

Los pensadores exiliados de la Guerra Civil Española y su influencia sobre la filosofía latinoamericana

José María Filgueiras Nodar¹ *

Resumen

Este artículo explora el papel jugado por los pensadores exiliados después de la Guerra Civil Española en el desarrollo de la filosofía latinoamericana. El texto arranca con una presentación de la política educativa de la Segunda República. Posteriormente, expondremos algunas características del estado de la filosofía española en los momentos anteriores a la guerra, enfocándonos en el protagonismo de José Ortega y Gasset como líder de la Escuela de Madrid. Luego referiremos las actividades de algunos filósofos exiliados en países sudamericanos, como José Ferrater Mora y Juan David García Bacca, para continuar con la presentación del numeroso grupo de exiliados en México, entre ellos de manera destacada José Gaos. Cerraremos el texto con unas reflexiones que contrastan la beneficiosa influencia de estos pensadores en el florecimiento de la filosofía latinoamericana con la pobreza del panorama filosófico español.

Palabras clave: Escuela de Madrid, Ortega y Gasset, José Ferrater Mora, Juan David García Bacca, José Gaos.

Abstract

This article explores the role played by thinkers exiled after the Spanish Civil War in the development of Latin American philosophy. The text begins with a presentation of the educational policy of the Second Republic. Later, we will expose some features of Spanish philosophy before war, focusing on the leading role of Jose Ortega y Gasset as head of the Madrid School. We will then mention the activities of some philosophers exiled in South American countries, such as José Ferrater Mora and Juan David García Bacca, in order to continue with the presentation of the large group of exiles in Mexico, specially Jose Gaos. We will close the text with some reflections that contrast the beneficial influence of these thinkers in the flourishing of Latin American philosophy with the poverty of the Spanish philosophical circumstances.

Key words: Madrid School, Ortega y Gasset, José Ferrater Mora, Juan David García Bacca, José Gaos.

¹ Instituto de la Comunicación. Universidad del Mar, Campus Huatulco. Ciudad Universitaria, Santa María Huatulco, 70989; Oaxaca, México.
* Autor de correspondencia: metralatam@hotmail.com

Introducción

El año pasado (2016) se conmemoró el 80 aniversario del inicio de la Guerra Civil Española, causada por el golpe de estado que un grupo de militares rebeldes organizó en contra del gobierno republicano legalmente constituido en España. Antes de exponer las consecuencias de este conflicto bélico para la filosofía latinoamericana, conviene realizar una breve exposición del panorama educativo de la Segunda República, puesto que enmarca la etapa de excepcional bonanza de que gozó la filosofía (así como las ciencias y la generalidad de la cultura) en España, la cual sirvió como caldo de cultivo para el gran fortalecimiento de la filosofía latinoamericana que se produjo tras la guerra.

1. La educación en la Segunda República

La Segunda República representó, en palabras de Porto (2012), “un momento histórico en el que se intentó llevar a la práctica un importante proyecto de renovación pedagógica”, en el cual la maquinaria del estado lanza diversas propuestas encaminadas a reformar la educación en España. Estas propuestas reflejaban tres influencias básicas, la primera de las cuales estaba constituida por los ideales de la Institución Libre de Enseñanza (ILE), una iniciativa pedagógica creada en 1876, después de que un grupo de catedráticos, entre los que se encontraban Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate, fueran separados de la Universidad de Madrid por defender la libertad de cátedra (Fundación Giner s/f, Stoetzer 1998). Esta institución se basaba en las concepciones del pensador poskantiano Karl C.F. Krause, quien se oponía al dogmatismo académico y proponía un enfoque integral de la educación – véase Hernández (1985) para una exposición de los aspectos más destacados de la pedagogía de este autor. La ILE recibió el apoyo de muchas de las personalidades más destacadas de la España de su época, que fungieron como profesores o colaboradores, y su “Boletín” publicó textos de las principales figuras de la cultura y la ciencia mundial. Asimismo, de la ILE surgieron entidades tan importantes en

la historia de la educación española como la Residencia de Estudiantes, donde se educó la práctica totalidad de la Generación del 27, la Residencia de Señoritas, pionera de la educación universitaria para mujeres en España, o la Junta para la Ampliación de Estudios, con destacados logros en la modernización y el fomento de la investigación española (Aubert 2007). En suma, durante el medio siglo que estuvo en funcionamiento, la ILE ejerció una enorme influencia en la vida intelectual española, formando sus concepciones educativas “el soporte ideológico más utilizado por los dirigentes republicanos del primer bienio” (Molero 1991).

La política educativa republicana recogía también influencias de otras corrientes pedagógicas de la época. Así sucede con la Escuela Nueva europea o con las reflexiones de los socialistas con respecto a la educación popular. El trabajo de Jules Ferry como Ministro de Instrucción Pública en Francia, en concreto su defensa de una escuela pública gratuita, laica y obligatoria (Darcos 2008) fue otro de los referentes del gobierno republicano. Del mismo modo, la política estuvo ligada a un inédito grado de inversión en pro de la educación, asistiéndose a un incremento del gasto público en este terreno (Comín 2011). Tal atención a la educación, sin duda, fue beneficiada por algo que señala Porto (2012), como es que:

durante la II República se llegó a la plenitud de un movimiento intelectual. Las Cortes Constituyentes estaban integradas en buena parte por universitarios. Besteiro ocupó el cargo de presidente de las Cortes, en el proyecto de Constitución participaron Ossorio y Gallardo y Adolfo Posada. La obra definitiva fue del catedrático Luis Jiménez Asúa. Cuando se discutió el problema de la lengua nacional, participaron Unamuno, Ovejero... A esta pléyade podrían añadirse los nombres de Ortega y Gasset, Marañón, Sánchez Albornoz, la llamada Generación del 98 casi completa y la del 27 en total ascensión.

El impulso reformista que hemos venido comentando es patente en la etapa del ‘gobierno provisional’ (abril a diciembre de 1931) y en el ‘bienio azañista’ (1931-1933), considerado por Molero (1991) como “el más

creador [...] el único en el que se producen las más importantes resoluciones educativas del régimen". Desaparece en el bienio de gobierno de la Confederación Española de Derechas Autónomas (1933-1935, periodo en el cual se recuperan viejas posturas conservadoras y religiosas) y regresa en la fase del Frente Popular (que gana las elecciones generales de 1936) e incluso durante la misma Guerra Civil, en aquellas áreas bajo el control republicano. Las principales reformas llevadas a cabo por el gobierno de la Segunda República fueron, de acuerdo con Porto (2012):

- El impulso a la enseñanza primaria y secundaria, aumentando tanto el número de escuelas como el de maestros.
- La reforma de las Escuelas Normales, en aras de una mayor profesionalización de los docentes.
- La profesionalización de la figura de los inspectores, que dejan de ser burócratas y hasta agentes políticos para convertirse en especialistas en pedagogía.
- Las innovaciones en el ámbito de la educación popular, con las Misiones Pedagógicas inspiradas en la doctrina de Manuel Bartolomé Cossío (ILE).

Las tres primeras reformas respondían al reto de crear una escuela unificada, pública y laica, en sintonía con lo que sucedía en Europa. Paralelamente, también se produjeron reformas en la enseñanza universitaria; al respecto, cabe decir que la Segunda República había heredado una universidad en la cual ya se habían llevado a cabo algunos ensayos de autonomía y descentralización, pero que todavía necesitaba ser democratizada y renovarse plenamente. Aunque diversos factores influyeron para que este objetivo no fuese plenamente alcanzado, sí se produjeron innovaciones, como el régimen de semiautonomía del que gozó Filosofía y Letras en Madrid y Barcelona, con la eliminación de exámenes, la posibilidad de que especialistas no pertenecientes a la academia impartieran lecciones o la libertad de competencia entre docentes para impartir las asignaturas.

¿Cuál era el estado de la filosofía en estos momentos de renovación educativa? De forma coherente con el estado general de las ciencias y la cultura en España, que ha ameritado el calificativo de Siglo de Plata (por su similitud con el Siglo de Oro), la filosofía española atravesaba uno de los mejores momentos en toda su historia. Los siguientes apartados tratarán de los principales responsables de esta etapa de bonanza, cuya influencia alcanzará después a Latinoamérica, comenzando por quien suele considerarse el filósofo español más destacado, que durante la Segunda República estaba en la plenitud de su carrera.

2. La figura de Ortega y Gasset

Con miras a abordar de manera mínimamente abarcante a un pensador de tanta relevancia para el tema del presente artículo, hemos dividido este apartado en tres secciones. En ellas expondremos las líneas generales del pensamiento de Ortega, centrándonos en las concepciones que tuvieron una mayor influencia en la filosofía latinoamericana, y también especificaremos algunos autores y aspectos concretos en los que se percibe con claridad tal influencia. Antes, trataremos de ubicar de modo conciso a Ortega en el contexto político de la Segunda República, la Guerra Civil y los años posteriores a ésta.

2.1. Ortega: la Segunda República y después

Desde su juventud, Ortega había mostrado un gran interés por la política, que entendía básicamente como pedagogía social, por influencia del neokantismo (en especial de su maestro Paul Natorp). Pero las concepciones orteguianas sobre la política atraviesan por diferentes fases, relacionadas con los cambios en sus ideas filosóficas (De Haro 2015). Así, en 1912, debido a la lectura de Edmund Husserl, el inicial socialismo orteguiano, idealista y centrado en el deber ser, comienza a centrarse en la realidad, en lo que es. La consideración de la vida humana como realidad radical, una teoría que Ortega consolida en 1929, se reflejará también en su pensamiento político y lo hará defender con más fuerza la idea de que la política tiene que estar al servicio de la vida, y no al revés.

De manera paralela a su evolución conceptual, Ortega realiza llamamientos a los intelectuales de su generación para intervenir en la vida pública. Esto había sucedido ya en 1914 con la Liga de Educación Política, y vuelve a suceder en 1931. Este año, buscando una vez más la revitalización de la política española así como de la propia nación, Ortega funda la Agrupación al Servicio de la República (ASR), junto con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. La ASR no era un partido político, sino un grupo de intelectuales que sentían la obligación de participar en los asuntos políticos de la nación. Una de las ideas principales de esta agrupación era la necesidad de acercar a España al nivel de Europa, para lo cual proponían la creación de un estado republicano que pudiese organizar la vida política y social española en pos de que el país adquiriese una existencia más enérgica. Ortega había sido un firme crítico de la monarquía, a la que consideraba obsoleta y anquilosada, incapaz de lograr tal objetivo.

La ASR obtiene una representación de 13 diputados en el Congreso y Ortega participa en los debates más relevantes de los inicios de la República. Sin embargo, el proyecto de la ASR fracasa, en parte porque requería del establecimiento de un gobierno capaz de mantener la unidad. La conferencia titulada "Rectificación de la República", que Ortega pronunció el 6 de diciembre de 1931, tres días antes de la votación final de la Constitución, refleja el desencanto del filósofo ante los derroteros que había tomado la República. Jackson (1999) comenta al respecto que, aun celebrando los aspectos sociales de la Constitución, "se hallaba preocupado al ver a la República minada por el espíritu de facción. El exacerbado regionalismo, el exagerado anticlericalismo y la miope defensa de los privilegios por los reaccionarios amenazaban con ahogar al nuevo régimen en su infancia". Jackson pone en relación esta actitud de desencanto con las preocupaciones de Ortega en "La rebelión de las masas", publicada poco tiempo atrás, en concreto con la invasión de la política europea por parte de las masas. Repasar algunos de los argumentos expresados en esta conferencia permite entender semejantes consideraciones.

