

Actualidad del pensamiento crítico iberoamericano*

Antolín SÁNCHEZ CUERVO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
ascuervo@ifs.csic.es

Recibido: 24/09/2008

Aprobado: 15/12/2008

Resumen

La singularidad del pensamiento iberoamericano en el contexto de la filosofía occidental se ha visto a menudo ofuscada bajo el doble tópico de su reducción devaluadora a una tradición acrítica y ajena a la ilustración, y de la identificación de esta última con los objetivos de la civilización europea bajo el pretexto de la supuesta universalidad de los mismos. Sin embargo, dicha singularidad radicaría más bien en el planteamiento de una tradición crítica y desenmascaradora de ambos tópicos, suscitando así la hipótesis de “otra ilustración”. La experiencia del exilio ha sido a menudo el hilo conductor de esta tradición, de cuya actualidad dan buena cuenta obras recientes como las de José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau y María Zambrano.

Palabras clave: Filosofía iberoamericana, tradición, ilustración, exilio, crítica.

* Conferencia presentada en el acto organizado por la Asociación Bajo Palabra “Líneas de Investigación Filosófica en España” el 23 de Abril de 2008 en la Universidad Autónoma de Madrid.

Abstract

The singularity of the Ibero-American thinking in the context of Western philosophy has been often dazzled under the commonplaces of his devaluating reduction to a tradition out of criticism and Enlightenment, and the identification of the latter with objectives of European civilization under the pretext of the alleged universality of them. However, this singularity would lie rather in the raising of a critical tradition, able to unmask both commonplaces and set up the hypothesis of “another Enlightenment”. The experience of exile has often been the leitmotif of this tradition, of which topicality give account recent works such as the ones of José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau and María Zambrano.

Keywords: Ibero-American philosophy, tradition, Enlightenment, exile, criticism.

1. La singularidad del pensamiento iberoamericano en el contexto de lo que canónica e interesadamente se ha entendido siempre por una “filosofía universal” –esto es, enraizada en el logos y transmitida en la modernidad, al hilo de las grandes sistematizaciones de la subjetividad europea– constituye un lugar común al que no le faltan razones de ser. La más elemental de ellas no es otra que su distancia –que no incompatibilidad, aunque a menudo sí lejanía– respecto de los cánones de esa filosofía supuestamente “universal”. Aquello que José Gaos, por ejemplo, denominara “pensamiento de lengua española”, se caracterizaría en este sentido por una vocación “estética” más que metódica y sistemática, en la medida en que sus interlocutores cuidan la calidad literaria, huyen de todo reduccionismo y contemplan el mundo a manera de espectadores o críticos de la realidad, en su amplia expresión cultural. Y también por una vocación político-pedagógica antes que metafísica o exclusivamente teórica, en tanto que responde, en buena medida, a las demandas e inercias ideológicas generadas por los nuevos proyectos de Estado-nación surgidos tras las revoluciones de Independencia. De acuerdo con esta caracterización gaosiana, que nos limitamos ahora a recordar de manera esquemática, el pensamiento iberoamericano no se nutriría entonces de filósofos en el sentido más convencional del término, sino más bien de filósofos-literatos, educadores de pueblos y políticos con ideas; pero en ello residiría, precisamente, su dignidad, ya que –comenta Gaos a propósito, apoyándose en Dilthey– la misma contingencia histórica de la que ninguna realidad puede escapar enseña que no existen definiciones preestablecidas e inamovibles de la filosofía en cuanto tal. Nadie como Dilthey ha puesto en evidencia que la experiencia filosófica, no sólo en sus contenidos cosmovisionales sino también en sus formas, su finalidad y sus motivaciones profundas, es cambiante y plural, resultando por tanto arbitrario su encasillamiento bajo el molde del ordenamiento sistemático, metafísico y más o menos cerrado sobre sí mismo¹.

Esta caracterización gaosiana, tan decisiva en la década de los cuarenta, en el contexto de su fecundo exilio en México, para una “normalización” de la filosofía iberoamericana, y a la que más adelante volveremos, contribuyó asimismo a cuestionar –aunque no a erradicar– otros lugares comunes cuyas razones de ser son mucho más débiles. Tal es el caso, en primer lugar, del tópico que identifica sin más la singularidad de dicha filosofía con una tradición sencillamente hostil a los grandes imperativos de la Ilustración en el amplio sentido del término, a saber, la autonomía del sujeto, previamente liberado de toda

¹ Cf. por ejemplo “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, en Gaos, José, *Obras completas. VI, Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, Prólogo de José Luis Abellán, México, UNAM, 1990, pp.31-107.

culpable minoría de edad, lo cual se revela incompatible con los prejuicios de la tradición o con el acatamiento de cualquier autoridad ajena a la razón crítica; el consecuente despliegue, sin cortapisa oscurantista ninguna, del conocimiento científico, llamado a plasmarse en concepciones del mundo sistemáticas; una visión “mitológica” del progreso en tanto que hilo conductor del desarrollo histórico; o su traducción práctica en políticas liberales y democratizadoras, ligadas a una comprensión secularizada de lo religioso. A la sombra de este tópico, la filosofía iberoamericana aparece a menudo impregnada de connotaciones peyorativas. Su singularidad obedecería entonces a sus supuestas carencias más que a otra cosa, a su condición más bien ajena a los procesos secularizadores de la Ilustración y a las experiencias revolucionarias vividas en Europa en los últimos siglos. Bajo esta lente ha visto siempre Europa a Iberoamérica. En el mejor de los casos, la filosofía iberoamericana habría sido boyante en sus orígenes, en el contexto del humanismo del XVI y de la Escuela de Salamanca, al hilo de discusiones como la que se plantea en torno a la legitimidad de la conquista y la colonización de América. Boyante, hasta el punto de inaugurar todo un pensamiento moderno –aun a pesar de sus reminiscencias medievales–, que no obstante acabará siendo desplazado por el racionalismo y la ilustración, no sin la decisiva complicidad de las políticas autoritarias e inquisitoriales desplegadas en el seno del imperio español y reproducidas tras la disolución de éste, con sus obvias correlaciones en el ámbito del pensamiento: es ciertamente innegable el peso de la visión reaccionaria o anti-ilustrada del mundo en la cultura hispánica, no ya en sus versiones explícitas, sino también en multitud de expresiones más discretas o híbridas, implícitas en no pocas aperturas de la filosofía iberoamericana a la Ilustración. La tradición reaccionaria hispánica no se ha plasmado solamente en obras ejemplares como las del “Filósofo rancio”, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo o Ramiro de Maeztu; también se ha filtrado, aun de manera difusa y mixtificada, en planteamientos deficientes de la ilustración del XVIII, la filosofía política de la Emancipación americana, el conservadurismo de la Restauración, el regeneracionismo, el Unamuno del “quijotismo” y hasta en ciertos pliegues del pensamiento orteguiano. Es innegable que el pensamiento de lengua española tiene una estrecha conexión con los bagajes autoritarios de la tradición imperial, los mismos que han lastrado o velado su potencial crítico.

