

EL CICLO DEL EXILIO

JOSÉ LUIS ABELLÁN

Al morir el general Franco, a fines de 1975, se cierra el ciclo del exilio filosófico abierto en 1936, incitándonos a completar de algún modo la información que dejé incompleta en mi libro de hace unos años sobre el tema.¹ El panorama se nos presenta ahora concluso, si bien con la inevitable proyección hacia el futuro de todo lo histórico, tema que será objeto de nuestras reflexiones finales en este apartado.

El primer punto que se presta a discusión es el de la misma cronología del fenómeno. Algunos autores dan la fecha de 1936 como la del inicio de la emigración. En realidad, aquélla había empezado a producirse ya antes del exacto comienzo de la guerra. En 1935, la situación se había hecho incómoda, especialmente en la capital de España, y muchos intelectuales empezaron, si no a emigrar, a vivir en una especie de exilio virtual, situación que se consolidó desde el momento que el Frente Popular ganó las elecciones. Luego, los años 1936-1939 fueron espectadores de la huida de la mayoría de los intelectuales adeptos a la República. Pero, ni aun así podemos decir que la emigración acabara en 1939; después de terminar la guerra, y por un periodo que prácticamente se prolonga hasta nuestros días, no han dejado de salir intelectuales a consecuencia de una situación política que no favorece sus actividades. Lo mismo ocurre con la fecha final de 1975; de hecho, muchos intelectuales habían empezado a venir antes o después a publicar sus libros entre nosotros. Entre los filósofos, Eduardo Nicol, Recasens Siches, Roura-Parella, Augusto Pescador, Ferrater Mora, han visitado España y permanecido en ella antes de 1975; otros todavía no han vuelto, y ni siquiera en ese año se habían producido las condiciones políticas y académicas para que lo pudieran hacer con todos sus de-

¹ José Luis Abellán, *Filosofía española en América, 1936-1966*. Madrid, 1967.

rechos; esa situación no se producirá hasta 1977, pero ni aun con eso, todos han vuelto ni piensan volver. Por eso, determinar exactamente el periodo histórico del exilio viene a ser imposible; la necesidad de recurrir a fechas concretas nos obliga a insistir en los años 1939-1975, si bien interpretados con la debida flexibilidad.

El segundo tema que parece obligado tocar es el de los lugares en que se efectuó el exilio. De hecho, una parte salió del puerto de Alicante, y el resto —la mayoría— pasó la frontera francesa. Europa, y concretamente Francia, parecía el lugar natural de instalación para una mayoría de la población española. La sombra de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, se cernía sobre el continente europeo. Muchos españoles no estuvieron en el país vecino más que el tiempo preciso para coger un barco hacia América; algunos —los luchadores empedernidos— se enrolaron en la “Resistencia” contra el fascismo. Pensadores o filósofos que se quedaron en el continente europeo prácticamente casi no existen. En Inglaterra solamente quedaron algunas de las figuras más próximas a la Institución Libre de Enseñanza: José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud, Pablo de Azcárate, y algunos otros como Luis Araquistáin, Salvador de Madariaga y José Antonio Balbontín. Posteriormente, Araquistáin y Azcárate se trasladaron a Ginebra, donde murieron (el último en diciembre de 1971).

La mayoría, pues, del exilio filosófico marchó a América, y dentro de ésta, a los países de habla española, sobre todo a México, cuyo presidente entonces, Lázaro Cárdenas, había abierto las puertas del país a los trabajadores intelectuales, mediante la creación, en 1938, de La Casa de España en México, donde los españoles pudieran continuar en su nueva instalación las tareas de enseñanza e investigación que habían venido ejerciendo en España. En México se instalarán 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. En Argentina, al principio, José Ortega y Gasset (en Buenos Aires) y Manuel García Morente (en Tucumán); pero pronto regresarán a la Península; ahí quedarán, sin embargo, Luis Jiménez de Asúa, Lorenzo Luzuriaga, Claudio Sánchez Albornoz, Francisco Ayala y Luis Farré (éste último, emigrado,

