en su papel de consejero desde el ILPES de Santiago de Chile, apelaba a no sacrificar a la democracia ni a sus instituciones políticas a favor de la eficacia económica.

Él nunca creyó en las arengas tecnocráticas que hablaban de un régimen autoritario como una solución pasajera que resolvería el estancamiento económico y llevaría al logro inexorable de la riqueza y, finalmente, traería de vuelta a la democracia. Del mismo modo que miraba con escepticismo la vía chilena al socialismo, “un misterio aún en el regazo de los dioses”, según sus palabras. Desconfiaba de estos “conatos de solución”, “aunque provengan de tendencias heterodoxas” y “pretendan una transformación más o menos a fondo de carácter socialista”, porque nuevamente se le venía a la imagen el dominio de los grandes cuadros administrativos tecnocráticos o la rutinización de los planes que atenazarían la existencia del individuo. En fin, tanto en la “ortodoxia” como en la “heterodoxia” reconocía a los opositores y antagonistas de “las posibilidades de la planeación en régimen representativo” (Medina, 1972, 82 y 84). Medina rechazó con energía todos estos supuestos, aunque fuera una posición minoritaria y marginal en su época.

Si la postura de Medina Echavarría representó una “justificación técnica de la democracia” frente a los dominantes modelos marxistas o neoliberales fue porque él, siguiendo a Weber, reconoció “el parentesco existente entre la democracia representativa y la planeación económica, no en el sentido de una convergencia sustancial de sus respectivas naturalezas sino en el más limitado de ciertas afinidades electivas” (Medina, 1972, 58). Para él era evidente que el desarrollo y la democracia no eran de ningún modo excluyentes. Al contrario, entre ambos procesos había existido históricamente una compleja trama de interrelaciones y de penetraciones mutuas.

Además la democracia, según su inclinación personal, venía a ser el sistema político que mejor se ajustaba a las exigencias del desarrollo económico por ser un sistema de opciones y de decisiones aquilatadas por el debate social. Por eso le preocupó sobremanera el descrédito creciente en su tiempo hacia la democracia como mecanismo de mejora social. Decidió entonces que la defensa de la utopía democrática era algo tan real como serio para el futuro de la región.

Frente a las utopías burocráticas, marxistas y tecnocráticas, Medina planteó que la tarea futura en América Latina pasaba por la consolidación de los regímenes democráticos existentes. Profundizar en la democracia política hasta convertirla en una democracia social era, a juicio suyo, el único camino posible para poder evitar el deterioro de una convivencia política siempre amenazada por la felonía militar. No vaciló en dirigir su discurso a toda aquella heterogeneidad de interlocutores del momento, sobre todo a los más jóvenes, encandilados por la teoría de la dependencia o por el auge del neoliberalismo. No me resisto a reproducir el siguiente pasaje de Medina, tomado de su *Discurso sobre política y planeación* como metáfora de un desgarramiento muy personal y encontrando su espejo crítico en Weber:

No es de extrañar por eso que los “sesentones” en este tipo de actividad estén menos expuestos a las crisis eruptivas de silencio que los empujados en su obra por el entusiasmo y la ilusión. Nada de esto significa que se postule para ellos una completa indiferencia afectiva, ni la defensa de la pura gerontocracia en estos tiempos del poder juvenil. No se trata tampoco de estrictas distinciones cronológicas en el caso de considerar con Max Weber que la política constituye una tarea de adultos, pues lo que el gran científico y político quería decir –muestra viva de su propia tesis- es que la madurez del adulto reside y se manifiesta tan sólo –cualquiera que sea su campo- en la disposición a llevar a cabo todo aquello que debe hacerse, aunque se hayan perdido muchas de las primeras ilusiones. Únicamente en este sentido cabría sostener que, aun en los momentos más depresivos a que pueda llevarnos el desvanecimiento de algunas de las esperanzas despertadas por la formación de la sociedad industrial, no es admisible que abandonen sus respectivas brechas los hombres capaces de reflexión y de acción, puestos ante ciertas condiciones negativas, que vale siempre presumir como transitorias. Ni siquiera respecto de aquellos que persisten en mantener la posición más acosada hoy por todos lados, la que defiende la actitud liberal –el liberalismo, entiéndase, como forma de vida-, en modo alguno carente de todo futuro. Trincheras que unos y otros pueden proteger con todos los medios de que disponen: el análisis riguroso de la inteligencia científica, la ponderación crítica del discurso “ilustrado” y la orientación pragmática de la prudencia como razón política. Por ello se trató de argumentar en estas páginas que en una época colmada de derrumbes –aunque también, con Jaspers, se pudiera destacar al mismo tiempo su significado histórico axial- es tarea de los hombres dispuestos a perseguir una política adulta tratar de traducir esa su madurez en la paciente reconstrucción de todo lo que de entre las ruinas merezca salvarse como todavía válido (Medina, 1972, 91-92).