Ortega (1931) plantea su plática como un "primer balance" de los siete meses transcurridos desde la instauración de la República, en los cuales ésta "ha estado entregada a unos cuantos grupos de personas que han hecho de ella, libérrimamente, lo que les recomendaba su espontánea inspiración", lo cual ha provocado que tal balance sea negativo. Se pregunta también por las causas de que la República, que había nacido con un enorme apoyo popular, haya desembocado en tan corto plazo de tiempo en una "vida agria y triste" (Ortega 1931). Considera que su nacimiento respondía únicamente a la voluntad de cambiar la forma de gobierno, sin que tal cambio beneficiara a un determinado partido o grupo, sino a todos los españoles. Según Ortega, lo que parecía haber sucedido era justamente lo contrario, que la República se había visto arrastrada por intereses partidistas.

Esto se manifestó especialmente en la discusión de los artículos 26 y 44 de la Constitución. El primero de ellos cancelaba las ayudas económicas a las organizaciones religiosas, establecía la disolución de aquellas organizaciones que impusieran un voto de obediencia y sujetaba a las restantes a una ley especial que, entre otros aspectos, limitaba sus posesiones, las sometía a la fiscalidad y les prohibía dedicarse a la enseñanza. El segundo, por su parte, subordinaba la riqueza del país a los intereses del estado, posibilitando la expropiación y socialización de bienes por causa de beneficio público. Ambos artículos cosecharon, como cabía esperar, un amplio rechazo entre diversos sectores de la sociedad. El propio Ortega comentó la improcedencia del artículo 44. Para evitar la desilusión generada, Ortega (1931) consideraba que debía surgir "un gran movimiento político en el país [...] un partido de amplitud nacional" que antepusiese el beneficio de la totalidad de la nación a cualquier interés de grupo. El desarrollo de los acontecimientos posteriores muestra que sucedió justo lo contrario: la polarización fue aumentando cada vez más, hasta desembocar en una cruenta Guerra Civil.

Estas consideraciones ayudan a enmarcar la posición de Ortega frente a la Segunda

República, la cual a su vez explica gran parte de lo que sucedió en años posteriores. Años que son particularmente importantes para el tema de este artículo, como mostraremos en lo que resta de apartado, pues pueden ayudarnos a comprender el hecho de que la influencia de Ortega, si bien fue ingente tanto en la filosofía española como en la latinoamericana, se manifestó mucho más poderosamente antes de la Guerra Civil que después de ella (cuando fueron sus alumnos, y no él mismo, inmerso en sus 'años de silencio', quienes la ejercieron en mayor proporción).

Los años que median entre 1936 y 1955, fecha del fallecimiento de Ortega, suelen ser despachados rápidamente por sus biógrafos (Márquez 2009), pese al interés que poseen. Ortega fue uno de los miembros más destacados de lo que algunos autores denominan 'tercera España', un concepto polémico (véase p. ej. Giustiniani 2009) que abarca a aquellos liberales que no aceptaban los modos revolucionarios del gobierno republicano pero tampoco los atentados contra las libertades perpetrados por el bando franquista. Ortega abandona España en 1936, después de firmar en la Residencia de Estudiantes de Madrid, en condiciones cuando menos tensas, un documento de adhesión a la República. Probablemente las dudas sobre dicha adhesión se debiesen a la disolución de la ASR, lo cual significó el final de su participación en la vida política española, por cierto una decisión que Ortega mantiene hasta el final de su vida. En 1936 sale de España, iniciando así un periplo que lo llevó por diversos países, como Francia (donde, con esporádicas visitas a otras naciones, pasa los tres años de la Guerra Civil), Argentina (donde permaneció tres años como profesor de la Universidad de Buenos Aires) o Portugal (en cuya capital fija su residencia hasta su muerte, con continuas estancias en España). El silencio de Ortega en los años posteriores a la Guerra Civil le granjeó problemas tanto con los pensadores exiliados como con el propio franquismo (Gracia 2004). Sin embargo, toda su obra anterior estaba llamada a ejercer una enorme influencia en el pensamiento elaborado en español, tanto en Europa como en América. Debido a ello, es

menester que ahora abordemos brevemente las ideas básicas de la filosofía orteguiana.

2.2. *El pensamiento de Ortega*

Para exponer el pensamiento de este autor, nos basaremos en la que según Chamizo (1985) es la clasificación más usual, que divide el pensamiento de Ortega en tres fases. En la primera, Ortega defiende una posición filosófica objetivista, que se debe tanto a la influencia del neokantismo alemán como de la ILE y su preocupación por la regeneración de España. Algunos textos clave para entender el objetivismo orteguiano son "Asamblea para el progreso de las ciencias" (1908), "Sobre una apología de la inexactitud" (1908), "Unamuno y Europa, fábula" (1909) y "Una respuesta a una pregunta" (1911), todos incluidos en el primer volumen de las "Obras completas" de Ortega (1966).

En esta etapa, que se extiende desde 1902 hasta 1914, Ortega se da cuenta, al igual que la mayoría de sus contemporáneos, del desfase existente a nivel social, cultural, científico, etc., entre España y el resto de Europa. Un punto básico de sus concepciones es que, si España se encontraba desfasada con respecto a las demás naciones de Europa, tal desfase se debía a la falta de rigor científico, el cual a su vez se deriva del individualismo de los españoles: aislados en su mundo interior, a menudo refugiándose en fantasías literarias o disputas baldías, a éstos se les escapa el mundo real. La ciencia es lo único que, según Ortega, diferencia a Europa del resto del mundo, de modo que para alcanzar tal nivel se debe cultivar la ciencia. Pero esto no puede hacerse simplemente copiando las prácticas científicas más actuales, sino que se deben hacer enraizar en España las actitudes que han provocado la ventaja de los países europeos.

Se trata de actitudes como la precisión a la hora de buscar definiciones, y el seguimiento de un método riguroso, similar al inaugurado por Descartes. El hábito de la crítica es otra de las actitudes que a su juicio deben cultivarse en España, donde los intelectuales están habituados a alabar o contradecir "con los nervios, los

cuales son esencialmente irreflexivos” (Ortega 1966a). Ante esta situación, la propuesta orteguiana es muy clara: “En el naufragio de la vida nacional, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito: ¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales” (Ortega 1966a). Todas las actividades humanas deben ser contrastadas con las cosas, entendidas como aquellas realidades sobre las cuales es posible teorizar. Los intelectuales deben esforzarse en contrastar las cuestiones teóricas con las cosas, con el mundo real. Pero esta tarea exige un distanciamiento de las cosas, que es precisamente el origen de la teoría, pues la salvación en las cosas requiere que nos acerquemos a las mismas no de un modo ingenuo, sin ningún tipo de concepciones previas, sino a través de la teoría.

El objetivismo de Ortega poseía implicaciones que a menudo han sido tildadas de anti-humanistas, una caracterización que podría deberse a frases como las siguientes, muy citadas en la bibliografía orteguiana: “en general, no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guadarrama suelen tener mayor valor significativo que todos los empleados de un Ministerio” (Ortega 1966a).

En cualquier caso, Ortega abandona el objetivismo en 1914, con la obra “Meditaciones del Quijote”, que inicia su etapa perspectivista. Es aquí donde expone una de sus más conocidas reflexiones, que más adelante considerará como un resumen de toda su filosofía: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Benefac loco illi quo natus es, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea” (Ortega 1966a). Aunque, aclara Guy (1985), podría confundirse con conceptos como el Umwelt de Husserl o el Milieu de Saint-Hilaire, el concepto de ‘circunstancia’ es más amplio, pues “designa la propia situación completa, que es preciso ligar al universo”.

Resulta importante reparar en que Ortega no deja fuera ninguna circunstancia: tiene en cuenta aquellas que, como la filosofía griega o la religión judeocristiana a las que se refiere en la cita, han configurado todo el pensamiento de los occidentales, pero también las que debido a su inmediatez llegan a ejercer una influencia incluso mayor que las anteriores y que por ello deben ser las primeras en abordarse. Así, entre las múltiples circunstancias que se anidan alrededor de una persona, Ortega, de forma coherente con sus coordenadas históricas, da un mayor protagonismo a la circunstancia nacional.

La vocación del hombre es asegurar tal circunstancia, para lograr así su autorrealización, algo que sólo alcanzan las personas con un yo reflexivo y también activo, capaz de extraer el logos de dicha circunstancia. Esto lleva a Ortega (1966a) a un perspectivismo que se basa en el ser humano concreto, llegando a decir al respecto que “el ser definitivo del mundo no es [...] sino una perspectiva”. Y, como señala en “Verdad y perspectiva”, en tales coordenadas, “la verdad, lo real, el universo, la vida [...] se quiebra en facetas innumerables [...] cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista [...] lo que ve será un aspecto real del mundo” (Ortega 1963).

Este perspectivismo se constituye como una alternativa a la tradicional dicotomía entre escépticos y racionalistas. Frente al racionalismo tradicional, iniciado por Sócrates, Ortega propone “tomar en cuenta la vida” (Guy 1985), puesto que es la realidad que impone los límites de la razón y para la cual ésta cumple sus funciones. Ello no significa que Ortega defienda un vitalismo de tipo primitivista o irracionalista, capaz de arrastrar a los humanos al fanatismo. Al contrario, para Ortega vivir implica siempre el razonar ante la circunstancia; razonar es una obligación, pues la razón sirve precisamente para resolver los problemas que ponen en juego nuestra supervivencia. Significa, pues, tal y como afirma en “El tema de nuestro tiempo”, que “la razón pura tiene que ceder su imperio a la *razón vital*” (Ortega 1966b).

Así, el perspectivismo acaba desembocando, de manera coherente con sus propios principios, en el raciovitalismo de la tercera etapa filosófica de Ortega, considerada de plena madurez por los estudiosos del tema. El raciovitalismo, en el cual “ese entramado del yo y su circunstancia es justamente la vida como realidad radical” (Abellán 1991), constituye el centro de poder de la filosofía orteguiana. Por una parte le acerca al historicismo de Dilthey, pues considera que para entender la vida es necesario apelar a una razón narrativa o histórica que, a diferencia de lo que sucede por ejemplo con Hegel (quien lee la historia de acuerdo con un a priori formal, en su caso de tipo dialéctico), extrae de la propia historia los principios que le son inmanentes. Por otro lado, le sirve a Ortega en su actuación como historiador de la filosofía: conocidas son sus críticas al peripatetismo, al idealismo, a la fenomenología y al existencialismo, que tienen su base en la doctrina de la razón vital.

Esta doctrina toma a la vida de cada uno como la realidad que da origen a todas las demás, en el sentido de que constituye el espacio para que se hagan presentes, de modo que, si queremos adquirir un conocimiento profundo de algo, debemos comenzar especificando el modo en que esa realidad surge o aparece ante nuestra vida. Para ello necesitamos un método, que es precisamente la ‘razón vital’. Un elemento clave para entender este método es considerar a la razón como una parte o función de la vida; Ortega (1966b) llega a decir al respecto que la razón pura “es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero”. Así aparece mostrado claramente su programa filosófico: “someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico” (Ortega 1966b).

Las implicaciones de esta doctrina orteguiana se hacen patentes en numerosas áreas de la filosofía. Así sucede, por ejemplo, con su concepción de la verdad, que no entenderá de manera absoluta, sino arraigada en unas coordenadas espaciotemporales definidas.

Teniendo en cuenta el destacado papel que otorga Ortega a la circunstancia nacional (el ‘problema de España’), esto le servirá para legitimar la idea misma de una filosofía española, una idea que generó importantes consecuencias en la filosofía latinoamericana, antes y después de la Guerra Civil. El siguiente apartado servirá para profundizar en este tema.

