

Exilio español y razón anamnética. Tres esbozos

Antolín Sánchez Cuervo

RESUMEN:

Indispensable pero insuficiente, la perspectiva estrictamente historiográfica del pasado no recoge aquellos imperativos prácticos derivados del silenciamiento de un determinado episodio de injusticia. Tal es el caso, por ejemplo, del exilio republicano español del 39, cuya memoria invita a cuestionar las limitaciones del historicismo, de los procesos de transición política y del hispanismo convencional, así como a descubrir, tras ellas, referencias para una crítica de la modernidad en clave anamnética. A la luz, todo ello, de cierta reflexión de interlocutores de dicho exilio tales como Eugenio Ímaz, María Zambrano o Joaquín Xirau.

Palabras clave: exilio español, memoria, hispanismo, teoría crítica.

ABSTRACT:

The historiographical perspective about the past, despite of being a necessary one, does not seem to be enough since it does not include those practical imperatives derived from the silence of very concrete episodes of injustice. That is the case of Spanish republican's exile of 1939, whose memory leads us to question the limits of historicism, the processes of political transition, as well the conventional understanding of hispanism. Those limitations help to discover references for a critique to Modernity based on the processes of memory, and made in the light of the thoughts of some Spanish's voices from exile such as Eugenio Ímaz, María Zambrano or Joaquín Xirau.

Key words: Spanish exile, memory, hispanism, critical theory.

Bajo el pasado acotado por la objetividad científica yace siempre otro pasado, inédito y velado, cuyo rescate precisa de una memoria capaz de trascender los tópicos y los cánones de una transmisión cultural previamente establecida. Tal es el caso del pasado de los vencidos, de aquellas esperanzas y utopías en su día frustradas y sepultadas bajo el peso de las ideologías dominantes, que la ciencia histórica tiende a

recoger en términos de herencia, en provecho de los discursos hegemónicos del presente más que a contrapelo de los mismos. Así el exilio español del 39, cuyos imperativos anamnéticos nunca llegan a satisfacerse desde una perspectiva puramente historiográfica, aun siendo ésta indispensable. Es en función de dichos imperativos que podrían discurrir los tres planteamientos siguientes, que me limitaré ahora a esbozar.

El primero y más elemental, ya anunciado en las líneas anteriores, desahogaría el potencial crítico de la memoria frente a las limitaciones del historicismo, abriéndonos de paso a cierta crítica de la modernidad en clave anamnética desplegada precisamente en los años del fascismo, en ese mismo horizonte de quiebra de la racionalidad europea que envuelve a la guerra civil española y el subsiguiente exilio.

Sobre el trasfondo, asimismo, de un cuestionamiento global del contractualismo moderno, el segundo planteamiento se centraría en una revisión crítica de la transición española —y, en definitiva, de las transiciones políticas en general— en tanto que mito fundacional asentado en el olvido del vencido.

Es, finalmente, frente a este caudal de desmemorias, que una tercera tentativa plantearía una mirada arqueológica capaz de descubrir, bajo las ruinas del exilio, la latencia de toda una tradición de herejías y disidencias entre las cuales asoma una razón hispánica heterodoxa, escasamente inadvertida, no obstante, por los hispanismos convencionales. Todo ello nos conduce hacia una triple paradoja: una historia sin memoria, un consenso sin justicia y un hispanismo sin raíces.

¿HISTORIA SIN MEMORIA?