Si José Medina Echavarría sostuvo estas ideas es porque sabía perfectamente que la democracia es un producto difícil de alcanzar y frágil una vez obtenido. Sus convicciones sobre la democracia estaban lejos de ser ingenuas. Junto con la experiencia histórica contemporánea y el examen sociológico y político, él contaba además con el escrutinio biográfico. Su vida en la España republicana, sus largos años de exilio y así como el contexto chileno y latinoamericano le influyeron muchísimo en esta visión de conjunto. Por eso no dudó en mirar lejos para poder anticipar el precipitado trágico de la historia. Su postura científica y ética representó una alternativa de sociedad realista, fiable y, sobre todo, más humana. Lamentablemente sus reclamaciones no fueron escuchadas.

### Bibliografía

Medina Echavarría, José (1971), “La planeación en las formas de racionalidad”, *Cuadernos del ILPES*, Serie II, Anticipos de investigación n° 13, Santiago de Chile.

-- (1972), *Discurso sobre política y planeación*, Siglo XXI, México D.F.





# La inquietud de la existencia en el exilio

## Alcances de una geometría de la violencia del uno contra todos y todos contra uno

Arturo AGUIRRE MORENO

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Si alguno de estos desterrados pisaré la tierra del muerto, el primero que lo encuentre de los allegados de este, y aun de entre los ciudadanos, mátele impunemente.

Platón, *Leyes*

Al preguntarse por el rasgo o signo de lo contemporáneo, el filósofo italiano Giorgio Agamben nos proporciona algunas claves de comprensión cuando afirma: “La contemporaneidad es una relación singular con el propio tiempo, que se adhiere a este y, a la vez, toma su distancia. [...] Quienes coinciden de una manera demasiado plena con la época, quienes concuerdan perfectamente con ella, no son contemporáneos, ya que por esta precisa razón, no consiguen verla, no pueden mantener su mirada fija en ella”.<sup>1</sup> Estas palabras, a contraluz de los problemas humanos y de la vocación por pensarlos, nos invitan a considerar la distancia que ha de tenerse con el propio tiempo, esto es, los intervalos y espacios para pensar crítica y constructivamente, para ser *contemporáneos*.

<sup>1</sup> Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Anagrama, Barcelona, p. 15.

Por ello, debemos pensar, y hemos hacerlo con absoluto rigor, sobre un problema que se ha establecido entre la década de 1990 y la del 2000 como tema emergente, herencia doliente para el siglo XXI: estamos convencidos de que la idea de exilio como huella, clave y fenómeno humano detona problemáticas intrínsecas a temas como la historia, la violencia, la comunidad y las exclusiones; un conjunto de tensiones, así como de complejidades, reunidas en las visiones impolíticas, en las magnitudes del fracaso, en los cantos de la heroicidad y en los mapas del destierro que de un punto a otro dan cuenta del exilio. En este sentido Edward Sâid lleva razón cuando afirma sobre el exilio y su contemporaneidad:

Gran parte del interés contemporáneo por el exilio puede remontarse hasta la noción, un tanto pálida, de que los exiliados pueden participar de los beneficios del exilio como un motivo redentor. Decididamente esta idea alberga cierta plausibilidad y verdad. Al igual que los eruditos itinerantes medievales o los esclavos griegos sabios del Imperio Romano, los exiliados —los más excepciones de ellos— suavizan sus entornos. Y naturalmente “nosotros” nos centramos en ese instructivo aspecto de “su” presencia entre nosotros, no en sus miserias y en sus demandas. Pero visto desde la lúgubre perspectiva política de los modernos desplazamientos de masas, los exiliados individuales nos obligan a reconocer el trágico destino de carecer de hogar en un mundo necesariamente despiadado.<sup>2</sup>

Se trata, entonces, como atisban Agamben y Sâid, de la relación del exilio con su propia estructura, en la relación con su contexto y también con nuestras nociones, realmente contemporáneas, de desplazamiento en un mundo global; aunque si lo vemos detenidamente esa contemporaneidad solo resulta si la pensamos desde sus zonas de sombras, sus aspectos lúgubres que nos negamos o nos pesa aceptar de cara a como hemos pensado, mejor aún, imaginado la *comunidad* incluyente, performativa y en permanente construcción (pregresiva).

No obstante, veremos que, en el fondo, el tema del exilio traza la prolongada historia de una literatura filosófica particular, una intrahistoria del exilio:<sup>3</sup> aquella que cubre los títulos genéricos en griego de *Peri phygés* (Favoriano), los otros latinos *De exilio* (Plutarco) y los estudios sobre el *destierro* en la temporalidad más cercana a nosotros.

Es probable que un problema de calado tan profundo en la historia de la comunidad política en Occidente y de las formas de asociación colectiva en “civilizaciones” (siempre con comillas este término) pudiera dar lugar a la dispersión, a la elucubración erudita o la neutralización poética de una experiencia tan devastadora. Porque el exilio, de manera general, refiere a un conjunto de acciones reguladas desde la consolidación jurídica de la comunidad política; por ello mismo se trata de un mecanismo especializado o dispositivo de exclusión territorial destinado, como resultado de una condena judicial o de un mandatario, a revocar el pleno uso de los derechos de ciudadanía, pertenencia y reconocimiento de los vínculos sociopolíticos en la comunidad. Con el término *dispositivo* afirmamos el proceso de subjetivación o desubjetivación surgido (activado) en un momento histórico dado, bajo la idea de urgencia o forzosidad ineludible, en el que en una red de elementos, estrategias y o discursos se unen y operan para regular, tanto como administrar, los vínculos de poder a través de mecanismos que gestionan, controlan, orientan o emplazan el comportamiento, los movimientos o los pensamientos de los individuos que son puestos o *dispuestos* bajo dicho

<sup>2</sup> Sâid, Edward, *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales*, Debate, Madrid, 2005, pp. 190.