Ahora bien, al mismo tiempo, esta identificación devaluadora entre la filosofía iberoamericana y una impertérrita hostilidad a la Ilustración no deja de conducirnos hacia un reduccionismo craso. La singularidad de dicha la filosofía alude a una manera de pensar más o menos distante de la Ilustración, pero no necesariamente opuesta a ella; y aun cuando lo sea, no siempre responde a una vocación reaccionaria sino que a menudo responde también a una vocación crítica; al compromiso con una “crítica de la crítica” o a un cuestionamiento de la vertiente regresiva y deshumanizante de la cultura racionalista y científico-instrumental inscrita en la Ilustración. Es decir, no toda tradición es reaccionaria, de la misma manera que no toda ilustración es emancipadora. He aquí un nuevo lugar común, solidario con el anterior: aquel que identifica sin más ilustración con emancipación y esta última con civilización europea. Conceptos como los de Ilustración, emancipación, Europa, civilización y universalidad conformarían así una constelación semántica más o menos cerrada y autosuficiente, en la que toda filosofía “periférica” como la iberoamericana estaría llamada a ingresar bajo la promesa de su mayoría de edad. Estaría llamada –o más bien condenada– a enajenarse o adaptarse al lógos dominante –ya sea en clave cristiano-germánica como en el caso de Hegel, ya sea en clave anglo-americana, en el marco de la globalización tecnológica actual– para ser libre o para gozar de un status

“universal”. Así es como Europa –decíamos anteriormente– ha visto siempre a Iberoamérica, pero también –podríamos añadir ahora– cómo esta última se ha visto a menudo a sí misma, bajo la lente alienante y autodevaluadora –no sin multitud de matices y ambigüedades– del eurocentrismo. Desde la obra de dos autores emblemáticos de la generación argentina de 1837 o de los “emancipadores mentales” como Alberdi y Sarmiento hasta los planteamientos “universalistas” del debate sobre “*lo que debe ser la filosofía auténtica en América Latina*” suscitado durante la segunda mitad del XX², pasando por otros tantos pliegues orteguianos, el tópico de la Ilustración autosuficiente ha contribuido también a cercenar la singularidad de la filosofía iberoamericana.

2. Pero, si la filosofía iberoamericana se caracteriza por una singularidad que no se agota en expresiones tradicionalistas y que, por eso mismo, cuestiona la identificación ilustrada entre Europa y la universalidad. ¿Cuál es entonces la substancia de esa singularidad, velada bajo la espesura de los dos tópicos anteriormente señalados? Acaso su significación y su potencial críticos, no sólo frente al pensamiento reaccionario y sus múltiples derivaciones iberoamericanas, sino también frente a la lógica enajenante y regresiva ambiguamente inscrita en el programa emancipador de la Ilustración europea y angloamericana. La filosofía iberoamericana expresaría así su vocación más genuina en el rescate de aquellos elementos de la propia tradición que han permanecido velados bajo una lectura devaluadora de la misma y en los que además late una visión “deconstructiva” de la modernidad dominante: toma distancia de la Ilustración, pero no lo hace asumiendo el punto de vista de la reacción, sino el de una tradición desplazada, marcada a menudo por la experiencia del exilio en el amplio sentido del término, ya sea bajo la forma del destierro político consumado, de la persecución religiosa, la exclusión étnica, el llamado “exilio interior” o la emigración intelectual, sin olvidar sus expresiones narrativas. Se trata por tanto de una conciencia doblemente exiliada. Por una parte, como respuesta al propio bagaje del autoritarismo hispánico, plasmado en ilustraciones insuficientes; secularizaciones restringidas; fundamentaciones precarias de la autonomía moral y epistemológica; una difusión deficiente de las ciencias experimentales; liberalismos y republicanismos frustrados; tradiciones democráticas escasamente desarrolladas; o una violencia colonizadora duramente exteriorizada en el caso de América e interiormente reproducida en innumerables inercias autoritarias. Por otra parte, como respuesta a la lógica de exclusión y enajenación eurocéntricas, de violencia geopolítica y extroversión neocolonizadora que, larvada en el meollo mismo de la Ilustración, vuelca su mayor siniestralidad en América. Dicho de otra manera, a la luz de esta doble respuesta, la supuesta inconsistencia histórica de la subjetividad en Iberoamérica no sólo obedecería a causas endógenas, sino también exógenas. No sólo sería el resultado de la herencia de autoritarismos locales, sino también de una recepción enajenante de los valores de la ilustración y el progreso. Si éstos contribuyeron en el mundo hispánico a la difusión de las luces, a una cierta secularización del conocimiento o a una cierta autonomía moral y política, no es menos cierto que lo hicieron bajo el cariz de un destino vivido como ajeno.³

Por otra parte, estos dos impedimentos no siempre se realizaron al margen uno del otro. La teórica incompatibilidad entre la tradición reaccionaria y la ilustración enajenante no fue óbice para que se tejieran sombrías complicidades entre ambos. Sobre todo en el caso de

² Cf. Miró Quesada, Francisco, “Universalismo y latinoamericanismo”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 19 (diciembre 1998), pp.61-77.

³ Sobre la significación del exilio en el mundo hispánico como respuesta a este doble constreñimiento, cf. Subirats, Eduardo, *Memoria y exilio*, Barcelona, Losada, 2003.