2.3. *La proyección de Ortega en Latinoamérica*

La figura de Ortega destaca sobremedida en el panorama de la filosofía española. Por ello resulta interesante presentar algunas valoraciones de conjunto de su obra, en especial aquéllas que nos permitan entender con mayor claridad los motivos de la proyección que tuvo en Latinoamérica. Así sucede con diversos testimonios de sus discípulos y amigos, como Julián Marías (1982), quien afirma que “la lengua española se convierte, con Ortega, por primera vez, en una lengua filosófica”, idea que también podemos encontrar en Manuel García Morente, Paulino Garagorri y tantos otros. Guy (1985), por su parte, proporciona un balance global del significado del pensador madrileño, quien

supo mostrar a sus compatriotas la seriedad de una filosofía arraigada en lo cotidiano que huía de las argucias o los verbalismos; consiguió devolverles a los filósofos peninsulares e iberoamericanos el gusto por el trabajo y la preocupación por la verdad más escrupulosa; los abrió plenamente a Europa y a la modernidad mundial. En el plano internacional [...] propone un vitalismo muy elaborado y evolucionado, que acepta todos los imperativos de una razón verdaderamente científica y reacciona de forma sana en contra de los abusos de un intelectualismo que se ha vuelto inhumano.

El influjo de Ortega no sólo abarcó la Península Ibérica, sino que se extendió ampliamente por el continente americano. Beorlegui (2010) señala la influencia que Ortega ejerció sobre dos generaciones de pensadores latinoamericanos: (i) la generación de 1915-16, a la que pertenecían los mexicanos Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes, los peruanos José Carlos Mariátegui, Víctor R. Haya de

la Torre y Víctor Andrés Belaúnde, así como el argentino Coriolano Alberini y el dominicano Pedro Hernández Ureña; y (ii) la generación de 1930 (o de los 'forjadores'), en la que ubica al mexicano Samuel Ramos y al argentino Francisco Romero, además de dos republicanos españoles, José Gaos y Juan David García Bacca (que se tratarán en apartados posteriores). Con respecto a la generación citada en (i), la primera que abandona definitivamente el positivismo en el seno de la filosofía latinoamericana, debe decirse que sus ideas se fundamentan en el pensamiento de Ortega, en especial su perspectivismo y su teoría acerca de las circunstancias, que les sirvieron como base para reclamar la independencia a nivel cultural de Latinoamérica.

La influencia de Ortega fue prácticamente ubicua, abarcando también a la literatura y las artes. Como ejemplo destacado de esta ubicuidad de la influencia de Ortega quisiéramos destacar, entre los muchos que podrían elegirse, la aplicación de sus ideas que se llevó a cabo en Puerto Rico, país en el cual, a pesar de no haber sido visitado nunca por Ortega, la obra del filósofo gozó de una enorme proyección. Nos interesa especialmente porque, en este caso, los planteamientos de Ortega no se limitan al ámbito del pensamiento o de la cultura, sino que alcanzan un terreno práctico, en concreto la organización de los estudios universitarios.

En efecto, muchas de las concepciones expuestas por Ortega en su obra "Misión de la Universidad" fueron puestas en práctica en la Universidad de Puerto Rico, cuyo rector, Jaime Benítez, se consideraba discípulo del filósofo madrileño. Por ejemplo, la creación de la Facultad de Estudios Generales, cuyo objetivo era "proporcionar a los estudiantes [...] que luego seguirían cursos de especialización en las distintas Facultades y Colegios de Estudios Superiores una doble capacitación: darles la información y conocimientos suficientes para ser hombres cultos de su época y facilitarles el instrumental crítico preciso para enfrentarse con los problemas que como ciudadanos y profesionales puedan presentarseles en la vida" (Abellán 1991), responde

precisamente a dicha influencia orteguiana.

Gracias a los esfuerzos de Benítez, la Universidad de Puerto Rico se convirtió en un centro de enseñanza de primer nivel, que acogió a un gran número de intelectuales de prestigio, situación que se vio favorecida por la política de su rector a partir de 1939, destinada a fomentar la incorporación de exiliados españoles. Por ejemplo, el literato y sociólogo Francisco Ayala, otro gran exiliado español, se incorpora a la Universidad de Puerto Rico en 1949, para reforzar el interés prestado en la misma a las humanidades y ciencias sociales. Ayala dinamiza en gran medida la vida cultural de la isla, a través de la dirección de La Torre, que suele considerarse como una de las más destacadas revistas en español de la época.

El objetivo de estos esfuerzos no era otro que mantener a la isla en contacto con la tradición española, contrarrestando la influencia del mundo anglosajón que se derivaba de la situación política de la isla. Esto hizo que por las aulas de la Universidad portorriqueña pasaran poetas tan destacados como Jorge Guillén, Pedro Salinas o Juan Ramón Jiménez (quien obtuvo el Premio Nobel hallándose en Puerto Rico, donde residiría hasta su muerte), así como intelectuales de gran prestigio, caso de Américo Castro o Enrique Tierno Galván, entre otros muchos. De este modo, el objetivo perseguido por Benítez se cumplió con creces, dado que:

puede afirmarse, sin ningún género de duda, que la filosofía orteguiana y la de los discípulos exiliados que prolongaron su influencia ha sido un factor muy importante en el mantenimiento de una identidad cultural puertorriqueña que les mantiene vinculados a la comunidad hispanoamericana, sin que de momento se vean posibilidades de absorción por la cultura anglosajona. Son las razones profundas que explican el triunfo incontrovertible del orteguismo en aquellos países, y cuyo fundamento filosófico más explícito va a lograr su plena inserción social con la llegada de los españoles exiliados por la guerra civil (Abellán 1991).

Después de haber visto la influencia de Ortega, y alguna de las variadas formas en

que ésta llegó a Latinoamérica, conviene señalar una vez más que, en gran medida a causa de la actividad de Ortega, la filosofía española gozaba de uno de los mejores momentos de toda su historia. Justo antes de la Guerra Civil, en España funcionaban al menos dos destacadas escuelas de filosofía, que expondremos brevemente a continuación.

3. Las Escuelas españolas de filosofía

La primera y más importante de estas escuelas es la conocida Escuela de Madrid (en adelante EM). Según Ferrater (1986), esta expresión es propuesta por Julián Marías para referirse a “una serie de trabajos filosóficos que han adoptado como punto de partida el pensamiento de Ortega y Gasset [...] o [...] han tomado contacto con dicho pensamiento”, incluyendo también a pensadores con doctrinas alejadas de la orteguiana. Para Ferrater (1986), lo que justifica la inclusión a esta escuela “es el haber participado en el movimiento de renovación filosófica impulsado por Ortega y Gasset y haber mantenido, con éste, la necesidad de que el pensamiento filosófico producido en España esté, según su conocida expresión, «a la altura de los tiempos»”. Si se toma como base tal sentido amplio, pertenecerían a esta escuela pensadores como Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, Manuel Granell, Antonio Rodríguez Huéscar, Paulino Garagorri, José Luis López Aranguren y Pedro Laín Entralgo, además del propio Julián Marías.

Los antecedentes de la EM se remontan al año 1910, en que Ortega obtiene la cátedra de Metafísica en la Universidad de Madrid. Su establecimiento formal requirió, además de la obvia existencia de un grupo de personas con ideas similares (el núcleo inicial de seguidores de Ortega estuvo conformado por García Morente, Zubiri y Gaos), del apoyo institucional, facilitado en especial tras el acceso de Morente al decanato de la Facultad de Filosofía y Letras en 1932. El encargo que éste solicitó a Gaos de organizar el ingreso a la carrera de Filosofía contribuyó también a que accedieran a la carrera alumnos con una

excelente preparación, los cuales posteriormente jugarían un importante papel en la cultura española.

La propia Facultad de Filosofía era en sí misma el espacio emblemático de la reforma educativa impulsada desde el ministerio de Instrucción Pública, cuyo máximo responsable, Marcelino Domingo, firmó en 1931 el decreto de autonomía de la misma. En sus aulas se respiraba un excelente ambiente, recordado por los testimonios de todos los que allí estudiaron. Un aspecto muy destacable del mismo fue la plena incorporación de las mujeres a los estudios universitarios, en particular a la carrera de Filosofía, algo destacado por Marías, Ortega y muchos otros de los que vivieron esos momentos.

Con respecto a la existencia de un centro de pensamiento común a la EM, debe citarse sin duda la noción orteguiana de la vida humana como realidad radical. Esta fue la idea de base que, a nivel teórico, conformó a dicha escuela. Manuel Granell (1960) proporciona un resumen del núcleo filosófico de la EM, señalando que tal idea representa el inicio de un modo radicalmente nuevo de hacer filosofía, caracterizado por el abandono de los presupuestos que la filosofía occidental debe a Parménides y la consiguiente apertura a “la categoría del estar” (es decir, a la existencia) así como a las nuevas lógicas que permiten dar cuenta de la misma. A juicio de Granell, tales cambios le restan relevancia a la teología, la teoría del conocimiento y la ontología como disciplinas filosóficas fundamentales, y abren paso a la antropología filosófica, cuyo tema de estudio es el ser humano situado en unas coordenadas espaciotemporales concretas.

Estas ideas básicas son desarrolladas de forma ligeramente diferente por cada uno de los autores. Ante la imposibilidad de exponer a todos los miembros citados, presentaremos brevemente las ideas de dos pertenecientes al núcleo básico de la EM (al tercero, José Gaos, lo trataremos con mayor detalle en un apartado posterior).

- Manuel García Morente: En este autor, contemporáneo y amigo de Ortega, se cruzan

numerosas influencias de la filosofía europea de principios del siglo XX, en especial el neokantismo, la fenomenología de Husserl y Scheler, y el pensamiento de Bergson, además por supuesto del raciovitalismo orteguiano. Producto de esta original amalgama son, por ejemplo, sus consideraciones sobre el progreso: a diferencia de los procesos naturales, de carácter mecánico, el progreso tal y como es entendido por García Morente (2002) significa un constante descubrimiento, apropiación y desarrollo de los Valores, es decir, “tránsito de un peor a un mejor”. Morente pone como ejemplo el automóvil; decimos que los automóviles han progresado, pero las cosas no progresan, dado que no pueden dejar de ser lo que son. Por el contrario, son únicamente los humanos quienes “adoban las cosas a nuestro servicio y provecho” (García Morente 2002), convirtiéndolas así en bienes, conversión en la que reside propiamente el progreso. Estas consideraciones le sirven para denunciar la situación contemporánea, en la cual no existe una labor reflexiva capaz de velar por la calidad de los fines que se persiguen. Se trata de ideas que entroncaban con lo más avanzado de la filosofía europea, y que sirven para mostrar el nivel que había alcanzado por entonces la filosofía española. Lo mismo sucede, por ejemplo, con las consideraciones sobre los diferentes tipos de intuición, expuestas en sus “Lecciones preliminares de filosofía” (García Morente 2007).