<sup>3</sup> Sobre la noción de “intrahistoria del exilio” véase Guillén, Claudio, *El sol de los desterrados: literatura y exilio*, Sirmio, Madrid, 1995, pp. 13 y ss.

mecanismo.<sup>4</sup> Es el dispositivo del exilio, en tal sentido, el desplazamiento y extrañamiento activados, que expulsan al perturbador y a sus acciones violentas de la convivencia, dejándolo sin protección ni seguridad; por lo que el criminal queda a merced de cualquiera que en cumplimiento de un deber de comunidad desee darle muerte impunemente. Sin embargo, como buscaremos mostrar, se trata de algo más, si cabe, que el dispositivo del exilio activa que lo hizo tan estable jurídico, política y socialmente hablando como tan temible para aquellos que fueron emplazados o dispuestos bajo el exilio.

Las aproximaciones o caminos teóricos dirige a parajes bien distintos y distintivos de la percepción sobre el exilio, precisamente porque se trata de uno de los dispositivos, instrumentos o exclusiones más paradigmáticos que se puedan identificar a lo largo de los siglos.<sup>5</sup> Su activación, desarrollo y declive, así como su inercia, constancia y pervivencia obligan a estar atentos con todo el utillaje teórico, así como la creatividad reflexiva para elucidar lo constituyente, lo claro y también las amplias zonas de oscuridad y penumbra que se coluden con las ideas de comunidad, bien común y felicidad colectiva. Desde este plano, lo que proponemos es comprender al exilio como un proceso que comprende la desarticulación material y simbólica del individuo con su comunidad, y en ello se desarrolla una estratégica devastación identitaria que exhibe el desamparo del mundo conocido y la vulnerabilidad individual hasta entonces desconocida.

Sobre el exilio habría que pensar no el movimiento sino la fuerza: la forzosidad y el exceso: su violencia. En los propios pliegues de su grafía, en los tonos de su voz, el *exilio* o el *destierro* esconden inclemencias exclusivas que pueden pasar desapercibidas si fijamos toda la atención en el movimiento: en la partida, en ese *dar la espalda* (el verbo el griego es precisamente *phygéin*) a la comunidad para dejar atrás la tierra propia.

Después de una revisión por los archivos sobre el problema del exilio en Occidente, que lamentablemente se multiplican en una Babel incontenible, podemos sostener que el traslado y la evasión, rasgos más visibles e inmediatos del evento exílico, son insuficientes para explicar la singularidad del acontecimiento que las comunidades, en su ley y su fuerza, consolidaron con el castigo del exilio durante un largo periodo en Occidente. Porque es el exilio una sombra, un eco diluido y la rotura que la historia de la comunidad se ha esforzado por reducir a los rincones de lo injustificado e inevitable. Así, buscamos enfatizar —en esta colaboración en la REF— no el evento (la desterritorialización), sino el signo:<sup>6</sup> la violencia del exilio.

Las referencias primeras con las que contamos sobre nuestro problema se remiten al contexto de la instauración del orden y al equilibrio de las fuerzas que podían consolidar y, al mismo tiempo, disolver los vínculos de un colectivo humano. La partición de la fuerza, en el poder y la norma, asentados por la autoridad, la oralidad y las regulaciones (*themistés*) fijaron un derecho consuetudinario, cuya finalidad sería la unidad y la protección de los miembros.<sup>7</sup>

Por ello, resulta altamente sugerente que sea el prudente Néstor, consejero sensato entre tanto exceso de la guerra de Troya, quien indique en la *Ilíada* (*Ilíada*, canto IX, 60-65) que:

<sup>4</sup> Por lo que respecta a la categoría de *dispositivo* que aquí se sostiene remitimos al valioso texto de Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo*, Nonttempo, Avellino, 2006, p. 6 y ss.

<sup>5</sup> Véase en general para una referencia más amplia Aguirre, A., Sánchez Cuervo, A. y Roniger Luis, *Tres estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política*, Edaf-BUAP, Madrid-México, 2014.

<sup>6</sup> Sobre la noción de *signatura* para el proceder de este estudio en su enfoque véase Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el Método*, Anagrama, Barcelona, 2010, pp. 19 y ss.

<sup>7</sup> Véase Benveniste Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Barcelona, 1983, p. 216.