América y desde muy tempranamente. Alguna sombría complicidad cabría rastrear, al menos, entre la teología política legitimadora del expansionismo imperialista luso-español y el sentido neo-colonizador de la ciencia moderna a partir de Bacon. Su nuevo órgano de la ciencia, basado en la experiencia inductiva de lo nuevo y desconocido, no dejará de proyectarse en el Nuevo Mundo en términos de dominio productivo y económicamente rentable sobre la naturaleza, así como de exploración geográfica –y en última instancia geopolítica– de la misma. Ciencia y política modernas en Europa significará entonces, entre otras cosas, secularización de la dominación teocrático-imperial sobre el Nuevo Mundo y transferencia de la misma a la nueva ideología científico-técnica. De ahí la turbia continuidad entre los poderes simbólicos atribuidos al héroe conquistador y los que desde entonces envuelven al nuevo descubridor científico, entre el *Orbis Christianus* y la nueva universalidad tecnocientífica de los que uno y otro son, respectivamente, fieles depositarios. En definitiva, entre el colonialismo “real” –material y espiritual– consumado bajo el signo de la espada y la cruz, y la nueva colonización científico-económica que, de una manera más “virtual”, empieza a entreabrirse en el nuevo horizonte americano⁴.

La estrecha complicidad entre el universalismo eurocéntrico y la moderna tradición neo-colonizadora incipientemente activada por el expansionismo imperialista luso-español recorrerá toda la Ilustración e incluso será reproducida, en no pocas ocasiones, por el liberalismo criollo independiente, trazando en definitiva un sombrío itinerario que se prolonga hasta la actual era global. Racionalizaciones del progreso de inspiración hegeliana, renovadas y amalgamadas con otras posteriores de cuño positivista, serán una idónea y recurrente fuente de legitimación en este sentido. Sin perjuicio, todo ello, de incorporar elementos de la tradición autoritaria hispánica: de alguna manera tendrá que asumirlos el liberalismo criollo para construir sus proyectos de soberanía e identidad nacional, pues son parte insoslayable del legado recibido de la Colonia. Pero también cabría apuntar otros ejemplos más recientes y cercanos. El exilio español del 39 nos remite a otro episodio de connivencia entre reacción e Ilustración si tenemos en cuenta que dicho exilio no sólo fue una consecuencia del integrismo nacional-católico militarizado, largamente macerado en el seno de la tradición hispánica más reaccionaria, sino también de la contradictoria inhibición ante la cuestión española por parte de las democracias occidentales, teóricas depositarias de la Ilustración más noble –no más, por cierto, que la propia democracia nazi–. Teóricamente antagónicas durante siglos, ambas tradiciones acabarían estrechando la mano en el horizonte de la guerra española.

Sea como fuere, la experiencia del exilio, bajo sus múltiples registros y expresiones, constituye el auténtico hilo conductor de la racionalidad crítica en Iberoamérica. Desde los *Diálogos de amor* de León el Hebreo escritos bajo la impronta de la expulsión de 1492 hasta la reforma radical de la memoria hispánica llevada a cabo por Américo Castro durante su exilio en Princeton, el exilio es clave hermenéutica fundamental del pensamiento crítico iberoamericano. Es, por así decirlo, su auténtico “hilo de Ariadna”, cuyo sentido sinuoso y laberíntico hace en cualquier caso difícil su rescate. De ahí tantas ambivalencias y contradicciones: los exilios han constituido con frecuencia el cauce por el que la cultura hispánica ha encontrado mayores posibilidades de enriquecerse y de entrar en contacto con los grandes flujos de la modernidad europea. Al mismo tiempo, han permitido que lo más relevante y singular de dicha cultura haya adquirido en Europa una presencia que, lejos de reducirse a exotismos de diverso cuño, ha cuestionado críticamente esa modernidad vigente. Dicho de otra manera, el exilio, en el mundo hispánico, ha sido una respuesta

4 Sobre este punto, cf. *Ibid.*, pp. 92-97.

constante tanto al infierno de una modernidad ausente como a la presencia de una modernidad infernal. Por una parte, ha encontrado en Europa una salida a las condensaciones autoritarias y acrílicas de la propia tradición; por otra, ha reconocido en esa misma Europa la lógica excluyente e instrumental de un criticismo regresivo. Bajo esta doble opresión, ha ido acuñando un pensamiento “moderno” singular, a caballo entre la negatividad y la aportación crítica novedosa, entre la diseminación fragmentada y la articulación de una cierta continuidad de motivos y referencias.

3. La obra filosófica del exilio del 39 constituye un capítulo no sólo reciente, sino también singularmente relevante dentro de esta tradición desplazada. Relevante, no ya por sus dimensiones, sino también por su densidad crítica: como ya adelantáramos de manera somera, dicha obra no sólo respondió a la circunstancia española del 39, sino también al fracaso del proyecto civilizador europeo, consumido bajo el fascismo, la barbarie y la guerra. “La hecatombe de España fue el anuncio de la tragedia universal. Por primera vez desde hace siglos los problemas del mundo –en bien y en mal– se han planteado en España”, diría en este sentido Joaquín Xirau en 1943⁵, en un contexto en el que el fracaso definitivo de la modernidad dominante activa el rescate de una modernidad supuestamente dominada como la iberoamericana y en la que la conciencia exiliada proyecta –con una inevitable tendencia a la idealización en algunos momentos– su propia supervivencia. Bajo una conciencia radical de crisis se tantea así la vigencia de una tradición capaz de aportar luz al presente, de interrumpir su violencia e incluso de contribuir decisivamente a una realización novedosa de la Ilustración que la frustración europea ha dejado pendiente; digna no sólo de incorporarse a la evolución filosófica universal, sino también de alterarla, de cuestionar y desmascarar su vertiente regresiva. La hipótesis de “otra ilustración”, inspirada en un rescate de referencias e itinerarios velados de la propia tradición, a contrapelo tanto de las continuidades reaccionarias de esta última como del sentido excluyente y eurocéntrico de la ilustración canónica, se va así despejando en obras como las de José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau y María Zambrano.

Aquella reivindicación y caracterización gaosianas de un “pensamiento de lengua española” a las que nos referíamos anteriormente no obedece a un mero interés historicista o a un simple gusto por la erudición. Gaos rescató toda una modernidad filosófica iberoamericana paralelamente a una “filosofía de la filosofía” o una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía misma⁶, y no por casualidad. Dicha reflexión se antojaba imprescindible como respuesta a un escepticismo intelectual creciente, fruto de la frustrante experiencia del exclusivismo entre unas filosofías y otras, todas ellas comprometidas con la formulación de una verdad pretendidamente concluyente acerca del mundo; y como expresión, también, del pesimismo ante la barbarie incubada bajo la racionalidad moderna⁷. El resultado sería un planteamiento “disolutivo” de la filosofía tal y como ha sido canónicamente entendida bajo la modernidad; esto es, como un lógos sistematizador de la realidad y sustentado en certezas de alguna manera metafísicas. En una palabra, en términos logocéntricos⁸. Ahora bien, si el lógos ha perdido la vigencia que tenía,

⁵ Joaquín Xirau, *Obras completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Edición de Ramón Xirau, Barcelona, Anthropos-Madrid, Fundación caja Madrid, 1999, p. 468.