- Xavier Zubiri: Este pensador nacido en San Sebastián es considerado por muchos como una de las mayores figuras de la filosofía española. Poseedor de una enorme cultura, que no sólo abarcaba el pensamiento filosófico y teológico, sino también muchas disciplinas científicas, adquirida en diversas universidades europeas, Zubiri es el creador de una obra en la cual incluye y desarrolla de forma original numerosas influencias, entre ellas y de manera muy destacada la de su maestro Ortega. Debido a la complejidad de dicha obra, resulta difícil hacer un resumen mínimamente completo de la misma. A efectos de

este artículo, bastará con mostrar algún elemento que muestre la originalidad de Zubiri, lo cual nos permitirá a su vez apreciar nuevamente el elevado nivel filosófico de la EM. Ferraz (1991) considera que la idea de inteligencia es el eje que organiza todo el sistema de Zubiri, por lo que merece la pena centrarnos en este aspecto. Zubiri (1980) cuestiona el dualismo entre sentir e inteligir que ha estado presente en la tradición filosófica desde Parménides, pues considera que en el ser humano la intelección y la sensibilidad se integran de forma muy ceñida. A diferencia de autores como Kant, para quienes el trabajo del intelecto es sintetizar intuiciones y conceptos, el pensador vasco considera que “inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es sentiente” (Zubiri 1980). Posteriormente, afirmará que la realidad es “el modo de ser «en propio» dentro de la aprehensión misma” (Zubiri 1982), significando por ‘en propio’ la pertenencia a lo aprehendido antes de la aprehensión. Ferraz (1991) explica que, según Zubiri, cuando el ser humano utiliza su inteligencia, busca “inteligir con mayor riqueza, más comprensivamente”, de modo que el logos y la razón parten de la instalación del ser humano en lo real, del hecho de que el propio ser humano “se sabe un momento de la realidad”. Constatar esta íntima unión entre humanos y realidad es lo que aporta una base para cualquier investigación sobre lo humano, sea filosófica o científica. Para finalizar esta breve exposición, consignaremos la valoración de Guy (1985): “en conjunto, el esfuerzo de Zubiri [...] resulta de una honestidad escrupulosa [...] la agudeza de su opinión sobre las cosas es un modelo de fidelidad al ideal filosófico; se inscribe en la más alta línea de los metafísicos de la Escuela de Madrid, alcanza incluso el nivel de la Escuela de Salamanca del Siglo de Oro y hace progresar notablemente el pensamiento humano”.

La EM no estaba sola en el panorama filosófico de la Península. Otro interesante grupo funcionaba al mismo tiempo en Cataluña: la Escuela de Barcelona. Ésta no se organizó

alrededor de un único maestro, por lo cual resulta más difícil identificarla con precisión; sin embargo, existen ciertos rasgos comunes que ayudan a caracterizarla, como la inclinación por el sentido común y el rechazo por igual tanto de la filosofía puramente abstracta como de la reducción de la filosofía a una mera forma de vida, o su estilo de filosofar, capaz de vincularse al pensamiento del último momento pero sin romper la continuidad con una historia mucho más antigua. De Llera (2004) señala a los tres primeros catedráticos de la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Letras de Barcelona (Cosme Parpal i Marqué, Tomás Carrera i Artau y Jaume Serra Hunter), ayudados por el Instituto de Estudios Catalanes y con las aportaciones de Ramón Turró, Francisco Mirabent y Eugenio D'Ors, como los iniciadores de la Escuela de Barcelona. Joaquín Xirau, bajo cuyo magisterio se formaron pensadores como Amalia Tineo i Gil, J.M. Calsamiglia, Jordi Maragall o Domingo Casanovas, sirvió como vínculo con la EM, debido a sus vínculos personales con la misma. En cuanto a Eduardo Nicol, a quien veremos en un apartado posterior, si bien suele considerarse perteneciente a la Escuela de Barcelona, "procuró mantener siempre su independencia y originalidad filosófica" (De Llera 2004).

El golpe de estado de julio de 1936 y la guerra fratricida desatada por dicho golpe, vino a romper este estado de bonanza inédito en la filosofía española, al igual que hizo con todo el panorama intelectual del país.

4. Filosofía en el exilio

Sobre el modo en que los intelectuales republicanos acogieron la derrota en la Guerra Civil, Abellán (2001) narra una anécdota de Antonio Machado, quien durante un ataque aéreo en Barcelona, en los momentos finales de la contienda, comentó a un amigo: "deberíamos quedarnos aquí hasta que nos matasen; sería el testimonio de nuestra fidelidad. Yo, si no fuera por mi madre, así lo haría". Para Abellán (2001), "estas palabras revelan [...] que con la guerra los republicanos sentían que se perdía también el sentido de su vida.

Y es que aquel régimen político fue asumido como un proyecto de vida, que desaparece con su derrota militar".

Aunque muchos exiliados pasaron por Francia, y algunos se quedaron en países europeos, la mayoría de los filósofos exiliados se marcharon a los países hispanoamericanos, y dentro de éstos especialmente a México. Por esta situación distinguida, hablaremos de México en un epígrafe aparte, y trataremos ahora a Chile y Venezuela, países cuya filosofía se vio impulsada con la estancia de dos grandes pensadores exiliados.

4.1. Ferrater Mora en Chile

José Ferrater Mora sale de España en 1939, al final de la Guerra Civil. Después de tres meses en París, viaja a La Habana, donde permanecerá alrededor de dos años. De su estancia en Cuba, se destaca la publicación del conocido "Diccionario de filosofía", una obra que Ferrater había comenzado de manera relativamente casual, redactando por encargo algunas entradas para la edición española del "Philosophisches Wörterbuch" de Heinrich Schmidt. Durante los años de la Guerra Civil, sin que se conozca bien el momento exacto, Ferrater decide convertir esas entradas en el núcleo de su propio diccionario, un trabajo que lleva a cabo en La Habana, pese a las limitaciones materiales con que se enfrenta, en particular la relativa escasez de bibliografía. El diccionario es publicado finalmente por la editorial mexicana Atlante, en 1941; a través de sus sucesivas actualizaciones y ampliaciones, ha sido sin duda la obra más conocida del autor, hasta el punto de haber llegado a opacar al resto de su interesante producción.

La vida en Cuba no era agradable para Ferrater, en parte por sus dificultades para ganarse la vida y en parte por el clima de la isla, que llega a poner en peligro su salud (Nieto 2010). Por ello, ese mismo año Ferrater se traslada a Chile, país que le atrajo tanto por su tradición democrática como por la imagen positiva que poseía de su cultura. Ferrater contó para su traslado con el apoyo de Alfonso Rodríguez Aldave, antiguo alumno de Ortega

y marido de la filósofa María Zambrano, quien había sido funcionario de la embajada española en aquel país. Hasta 1947, el año en que Ferrater decide mudarse a los Estados Unidos, este autor desarrolla una intensa actividad cultural en el país andino.

Así, conoce al filósofo y educador Enrique Molina Garmendia, rector de la Universidad de Concepción, y a Juan Gómez Millas, rector de la Universidad de Chile, donde colabora en la renovación de los planes de estudio. Al igual que otros pensadores y escritores españoles, publica textos en la revista *Atenea* y colabora con la editorial Cruz del Sur, dirigiendo dos de sus colecciones. También imparte conferencias en diversas instituciones y, desde luego, se desempeña como profesor en varias universidades del país: además de las dos citadas, imparte clases en la Universidad Técnica Santa María y en la Universidad Católica de Santiago. Al respecto, una de las principales aportaciones de Ferrater como docente fue su papel pionero en la introducción de la lógica formal en Chile (Ortega-Villalobos 1996).

Durante su periplo chileno, Ferrater se dedica asimismo a la elaboración de su obra filosófica, “marcada por la filosofía de principios de siglo, los temas universales y, en mayor medida, por su propia circunstancia y biografía” (Ortega-Villalobos 1996), especialmente por el impacto del exilio. Esta influencia se hace especialmente patente desde el momento en que llega a Chile y entra en contacto con los exiliados españoles en este país (Nieto 2010).

Así lo muestran las reflexiones sobre Cataluña elaboradas en su libro “Les formes de la vida catalana” (publicado en 1944). Aquí, Ferrater (2012) expone los cuatro rasgos que en su opinión conforman la idiosincrasia catalana: (i) la continuidad o integración y aceptación del pasado, (ii) el “seny” o sentido común, concepto que aproxima la sensatez, la prudencia, el tino, etc, (iii) la mesura o equilibrio entre extremos, y (iv) la ironía, que entiende más como suavización de los problemas que como disimulo o sarcasmo. Para manifestarse plenamente, estas cuatro características o tendencias requieren el uso de la

lengua catalana, pues en caso contrario semejante modo de ser podría deteriorarse. Ello no implica que Ferrater propusiera el uso exclusivo del catalán, optando por un bilingüismo activo, con hablantes duchos tanto en catalán como en castellano.

En “Cuestiones españolas”, a su vez, Ferrater (1945) expone que, si los españoles quieren salir de su modo de vivir, que él considera “provinciano”, tienen que participar en el “fortalecimiento [...] de Iberoamérica”. Ello no debe entenderse en un sentido imperialista, que Ferrater repudia, sino tomando como base el hecho de que tanto los españoles como los iberoamericanos comparten una misma condición o forma de vida, que los diferencia de las otras naciones occidentales. En concreto, lo que comparten es una actitud; debido sobre todo a la influencia de Unamuno, Ferrater (1942) considera que “la raíz de España [...] es [...] una actitud frente al mundo y frente a los hombres”, una actitud marcadamente humanista, que puede contraponerse al racionalismo y mecanicismo anglosajón. En “Introducción al tema latinoamericano”, Ferrater (1947a) ahonda en estas consideraciones, ubicando en América un contraste que ya se había dado en el Viejo Mundo entre humanistas y mecanicistas, entendido entonces como un contraste entre España y Europa, y ahora como un contraste entre Norteamérica e Iberoamérica, con concepciones muy diferentes en torno a la técnica. De este modo, la defensa de la actitud humanista debería constituirse en la misión principal de la filosofía latinoamericana, una misión que es además imprescindible llevar a cabo si se quiere superar la crisis de Occidente.

Ferrater abandona Chile en 1947, con destino a los Estados Unidos, donde desarrollará el resto de su carrera profesional. La salida del país andino coincide con un giro en sus intereses filosóficos, expresado en el libro “El sentido de la muerte”. A decir verdad, su interés por este tema, en el cual se puede apreciar el impacto de las vivencias durante la Guerra Civil, parece haber surgido ya en 1941, cuando escribe “Muerte e inmortalidad”, un trabajo breve que será publicado en 1946, dentro del

libro “La ironía, la muerte y la admiración” (Reguera 1990).

En “El sentido de la muerte”, Ferrater (1947b) aborda la cuestión de la muerte en el marco de una “ontología general de la realidad”, que abarca desde la naturaleza inorgánica hasta el sujeto humano, pasando por los seres biológicos e incluso las máquinas. En el caso de los seres humanos, analiza tanto la propia muerte (que si bien aniquila todo proyecto humano, es también lo que posibilita cualquier proyecto y nos brinda autenticidad) como la muerte de los demás, para lo que se sirve de tres experiencias personales: la muerte de su abuela materna, la muerte de civiles durante un bombardeo y la muerte de un soldado en la guerra civil. El tema de la muerte ha tenido una presencia perdurable en la filosofía de Ferrater: en 1962 publicará una versión ampliada de “El sentido de la muerte”, titulada “El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista”, que corregirá ampliamente y reescribirá en 1967 con motivo de la inclusión en sus “Obras selectas”, así como en la reedición del libro en 1979. Asimismo, obras tan destacadas del autor como “El ser y el sentido” (1967) o “De la materia a la razón” (1979), pueden considerarse herederas de las consideraciones ontológicas que comenzó a desarrollar en Chile.

4.2. *García Bacca en Venezuela*

Juan David García Bacca es sin duda la figura central del exilio filosófico español en este país, y ocupa asimismo un lugar de honor en la historia de la cultura venezolana. Este pensador navarro de gran originalidad pasó por universidades de Ecuador, México (véase Saladino 2003, para un panorama de las múltiples actividades que llevó a cabo en este país) y Venezuela, donde desarrolló gran parte de su obra filosófica. Beorlegui (2010) diferencia cinco fases en el pensamiento de García Bacca, las cuales expondremos enseguida, deteniéndonos en aquellas que guardan más relación con la filosofía latinoamericana.