La angustia del margen, el temor a desaparecer bajo la historicidad arrolladora de los vencedores y su consecuente legitimación en historiografías, historicismos y filosofías de la historia de diverso cuño, asoma en no pocos testimonios del propio exilio. Muy temprano y sobradamente elocuente es el breve ensayo “Discurso in partibus” que el filósofo Eugenio Ímaz firmaba en 1940 en la emblemática revista *España Peregrina*, apenas iniciado su exilio en México y con la guerra aún en el cuerpo. Hacia el comienzo del mismo puede leerse la siguiente pregunta, aparentemente irrelevante: “El combate se ha perdido. ¿Y la verdad?”. Esta verdad no era otra que aquella “democracia en vivo, en carne viva, en busca de su piel”, que la República española había dado a luz en 1931 —en esa singular “pleamar” de la historia de España tan significada en la llamada generación de 1930 o generación “sacrificial”¹— y que, una vez pasada por las armas, corría el peligro de morir por segunda vez: tras la derrota político-militar en los años de la guerra a manos del fascismo —nacional e internacional—, acechaba, por así decirlo, la derrota hermenéutica bajo el silencio del no-intervencionismo, tanto el de los intelectuales de la “tercera España” como el de las democracias europeas, ideológicamente suicidas tras su gesto de traición a la legitimidad y legalidad republicanas. Es por ello que en esta pregunta por la verdad —prosigue Ímaz— reside “todo el secreto de nuestra suerte”, pues si “no recobramos ese hilo

¹ Sobre este punto, cf. MORENO SANZ, J: “Estudio introductorio”. En: ZAMBRANO, M.: *Horizonte del liberalismo*. Morata, Madrid: 1996, pp. 13-44 (se trata del capítulo primero, “1930: ese tiempo feliz”).

de la verdad que teníamos estamos perdidos, muertos, más que muertos; para que nos coman en vida los gusanos”².

Ímaz incidía así en la precariedad que envuelve a la verdad del vencido, aun cuando posee autoridad moral, y en el velamiento al que parece abocada bajo el peso de aquella mitología del progreso inscrita de una u otra manera en la historicidad ilustrada; mitología conforme a la cual se justifica la producción incesante de víctimas como el pago inevitable por el logro de objetivos supuestamente más elevados, hasta el punto de identificar la historia de los vencedores con la historia misma. Tras esa conciencia de doble derrota expresada por Ímaz se adivina así que la historia, toda vez que se erige en razón, tiende a aliarse con el olvido antes que con la memoria. En realidad, y como ya hemos adelantado sucintamente, historiografía o historicismo y memoria no son, ni mucho menos, términos sinónimos. Fruto de la razón y la ciencia modernas, el historicismo tenderá siempre a domesticar y objetivar el pasado, a racionalizarlo en provecho del presente triunfal. Es decir, en términos de herencia o continuidad reproductora de lo ya dado. En su afán por que nada se pierda, parecerá asumir la vocación crítica e interpeladora de la memoria, pero en realidad sólo lo hace aparentemente o de manera muy limitada: logra que el pasado no se esfume, en primera instancia, para siempre, pero a costa de someterlo a una mirada reductora que acaba por neutralizar el potencial emancipador de la memoria, limitándose ésta más bien a una operación instrumental legitimadora de la dominación presente. Aun cuando relativiza severamente las teorías del progreso, no logra liberarse de su matriz avasalladora —salvo algunas excepciones, quizá, como cierto historicismo hermenéutico de P. Ricoeur³— ni impedir, consecuentemente, que el silencio de antaño se reproduzca en las generaciones actuales o que el enemigo siga venciendo aun cuando los escenarios cambian.

En definitiva, una memoria del exilio a partir de sus imperativos prácticos no puede menos que pasar por una cierta crítica del historicismo como ideología e incluso como “mitología”, en el sentido, apuntado por Adorno y Horkheimer, de que la ilustración o razón occidental es una salida ambigua o en falso de la violencia mítica, en la que recae una y otra vez, de manera extrema bajo el signo del nazismo⁴. De hecho, un planteamiento anamnético del exilio bien podría encontrar en la teoría crítica desplegada por estos y otros autores un idóneo marco de comprensión. Precursor de dicha teoría y uno de los pensadores más desarraigados que haya conocido Europa, el también exiliado Walter Benjamín daba a conocer sus célebres dieciocho tesis sobre filosofía de la historia precisamente en 1940⁵, el mismo año en que

² Cf. ÍMAZ, E.: “Discurso in partibus”. En: *España Peregrina* (México D.F.): n° 1 (febrero 1940), pp.15-18. Reeditado en ÍMAZ, E.: *Topía y utopía*. Tezontle, México: 1946, pp. 9-15; *Topía y utopía*. Ed. de José A. Ascunce. Cuadernos Universitarios, San Sebastián: 1988, pp. 17-22; *En busca de nuestro tiempo*. Ed. de José A. Ascunce. Prólogo y selección de textos de Iñaki Adúriz. Donostia-San Sebastián: 1992, pp. 53-58.