⁶ Cf. *Obras completas. VII – Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. Prólogo de Raúl Cardiel Reyes. México, UNAM, 1987.

⁷ Cf. “¿Son filosóficos nuestros días?” y “La situación de la filosofía en el momento presente”, en *Obras completas. III – Ideas de la filosofía (1938-1950)*, Prólogo de Abelardo Villegas. México, UNAM, 2003, pp.243-268.

⁸ Este escepticismo gaosiano puede rastrearse en *Obras completas. VII – Filosofía de la filosofía e historia de*

¿qué maneras de pensar habrá que plantear entonces? Gaos apuntó dos respuestas. Por una parte, una radicalización del mismo perspectivismo orteguiano en el que se había formado, entendido como repliegue del filósofo en sus mínimas certezas individuales. Tal es el sentido del personalismo gaosiano, plasmado de manera ejemplar en sus *Confesiones profesionales*⁹. Pero, por otra –aunque en conexión con lo anterior–, una ambiciosa rehabilitación del pensamiento de lengua española, rescatándolo de su olvido bajo el peso de dicho logocentrismo, en los términos que ya hemos señalado. La latencia de la barbarie no residirá tanto, entonces, en la ausencia de filósofos en sentido “estricto”, como en la reducción de la rica experiencia filosófica a moldes preestablecidos. Gaos trasladó así hacia Iberoamérica el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias formulado en *Meditaciones del quijote*, lo cual supuso un decisivo cambio de acentos: la salvación de la circunstancia española no radicaría tanto en su incorporación –aun con una cierta voz propia– a los grandes flujos de la modernidad europea, y especialmente de la gran cultura germánica por su poderosa dimensión conceptual¹⁰, como en su conjunción con las tradiciones veladas de la modernidad iberoamericana¹¹.

La perspectiva de Eduardo Nicol es bien diferente, e incluso antagónica, de la de Gaos. Nicol diagnosticó una modernidad irrespirable, pero no por ello renunció al lógos como única manera posible de pensar filosóficamente. Por eso su visión del pensamiento hispánico es más pesimista que la de Gaos, desmarcándose para empezar de la impronta orteguiana de este último. Para Nicol, perfiles filosóficos como los de Ortega y Gaos ejemplificaban de hecho las grandes deficiencias de dicho pensamiento: su tendencia hacia el subjetivismo y su consecuente incapacidad para asumir la universalidad, así como para pensar en términos de objetividad –aun evitando reduccionismos tanto metafísicos como instrumentales– y construir en definitiva una comunidad ética responsable: para Nicol, “lógos” es sinónimo de “*dia-lógos*”; pivota en torno a conceptos medulares como los de expresión, alteridad e intersubjetividad¹². De ahí la insuficiencia, a su juicio, de un planteamiento filosófico en términos meramente “estéticos” y “político-pedagógicos”, como los señalados por Gaos¹³.

la filosofía, Prólogo de Raúl Cardiel Reyes, México, UNAM, 1987. Sobre la crítica del logocentrismo en él implicada, cf. Fernández, Estela, “José Gaos y la crisis de la racionalidad filosófica”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 1993-94, vol. 10-11, pp.175-188.

9 *Obras completas XVII – Confesiones profesionales. Aforística*, prólogo y selección de la Aforística inédita por Vera Yamuni Tabushi, México, UNAM, 1982.

10 Cf. Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote, Edición de José Luis Villacañas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, especialmente la “Meditación preliminar”.

11 Cf. Gaos, José *Obras completas V. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, Prólogo de Elsa Cecilia Frost, México, UNAM, 1993; *VI, Pensamiento de lengua española. Pensamiento español, o.c.; VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, Prólogo de Leopoldo Zea, México UNAM, 1996. Sobre dicho cambio de acentos, cf. Alfaro López, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. México, UNAM, 1992.

12 Cf. por ejemplo su medular *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1957. Una aproximación global al pensamiento de Nicol puede encontrarse en mis artículos breves “Un olvido en la memoria del exilio. El humanismo de Eduardo Nicol en su centenario”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XII (2007), pp.231-238; y “El exilio con Eduardo Nicol”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 36 (2007), pp.303-307. Cf. también el monográfico “Eduardo Nicol (1907-1991). Historicidad y expresión”, que he coordinado en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 28 (2007), y que comprende cuatro trabajos sobre diversos aspectos de su obra.

13 Desarrollo esta crítica nicoliana del planteamiento gaosiano en “Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 28 (2007), pp.105-134.

Ahora bien, esto no significa que Nicol sostuviera un juicio sencillamente peyorativo acerca de la filosofía hispánica. Sostuvo, bien es cierto, la tesis de su precariedad – severamente matizada, en cualquier caso, por obras como las de Vives, Vitoria o Suárez¹⁴–, la cual se habría visto además agudizada bajo “la etapa orteguiana”; pero mostró al mismo tiempo la expectativa de un futuro prometedor tras el fin de esta etapa y al hilo de meditaciones sobre el propio ser estrechamente ligadas a la preocupación universalista como las de Antonio Caso y otros pensadores mexicanos¹⁵. En este sentido, para Nicol la filosofía hispánica, estrictamente hablando, sería sobre todo una tarea por hacer y de dimensiones, por lo demás, nada despreciables, pues pasa nada menos –afirma– que por “civilizar a los poderosos”¹⁶; o lo que es igual, por el planteamiento de una alternativa a la hegemonía totalitaria de la razón pragmático-instrumental y tecno-científica en todos los ámbitos de la vida, cuya significación devastadora y deshumanizante Nicol diagnosticaría en dos libros fundamentales como *El porvenir de la filosofía* (México, FCE, 1972) y *La reforma de la filosofía* (México, FCE, 1980).