Estas fases se hallan precedidas de una etapa neotomista, puesto que García Bacca

perteneció en su juventud a la orden claretiana, y fue educado en el catolicismo, tanto en España como en diversas universidades europeas, entre ellas la de Lovaina, uno de los centros en que se había iniciado el neotomismo. Por entonces, García Bacca confiaba en que Santo Tomás podría constituirse como el centro del pensamiento filosófico de sus tiempos, una confianza que se pierde poco después de la Guerra Civil, por influencia del pensamiento de Ortega, y también a causa del contacto con los avances científicos de la época.

Así, en su etapa de *vitalismo historicista*, que abarca de 1939 a 1947, García Bacca parte de la noción orteguiana de vida como realidad radical, concibiendo a ésta como algo que no es susceptible más que de ser descrita oblicuamente, a través de la hermenéutica histórico-vital, encaminada a mostrar las categorías que la vida se va dando en cada época histórica. Esto se halla relacionado con la teoría del “equilibrio entitativo” (Ferrater 1986), según la cual el ser de las cosas se encuentra sujeto a una doble direccionalidad, hacia la ‘entificación’, es decir, hacia el ser, o hacia la ‘aniquilación’, hacia la nada. De aquí se deriva una antropología filosófica que considera al ser humano como ‘transfinito’, por ser una entidad que continuamente trata de superar los límites con que se va encontrando, para así intentar convertirse en Dios. Y esta antropología, teniendo en cuenta que el esfuerzo del ser humano por superar los límites que se le imponen acaba por contagiarse a la entera realidad, conduce al universo físico a una ‘condición poética’, en la cual éste se convierte en un material en bruto, dispuesto a ponerse al servicio del ser humano transfinito.

Esta etapa la desarrolla García Bacca en su primera estancia en Ecuador y también en México, durante su periodo en la UNAM, entre 1942 y 1946, año en que marcha a Venezuela. Como obras más destacadas del período vitalista suelen destacarse “Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)” (García Bacca 1939), “Tipos históricos del filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant” (García Bacca 1941) e “Invitación a filosofar” (García Bacca

2000). Este último libro comienza recordando unas consideraciones platónicas (expresadas principalmente en "El Banquete") para establecer con claridad la posición del filósofo como funámbulo que camina sobre la maroma extendida entre lo mortal y lo divino, lo cual le lleva a precisar de modo claro en qué consiste la transfinitud de los seres humanos, que "no sólo tienen la posibilidad de superar cada uno de los límites pertenecientes a un tipo o género, sino que pueden superar cualquier límite de cualquier orden o género, en virtud de tener conciencia de qué es ser límite en cuanto límite" (García Bacca 2000). Tal potencialidad constituye precisamente lo más grande y lo más trágico de los seres humanos, y convierte a la filosofía en una actividad trascendente, en el sentido platónico. El mito de Eros como hijo de Penia y Poros sirve a García Bacca (2000) para profundizar en esta "tragedia entitativa" y también para dar sentido a la dialéctica platónica, y a conceptos tan interesantes para la filosofía como la distinción entre esencia y existencia, desde la perspectiva de la transfinitud. El libro finaliza con un interesante análisis de las ciencias, en especial las axiomáticas, desde esa misma perspectiva.

A la etapa vitalista le sigue una fase marcada por la influencia de Heidegger (1947-1960), durante la cual la ontología de García Bacca se articula en torno a la 'diferencia ser/ente', su 'hermenéutica histórico-vital' se convierte en hermenéutica existencial, y las categorías del ser humano transfinito son aplicadas al 'ser-ahí' heideggeriano; obras destacadas de esta fase son el artículo "Las ideas de ser y estar; de posibilidad y de realidad en la idea de hombre en la filosofía actual" (García Bacca 1954) y el libro "Existencialismo" (García Bacca 1962).

García Bacca atraviesa posteriormente, entre los años 1960 y 1980, por una fase de influencia del marxismo. A través del pensamiento de Antonio Machado (véase p. ej. García Bacca 1984), y teniendo como fondo la situación social y política que en Iberoamérica se estaba viviendo por entonces (desde el boom de la literatura latinoamericana o el muralismo hasta la Revolución Cubana, pasando por corrientes de pensamiento como

la teoría de la dependencia o la teología de la liberación), García Bacca se va acercando cada vez más a las posiciones marxistas, si bien el diálogo que establece con éstas se realiza desde una perspectiva muy personal, basada en las concepciones metafísicas que por entonces sostenía. Para García Bacca (1963), la filosofía transforma las cosas, de modo que el mundo puede encontrarse en diferentes estados metafísicos: natural, artificial (cuando la naturaleza es modificada por los humanos) o 'artificial', cuando un grupo se apropia de la capacidad transformadora humana para beneficio propio. Esto es lo que sucede precisamente en el momento actual, en que el mundo se ha convertido en un enorme mercado, como respuesta al proyecto capitalista, que rompe la esencia del hombre al separar su condición social de su condición creadora. El único camino para resolver esta situación es una revolución social que supere la sociedad capitalista y la *transustancie* en sociedad socialista.

A principios de la década de los '80 y hasta su muerte, acaecida en 1992, se va alejando progresivamente del marxismo, y la reflexión sobre la ciencia y la técnica pasa a ocupar el centro de su interés. En concreto, García Bacca estudia el modo en que los avances en dichas áreas transforman aceleradamente la realidad. En esta fase, García Bacca considera que la filosofía comienza a estar superada por la física, en cuanto disciplina más cercana a una explicación del ser de la realidad. Obras destacadas de este período son "Necesidad y azar: Parménides (s. V a.C.)-Mallarmé (s. XIX d.C.)" (García Bacca 1985) o "Qué es dios y Quién es Dios" (García Bacca 1986).

Este recorrido por la compleja vida intelectual de García Bacca ha debido permitirnos apreciar el impacto del entorno latinoamericano en su obra, observando el modo en que, por ejemplo, la fase marxista de este pensador pudo haber respondido a eventos sociales y políticos de dicho entorno. Otros ejemplos de tal impacto serían también el estudio de García Bacca sobre Andrés Bello, así como sus investigaciones sobre los filósofos de la época colonial en Latinoamérica, como Alfonso

Briceño, Agustín Quevedo Villegas, Tomás Valero o Juan Antonio de Navarrete (véase Bohórquez 2003).

Cabe ahora preguntarse por el impacto de García Bacca sobre el entorno cultural y filosófico latinoamericano. A este respecto, debemos destacar su labor como profesor e investigador de la Universidad Central de Venezuela (en la cual trabajó desde 1947 hasta su jubilación en 1971), que incluye sus clases, conferencias y textos, tanto filosóficos como periodísticos, y también la fundación y posterior dirección del Instituto de Filosofía de la UCV y de la revista *Episteme*. A través de este magisterio, el pensamiento de García Bacca ejercerá una gran influencia sobre varias generaciones de discípulos. También hay que decir que, dado que este pensador poseía una concepción básicamente universalista de la filosofía, nunca quiso formar una escuela o unificar a dichos discípulos alrededor de un solo proyecto, como hará destacadamente José Gaos, a quien trataremos próximamente, después de referirnos a los demás pensadores del exilio mexicano.

5. Los transterrados en México

El México cardenista fue, sin lugar a dudas, el país que más apoyó a España durante y después de la Guerra Civil. Junto con la Unión Soviética, fue el único país que ayudó al gobierno legítimo durante la guerra, enviando armas y vendiendo petróleo. Famosa es también su oposición a la doctrina de la no-intervención, que a la postre acabaría beneficiando a las potencias fascistas; frente a la misma, Cárdenas defendía que “si un gobierno legítimo de un país amigo [...] se ve agredido, es un deber de la comunidad internacional acudir en su apoyo” (Abellán 2001). Así, defendió a la República en el seno de la Sociedad de Naciones, y cuando ésta fue derrotada, implementó una política de hospitalidad con respecto a los refugiados españoles, acogiendo sin distinción a todos los expatriados, a pesar de las resistencias que ello pudiera generar entre miembros de su gobierno, algunos sectores de la sociedad mexicana e incluso, posteriormente, a pesar del rechazo de gran

parte de la comunidad española residente en México, en su mayoría profundamente conservadora, hacia los republicanos.

Esta política fue secundada por personalidades que tenían una gran afinidad con España, entre las que se destaca Alfonso Reyes, quien fungió 1939 como presidente de La Casa de España en México (actualmente El Colegio de México), institución creada en 1938 para que los intelectuales españoles más destacados pudieran continuar con sus tareas de investigación. A La Casa de España y a otras instituciones mexicanas, entre las que se destacan la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Politécnico Nacional, llegaron numerosos intelectuales republicanos, convirtiendo a México en “la capital del exilio” (Abellán 2001). Entre los filósofos que llegaron al país, Abellán (1995) menciona a los siguientes: “Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Gaos, L. Recasens Siches, María Zambrano, Eugenio Imaz, José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Manuel Durán, C. Blanco Aguinaga, J. Serra Hunter, Luis Abad Carretero, J. M. Gallegos Rocafull, Wenceslao Roces, Ramón Xirau, Adolfo Sánchez Vázquez y Álvarez Pastor”.

Como ya hemos dicho, la comunidad académica mexicana los recibe con cierto recelo, dado que en un primer momento son vistos como competidores (véase Sheridan 2003, para conocer las reacciones negativas de algunos intelectuales mexicanos ante la llegada de los refugiados). Sin embargo, poco después son aceptados, y además llegan a significar una profunda renovación intelectual para el país. Prácticamente todos los personajes que hemos citado realizan destacadas aportaciones al pensamiento en México, por lo cual una revisión mínimamente exhaustiva de éstas exigiría un espacio que excede con mucho el presente. A fin de ilustrar la tesis de este artículo, destacaremos brevemente las aportaciones de dos de ellos.

- Joaquín Xirau: Aunque amigo y buen conocedor de Ortega, la influencia básica en su pensamiento fue Manuel B. Cossío y las concepciones de la ILE, en concreto su consideración de que la educación es

un acto de amor (Xirau 1986). Sus ideas sobre la educación se derivan de su pensamiento filosófico, que combina ontología y axiología al relacionar dialécticamente ser y valor, cuya íntima vinculación puede apreciarse desde una actitud que considera amorosa. Profesor universitario en España hasta que abandona el país en 1939, llega a México el cinco de agosto de ese mismo año, después de un breve paso por Francia; los siete años que vivió en México hasta su prematura muerte son de gran productividad (Sánchez Carazo 1996). El primer frente en que ésta se desarrolla es su labor como docente en la UNAM y el Liceo franco-mexicano, la cual lleva a cabo con gran dedicación y entusiasmo, introduciendo a numerosos alumnos en el pensamiento filosófico. Como sucede con tantos exiliados españoles, su presencia resulta un gran apoyo para la generación de los “forjadores”, una generación que ya es plenamente consciente de su papel histórico pero que no se siente con fuerzas para llevar a cabo la tarea y prefiere educar a la siguiente generación (Miró 1974). En México, Xirau escribe también monografías sobre pensadores como Husserl o Bergson, y algunas obras que expresan de manera madura su propia filosofía como “Amor y mundo” (Xirau 1983) o “Lo fugaz y lo eterno” (Xirau 1942). Quizá el aspecto de mayor relevancia para este artículo sean las reflexiones sobre lo hispánico, un tema que había preocupado por mucho tiempo a Xirau, pero que se ve avivado tras su llegada a México. Xirau se pregunta por la esencia del alma hispánica, y la respuesta que da a esta pregunta no es sino el humanismo, un humanismo de espíritu religioso y fundamentalmente liberal (en el sentido de que otorga un gran valor a la libertad) cuyas raíces están en Raimon Llull y su despliegue histórico pasa por pensadores como Luis Vives, hasta llegar a los institucionalistas, como Sáenz del Río, Giner o Cossío, convencidos de que la educación era el único modo de salvar a España. Ideas semejantes a éstas, aplicadas a Latinoamérica, fueron defendidas por la ya

mencionada ‘generación de los forjadores’ y gozaron de una amplia difusión en todos los países latinoamericanos.