“Sin familia, sin ley [derechos] y sin hogar se quede aquel que contagia la violencia (el conflicto)”.<sup>8</sup> A este agente del mal contagioso (*polemós epidémios*), a este individuo no digno de la norma, protección ni familia se le menciona con una compleja fórmula: *Aphrétor athémistos anesteíós*, que no deja lugar a dudas de esa ruptura absoluta con la comunidad. Esta palabra que maldice al que ha *herido* al vínculo está concebida, en el prederecho, entre sanción religiosa, mágica, moral y social. La fórmula de exclusión homérica puede señalarse como el rasgo precedente del exilio jurídico, que pone en marcha el cruce de relaciones de poder y saber que buscarán efectos inmediatos: neutralizar de la participación de la comunidad al individuo que pueda erigirse como un constituyente de disolución colectiva. Como se mira, la negación de reconocimiento, de derechos y protección, pone a este *aphrétor* (sin-ley) en una zona indeterminada de deformación excepcional.

Con los siglos y las transformaciones de las estructuras sociales, el concepto homérico (religioso) del orden *thémis* (por decreto divino, moral, social y de costumbre) cedió poco a poco ante la idea secular y territorial de *diké*.<sup>9</sup> Atestiguemos que los procesos de aquellas posibilidades de quedarse sin ley ni familia ni hogar en las precedentes organizaciones sociales (la gran familia, la tribu, el reino o el *demos*) son reconfiguradas por la polis.<sup>10</sup>

De tal manera, la ciudad-Estado en la que se moduló la compleja idea de comunidad, no solo reveló la existencia de los individuos en relación, sino que hizo patente que estos son en un sistema vital de fuerzas, espacios, leyes, castigos, temporalidad, discursos y fragilidades conviviendo.<sup>11</sup> En ese orden de legalidad pública, entrar en la ley era ser en la ley, y quizá quien lo comprendió intensamente fue el exiliado, porque fue a él al que se le obligaba de una manera particular a estar fuera de la ley: dejar de ser en un orden preestablecido, ingénito y congénito, sería mantenerse en una perpetua lejanía, no solamente de ese orden sino de esa existencia construida para habitar con el discurso de la ciudad.

Así, la ley debe atraer, pero también ha de resistir, forzar, a las fuerzas de disolución del *espacio* público. Esto lo entendió el heleno con suma claridad jurídica. Quizá sea por ello que la especialización y puntualización del exilio por parte de Platón en su libro las *Leyes* contenga gradaciones específicas (colmadas de posibles causas éticas, socioculturales o políticas) en las prohibiciones, exclusiones y suspensiones que juega Platón como legislador. *Las leyes* realiza los más diversos entrecruces del homicidia o fraticida (voluntario, involuntario y los “intermedios”)<sup>12</sup> a quienes se les aplica el castigo de exilio, porque “lo que se asemeja al mayor mal ha de tener mayor castigo”.<sup>13</sup> El castigo del exilio (*phygén epibálein*). Si Platón asume las intensidades del exilio, no es reductible ello a un gesto subjetivo del filósofo ateniense, sino a un concepto operativo que es inteligible a Platón mismo: La fuerza latente en la ley a la cual se se le debería de huir (*phygeo*) y tener miedo (*fobéo*) funciona bajo un parámetro en que la coerción es legítima y la violencia aplicada: el bien de la comunidad.<sup>14</sup> El pasaje de las *Leyes* se refiere aquí in extenso:

<sup>8</sup> *Ilíada*, IX, 60-65. (*Aphrétor athémistos anesteíós estin ekeínos hos polemou eratai epidemiou.*)

<sup>9</sup> Louis Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid, 1980, pp. 215-216.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 222.

<sup>11</sup> Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 32.

<sup>12</sup> Platón, *Las leyes*, 865a - 874b3.

<sup>13</sup> *Las leyes*, 867b9. Existen otros mecanismos reguladores de las acciones, como los que menciona Platón: el miramiento a las instituciones sociales, el *alástor* vengador de la víctima o el miedo (*fobouménō*) a la justicia del Hades.

<sup>14</sup> Véase, *Las leyes*, 872d. En el segundo libro de la *República*, el filósofo ateniense define al justo como aquel que acepta a favor de la justicia la condición de mayor impotencia (véase *República* 361e). Atenas no vio en sus juicios ni tribunales defensores de oficio o *clientes* del derecho: correspondía al ciudadano conocer,

Al que desobedezca declárese en escritura la siguiente ley: si alguien con premeditación e injusticia mata por su mano a cualquiera de su misma estirpe, sea primeramente alejado de los usos comunes y no contamine los templos ni el mercado ni los puertos ni otra cualquiera reunión pública, lo mismo que si hay persona que se lo prohíba que si no la hay: la ley se lo prohíbe, en efecto, y aparecerá siempre prohibiéndoselo en nombre de la ciudad entera. El que no lo persiga, debiendo perseguirlo, o deje de intimarle semejante exclusión, siendo pariente del muerto por línea de varón o hembra hasta el grado de primazgo, reciba ante todo en sí mismo la contaminación y el odio de los dioses, ya que la *maldición* de la ley trae consigo tal condena; y, en segundo lugar, quede sujeto a proceso por quien quiera perseguirlo en nombre del muerto. Y ese perseguidor voluntario ha de cumplir primero con lo concerniente a la precaución de los lavatorios y cuantas otras prácticas prescriba el dios para estos casos, y ha de pronunciar el entredicho; tras de lo cual pasará a obligar al autor a someterse al cumplimiento de la pena conforme a ley. [...] El culpable sea castigado con la muerte y no sea enterrado en el país de su víctima, no solo en razón de su impiedad, sino de su impudor. Si se escapa y rehúsa someterse a juicio, sea perpetuo destierro (*phygón*). Si alguno de estos desterrados (*phyegeto*) pisará la tierra del muerto, el primero que lo encuentre de los allegados de este, y aun de entre los ciudadanos, mátele impunemente, o bien átele y entréguele a aquellos magistrados que juzgaron el hecho para que lo maten...<sup>15</sup>