³ Cf. RICOEUR, P.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris: 2000. *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. de Agustín Domínguez. Trotta, Madrid: 2003.

⁴ Cf. por ejemplo HORKHEIMER, M; ADORNO, T.W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main: 1969. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Ed. española de Juan José Sánchez. Trotta: 2001 (especialmente el “Excursus I: Odiseo, o mito e ilustración”).

⁵ Cf. BENJAMIN, W.: *Gesammelte Schriften (GS)*, I, 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt: 1972, pp. 691-707. “Tesis de filosofía de la historia”. En: *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, traducción y notas de Jesús

Ímaz publicaba su “Discurso in partibus”. En ellas se planteaba una crítica de las teorías del progreso —recuérdese el célebre comentario de la tesis IX sobre el “Ángel de la historia” de Paul Klee⁶— y del historicismo en clave anamnética, en el sentido de lo que se acaba de esbozar; y a ambas teorías contraponía la sugerente figura del “historiador materialista”, obviamente no en el sentido convencional o científico del término —Benjamin nos remite a una singular recepción del materialismo histórico, decisivamente condicionada por la tradición cultural judía—, sino en otro bien distinto: el historiador comprometido con la memoria es materialista porque se asemeja a un traperero que busca la verdad entre los harapos y los escombros de la civilización; a un “alegorista” —dirá a propósito del barroco⁷— que descubre entre las ruinas de la historia sus lenguajes silenciados, no para interpretarlos, cayendo así en el reduccionismo de la historiografía, sino para dejarlos hablar y asumir su fuerza interpeladora. El pasado arruinado y dormido, todas aquellas esperanzas en su día truncadas que la racionalización de la historia redujo después a un montón de deshechos, adquieren entonces una actualidad capaz de desencantar tanto la dominación presente como la tradición precedente sobre la que ésta se sostiene. He aquí, precisamente, el genuino sentido de aquello vulgarmente como “revolución”, lo cual no significa para Benjamin acelerar violentamente la historia, sino más bien todo lo contrario: frenarla, detener el estado de excepción convertido en regla; interrumpir la lógica opresora del presente y alumbrar su negatividad oculta para luego transformarla en libertad. En palabras del propio Benjamin, “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”⁸; “hacer saltar el continuum de la historia”, realizar “un salto de tigre al pasado (...) en una arena en la que manda la clase dominante”⁹; hacer justicia a esa “cita secreta” que, como aquel hilo de Ariadna referido por Ímaz, congrega siempre a “las generaciones que fueron y la nuestra”¹⁰. Como en esa imagen de los revolucionarios franceses disparando sobre los relojes de las torres de París evocada en la tesis XV, parar el tiempo y recrearlo bajo el acicate de los anhelos utópicos frustrados. Interlocutor inconforme de su tiempo, el historiador materialista debe en definitiva desmarcarse de toda relación instrumental con el pasado para dar paso a una complicidad en la que el conocimiento de aquél deriva en autoconocimiento del presente. Se desvanece por tanto la conexión meramente cronológica a favor de una relación dialéctica: el pasado se hace presente por asalto, interrumpiendo los tiempos que corren y sacudiendo las políticas vigentes, en la medida en que descubre una verdad sepultada en su día bajo el peso de las ideologías dominantes.

Aguirre. Taurus, Madrid: 1973, pp. 175-191. Sobre la filosofía de la historia de Benjamin, cf. el reciente estudio de MAYORGA, J.: *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Anthropos, Barcelona-UAM, México: 2003.