- Eduardo Nicol: Salió de España en 1939 y un año después ingresó como profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se doctoró en 1941 con una tesis titulada “Psicología de las situaciones vitales” (Hülz s/f). Esta tesis sería precisamente su primer libro publicado, que dio inicio a una larga serie de obras, entre ellas “El problema de la filosofía hispánica” (Nicol 1961) o “El porvenir de la filosofía” (Nicol 1972). Nicol fue un pensador muy crítico con el pensamiento en español que se elaboró en su época, al cual consideraba poco compatible con la universalidad y el rigor científico al que debe aspirar el conocimiento filosófico (Sánchez Cuervo 2007). A pesar de que fue un excelente cultivador del ensayo, criticaba que el abuso de este modo de expresión podía desplazar al modo sistemático que debería ser propio de la filosofía. Sin embargo, valoraba el potencial de dicho pensamiento para criticar la situación actual, y desde luego reconocía la actualidad de pensadores clásicos como Francisco Suárez o Luis Vives. A juicio de Nicol, el pensamiento de estos autores aún contenía claves de gran interés para abordar muchos de los problemas sociales y políticos contemporáneos. A Suárez, por ejemplo, lo consideraba un antecedente de la Declaración de los Derechos Humanos, a pesar de que ésta hubiera apostado por elementos contractualistas y liberales propios de la tradición lockeana, más que por la concepción del estado como garante del bien común defendida por el autor español (Sánchez Cuervo 2009). La obra de Nicol se desarrolla prácticamente en su totalidad en México, donde ejerce también una gran influencia a través de la creación en 1946 del Seminario de Metafísica de la UNAM, el cual dirigió hasta 1990, y por supuesto a través de los alumnos que cosechó en sus “cinco decenios de servicio universitario a México”, los cuales lo recuerdan aun en nuestros días como “espléndido orador e inigualable catedrático” (Hülz s/f).

Durante este largo período de docencia en México, Nicol contribuyó a la formación y consolidación de numerosas vocaciones filosóficas, que alimentaron el desarrollo de la filosofía mexicana y latinoamericana, por más que este autor nunca llegó a considerarse a sí mismo transterrado, sino que siempre se vio como un exiliado (Hülsz s/f; Nicol 1999).

No obstante las destacadas aportaciones de los pensadores mencionados (y otros muchos que se podrían citar), el filósofo español que ejerció una mayor influencia en México fue sin lugar a dudas José Gaos, debido a lo cual le dedicaremos un apartado propio.

6. La influencia de José Gaos

Gaos, nacido en Asturias en 1900, fue uno de los discípulos más destacados de Ortega, una influencia que aquél conservó toda su vida, por más que sus posiciones políticas divergieran de las del maestro en los años anteriores a la Guerra Civil. Cuando llega a México en 1938, Gaos ya había desarrollado una relevante carrera filosófica, que incluía el puesto de Rector de la Universidad Central de Madrid durante los años de la Guerra Civil, así como diversas colaboraciones con el gobierno de la Segunda República. Su llegada a México lo introduce en el panorama filosófico latinoamericano, en el cual se sumerge con la pasión propia de un transterrado, es decir, una persona que lejos de considerarse exiliada, se considera transplantada a otro lugar, como en una segunda patria, una segunda tierra.

Beorlegui (2009) señala cuatro puntos en los cuales se manifestó especialmente la influencia de Gaos en México, un esquema que nosotros adoptaremos, completándolo cuando sea necesario: el primero de los aspectos citados es “la revalorización del pensamiento de Samuel Ramos”. Este pensador mexicano había publicado en 1934 su obra “El perfil del hombre y la cultura en México”, en la cual, basándose en las ideas de Alfred Adler, realiza un análisis de la psicología de los mexicanos, destacando especialmente un rasgo como el sentimiento de inferioridad. Para escapar de

este sentimiento, afirma Ramos, los mexicanos se refugian en la imitación de modelos externos, concretamente europeos, lo que aunado al hecho de que en México se suelen ignorar los determinantes históricos, ambientales, etc. (o sea, lo que Ramos denomina el ‘destino’), provoca que los mexicanos se hayan dedicado durante muchos años “a sembrar en su tierra semillas que sólo en climas europeos pueden cultivarse y que aquí han crecido débiles y casi sin vida, como plantas de invernadero” (Ramos 2001). En la segunda década del siglo XX, se produce un cambio en la actitud del mexicano, que empieza “a interesarse por su propia vida y el ambiente inmediato que le rodea. Descubre en su país valores que antes no había visto, y en ese mismo instante empieza a disminuir su aprecio por Europa, que en ese tiempo vivía los años terribles de la guerra” (Ramos 2001).

La decepción causada por la cultura europea provoca que los mexicanos cobren conciencia de la necesidad de desarrollar una cultura propia, optando por el nacionalismo, lo cual según Ramos significa olvidar que ésta es también una idea venida de Europa. Para Ramos, la cultura no debe separarse de la vida, de modo que la cultura mexicana debe partir de su realidad concreta y debe asimismo partir del conocimiento de la psicología de los mexicanos. Los forjadores de la cultura mexicana del futuro deben, pues, liberar a los mexicanos de los complejos que arrastran a nivel inconsciente, teniendo en cuenta que la cultura no es el desarrollar obras, sino desarrollar seres humanos, para lo cual juega un decisivo papel la educación, a la que debe dársele una orientación humanista –ya no únicamente práctica. Entre las reflexiones finales del libro se encuentra una defensa de la necesidad de pensar: “pensar como mexicanos”, dice Ramos (2001), aludiendo a la necesidad de “buscar el conocimiento del mundo en general, a través del caso particular que es nuestro pequeño mundo mexicano”.

Esta obra de filosofía de la cultura fue objeto de durísimas críticas, que llegaron a provocar una demanda judicial. Tales críticas afectaron profundamente a Ramos,

quien en los momentos en que Gaos llega a México se encuentra alejado de la filosofía. El primer artículo que Gaos publica en México trata, precisamente, de la obra de Ramos. La defensa que de éste proporciona el transterrado español se basa en el paralelismo que detecta entre “El perfil...” y las orteguianas “Meditaciones del Quijote”, obras ambas que responden a una inquietud de los autores por enfrentarse tanto a su realidad personal como a la realidad de sus naciones, preocupadas por la cultura que habría de desarrollarse en el futuro (Gaos 1945). En palabras de Zea (1983): “cada uno por su lado, intentaba salvar las circunstancias en que se encontraban. Buscaban salvar su humanidad, una humanidad puesta en entredicho por los centros de poder cultural”. Gaos no se limita a señalar tal paralelismo, sino que además recalca que “éste era el tipo de pensamiento que habría de hacerse en México, y otros países” (Yamuni 1983), y semejante reivindicación influyó en gran medida en la continuidad de la producción filosófica de Ramos, animándolo a continuar con sus reflexiones, de cuya fertilidad dieron fe libros como “Hacia un nuevo humanismo” (1940) o “Historia de la filosofía en México” (1943).

El segundo elemento de la influencia de Gaos, muy relacionado con el anterior, como veremos, es el impulso que dio a sus alumnos (significativamente el grupo Hiperión y dentro de éste, de manera destacada, Leopoldo Zea) hacia el estudio de las ideas filosóficas hispanoamericanas. El grupo Hiperión, formado entre otros por pensadores de la talla de Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra o Luis Villoro, funciona entre 1948 y 1952. Según Hurtado (s/f), este grupo, organizado como un equipo de investigación (ya no como club o tertulia, como había sido el caso con los colectivos filosóficos mexicanos hasta el momento) tuvo como tópicos principales de estudio “el existencialismo y la filosofía de lo mexicano”, dos temas conectados por la intención del grupo de pensar como existencialistas, pero siempre desde la perspectiva concreta del ser humano mexicano.

Su intención no era únicamente conocer o

comprender en profundidad su objeto de estudio, México y lo mexicano, sino que deseaban transformarlo y emanciparlo o, diríamos en palabras de Ortega, ‘salvar la circunstancia’ mexicana. Defendían además una concepción positiva de lo mexicano que los diferenciaba de autores como Caso o el propio Ramos, llegando a considerar que algunos de los rasgos destacados como defectos o incluso vicios de los mexicanos, eran en realidad virtudes. Esta inversión se ve clara, por ejemplo, en la concepción de la ‘accidentalidad’ de Uranga, y también en algunas consideraciones de Zea sobre el hecho de que los mexicanos, por haber vivido siempre en la zozobra y en la inseguridad, estaban mejor preparados que otros pueblos para enfrentarse a la incertidumbre característica del siglo XX.

Leopoldo Zea, el miembro de mayor edad del grupo Hiperión, se une a éste cuando el grupo decide tomar a lo mexicano como tema de estudio principal, momento desde el cual actúa como organizador y líder, siendo también su figura más destacada (Hurtado s/f). La influencia de Gaos, común a todos los hiperiones, es todavía más patente en el caso de Zea, quien confiesa haber decidido su vocación filosófica gracias a su encuentro con el maestro asturiano. Zea, por su parte, es una de las figuras más relevantes de todo el panorama filosófico latinoamericano, en la medida en que “ha sabido empalmar y recoger las inquietudes filosóficas de las generaciones anteriores, orientar a compañeros de su generación en la labor de hacerse cargo filosóficamente de la circunstancia hispanoamericana, y servir de acicate sobre la generación siguiente en el origen de la filosofía de la liberación” (Beorlegui 2010).

A través fundamentalmente de Gaos, Zea recibe ideas de Ortega que pasan a constituirse en elementos característicos de su actitud filosófica, durante las diversas etapas creativas que atraviesa. Se trata según Gómez-Martínez (1987) del Ortega de “Meditaciones del Quijote”, “El tema de nuestro tiempo” o “Historia como sistema”, que no sólo seguía vigente en la filosofía mexicana de esa época, sino que a través del propio Zea y de otros

pensadores como Edmundo O' Gorman, había conquistado ya nuevas cotas filosóficas. Teniendo en cuenta estas reflexiones, es patente el papel de Gaos como punto de inflexión entre dos generaciones a uno y otro lado del Atlántico, lo cual en opinión de algunos autores constituye su más importante contribución a la historia de la filosofía.

Las otras dos contribuciones de Gaos tienen que ver con aspectos más profesionales, relativos a su papel como profesor de la UNAM; así sucede con la dirección de tesis doctorales sobre historia de las ideas en México, y por supuesto con los cursos y escritos que él mismo desarrolló sobre el tema. Para el primer aspecto, jugó un relevante papel el Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española, organizado por Gaos, al funcionar como semillero de ideas para las investigaciones doctorales de los alumnos de éste, quien, por otra parte, trataba de que las investigaciones girasen siempre en torno a la historia del pensamiento en México. En cuanto al segundo punto citado, Gaos trató de animar la publicación de libros que trataran sobre el pensamiento mexicano y latinoamericano (él mismo elaboró obras como "Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea" o "En torno a la filosofía mexicana") y se preocupó además por establecer una amplia red de contactos a nivel de toda Latinoamérica, en la que fue clave el argentino Francisco Romero, con miras a desarrollar un proyecto conjunto de recuperación de la filosofía propia de esta área. Por estos aspectos, la figura del transterrado Gaos resulta decisiva para entender el desarrollo de la filosofía no sólo en México sino en todos los países de América Latina.