Vemos que el exilio emerge y opera, entonces, como un mecanismo justificado por un ente de suma abstracción: la comunidad. Es en tal medida sobresaliente el testimonio que firma Platón, porque esta será la gravedad de lo dicho/escrito, el signo del exilio en adelante: la ciudad, del “todo(s) contra uno”.

Hay una constante: que el exilio seguiría operando de maneras similares dentro del prederecho romano, del derecho medieval temprano<sup>16</sup> y del prederecho español. En verdad, el exilio se concibe, una y otra vez, bajo este contexto fundamental de relaciones en el que el signo del exilio, en la historia jurídica de la comunidad: busca castigar con la implementación de un dispositivo que intentaba prevenir la propagación y el contagio de la violencia, la alteración del orden o que ponía en franco peligro a la comunidad; todo ello desde las relaciones internas que se crearon entre el orden común (lo filosófico-metafísico), delitos públicos o crímenes (lo jurídico), la estigmatización (lo moral-religioso),<sup>17</sup> la privación de derechos (político) y la persecución a muerte (amenaza existencial).

Con esto tenemos la configuración de un proceder racionalmente graduado y estructurado para la represión penal, que signa en espirales de un extremo a otro al exilio.<sup>18</sup> La comunidad política, aquella que Occidente hereda y en sus rasgos fundamentales reproduce una y otra vez a lo largo de los siglos, está forjada también, por el envés, entonces, de la violencia y los principios de exclusión que la constituyen.

formarse y habilitarse en la *techné* de la ley y la justicia. (Véase Demandt, A., “Sócrates ante el tribunal popular de Atenas”, en AA.VV. *Los grandes procesos*, )

<sup>15</sup> *Las leyes*, 871a-e.

<sup>16</sup> Véase Hudson, John, “Violence, Theft and making of the English Common Law”, en in Timothy S. Haskett (ed), *Crime and Punishment in the Middle Ages*, Humanities Centre, University of Victoria, 1998, p. 20.

<sup>17</sup> Véase sobre la noción de *estigma* Goffman, Erving, *Estigma: la identidad deteriorada*, Amorroutu, Buenos Aires, 2010, pp. 160-161.

<sup>18</sup> Véase Pietrini, St., *Sull’iniziativa del processo criminale romano IV-V secolo*, Milán, 1996, s.p.i., pp. 58-70.



Con esto en mente, detengamos nuestra atención, más allá del consabido relegamiento geográfico, para comprender que la acusación de crimen (*publicum*) tanto en la insinuación platónica, como en el derecho romano, moldea la infracción penal, la autorización o derecho cívico, para que todo ciudadano pueda ejercer contra el agresor la persecución y la muerte impune. Cualquiera puede ser un *cazador de exiliados* (el término en griego es *phygadotherás*) como parte del derecho que confiere la ciudad; dado que el exiliado ha dejado de ser un conciudadano, un igual y ha entrado en la indisposición de un ser que está en una zona poco definida (ni hombre ni animal) al quedar privado de derechos, seguridad y reconocimiento político; pero continua relacionado con la ley de una manera pasmosa: la ley que lo condena permite que en todo momento se le asesine.

El *alejamiento forzado* del enemigo de lo común ha convertido a la infracción penal del “todos contra uno”, que se corresponde geoméricamente a aquel que con su acción violentamente deliberada se ha convertido en el “uno contra todos”.

Esto muestra ciertamente el rasgo más evidente y abordado por la intrahistoria sobre la condición exílica: el destierro. Porque la representación del exilio como destierro dentro de nuestra tradición se halla enclavada en este despliegue: un individuo o un colectivo en movimiento, escapando, alejándose. Esto tiene su razón profunda. No es fortuito que el término que utiliza Platón en el siglo IV reitere en sus múltiples usos en *Las leyes* ese sentido: el desterrado, exiliado es *pheygó* (



uso cotidiano en griego o español, como puede ser *pheygó* o *desterrado*, pueden pasar inadvertidos ante nosotros los repliegues de la alteración, no únicamente semántica, sino de la emergencia y ajuste de un dispositivo.