⁶ La imagen, recordemos, retrata a un ángel con las alas desplegadas e impulsado hacia delante por un vendaval procedente del Paraíso, que mira hacia atrás sin poder detenerse y con el rostro descajado mientras comprueba el montón de ruinas y cadáveres que ocasiona su vuelo. Ese huracán —afirma Benjamin— “es lo que nosotros llamamos progreso”. Cf. BENJAMIN, W.: *Discursos...*, p. 183.

⁷ Cf. BENJAMIN, W.: “Ursprung des deutschen Trauerspiels”. En *GS*, I, 203-431. *El origen del drama barroco alemán*. Ed. de J. Muñoz Milánés. Taurus, Madrid: 1990.

⁸ BENJAMIN, W.: *Discursos...* p. 180.

⁹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰ *Ibid.*, p. 178.

Una memoria del exilio en estos términos no se limitaría en definitiva a reconocer el dolor pasado sino que asumiría, también, su vigencia. Desarrollaría entonces aquella fuerza emancipadora latente en sus huellas, desahogando una vitalidad revolucionaria —en el sentido benjaminiano del término— capaz de romper los hechizos del presente y provocar una mirada invertida de la realidad. Esta mirada conjuga el duelo con la esperanza, la melancolía con la utopía, el desencanto con la reivindicación política.

¿CONSENSO SIN JUSTICIA?

Como es bien sabido, la caída del nazismo no sólo no acarrió la deposición de la dictadura de Franco, sino que además ésta sería reconocida por la ONU pocos años después, a la vista de sus bondades estratégicas en el nuevo orden internacional. El exilio quedaría entonces reducido a la nada en las historias oficiales, incluso sería escasamente advertido por las nuevas generaciones anti-franquistas del exilio interior¹¹ y tampoco la transición democrática desahogaría una memoria alguna del mismo habida cuenta del pacto de silencio en que se cimentó. Con la excepción de algunos trabajos pioneros¹² y de la autorreflexión que la propia comunidad de intelectuales exiliados había emprendido en contextos como el mexicano¹³, habrá que aguardar a la década de los noventa para apreciar una decidida voluntad de rescate. Y aun así, ésta se verá seriamente coartada, no ya por esa mirada ambigua hacia el pasado propia de las historiografías a la que ya nos hemos referido, sino también por esa misma vocación de olvido que identifica a todo proceso de transición política. Si la transición española, en concreto, puso en teoría las bases para una hipotética memoria del exilio, ésta se vería, paradójicamente, anegada de antemano. El mito fundacional de la reconciliación nacional y los inevitables pactos de silencio que hicieron ésta posible no pudieron menos que aplazar cualquier atisbo de memoria de la represión franquista. Pero, además, condicionó su hipotética habilitación en un horizonte temporal más amplio: en la transición se decide ya, en buena manera, la ulterior recuperación del exilio por las sendas más o menos exclusivas del historicismo y al margen, salvo miradas de soslayo, de una verdadera asunción de sus imperativos prácticos¹⁴. En cierto sentido, la memoria del exilio quedó truncada antes, incluso, de que llegara a florecer.

¹¹ Sobre este punto, cf. ZAMBRANO, M: “Carta sobre el exilio”. En: *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura* (París), n° 49, pp. 65-70; también SÁNCHEZ CUERVO, A: “La difícil memoria del exilio”. En *Letra Internacional* (Madrid), n° 84 (otoño 2004), pp. 61-64.

¹² Cf la obra colectiva dirigida por ABELLÁN, J.L.: (coord): *El exilio español de 1939* (6 vol.). Taurus, Madrid, 1978. Sin olvidar el temprano estudio, de ABELLÁN, J.L.: *Filosofía española en América (1936-1966)*. Guadarrama, Madrid: 1966. Sobre esta cuestión, cf. también NAHARRO-CALDERÓN, J.M.: *El exilio de las Españas de 1939 en las Américas: ¿Adonde fue la canción?*. Anthropos, Barcelona: 1991.