7. Reflexiones finales

Hasta aquí hemos visto algunos hitos que muestran cómo los exiliados republicanos cooperaron al desarrollo de la filosofía en Latinoamérica, la cual aparece en pleno florecimiento gracias, en parte, al impulso de estos pensadores. ¿Qué sucedía mientras tanto en España? ¿Cuál era el estado de la filosofía en la Península? Hablando en primer lugar sobre

la generalidad de la cultura, debe decirse que la política educativa del franquismo, especialmente en sus primeros años, "hizo realidad el funesto presupuesto de la dilatada tradición de la España ultramontana y reaccionaria sintetizado en las palabras de un rector universitario del siglo XIX lejos de nosotros la funesta manía de pensar" (Otero 2001).

En relación específicamente con los estudios de filosofía, nos encontramos con "el acceso discriminador a puestos docentes [...] la dificultad o imposibilidad en sus casos de la libre publicación de ideas, la ruptura de la convivencia intelectual, la emigración masiva de escritores y profesores con el subsiguiente vacío producido con su marcha, todo volvía penoso y difícil el simple ejercicio de pensar después de 1939" (Carpintero 1967). Baste reparar en lo que le sucedió, por ejemplo, a Julián Marías, como ejemplo de unas prácticas y situaciones extremadamente comunes por entonces. Marías (véase García de Leániz 2014) permaneció fiel después del Alzamiento al gobierno legítimo, a pesar de sus diferencias con el mismo, alistándose incluso en el ejército republicano, donde colaboró como traductor. Junto a Julián Besteiro, participó también en la iniciativa del Consejo Nacional de Defensa, que trataba de pactar el fin de la guerra a través de un acuerdo capaz de evitar las represalias que se preveían. Finalizada la guerra, a causa de una denuncia calumniosa presentada contra él por su amigo Carlos Alonso del Real, Marías fue encarcelado y estuvo a punto de ser fusilado. Además, en 1942, un tribunal reprobó su tesis doctoral sobre el padre Gratry, constituyendo un episodio inédito en la universidad española. Pese a su talento filológico, a Marías se le cerraron muchas puertas en la universidad franquista (para acceder a la cual había que jurar los Principios Fundamentales del Movimiento, algo que se negó a hacer), así como en la prensa, en la que no pudo volver a publicar hasta los años cincuenta. Desde luego, Marías no fue un caso aislado, ni mucho menos.

Las tristemente célebres 'depuraciones' constituyeron un mecanismo que, camuflado como expediente administrativo, sirvió para

purgar la universidad española (y en general todo el sistema educativo) de profesores políticamente sospechosos o que simplemente tuvieron la mala suerte de ser objeto de revanchas personales. Claret (2006) nos muestra un panorama de estos procesos, que se presentaban a un sinfín de arbitrariedades e injusticias. Aunado a este perverso mecanismo, el acceso a la universidad era extremadamente difícil: las oposiciones estaban tan dominadas por el *Opus Dei*, una orden religiosa que a menudo ha sido calificada como secta (véase p. ej. Chao 2007), que llegaron a ser denominadas irónicamente ‘oposiciones’. La adhesión al nacional-catolicismo, y los méritos políticos o militares en apoyo del franquismo, eran factores que pesaban mucho más que la capacidad intelectual y los conocimientos. Al respecto, cabe recordar lo que afirma el propio Claret (2006): “cuando nos referimos al yermo franquista siempre tenemos en mente a todos aquellos docentes que se perdieron, pero olvidamos que el yermo real y duradero lo crearon sobre todo aquellos profesores que permanecieron en España y ocuparon las vacantes. No porque todos ellos fuesen malos, sino porque la ideología pasaba por delante de la ciencia y tuvieron cuarenta años para perpetuarse”.

Evidentemente, estos cuarenta años constituyen un periodo de tiempo muy largo, en los cuales el régimen franquista experimentó ciertos cambios. Así, no es lo mismo hablar de la cultura en los años 40, con una España recién salida del conflicto, en la cual el bando victorioso buscaba tanto eliminar cualquier vestigio de las ideas de los vencidos como afirmarse ideológicamente, que en los años 70, cuando el franquismo estaba próximo a su final y la situación social era muy distinta.

Merece la pena mencionar aquí el interesante estudio de Francisco Vázquez (2009), sobre la denominada ‘transición filosófica’ española. Como sabemos, este proceso se ha tendido a explicar de dos formas: bien como una evolución interna de la filosofía defendida oficialmente en el franquismo (tesis defendida por Gustavo Bueno), o bien como una ruptura radical, causada por la sustitución de dicha filosofía oficial por sus alternativas (tesis de,

entre otros, Javier Muguerza). Vázquez considera que en el proceso de la transición filosófica ambos movimientos, la evolución y la ruptura, aparecen entremezclados. Para contextualizar nuestras reflexiones en este punto del artículo, resulta de utilidad la periodización realizada por Vázquez, que diferencia varias fases en tal proceso. Así, distingue una primera etapa de 1939 a 1955, ese ‘tiempo de silencio’ que constituyó sin lugar a dudas la etapa más oscura de la política cultural franquista. La filosofía en España comienza nuevamente a despegar en la etapa que abarca desde las reformas educativas implantadas por Joaquín Ruiz-Giménez (ministro de Educación Nacional entre 1951 y 1956) hasta la expulsión de sus universidades de José Luis López Aranguren, Enrique Tierno Galván y otros catedráticos, acaecida en 1965. Nuestro artículo se ha centrado más en estas dos primeras etapas, especialmente en la primera, mientras que el libro de Vázquez estudia en profundidad las dos últimas, que abarcan de 1965 a 1980 (de paulatina derrota de la filosofía oficial y triunfo de nódulos alternativos como los establecidos por Manuel Sacristán y, sobre todo, Aranguren), y de 1980 a 1990 (en la que el nódulo citado adquiere la hegemonía institucional, al tiempo que se va fragmentando en las tres áreas establecidas por la Ley de Reforma Universitaria de 1983, las cuales se corresponden grosso modo con las tres Críticas kantianas).

Entre estos dos polos de la extrema cerrazón inicial y la relativa apertura tecnocrática de los años finales se desarrollaron etapas que son objeto de interesantes debates (caso de la década de los 50). Así pues, por más que el régimen nunca perdió su carácter integrista, durante este amplio margen de tiempo la vida cultural no se detuvo por completo en España, sino que fue evolucionando con lentitud.

En tal evolución tuvieron su papel aquellos cuadros del régimen que trataron de reactivar dicha vida cultural, como los fundadores de la revista *Escorial*: Pedro Laín Entralgo y Dionisio Ridruejo. También los miembros del denominado ‘exilio interior’, algunos de cuyos componentes ejercieron una

“resistencia silenciosa”, a menudo llevada a cabo de forma muy austera, en un plano puramente estilístico, por autores liberales como Ortega o Pío Baroja, e incluso personajes más cercanos al franquismo, como Azorín o Gregorio Marañón, pero que según Gracia (2004) constituyó uno de los cauces intelectuales de la Transición española.

De manera significativa para los fines de este artículo, existieron asimismo contactos entre los pensadores que trabajaban a ambos lados del Atlántico. Tales contactos se desarrollaron durante mucho tiempo por vías ajenas a la academia: en ocasiones de manera personal, particularmente entre los exiliados y la oposición a Franco (caso de Carlos París, quien en su primer viaje a México se encuentra con Gaos y con Adolfo Sánchez Vázquez), pero también a través de publicaciones, entre las que se destaca la revista *Ínsula*. Algunas editoriales españolas, como Taurus o EDHASA, contribuyeron asimismo a difundir en España el pensamiento de los exiliados. Es difícil valorar el impacto de éstos en la evolución de la filosofía que se desarrollaba en la Península, sobre todo teniendo en cuenta que estamos lejos de una “normalización completa” (Mora 2010) de la recepción y aportes de los exiliados.

A pesar del significativo proceso de evolución de la filosofía española, creemos que el balance final del exilio de 1939 resulta decididamente negativo. En especial si lo enfocamos desde una perspectiva similar a la económica del ‘costo de oportunidad’, para lo cual sirve precisamente el contraste que hemos sugerido entre la evolución de la filosofía en España, que avanzó con gran lentitud (mucho más marcada en los primeros años de la misma), y lo que sucedió en Latinoamérica con el impulso de los exiliados de la Guerra Civil –Lida (2003) parece apoyar estas consideraciones, planteando el exilio en términos del empobrecimiento de “capital humano” que significó para España, en contraste con lo sucedido en México. En este artículo hemos explorado diversos ejemplos de tal impulso. Los exiliados españoles ayudan en Puerto Rico a mantener una identidad nacional en relativo peligro. En Venezuela, García Bacca

y sus seguidores crean una escuela que sigue ejerciendo influencia en nuestros días. Con respecto a México, el papel jugado por los exiliados republicanos es todavía mayor, al punto de que su llegada “fue determinante para conformar un nuevo clima de pensar y de habérselas con la realidad mexicana” (Beorlegui 2012). Mientras se producía este florecimiento de la filosofía en español a todo lo largo de América Latina, en España el Siglo de Plata daba lugar a una Edad de Hierro reaccionariamente católica y autoritaria, uno de los peores ambientes para que se desarrolle la filosofía.

Aquí nos hemos referido únicamente a la filosofía, pero el alcance de la política educativa franquista fue mucho mayor. Al respecto, Otero (2001) nos ofrece un panorama más general, que abarca las humanidades, las ciencias sociales y las naturales: “una de las consecuencias más trágicas para la sociedad española del desenlace de la guerra civil [...] fue la destrucción del incipiente sistema científico que [...] había comenzado a edificarse en España, un acontecimiento cuyas secuelas han marcado toda la segunda mitad del siglo XX y de las que aún la sociedad española no ha conseguido reponerse”. En suma, el legado de la dictadura franquista en la dimensión de la cultura parece haber sido, como tantas veces se ha dicho, y a pesar de las excepciones puntuales que sin duda existieron, una ‘España sin maestros’.

1936 es una fecha que debe recordarse por muchos motivos. El atentado contra la cultura que representó el golpe de estado de Francisco Franco, la posterior Guerra Civil y la dictadura que siguió a la victoria del bando nacionalista es sin duda uno de ellos. Así como, por supuesto, los cientos de miles de personas con cuyas vidas acabó la guerra y la represión que le siguió. La lucha contra el fascismo, contra el fanatismo, contra la intolerancia de cualquier signo, es un imperativo moral que nunca debemos olvidar, mucho menos quienes nos dedicamos a la filosofía.

Agradecimientos

Este artículo está dedicado a la memoria de

Luis Nodar, ejecutado por los franquistas en el castillo de San Felipe (Ferrol, España), a las cuatro de la madrugada del día 9 de julio de 1937, y de Juan Rico, “el tío Juanito”, encarcelado por negarse a apoyar el golpe de estado de Franco. El contenido del texto es una versión corregida y muy ampliada de la charla “Consecuencias de la guerra civil para la filosofía en español”, presentada en la Universidad del Mar (campus Huatulco) el 30 de marzo de 2016, en el marco del “80 Aniversario del inicio de la Guerra Civil Española”. A dos revisores anónimos que enriquecieron la versión original con sus comentarios.