El diagnóstico crítico de Joaquín Xirau sobre la modernidad es algo más difuso. Sin embargo, adquiere un particular vigor en momentos puntuales de su obra. Tal es el caso, por ejemplo, de su ensayo *Culminación de una crisis* (1945), en el que a propósito de la reforma de la metafísica emprendida por Bergson y Husserl, advierte la atmósfera irrespirable del hombre contemporáneo e identifica el sentido deshumanizante de la propia modernidad a partir de Descartes; hasta tal punto, que la vida moderna “carece de mundo”, escamoteado bajo la reducción cartesiana que luego el idealismo llevará a sus últimas consecuencias. Con su reducción del mundo a un esquema esencial, “Descartes extirpa la carne del mundo”¹⁷, de manera que razón moderna significará, ante todo, desarticulación del organicismo por el que aquél respiraba en la antigüedad y en el que el todo y las partes, espíritu y materia, convivían en torno a un núcleo vital común.

Precisamente con el organicismo identifica Xirau a la tradición del humanismo hispánico, remontándose en este sentido a la obra de un antiguo del siglo XII como Ramón Lull¹⁸. Su “razón exaltada”, integradora de una concepción ordenada de la realidad y un arte para apropiarse activamente de ella –una ciencia y una amancia, intelecto y amor– sería para Xirau el germen de un humanismo amplio y tolerante que recorre toda la modernidad hispánica, desde sus mentores erasmistas con Vives a la cabeza, hasta el mismo legado krauso-institucionista –cuyo organicismo había moldeado, precisamente, la mentalidad filosófica de Xirau–, pasando por la figuración quijotesca, el utopismo misionero de Las Casas y Vasco de Quiroga, o el derecho internacional de Vitoria, entre otros episodios emblemáticos. Incluso la misma revolución bolivariana y proyectos de integración iberoamericana como los del Conde de Aranda beberían a su juicio de esta tradición, mucho

14 Cf. sobre todo “Libertad y comunidad. La filosofía política de Francisco Suárez”, “Propiedad y comunidad. Suárez frente a Locke y Marx” y “La rebelión del individuo”, en Nicol, Eduardo, *La vocación humana, o.c.*, pp.246-292.

15 Cf. sobre todo *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998.

16 *Ibid.*, p.163.

17 Cf. Xirau, Joaquín, *Obras completas. III. Escritos sobre historia de la filosofía. Vol.2. Artículos y ensayos*, Edición de Ramón Xirau, Madrid-Fundación Caja de Madrid-Barcelona-Anthropos, 2000, p. 240.

18 Cf. Xirau, Joaquín, *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1946), *Obras completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Edición de Ramón Xirau, Madrid-Fundación Caja de Madrid-Barcelona-Anthropos, 1999, pp.215-349.

más que de la ilustración europea¹⁹. Dichos proyectos tendrían además para Xirau una vigencia plena en la circunstancia actual: la similitud del mundo hispánico con “la unidad orgánica, expresiva, original, múltiple y contradictoria de una persona”, sobre el trasfondo de la propia tradición mestiza y acrisolada de la “España originaria”, incitarían al planteamiento de un proyecto común, inviable sin un triple requisito: en primer lugar,

La renuncia explícita, leal y decidida a toda idea de *imperio*, superioridad o dominio y la convicción sinceramente sentida de que todos los valores –incluidos naturalmente los indígenas de América– nos pertenecen por igual a todos en la plenitud de su dignidad histórica. Y en lo que respecta a la España estricta, la afirmación resuelta de que lejos de aspirar a dominio alguno a su único anhelo es darse incondicionalmente a todos porque a todos por igual nos pertenece. (...).

En segundo lugar,

La instauración de gobiernos liberales y democráticos en todos los países de la Unión. (...).

Finalmente,

La resuelta adopción de la doctrina federal según la cual la extensión del poder se halla en razón inversa de su intensidad y de que sólo pertenece a los poderes superiores aquellos que es del común interés de todos los círculos subordinados.

Condiciones todas ellas que, si bien son aún irrealizables, instan a “poner las primeras piedras para nuestra tarea de reincorporación intercontinental”²⁰.

María Zambrano, en fin, planteó una crítica radical de la modernidad que se remontaba hasta los mismos balbuceos del lógos, en busca del “alma”, el “mundo” y la “tierra” de Occidente, extraviados, ya desde Platón, bajo un imperativo reduccionista de claridad en virtud del cual la razón se escinde de la vida y la filosofía se erige en un violento preguntar. Para Zambrano, la consecuencia última de esta escisión no ha sido otra que la recaída suicida del sujeto en lo más hermético y opaco de la realidad. De ello ha dado buena cuenta el nihilismo contemporáneo y sus consumaciones totalitarias, diagnosticados en libros medulares como *El hombre y lo divino* (México, FCE, 1955) y *Persona y democracia* (San Juan de Puerto Rico, Departamento de Instrucción Pública, 1958), y en respuesta a lo cual se irá perfilando una “razón poética” llamada a rescatar aquello que se ha quedado sin voz y en la sombra; de condescender con las penumbras de la realidad y de hacer justicia al “sudor primero” del que un día brotó la actividad filosófica²¹. La experiencia del exilio, más allá de su significación biográfica y política, irá abonando en este sentido un pensar naufragado y disidente, desarraigado de la tradición dominante y depositario de sus costes. El denso y polisémico exilio zambraniano tendrá esta poderosa connotación²²; pero sin olvidar

19 Cf. Xirau, Joaquín, “Humanismo español (ensayo de interpretación histórica (1942)”, *Obras completas. II, o.c.*, pp.534-551.

20 Xirau, Joaquín, “Integración política de Iberoamérica (1945)”, en *Obras completas. II, o.c.*, pp. 565-571.

21 Para una introducción en la obra de María de Zambrano, cf. *La razón en la sombra. Antología crítica*, Edición de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 2004.