En efecto, usual desde Homero, los vocablos que participan de la función sintagmática del *phyg-* (



girar, plegar, doblar, que empujan en sus formulaciones a la acción explícitamente humana de emprender la *fuga*, huir (que en castellano antiguo se utilizara como *fuir*), posibilidad de huir, evitar, salir, escapar y desterrarse; por cuanto el que da la espalda, el fugitivo, evita la muerte o la venganza. La diseminación del uso y su expresión fructífera convive con estos términos para ampliarse y formar pliegues y repliegues en torno al que huye o debe huir: prohibición de permanencia y regreso, fugitivo, el pró-fugo ( **asilo** | y | 

--	--	--	--	--	--

 protección ante el *phygadotherás* que lo persigue.<sup>19</sup>

Como lo es en la interdicción platónica que hemos visto, también para los romanos, posteriormente, “ir en contra”, es decir, cometer un crimen tenía, a su vez, generales connotaciones morales y religiosas. De ahí que la intensificación jurídica, con las relaciones políticas, confluía con las armas retóricas del insulto y la vejación moral. Por ello, confirma Platón, el criminal bajo proceso y prosecución, como ordena la ley: “sea primeramente alejado de los usos comunes y no contamine los templos, ni el mercado, ni los puertos, ni otra cualquiera reunión pública”.

Aquel sentido primario del que da la espalda, como un acto voluntario para salvar la vida, aparece incesantemente en sus contracciones histórico-punitivas, pues el exilio se muestra como opción para salvar la vida frente a la posibilidad de enfrentar la pena capital; por lo cual los grados de esa fuga se agravan o atenúan dependiendo de las diferencias radicales entre los

<sup>19</sup> Remitimos a la consulta de raíces y fuentes en Liddell & Scott, Greek-English Lexicon, Oxford, Clarendon Press, 1968. Asimismo, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, París, Éditions Klincksieck, 1984.

agravios y, también, de aquellos que los han realizado.<sup>20</sup>

Como puede observarse, el criterio de la desterritorialización como signo del castigo del exilio en toda su intensidad es apenas el inicio de la manera como se despliega el evento. La fuerza del poder de la comunidad entera, el nombre que firma esa fuerza, el nombre de la ciudad, tiene en su acto la energía de transformar todo lo que se ve sujeto a ella en forma de ley: dar forma al poder, pero también tiene el poder de deformar la individualidad por una fuerza ejercida hasta la excedencia, no sólo de los límites territoriales sino también de los desbordes existenciales. El exiliado carga con el peso del castigo, queda sujeto a un proceso en donde no únicamente él es el enemigo de todos, sino que *cualsea* es su enemigo también. No habrá, entonces, para el exiliado más sitio que la clemencia, más consuelo que lo divino, ni más resguardo que el santuario (*asylum*).

Con el tiempo, la práctica penal de exilio será ampliamente practicada en la realidad sociojurídica y política de los reinos cristianos peninsulares de Europa hasta el siglo XIV.<sup>21</sup> Es en este contexto que aparece la pena del “destierro”. A este se sometía el autor de acciones graves, como la alteración delictiva del orden de la ciudad o el proceder criminal contra la ciudad o el reino: lo cual lo convertía —así se lee de manera textual en los *Fueros*—<sup>22</sup> en un *enemigo* (*inimicus*) frente al cual debía cobrarse venganza de manera individual (si era un delito, como el homicidio o violación sexual) o de la otra forma (si era la traición al reino<sup>23</sup>) un *enemigo total del concejo*, “que atraía sobre el criminal la enemistad de la comunidad política a la que pertenecía, exponiéndole al derecho de la venganza de todos”.<sup>24</sup>

Esta “enemistad” de la comunidad para con un individuo requería de la declaración judicial, la oficialización del castigo, para que pudiese procederse contra el antes habitantes del señorío, ahora enemigo; declaración que por lo demás era pública: se generaba el edicto de acusación y sentencia mediante un documento oficial, llamada “carta”, que se hacía sabida mediante el “pregón” en mercados y plazas públicas. Así, ser un *enemigo* condenado al destierro implicaba ser *manifestus, conocido, encartado* y o *pregonado*. Además del destierro y la amenaza de muerte, se consignaba que la casa podía ser arrasada con la participación activa de los pares (“*totus in unum, destruite eum suas casas*”), borrada del espacio social, la

<sup>20</sup> Tómese por ejemplo el *ostracismo* en Atenas. Este fue concebido como una variante del exilio, pero antes que una finalidad jurídico-punitiva, ajustaba la eliminación de la acción política del opositor; pues su puesta en acción alejaba temporalmente de la ciudad a ciudadanos sobresalientes, sin que ello formalizara una pérdida definitiva de derechos o propiedades. A diferencia del que será perseguido en el exilio, el ostraquizado conserva sus propiedades y no pesa la infamia sobre su familia.

<sup>21</sup> Hinojosa, Eduardo, *El elemento germánico en el derecho español*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1915, p. 12-14.

<sup>22</sup> Los *Fueros* constituían, en principio, compilaciones de derecho consuetudinario que posteriormente se establecieron de manera oficial en una asamblea de los grandes señores del reino, bajo la presencia del rey. La legitimación política del soberano consolidaba las fuertes disposiciones de regulación por parte del *Fuero*. Hacia el siglo XII los *Fueros* locales experimentaron una profunda alteración, porque vinieron a concentrar, ordenar y regular “las instituciones de derecho público, penal y procesal”.