¹³ Cf. por ejemplo *Obra impresa del exilio español en México 1939-1979. Catálogo de la exposición presentada por el Ateneo Español de México*. México: 1979.

¹⁴ No en vano Adolfo Sánchez Vázquez apuntaba en 2003 el doble y contradictorio punto y final del exilio que trajo consigo la transición democrática, como cancelación histórica del mismo pero también como instauración de un olvido cuyo calado aún se deja notar. Cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A: “El doble fin del exilio del 39”. En *Claves de la razón práctica* (Madrid), n° 133 (junio de 2003).

Historicismo y transición van así de la mano, y no son pocos los ejemplos que podrían traerse a colación a propósito de esta complicidad. Fijémonos, por ejemplo, en los años que siguieron a la caída del Antiguo régimen en 1833. Asistimos entonces a todo un periodo de transición en el que se persigue el reestablecimiento constitucional y la institucionalización de las ideas liberales, largamente anegadas, salvo excepciones, en las décadas anteriores. A tono con el doctrinarismo francés, se reabren ciertos flujos ilustrados interrumpidos y un amplio pacto de libertades, previamente acotado por la autoridad del rey y la restricción del sufragio, permite la moderación entre las tendencias políticas dominantes. Aun a pesar de episodios turbulentos tales las guerras carlistas, se consigna una ideología del orden y del consenso, del compromiso entre tradición y modernidad frente a todo ímpetu revolucionario.

El correlato filosófico de esta mentalidad no es otro, precisamente, que el espiritualismo ecléctico, el cual pivota sobre la conciencia entendida como autonomía y limitación frente al mundo, arbitrio y moderación de la experiencia; como una suerte de sentido común que elude las fórmulas epistemológicas comprometidas en favor de un análisis prudente de la realidad. Y también como autoconocimiento y apertura a todas aquellas tradiciones seculares anegadas bajo el dogmatismo religioso propio del Antiguo Régimen. De ahí una honda preocupación historicista, la cual se traduce, por ejemplo, en la aparición de los primeros manuales de historia de la filosofía y en la creación, en 1845, de una cátedra dedicada a dicha disciplina en la a su vez recién creada Facultad de Filosofía¹⁵. Pero de ahí, también, la presunta desmemoria propia de estos años, pues se trata de una conciencia de historicidad que busca sobre todo acomodo en el presente, eludiendo para ello una memoria de la represión fernandina o de todo aquel acervo de utopías liberales frustradas durante las guerras de Independencia primero, durante los golpes de Estado de 1814 y 1823 después. Se pacta en definitiva una salida del absolutismo, pero a costa de olvidar a muchas de sus víctimas.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero, más allá de la circunstancia española, esta vocación de olvido inscrita en las políticas de transición nos remite también a la lógica de la modernidad. Nos invita, en concreto, a cuestionar nada menos que la tradición moderna de la justicia, basada en el diálogo entre iguales más que en la reparación del daño infligido a la víctima. En realidad, las transiciones políticas constituyen toda una metáfora de esta tradición, eminentemente contractualista. Desde Rousseau hasta Habermas y Rawls, es el consenso, la comunidad de hablantes, el constructo de una subjetividad trascendental y abstracta, lo que decide qué es justo e injusto en función de los intereses del presente y al margen de todo pasado doliente. Bastaría una retrospectiva histórica elemental para comprobar como el derecho moderno se centra sobre todo en la autoridad de la ley, la seguridad de la sociedad y la educación del culpable, olvidando que es la víctima el sujeto y el lugar de la justicia. La memoria del exilio no sólo obliga entonces a revisar el mito de la ciencia histórica y del progreso, sino también de la igualdad —entendida, al menos, en términos liberales—, en la medida en que ésta significa una amnistía general respecto del pasado. Frente a ella, reclama un planteamiento anamnético de la justicia que, en el caso

¹⁵ Sobre el panorama filosófico de esta época, cf. por ejemplo SÁNCHEZ CUERVO, A.: "Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX". En MACEIRAS, M (ed.): *Pensamiento filosófico español* (2 vol.). Síntesis, Madrid: 2002, vol. II, pp. 143-154.

de las transiciones políticas, asuma y dignifique la mirada de la víctima e incorpore la figura del testigo¹⁶.