22 He trazado algunas aproximaciones a la significación zambraniana del exilio en “Las metamorfosis del exilio”, en Sánchez Cuervo, Antolín; Sánchez Andrés, Agustín; Sánchez Díaz, Gerardo (coords.), *María Zambrano. Pensamiento y exilio*, Madrid, Comunidad de Madrid-Morelia, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, 2004, pp.173-190; “Los imperativos del exilio (A propósito del centenario de María Zambrano)”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 31 (2004), pp.247-254; “María Zambrano und der Weg zur

otras que afectan directamente a una comprensión y una rehabilitación profundas de lo que Zambrano denominara, ya en su libro de 1939 *Pensamiento y poesía en la vida española* (México, La Casa de España, 1939), “realismo” y “materialismo” españoles. Una estrecha complicidad entre la razón poética –explicitada por primera vez en 1937, a propósito de Machado²³– con una velada tradición española recorre en este sentido la obra de Zambrano, a contrapelo siempre de la barbarie contemporánea desencadenada en el meollo mismo de la Ilustración. Verdadero “tesoro virginal dejado atrás en al crisis del racionalismo europeo”²⁴ –escribía Zambrano en aquel libro de 1939, precedente de *España, sueño y verdad* (Barcelona, Edhasa, 1965)– el pensamiento español se reconocería en la mediación entre filosofía y poesía. Libre y disperso, desposeído de toda violencia metódica, sería, en este sentido, “*conocimiento poético*”²⁵, vitalidad irreductible en todos y cada uno de sus elementos. De ahí su realismo ametódico, admirativo y esquivo de la condición teórica, en la que difícilmente podría reconocerse, encontrando mayores cauces de expresión en la novela, el ensayo, la mística, la pintura, e incluso el saber popular; es decir, en géneros mayormente ligados al acontecer espontáneo e inmediato de la vida. En cierta tradición española tanteaba así Zambrano una de las primeras respuestas a la crisis de Occidente. “De la melancolía española, de su resignación y su esperanza” –afirmaba en este sentido– “saldrá quizá la nueva cultura”²⁶.

4. La densa y plural reflexión condensada en el exilio del 39, y que apenas nos hemos limitado a sugerir con estas alusiones, constituiría en definitiva una referencia de máxima actualidad para plantear algunas cuestiones relevantes, relativas a la vocación crítica de la filosofía iberoamericana. Gaos reconoció en ella una manera de pensar legítima aun cuando no obedece a las leyes del lógos, y en polémica con los reduccionismos inscritos en ellas. Zambrano fue más lejos y apeló a la vocación racio-poética de dicha filosofía. Nicol, en cambio, advirtió los riesgos de estas maneras de pensar y recordó la condición intersubjetiva de la filosofía y el servicio que debe rendir a la comunidad, más allá de toda inspiración literaria. Xirau, en fin, aportó una visión conciliadora e integradora, llamada además a traducirse políticamente. Entre todos, rehabilitaron de la hipótesis de “otra ilustración”, pensada desde Iberoamérica y bajo el acicate de la condición exiliada. Señalemos sucintamente, para terminar, algunas de esas cuestiones:

En primer lugar, un rescate de aquellos episodios, momentos e itinerarios velados de la propia tradición, atendiendo a la vocación crítica y la significación heterodoxa de los mismos, más allá de la erudición historiográfica. Obviamente, esta última nunca sobra, pero siempre y cuando no ahogue o inhiba dicha vocación crítica; lo cual exige, por cierto, una reflexión metodológica simultánea sobre las tensiones entre la historiografía y la memoria, en tanto que maneras diferentes –no necesariamente antagónicas– de pensar el pasado; especialmente cuando se trata de un pasado atravesado por la experiencia del exilio. Un brillante ejemplo de recepción historiográfica de este pasado exiliado sería el reciente libro del prestigioso académico inglés Henry Kamen, *Los desheredados. España y la huella del*

poetischen Vernunft”, *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2007), pp.3-16.

23 Cf. “La guerra de Antonio Machado” (publicada por primera vez en *Hora de España*, XII, 1937, pp.68-74), *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Presentación de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Trotta, 1998, p.177.

24 María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Edición de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p.115.

25 *Ibid.*, p.155.

26 *Ibid.*, p.161.

exilio (Madrid, Aguilar, 2007). A lo largo de sus páginas, se reconstruye la tradición exiliada española con un sesgo escasamente crítico en mi opinión, equiparando aquellos exilios resultantes de políticas integristas o de limpieza de sangre, con aquellos otros producidos por intrigas cortesanas o polémicas eclesiásticas; otorgando un protagonismo discutible a la obra de Ramiro de Maeztu a propósito de su asesinato en 1936 y escatimando la de autores tan emblemáticos como la propia Zambrano, de la que apenas se apuntan algunas trivialidades. La erudición historiográfica –más allá de este ejemplo– resulta en este sentido insuficiente y tanto puede contribuir a una lectura conservadora y continuista de la tradición como a una lectura crítica y anamnética de la misma. Referencia de esto último a tener en cuenta sería, por contra, el ya citado libro de Eduardo Subirats *Memoria y exilio*, en el que se apuntan abundantes y valiosas pistas para un rescate crítico de la tradición exiliada hispánica. En cualquier caso, tanto la reivindicación gaosiana de un “pensamiento de lengua española” como de la que Xirau y Nicol esbozaron acerca del humanismo hispánico o la que Zambrano planteó a propósito del “realismo” y el “materialismo” españoles –por citar sólo las más relevantes–, despejaron perspectivas novedosas sobre el propio pasado, algunas de ellas muy fecundas hasta la fecha –tal es el caso de la proyección mexicana de Gaos– y en su conjunto quizá no lo suficientemente exploradas aún.

En segundo lugar, una reflexión sobre la pluralidad hermenéutica del exilio, con vistas a precisar y acotar la significación de este concepto cuando hablamos de una tradición “exiliada”. No es lo mismo el exilio como diáspora o forma de vida, característica por ejemplo de las tradiciones judías, la hispánica entre ellas, que un exilio forzado por circunstancias políticas, étnicas o religiosas –aun cuando algunas veces una y otra acepción se confundan, como en el caso de la expulsión de 1492–. Tampoco es lo mismo un exilio vivido de una manera reflexiva como el de Blanco White o la propia Zambrano, que un exilio inhibido o escasamente advertido por quien lo padece –aun cuando su obra recoja una cierta visión desplazada del mundo– como sucede en el caso de Gaos. Y mención aparte merecen las expresiones narrativas, metafóricas y simbólicas de la conciencia exiliada que se van despejando desde *Guzmán de Alfarache* y otras ficciones de la picaresca del XVI hasta la simbología zambraniana de *Los bienaventurados*. Qué entendemos por “exilio” sería en definitiva otra tarea a desarrollar a la hora de rescatar nuestra tradición más crítica, con el fin no sólo de desentrañar su amplia y a veces escurridiza pluralidad semántica, sino también de acotar esta última, evitando así posibles abusos o excesos hermenéuticos²⁷.