Referencias

- Abellán, J.L. 1991. Historia crítica del pensamiento español, tomo V (III): La crisis contemporánea. III. De la gran guerra a la guerra civil española (1914-1939). Espasa Calpe, Madrid, 452 pp.
- Abellán, J.L. 1995. El ciclo del exilio. Pp: 27-41 In: Vargas Lozano, G. (ed.), En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Ética, Estética y Política). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Abellán, J.L. 2001. El exilio de 1939: la actitud existencial del transterrado. Pp: 19-27 In: Balcells, J.M. & J.A. Pérez Bowie (eds.), El exilio cultural de la Guerra Civil (1936-1939). Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Aubert, P. 2007. ¿A la Sorbona, a Marburgo o a la Alpujarra? La Junta para la Ampliación de Estudios. Circunstancia 5 (14). Consultado el 14 de marzo de 2017: <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-v---n--14---septiembre-2007/ensayos/-a-la-sorbona--a-marburgo-o-a-la-alpujarra--la-junta-para-ampliacion-de-estudios>
- Beorlegui, C. 2009. José Gaos (1900-1969). Pp: 835-837 In: Dussel, E.; E. Mendieta & C. Bohórquez (eds.), El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”(1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos. Siglo XXI-Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México.
- Beorlegui, C. 2010. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. 3a ed., Universidad de Deusto, Bilbao, 895 pp.
- Bohórquez, C. 2003. García Bacca y la recuperación de la memoria filosófica venezolana. Pp: 95-112 In: Beorlegui, C.; De la Cruz, C. & Aretxaga, R. (eds.), El pensamiento de García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo. Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca. Universidad de Deusto, Bilbao.
- Carpintero, H. 1967. Cinco aventuras españolas (Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías). Revista de Occidente, Madrid, 246 pp.
- Chamizo Domínguez, P.J. 1985. Ortega y la cultura española. Cincel, Madrid, 184 pp.
- Chao Rego, X. 2007. Iglesia y franquismo: 40 años de nacional-catolicismo (1936-1976). TresCtres Editores, Santa Comba, España, 567 pp.
- Claret Miranda, J. 2006. Cuando las cátedras eran trincheras. La depuración política e ideológica de la Universidad española durante el primer franquismo. Hispania Nova. Revista de historia contemporánea 6: separata no paginada.
- Comín, F. 2011. Política y economía: los factores determinantes de la crisis económica durante la Segunda República (1931-1936). Historia y Política 26: 47-79.
- Darcos, X. 2008. La escuela republicana en Francia: obligatoria, gratuita y laica. La escuela de Jules Ferry, 1880-1905. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 251 pp.
- De Haro Honrubia, A. 2015. El pensamiento político de José Ortega y Gasset. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 32(2): 477-512.
- De Llera, L. 2004. Filosofía en el exilio: España redescubre América. Encuentro, Madrid, 232 pp.
- Fernández Soria, J.M. 1985. Revolución versus reforma educativa en la Segunda República Española. Elementos de ruptura. Historia de la educación 4: 337-353.
- Ferrater Mora, J. 1942. España y Europa. Cruz del Sur, Santiago de Chile, 58 pp.
- Ferrater Mora, J. 1945. Cuestiones españolas. El Colegio de México-Centro de Estudios Sociales, México, 70 pp.
- Ferrater Mora, J. 1947a. Introducción al tema latinoamericano. Pp: 7-18 In: Hamuy, E. Dos ensayos americanos: América íbera, continente en penumbras. Misión de la Universidad Americana, Santiago de Chile.
- Ferrater Mora, J. 1947b. El sentido de la muerte. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 351 pp.
- Ferrater Mora, J. 1986. Diccionario de filosofía. 4 vols. 6a ed. Alianza, Madrid, 3,589 pp.
- Ferrater Mora, J. 2012. Les formes de la vida catalana i altres essays. Labutxaca, Barcelona, 168 pp.
- Ferraz Fayos, A. 1991. Zubiri: el realismo radical. Cincel, Madrid, 242 pp.
- Fundación Francisco Giner de los Ríos. s/f. Bibliografía general sobre la Institución Libre de Enseñanza. Consultado el 15 de marzo de 2017: <http://www.fundacionginer.org/bibliograf.htm>
- García Bacca, J.D. 1939. Introducción al filosofar

- (Incitaciones y sugerencias). Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 165 pp.
- García Bacca, J.D. 1941. Tipos históricos del filósofo físico, desde Hesíodo hasta Kant. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 368 pp.
- García Bacca, J.D. 1954. Las ideas de ser y estar; de posibilidad y de realidad en la idea de hombre en la filosofía actual. *Revista Universidad de Antioquia*, 30: 635-662.
- García Bacca, J.D. 1962. Existencialismo. Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 289 pp.
- García Bacca, J.D. 1984. Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado. *Anthropos*, Barcelona, 216 pp.
- García Bacca, J.D. 1985. Necesidad y azar: Parménides (s. V a.C.) - Mallarmé (s. XIX d.C.). *Anthropos*, Barcelona, 152 pp.
- García Bacca, J.D. 1986. Qué es dios y Quién es Dios. *Anthropos*, Barcelona, 584 pp.
- García Bacca, J.D. 2000. Invitación a filosofar. 1-La forma del conocer filosófico. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, España, 261 pp.
- García de Leániz Caprile, I. 2014. Julián Marías o la claridad de la excelencia. *Dendra Médica. Revista de Humanidades* 13(2): 214-225.
- García Morente, M. 2002. Ensayos sobre el progreso. *Encuentro*, Madrid, 133 pp.
- García Morente, M. 2007. Lecciones preliminares de filosofía. 19 ed. Porrúa, México, 302 pp.
- Gaos, J. 1945. Pensamiento de lengua española. *Stylo*, México, 409 pp.
- Gómez-Martínez, J.L. 1987. La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35(1): 197-221.
- Gracia, J. 2004. La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España. *Anagrama*, Barcelona, 405 pp.
- Granell, M. 1960. Ortega y su filosofía. *Revista de Occidente*, Madrid, 209 pp.
- Guy, A. 1985. Historia de la filosofía española. *Anthropos*, Barcelona, 531 pp.
- Hernández Ureña, C. 1985. Krause y su ideal masónico. *Hacia la educación de la humanidad. Historia de la educación: revista interuniversitaria* 4: 73-95.
- Hülsz Piccone, E. s/f. Eduardo Nicol. Consultada el 30 de abril de 2017: <http://www.filos.unam.mx/sobre/emeritos/eduardo-nicol/>
- Hurtado, G. s/f. El Hiperión y su tiempo. *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*. Consultado el 3 de agosto de 2016: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/ElHiperionysutiempo-Hurtado_Guillermo.pdf
- Jackson, G. 1999. La República Española y la Guerra Civil. *Crítica*, Barcelona, 494 pp.
- Lida, C.E. 2003. La España perdida que México ganó. *Letras Libres* 56: 12-15.
- Marías, J. 1982. Obras, tomo IX. *Revista de Occidente*, Madrid, 684 pp.
- Márquez Padorno, M. 2009. José Ortega y Gasset: los años más tristes. *Cuadernos de Pensamiento Político FAES* 24: 223-232.
- Medin, T. 1994. Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana. Fondo de Cultura Económica, México, 318 pp.
- Miró Quesada Cantuarias, F. 1974. Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. Fondo de Cultura Económica, México, 238 pp.
- Molero Pintado, A. 1991. Estudio preliminar. Pp: 13-130 *In: Ministerio de Educación y Ciencia. Historia de la educación en España. Vol. 4: La educación durante la Segunda República y la Guerra Civil (1931-1939)*. Centro de Publicaciones, Secretaría General Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid.
- Mora García, J.L. 2010. La recepción del pensamiento filosófico del exilio en España. Una aproximación. *Daimon. Revista internacional de Filosofía* 50: 77-104.
- Nicol, E. 1961. El problema de la filosofía hispánica. *Tecnos*, Madrid, 279 pp.
- Nicol, E. 1972. El porvenir de la filosofía. Fondo de Cultura Económica, México, 354 pp.
- Nicol, E. 1999. La fase culminante del descontento. *Revista de Hispanismo Filosófico* 4: 47-58.
- Nieto Blanco, C. 2010. Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora. Pp: 126-163 *In: Sánchez Cuervo, A & F. Hermida de Blas, Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Biblioteca Nueva-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Ortega-Villalobos, J. 1996. José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio. *El Basilisco* 21: 86-89.
- Ortega y Gasset, J. 1931. Rectificación de la República. Artículos y ensayos. *Revista de Occidente*, Madrid, 162 pp.
- Ortega y Gasset, J. 1963. Obras Completas, tomo II: El Espectador (1916-1934). 6a ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 746 pp.
- Ortega y Gasset, J. 1964. Obras Completas, tomo VI (1941-1946) - Brindis y Prólogos. 6a ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 512 pp.
- Ortega y Gasset, J. 1966a. Obras Completas, tomo I (1902-1916). 7a ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 574 pp.
- Ortega y Gasset, J. 1966b. Obras Completas, tomo III (1917-1928). 6a ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 637 pp.

- Otero Carvajal, L.E. 2001. La destrucción de la ciencia en España. Las consecuencias del triunfo militar de la España franquista. *Historia y Comunicación Social* 6: 149-186.
- Porto Ucha, A.S. 2012. Política escolar de la Segunda República. Pp: 475-520 *In*: Negrín Fajardo, O. (coord), *Historia de la educación española*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Ramos, S. 2001. El perfil del hombre y la cultura en México. 37 ed. Planeta Mexicana, México, 145 pp.
- Reguera, I. 1990. Tanatología ferrateriana. *Azafea* 3: 151-178.
- Saladino García, A. 2003. La filosofía de García Bacca y el entorno filosófico mexicano. Pp: 131-146 *In*: Beorlegui, C.; De la Cruz, C. & Aretxaga, R. (eds.), *El pensamiento de García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*. Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca. Universidad de Deusto, Bilbao.
- Sánchez Carazo, J.I. 1996. Joaquín Xirau: una filosofía de ultimidades. Tesis doctoral no publicada, Universidad Complutense de Madrid, Madrid. 581 pp.
- Sánchez Cuervo, A. 2007. El exilio con Eduardo Nicol. *Isegoría* 36: 303-307.
- Sánchez Cuervo, A. 2009. El exilio del 39 y su contribución a la reflexión sobre la filosofía en lengua española. *Revista de Hispanismo Filosófico* 14: 129-139.
- Sheridan, G. 2003. Refugachos. Escenas del exilio español en México. *Letras Libres* 56: 18-27.
- Stoetzer, O.C. 1998. Karl Christian Friedrich Krause and his influence in the Hispanic world. Böhlau, Köln, 546 pp.
- Vázquez García, F. 2009. La filosofía española, herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990). Abada Editores, Madrid, 440 pp.
- Xirau, J. 1942. Lo fugaz y lo eterno. Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 123 pp.
- Xirau, J. 1983. Amor y mundo y otros escritos. Universidad Autónoma de Barcelona-El Colegio de México-Ediciones Península, Barcelona, 289 pp.
- Xirau, R. 1986. Joaquín Xirau (1895-1946). Un esbozo. *Estudios: Filosofía-Historia-Letras*, 5. Consultado el 26 de abril de 2017: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio05/sec_20.html
- Yamuni Tabush, V. 1983. Ortega y Gasset y el pensamiento filosófico en México. *Quinto Centenario* 6: 87-101.
- Zea, L. 1983. Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica. *Quinto Centenario* 6: 13-35.
- Zubiri, X. 1980. *Inteligencia Sentiente*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 288 pp.
- Zubiri, X. 1982. *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 398 pp.

Recibido: 05 de agosto de 2016

Aceptado: 02 de abril de 2018