<sup>23</sup> “Y si por persuacion del pecado algun hombre pensáre alguna traycion en la Ciudad, ó en Castillo, y se descubriese, por fielesísimos testigos, él solo padescas el mal o el destierro; y si huyere y no fuere hallado el Rey reciba la parte de todo su haver, y quede su mujer con sus hijos en sus partes dentro de la ciudad y fuera su impedimento alguno [...] Fecha la Carta en Toledo á quatro días de abril, era MCLXXIX. Yo el arriba nombrado Rey Fernando”. Extracto del *Fuero de la Ciudad de Córdoba concedido por motivo de su Conquista por el Santo Rey Fernando III*, en *Estracto de las leyes del Fuero Viejo de Castilla*, 19846. (Quiero extender un agradecimiento a la Biblioteca Tomás Navarro Tomás, del Centro de Ciencias Humanas y Sociales, del CSIC, Madrid, las facilidades para consultar los materiales en acervo reservado.)

<sup>24</sup> Hinojosa, Eduardo, *El elemento germánico... op. cit.*, p. 32.



familia difamada y los bienes destruidos o estatilizados. La ley contra el enemigo común ahora tiene una voz en castellano, que resuena desde sus antecedentes del griego y el latín. Después de escuchar al legislador platónico encontramos en el *Fuero Viejo de Castilla* esta voz:

## TÍTULO I

### *De las muertes, encartados, heridas e injurias*

5. El que fuere juzgado á muerte y encartado por delito, sea pregonado por los mercados para que lo sepan y muestren á la justicia; y ninguno lo acoja ni lo oculte, pena de pagar el homicidio y demás calumnias; y el que lo mate ó hiera, no haya calumnia ni sea enemigo de sus parientes.<sup>25</sup>

El homicidio, como en Platón, de un conciudadano se penaliza en diferentes *Fueros* con la pena pecunaria, pero, además subsiste ese estado de enemistad del criminal, por lo cual deberá someterse al *destierro* y a la venganza de sangre (ser asesinado sin ocasionar calumnia, impunemente). Por esto, solo adquiere sentido la retribución económica en la medida que ella garantizaba un tiempo al pregonado de tres a nueve días para *huir*; estando protegido por la ley en ese tiempo, tiempo comprado, tiempo de gracia, antes de que se activasen todos los efectos punitivos de la persecución. Para que el exilio fuera efectivo, al encartado se le prohibía ser acogido o defendido de cualquier manera;<sup>26</sup> de hecho, habrá disposiciones de *Fueros* en los cuales será posible para el enemigo pregonado habitar en ciudades pero sin ser protegido contra las persecuciones para matarle.<sup>27</sup>

¿Qué es lo que firma este evento del destierro en el prederecho, desde el *Fuero*, y dota de rasgos al derecho español? Que por lo demás muchas de estas penas serán reiteradas a los exiliados republicanos españoles del '39. En general, y como observamos, los factores del exilio son cercanos a los que vemos en el *aphrator* o en el *pheygêto*. Sin embargo, detrás del encartamiento, la “enemistad” o el destierro, lo que soporta a cada acto es la idea de la pérdida de la paz, elemento del derecho germánico presente en los *Fueros*.

Es claro que un acto criminal, como un asesinato o una traición, implica la *pérdida de la paz* de la ciudad, por los actos de agravio contra algún otro o contra la ciudad o el rey; pero lo cierto es que la orientación no es unidireccional, porque la pérdida de la paz funciona en ambos sentidos: la desarticulación de lo público acometida por el *enemigo* implica la desarticulación pública por su enemistad: la carta y el pregón.

Anotemos que la utilización de *destierro*, en la lengua emergente que se configura del latín al español, puede imposibilitar una clara comprensión de lo que los *Fueros* buscan cuando suscriben la idea del *desterrar*. Por eso es preciso tener presente que el derecho germánico, en sus influencias antes citadas, suma el ingrediente que no se encuentra ni siquiera en el derecho visigodo ni la influencia del derecho romano. El temor de Dión Casio de ser exiliado por convertirse en muerto-en-vida, cede el paso a una influencia que enfatiza la finalidad del

<sup>25</sup> *Fuero Viejo de Castilla*. Véase también: *Fuero de Sepúlveda*, “Del que fiare omme encartado”, Art. 85.

<sup>26</sup> Véase *Fuero de León*, Art. 24.