En tercer lugar, una reflexión sobre la vocación “intercultural” de la filosofía iberoamericana²⁸. Xirau planteó una lectura del humanismo hispánico en unos términos organicistas que, supuestamente latentes en el “crisol de culturas” de la España medieval, vertebrarían una singular y común manera de pensar en Iberoamérica. Obviamente, no puede olvidarse a este respecto la reforma de la memoria emprendida por un historiador del mismo exilio como Américo Castro, quien en libros fundamentales como *España en su historia* (Buenos Aires, 1948) o *La realidad histórica de España* (México, 1954) planteó una genealogía de la identidad hispánica a partir del mestizaje cultural y la tolerancia religiosa entre cristianos, moros y judíos, en tanto que germen de una modernidad singular,

²⁷ Una aproximación a esta cuestión puede encontrarse en Abellán, José Luis, *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

²⁸ Un planteamiento de esta cuestión puede encontrarse en Fernet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Concordia, 2003.

frustrada bajo el integrismo étnico-político-religioso de los Reyes Católicos. Un planteamiento que, tan disonante respecto de la ideología europeísta imperante en la España de las últimas décadas, así como de la tradición racionalista y cristiano-occidental dominante en Europa, aun en sus versiones más secularizadas; y sobre el trasfondo, todo ello, de un imaginario peyorativo sobre lo judío y lo islámico, bien remozado a la sombra de tesis neoconservadoras como la del “choque de civilizaciones”, aún no ha sido revisado, quizá, con el detenimiento que merece, pese a la reciente reedición de la obra castriana fundamental en la editorial Trotta y a la fecunda recepción que aquella encontró en Princeton. Al hilo de estas y otras interpretaciones exiliadas, cabría plantear la significación actual de propuestas “interculturalistas” expresadas en no pocos episodios y autores de la filosofía iberoamericana, desde el Inca Garcilaso hasta Luis Villoro, pasando por el propio Martí. Sin olvidar algunas referencias negativas, ya sea a manera de “contra-ejemplos” como la retórica artificiosa del mestizaje dibujada por Vasconcelos en *La raza cósmica*, ya sea asumiendo las dificultades y posibles frustraciones a que se expone toda construcción de un sujeto intercultural en Iberoamérica, tal y como reconociera en su día el propio Bolívar en su *Carta de Jamaica*.

En cuarto lugar, una reflexión sobre la alteridad de América y sobre la diversidad de experiencias que alberga el español como lengua de pensamiento. Aun cuando el pensamiento exiliado del 39 incidió sobre todo en una identidad común a Iberoamérica, despejó algunas claves para encauzar dicha reflexión. Del rescate gaosiano de la filosofía iberoamericana surgieron, a través de autores como Leopoldo Zea, algunas tendencias de la filosofía latinoamericana de la liberación²⁹, cuyos planteamientos podrían adquirir una renovada –si es que no transformada– actualidad, a la luz de conceptos como el de “responsabilidad histórica”³⁰ o de disciplinas innovadoras como los estudios poscoloniales³¹. El exilio del 39 en América supuso de alguna manera aquello que Saramago denominó, a propósito de su novela *La balsa de piedra*, una navegación hacia el sur en la que

un nuevo descubrimiento, un encuentro digno de ese nombre, un diálogo nuevo con los pueblos iberoamericanos e iberoafricanos, permitiesen descubrir en nosotros capacidades y energías de signo contrario a aquellas que hicieron de nuestro pasado de colonizadores un terrible cargo de conciencia³².

Una navegación que, no obstante, el exilio en cuestión quizá no llegara a consumir, dadas las ambigüedades con las que este último “redescubrió” América, rescatando sus posibilidades filosóficas del eurocentrismo dominante en Occidente, sin dejar al mismo tiempo de atenuarlas bajo una visión un tanto “hispanocéntrica” de Iberoamérica³³. Como

²⁹ Cf. Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006, pp.263-273; Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*, México, UAEM-UNAM, 2004, pp.163-214.

³⁰ A este respecto y a propósito, sobre todo, de la actualidad de Las Casas, cf. por ejemplo Mate, Reyes (ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Barcelona, Anthropos, 2007.

³¹ Cf. por ejemplo el libro colectivo *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.

³² Saramago, José, “Descubrámonos los unos a los otros”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 19 (diciembre 1998), p.51.

³³ El tópico del exilio del 39 como un “segundo descubrimiento” de América, explícito en Gaos, entre otros intelectuales de dicho exilio, expresa con cierta elocuencia esta ambigüedad: plantea una visión de América sin duda alternativa a la de la conquista y la dominación, pero no llega a desprenderse de la mirada objetivadora y reductora propia del descubridor. Sobre esta cuestión, cf. mi artículo breve “José Gaos y el segundo

apunta Saramago, “El tiempo de los descubrimientos aún no ha terminado” y es preciso continuar “descubriendo a los otros” y “descubriéndonos a nosotros mismos”³⁴. De ahí que despertar una posible vocación hermenéutica del español –y el portugués– como lenguas capaces de traducir la experiencia indígena de la construcción europea de América, a contrapelo de sus silenciamientos y olvidos, sea otra de las tareas pendientes de la filosofía iberoamericana. El debate sobre si el pensamiento indígena es filosófico o no sigue vigente, sobre todo en el horizonte de los actuales planteamientos interculturalistas actuales; pero, más allá de este debate, aun en el caso de que dicho pensamiento no fuera filosófico, ello no significa que la filosofía no pueda ni deba recoger las frustraciones que lleva consigo, menos aún cuando el sujeto moderno occidental se ha construido, en cierto sentido, a costa de su anegación. Pensar la alteridad de América en términos críticos pasaría así por la traducción de aquello que Reyes Mate ha denominado “la lengua del esclavo”, aquella que alberga experiencias de sufrimiento causadas por el lógos dominante, y con ellas un conocimiento inédito de la realidad y un potencial crítico basado en la capacidad de recordar un pasado excluido y ausente³⁵. Desahogar dicha vocación hermenéutica –“vocación de sur”, decía Saramago en el citado artículo³⁶– implica entonces recordar esas experiencias y hacerlas presentes. Se trata por tanto de una traducción inseparable de la memoria crítica o de la asunción de un interculturalismo que no cancele las injusticias del pasado y que discrimine responsabilidades históricas; que, más bien al contrario, exprese toda aquella injusticia sobre la que se erigió la “invención de América” –según la célebre expresión de O’Gorman³⁷– y tienda, de paso, algunos puentes entre dos discursos tradicionalmente tan comunicados como el hispanista y el indigenista.