¿HISPANISMO SIN RAÍCES?

Volvamos a la circunstancia española. Obviamente, los precedentes del exilio del 39 no se agotan, ni mucho menos, en los exilios liberales de comienzos del XIX. Aún es más, una memoria de aquél en términos no sólo historiográficos sino también prácticos, nos remite a toda una tradición subterránea de disidencias que bien podría remontarse hasta la expulsión de los judíos en 1492, todo lo cual invita a revisar los tópicos de la modernidad hispánica, tanto en España como en América, y a remover así las continuidades establecidas por el hispanismo convencional¹⁷. Las exclusiones de 1492 y 1939 tensarían entonces la cuerda sobre la que durante siglos camina un humanismo disidente y una razón filosófica abiertamente heterodoxa, identificada con la herejía y expresa en numerosas figuras culturales empezando por la del propio Quijote¹⁸. Pensadores hispano-judíos e hispano-árabes olvidados, erasmistas rebeldes, críticos de la Conquista y de la Colonia, precursores de las revoluciones de Independencia, liberales malditos y exiliados de la Primera república, entre otras figuras del desarraigo, abonarían una modernidad alternativa, preñada, acaso, de ese mismo sentido anamnético ausente en las modernidades acuñadas por la historiografía tradicional. El exilio español como ruina de una tradición cultural y fragmento arqueológico de una totalidad —y no como un episodio más o menos incidental de la España contemporánea— no sólo culminaría entonces la tradicional polémica entre las dos Españas teóricamente abierta en las guerras de Independencia, sino que además nos remitiría a una tradición velada y latente mucho más añeja.

Una nueva historia de los heterodoxos españoles —escrita desde un talante obviamente diferente al de Menéndez Pelayo— sería en este sentido muy reveladora. Y algunos esbozos se escriben, por cierto, en pleno exilio del 39, como respuesta a la grave crisis por la que atraviesa no ya la cultura española, sino también la maltrecha razón europea, a punto de consumirse, no olvidemos, en los campos de exterminio nazis. En realidad, la circunstancia es altamente propicia. Precisamente por su marginalidad, es el exilio abono para esta lúcida y singular autoconciencia. Se trata además de una marginalidad redoblada: la condición periférica y limítrofe de la razón hispánica —más, si cabe, en América—, se redobra con el propio desgarramiento del exilio, entendido en términos de una experiencia vital que trasciende el mero episodio biográfico para desahogar toda una reflexión desde y sobre el margen. Confluyen así, por una parte, los espacios de América, abiertos, esquivos y fecundos frente a la espacialidad geométrica, cerrada y en definitiva totalitaria de la razón europea; por otra,

¹⁶ Sobre este punto, cf. los capítulos cuarto, quinto y sexto del reciente estudio de MATE, R.: *Memoria de Auschwitz*. Trotta, Madrid: 2003.

¹⁷ A propósito de esta cuestión, cf. el reciente estudio de SUBIRATS, E.: *Memoria y exilio*. Losada, Madrid: 2003.

¹⁸ Cf., en este sentido, ABELLÁN, J.L.: *El exilio como constante y como categoría*. Biblioteca Nueva, Madrid: 2001, pp. 15-66 y pp. 207-221.

los tiempos del exilio, siempre tan discontinuos, tan preñados de memoria y esperanza, tan significados en la fractura biográfica y —al mismo tiempo— en el ritual inciativo que anuncia una vida nueva, frente al tiempo lineal y cronológico, objetivo y falsificado, que el mito ilustrado del progreso ha erigido asimismo en violencia instrumental y cosificadora. En medio de esta confluencia aflora una peculiar autorreflexión desde la que se tienta el rescate de razones perdidas y se rastrean gérmenes de la universalidad pendiente. Reparemos brevemente, para terminar, en dos ejemplos.