<sup>27</sup> Para matar al enemigo había ciertas restricciones, como no matarle en la casa o ciudad en donde había sido asilado; así como ciertos privilegios a señores hidalgos en caso de que encontrar asilo en alguna iglesia o monasterio, para sustraerse a las “venganzas de sangre”, de algún familiar; también se prohíbe en algunos *Fueros*, en general no mutilar al “enemigo” después de muerto o desprenderle de sus ropas o armas. Véase *Fuero de Salamanca*, Art. 11, *apud.*, Hinojosa, E., *El elemento germánico*, *op. cit.*, p. 58. Asimismo, *Fuero de Aragón*, IX, 25, 9. Desde el siglo XIV, la *venganza de sangre* se regulara con la intención de suprimirla del derecho penal estatal; pero al ser una costumbre tan arraigada, esa venganza subsistirá hasta la consolidación de la era española.

dispositivo que se activa contra el que ha dado la espalda a la comunidad con sus alevosías. Se trata de: *friedlos* que adjetiva en el germánico oriental como occidental al que no tiene quietud, al que ha perdido la paz; *fried-los* es, por ello, un término, un tabú, que sirve para designar al que está alejado de la sociedad humana por sus actos; un hombre sometido al simulacro de la muerte; sí, un muerto-viviente pero este, el *friedlos* es un ser demoníaco, licántropo (*wargus, wervolf*) que ha de ser perseguido para darle muerte de una buena vez.<sup>28</sup>

Así, puntualiza Gernet: “La noción de lobo estaba relacionada [en la Antigua Grecia] con el desterrado o con el *Warg*: esta palabra escandinava quiere decir *friedlos* (inquieto)”.<sup>29</sup>

Serán el temor, la inquietud, la pérdida de la paz, lo que pongan al exiliado en una indisposición total, en el abandono absoluto en un mundo inhóspito: en el que la fuerza de la ley de la que no se puede desprender es su perdición; porque la *inquietud* es mucho más que un estado interior de “inquietud” psicológica: es el estado de existencia intermedia que no tiene tránsito, sino que crea un estado, mejor aún, una zona de desvivencia que desliga del marco regulativo general y excluye del marco identitario regulador que prende al exiliado y lo expone a la violencia: al que ha perturbado la paz común le corresponde vivir la perturbación perpetua de su paz individual: prófugo, vagabundo y temeroso, contagioso del mal criminal, presencia temible al ser una ausencia maldecida, maldita.

Por ello, condenado a temer, el exiliado ingresa al dominio de lo temeroso. El temor a ser asesinado impunemente hace sitio para cualquier acción inesperada. Esperando solo lo peor de él, pero sin saber los límites e intensidades de su maldad, el exiliado, desterrado o criminal condenado, no ha de extrañar que se haya convertido en la historia de la comunidad en una figura pavorosa (a la par que fascinante) que vivencia la indeterminada zona sombría de la amenaza, misma que se extiende desde el pregón hasta su latente cabal cumplimiento con la muerte destinada, *firmada*, en la “carta”. Porque al exiliado se le ha condenado a vivir sin paz, a “ser-sin-paz”: en contacto estrecho con la ley y la comunidad (aunque la desterritorialización en apariencia indique lo contrario), porque la ley y la comunidad lo persiguen, en efecto, como una maldición, y lo persiguen o pueden perseguir, los antes comunes, para darle muerte sin entierro alguno empuñando la ley; la finalidad del dispositivo del exilio o destierro en este sentido no es el desplazamiento, únicamente, es la inquietud de un “ser-sin-paz”, indeseable, ingrato con su comunidad humana y, por ello mismo, suprimible impunemente.

## Conclusión

Los resultados de una amplia literatura crítica (que convive con otra banal y superflua) sobre el exilio afirman que la tipología del exilio ha cambiado. La concepción del exilio, como un castigo jurídico (al criminal que diluye los nexos de la comunidad política), se ha alterado con los sobrevivientes-desplazados por exterminios sistemáticos, persecuciones, la reconfiguración geopolítica y el tránsito migratorio.

En lo contemporáneo hablar del exilio permite articular diferentes experiencias humanas de épocas distintas y distantes para reconstruir un proceso a largo plazo: el problema es que el

<sup>28</sup> Véase Agamben, G., *Homo Sacer I. op. cit.*, p. 136. “*Wargus sit, hoc est expulsus*” (en ley Salica y ley Ripuaria).

<sup>29</sup> Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua, op. cit.*, p. 144.

exilio se moduló y pronunció como una forma legítima y legal en la comunidad en Occidente, cuya finalidad era la pública desarticulación integral de los individuos a los que no solo se les priva de los derechos de participación política y social, que no solo se les interdice el beber agua y encender fuego en ciertos límites territoriales, que no solo se les destruyen la memoria en la comunidad al enajenar bienes y destruir la casa; sino que el rasgo fundamental de ese *dispositivo* –apenas por debajo de la pena capital– era sucumbir la manera de estar dispuesto en el mundo. Hay un signo, ya no solo del exilio, sino en la manera de comprender y vivir nuestra comunidad que da cuenta de términos, discursos y categorías, una naturalidad congénita del accionar emergente que interdice una y otra vez, pero que también tipifica actos contra la comunidad.

Habrà que pensar el exilio más allá de beneficios migratorios o enriquecimientos culturales, porque mientras se leen estas líneas, las disposiciones políticas (nacionales e internacionales), así como los procesos económicos y migratorios, edifican y expanden sistemas de seguridad, protección y control en nombre de la comunidad, producen intermitencias de todos contra uno, que ahora es este, ahora tú, ahora yo; zonas sombrías, grises, así como de la normalización de la marginalidad, exclusión y explotación de intensidades inéditas en su exposición y exhibición de la violencia en la actualidad.