En quinto lugar, una reflexión sobre la condición literaria que a menudo ha caracterizado a la filosofía iberoamericana. El desencuentro entre Gaos y Nicol a propósito del ensayo como recurso expresivo arraigado en esta última tocó en este sentido algunas cuestiones relevantes, que quizá quedaron pendientes de desarrollar. Nicol señaló –no sin razones– las debilidades del ensayo en tanto que recurso expresivo susceptible de derivar hacia el esteticismo contemplativo y el personalismo autocomplaciente, tan alejados de los imperativos comunitarios propios de toda tarea filosófica que se precie como tal. Pero su crítica, aun cuando se dirigiera hacia el “ensayismo” y no hacia el ensayo como tal, que de hecho él mismo cultivó³⁸, no deja de resultar un tanto reduccionista. Nicol acepta el ensayo siempre y cuando no adopte esas derivaciones ensimismadas –que tanto identificaba con la escritura de Unamuno y Ortega, entre otros³⁹–; pero dicha aceptación es sólo relativa si tenemos en cuenta que para Nicol el ensayo no deja de ser un género “secundario”, inepto para la articulación de una filosofía “rigurosa”, a tono con las exigencias del lógos⁴⁰. Frente a este reconocimiento más bien nimio del ensayo reivindicó Gaos las posibilidades

descubrimiento”, *Metapolítica*, 41 (2005), pp.24-30.

34 Saramago, José, *o.c.*

35 Mate, Reyes, “La lengua del esclavo”, *Revista de Occidente*, 233 (octubre 2000), pp.99-104.

36 Saramago, José, *o.c.* A propósito de esta “vocación de sur”, cf. también el concepto de “surear”, entendido como un replanteamiento de la tarea filosófica desde la significación excéntrica –que no periférica, marginal o regional- de América, apuntado por Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, UNAM-Porrúa, 2000.

37 O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1984.

38 Cf. la reciente compilación de Arturo Aguirre *Las ideas y los días*, México, Afinita, 2007.

39 Cf. “Conciencia de España” (1947), en *La vocación humana, o.c.*, pp.227-245; *El problema de la filosofía hispánica, o.c.*, pp.120-144.

40 Cf. Nicol, Eduardo, “Ensayo sobre el ensayo”, *El problema de la filosofía hispánica, o.c.*, pp.211-278.

filosóficas del ensayo e incluso su arraigo singular en Iberoamérica. Su crítica del logocentrismo hacía posible e incluso obligado un desahogo de las mismas. Ahora bien, debido, quizá, a la liviandad de su crítica –inspirada en el historicismo de Dilthey más que en hermenéuticas de la sospecha consumadas como las de Marx o Nietzsche, aun cuando algunas huellas de este último cabría rastrear en su pensamiento–, no llegó Gaos a desentrañar el “humus” del ensayo en tanto que recurso expresivo no ya digno, sino también privilegiado de la escritura filosófica: la conciencia exiliada, precisamente, la cual difícilmente podrá expresarse con idoneidad mediante sistematizaciones reconciliadoras o tramas conceptuales más o menos cerradas y uniformadoras. Desde la disidencia, ningún concepto puede cerrarse. De ahí, más que de una disposición de talante o de carácter –cabría enmendar a Gaos– la preferencia del intelectual iberoamericano por el ensayo o por la reflexión literaria, géneros bajo los que toda realidad queda siempre abierta, en suspenso, en cuestión. Si la construcción sistemática es el mecanismo epistemológico de la dominación, el ensayo lo es, de alguna manera, de la inconformidad, de la necesidad de expresar lo no dicho, de la palabra marginal.

En definitiva, Nicol señaló la tendencia acrítica del ensayo hispánico cuando obedece a motivos personalistas, pero su logocentrismo le impidió reconocer su plenitud filosófica aun cuando responde a la llamada de la crítica. Gaos, por su parte, recogió esta llamada, pero no llegó a desarrollarla en toda su profundidad, más allá de los rasgos caracteriológicos que atribuyó al pensamiento de lengua española. Entre uno y otro, ya sea mediante la negación o la afirmación, suscitaron la pregunta por el ensayo como un recurso expresivo distinguido de la filosofía iberoamericana, no tanto por la supuesta vocación estética y político-pedagógica de esta última, o por la tendencia personalista de algunos de sus cultivadores más emblemáticos, como por su potencial crítico. Hablar de sí mismo puede derivar hacia el ensimismamiento irresponsable, pero también puede desahogar una denuncia testimonial de profundo calado. Buen ejemplo de ello, sin abandonar el mismo exilio del 39, fueron los artículos de Eugenio Ímaz en *España peregrina* en 1940, apenas iniciado su exilio en México y con la guerra aún en el cuerpo, en los que denunciaba la voracidad del fascismo y la escandalosa complicidad que éste había encontrado en las democracias occidentales a propósito de la cuestión española⁴¹. Hablar, asimismo, acerca del mundo, a la manera de un “espectador de la cultura universal” –decía Gaos siguiendo en este punto a su maestro Ortega⁴²– puede derivar hacia reflexiones más o menos triviales o acomodadas a los moldes del ocio burgués, pero también puede significar apertura a una crítica de la racionalidad dominante. De esto último dio sobrada cuenta María Zambrano, cuya razón poética sólo pudo expresarse a través, no ya del ensayo, sino de toda una imaginación de recursos expresivos como la confesión⁴³ o el “delirio”⁴⁴, y sin olvidar las referencias de la mística, la poesía y la narrativa⁴⁵. Una revisión de la condición literaria del pensamiento crítico iberoamericana sería en este sentido otra de las tareas aún pendiente de desarrollar.

41 Cf. Ímaz, Eugenio, *En busca de nuestro tiempo*, Prólogo de Iñaki Adúriz, San Sebastián, Comunidad Autónoma del País Vasco, 1992. Sobre esta cuestión, cf. mi artículo “Eugenio Ímaz y la guerra contra la guerra”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 2009 (en prensa).

42 *Obras completas. VI., o.c., p.79.*

43 Cf. *La confesión, género literario y método*, Madrid, Siruela, 1995.

44 Cf. la segunda parte de *Delirio y destino*, Ed. completa y revisada por Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998.

45 Cf. *La razón en la sombra, o.c., capítulo IV “Saberes y géneros literarios”, pp.299-392.*