Una lúcida conciencia de zozobra que apela a las fuentes de la España vencida y a la vocación educadora inscrita en las mismas puede encontrarse en buena parte de la obra que Joaquín Xirau alumbró durante su corto pero fecundo exilio en México. *Luis Vives y el humanismo* (1940), *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (1942), *Humanismo español (ensayo de interpretación)* (1942) y *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1946)¹⁹, recorren episodios relevantes de un humanismo ya en germen en el siglo XIII, en medio de ese “crisol hispano” que configuran la herencia greco-latina, el legado judeo-cristiano y la presencia árabe. Los hábitos de convivencia política, tolerancia religiosa e igualdad social generados en este proceso de mestizaje cultural, en el que se entreaire la transición de lo medieval a lo moderno, alimentan la obra precursora de Ramón Lull, cuya “razón exaltada”, integradora de una concepción ordenada de la realidad y un arte para apropiarse activamente de ella, transforma la vieja idea de un Sacro imperio Romano en un organismo cristiano universal. Organismo que, si bien descansa en la asunción de un orden teocrático incuestionable, renuncia a la cruzada militar o a la llamada “guerra justa” en favor de la reforma de las costumbres, la política como pedagogía y la acción ecuménica; y antepone los criterios del valor moral a los de la dominación subyugante. Es por ello que en la vida y obra de Lull —comenta Xirau— se prefigura ya el utopismo renacentista, la empresa misionera en América y hasta el talante quijotesco. Y sobre todo, la mentalidad erasmista, ejemplarmente expresada en la personalidad intelectual de Luis Vives.

Xirau reconocerá en dicha personalidad al integrador de tradiciones diversas; al precursor de la pedagogía y la política modernas en la medida en que éstas se fundan en el análisis de la conciencia; al filántropo que afirma la libertad frente a la autoridad, y sitúa al hombre en el centro del universo independientemente de su condición y procedencia, integrándolo en una sociedad natural universal, o una humanidad de la que nadie —tampoco los turcos y los indios americanos— debe quedar excluido —supera así el humanismo elitista del propio Erasmo—; al crítico de los gobernantes cuando éstos pretenden imponer su voluntad sin legitimidad popular; y al divulgador de un cristianismo ecuménico y moral, tolerante hacia la herejía protestante y pacificador ante el panorama de una Europa convulsa.

Es a partir de estas ideas que Vitoria elucidará sus esbozos del derecho internacional y su innovadora concepción de una sociedad natural de pueblos libres e iguales. Anterior a toda relación contractual es la identidad misma del género humano, fundamento de una soberanía universal que, previamente legitimada mediante el sufragio, antepone la justicia a la voluntad particular del monarca. Y es en este con-

¹⁹ Orión, México: 1946. Reditado en XIRAU, J.: *Obras completas*. Ed. de Ramón Xirau. Fundación Caja Madrid: Madrid-Anthropos, Barcelona: 1998 (3 tomos), t.II (“Escritos sobre educación y sobre humanismo hispánico”), pp. 215-349.

texto que se comprende el utopismo de Las Casas o Vasco de Quiroga. Los dos siglos de melancólico repliegue que transcurren desde la muerte alegórica del Quijote hasta la muerte real de Fernando VII pondrán, bien es cierto, en cuestión, las promesas de esta tradición —no obstante superviviente en voces como las de Quevedo, Feijoo, Jovellanos, Larra, el Conde de Aranda o Quintana—. Pero es precisamente a la luz de los proyectos krausistas e institucionistas que cobrará renovados aires. Al sucesor de Giner de los Ríos al frente de la ILE dedica no en vano Xirau el libro *Manuel Bartolomé Cossío y la educación en España* (1944)²⁰, primer estudio sobre su vida y obra, escrito apenas nueve años después de su muerte, y quizá la síntesis más brillante de su pensamiento hasta nuestros días.

También en América transcurrieron los primeros años del interminable exilio de María Zambrano. En México primero, Cuba, Puerto Rico y nuevamente Cuba, después, comenzaría a madurar su teoría de la razón poética, en la que se recogen de manera ejemplar las demandas de un pensar náufrago y descentrado que busca la salvación en el margen, de toda una filosofía del desarraigo atenta a los reversos de la razón, a aquello que ésta ha olvidado, como traducción de un exilio asumido en términos de destino y vocación. Y es apenas iniciado este exilio que aparecía su ensayo *Pensamiento y poesía en la vida española*²¹ —germen, de alguna manera, de su posterior *España, sueño y verdad*²²—, en el que se mira hacia atrás, se sugieren acaso figuras y momentos precedentes de esta razón poética, y se buscan sobre todo pistas de un “tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo”²³.

Libre y disperso, desposeído de violencia metódica y tan distante de la abstracción de los sistemas filosóficos como cercana a la realidad en toda su sencillez y complejidad, el pensamiento español es mediación entre la filosofía y la poesía, vitalidad en medio de una realidad irreductible en todos y cada uno de sus elementos. De ahí las figuras, tan características, del pícaro y el amante donjuanesco, entregados a la plenitud de cada instante y a la combustión gozosa de la vida; del místico que, por el contrario, quiere apurar esta última recogiénola en su totalidad; del poeta que, median-do entre ambos, reuniendo deseo y amor, no renuncia al instante y quiere abrazarlo, al mismo tiempo, desde la unidad. De ahí también el estoicismo español, que, tanto en sus expresiones cultas como populares, gana la vida en la quietud ante el tiempo irreversible y en la serenidad ante la muerte. De ahí, en definitiva, el realismo, “piedra de toque de toda autenticidad española”. Ametódico y admirativo, el realismo español esquivo la condición teórica, en la cual no podría reconocerse, manifestándose más bien en la novela y el ensayo, la mística y la pintura, e incluso en el saber popular, en espera, siempre, del acontecer espontáneo e inmediato de la realidad. Por eso el krausismo —recuerda Zambrano en este sentido— fue un estilo de vida más que un racionalismo y el neokantismo que Ortega aprendió en Alemania quedó luego difuminado en favor de un pensamiento vital y asistemático, propio e insobornable. Pero es en todo caso en la creación estética en donde mayormente pueden rastrearse

²⁰ El Colegio de México, México: 1944. Reeditado en Ariel, Barcelona: 1969; XIRAU, J.: *Obras completas*, pp. 3-214.

²¹ La Casa de España, México: 1939. Reeditado en Endimiión, Barcelona: 1991.

²² Edhasa, Barcelona: 1965. Reeditado en Siruela, Madrid: 1994.

²³ ZAMBRANO, M.: *Pensamiento y poesía en la vida española*. Endymión, Madrid: p. 27.

los perfiles de este encuentro con la realidad en toda su plenitud y tensión poética. Así en algunos ejemplos, que Zambrano trae a colación con elocuencia. Tal es el caso del descamisado de los “Fusilamientos de la Moncloa” de Goya, expresión de humanidad cruda y palpitante, concentrada en un pecho entreabierto a punto de ser acribillado. “Es el hombre, el hombre íntegro, en carne y hueso, en alma y espíritu, en arrolladora presencia que penetra así en la muerte. El hombre entero, verdadero”²⁴. Y también de la novela castellana, en la que las cosas simples —“los caminos, las ventas, los árboles, los arroyos y los prados, los pellejos de vino y aceite”²⁵— comparten e incluso arrebatan el protagonismo a la figura humana.

La promesa de una razón mediadora capaz de reconciliarse sin violencia con la realidad se encuentra, en definitiva, en germen, en la tradición del realismo español. Velada y dotada, por eso mismo, de una singular fuerza interpeladora, alberga dicha tradición una primera respuesta ante la crisis de Occidente. “De la melancolía española, de su resignación y su esperanza saldrá quizá la nueva cultura”²⁶.

²⁴ *Ibid.*, pp. 36s.

²⁵ *Ibid.*, p. 45.

²⁶ *Ibid.*, p. 55.