en realidad, en 1931). En Venezuela, se instalan, Domingo Casanovas y Bartolomé Oliver. En otros países, José Ferrater Mora (Chile), J. D. García Bacca (Ecuador), Teodoro Olarte (Costa Rica), Augusto Pescador (Bolivia), Luis de Zulueta (Bogotá) y Jorge Enjuto (Puerto Rico). Naturalmente, muchos de estos pensadores han cambiado después su residencia a otros países, donde ahora trabajan, y varios han muerto. Algunos de ellos —como hicieron Américo Castro y Fernando de los Ríos desde el primer momento— se instalaron después en Estados Unidos. Hoy quizá los dos polos fundamentales de la filosofía española en América sean México, con la figura de Gaos en el centro (que aunque muerto en 1969, todavía es aglutinante de discípulos y admiradores), y Venezuela, cuyas actividades giran en torno al Instituto de Filosofía de la Universidad de Caracas, dirigido por García Bacca.

Una vez rendida la consideración obligada a las coordenadas de tiempo y espacio, es necesario dedicar el grueso de estas páginas al contenido filosófico del exilio, lo que haremos prestando atención a las tendencias y movimientos más valiosos que en ellos se perciben. Hemos de señalar, en principio, la influencia del orteguismo, bien entendido aquí que conviene diferenciar claramente entre la figura y la influencia personal de Ortega y el orteguismo como movimiento filosófico propiamente dicho. La realidad es que, en su tercera estancia americana, las circunstancias no favorecieron a Ortega. En Argentina, la opinión estaba muy politizada y la situación del país, con motivo de la Segunda Guerra Mundial, había colocadó el ánimo de los argentinos en condiciones de extrema susceptibilidad. Cuando en agosto de 1939, el filósofo español llega a Buenos Aires, el recibimiento fue bastante frío. Se sabía que Ortega se había desentendido de la guerra española desde los primeros momentos; se sabía que en mayo último, antes de emprender el viaje a Argentina, había permanecido brevemente en Vichy; se esperaba, al menos, una declaración de rotundo antifranquismo, pero tampoco ésta tuvo lugar. La situación de Ortega en América fue todo menos cómoda, y en marzo de 1942 ya lo tenemos de nuevo en la Península —esta vez en Lisboa, donde fijará su residencia definitiva hasta su muerte—, no sin antes rechazar una invitación de José Gaos para visitar México. Como yo le pregunté el motivo de semejante declinación, Gaos me contestó

escuetamente: “Le tenía miedo a la colonia republicana, que en México era muy importante”.

Si esta fue la actitud mantenida con respecto a la figura personal de Ortega, no ocurrió lo mismo en lo que se refiere a su doctrina filosófica. El orteguismo era ya planta aclimatada en muchos países americanos antes de la Guerra civil: después de ésta, la llegada de los exiliados españoles, entre los que se encontraban muchos discípulos de Ortega, no hizo más que ampliar y fortalecer su influencia. Los nombres del citado José Gaos, Joaquín Xirau, Luis Recasens, María Zambano, Francisco Ayala, Manuel Granell, Luis Abad Carretero, F. Álvarez González, Juan Roura-Parella, A. Rodríguez Huéscar —y otros muchos— acreditan el valor y la importancia de esa influencia.

Muy ligado a la expansión del orteguismo está el interés suscitado en aquellos países hacia el existencialismo y el historicismo, entre los que hay indudablemente cultivadores españoles de primer orden. A título de ejemplo, recordemos la traducción de las obras completas de Dilthey llevada a cabo por Eugenio Imaz, o la que de el *Ser y tiempo*, de Heidegger, hizo José Gaos, así como la difusión del pensamiento heideggeriano y kierkegardiano llevada a cabo por él mismo. La penetración del existencialismo —bien con matices orteguianos o con otros tintes— ha sido tan profunda que podemos decir que casi ningún pensador español se ha visto totalmente libre de ella en los últimos cuarenta años, llegando hasta las especialidades de hombres muy alejados de la filosofía. Así, por ejemplo, la revolución histográfica de Américo Castro está en gran parte basada en la obra de Dilthey y de Ortega.

En relación también con el orteguismo está la tendencia a la reivindicación de los valores de la filosofía hispánica. Es un movimiento que se había iniciado ya en la Península antes de la guerra, pero que se continuó y amplió después en los países hispanoamericanos. He dedicado amplia atención al tema en el caso de José Gaos, lo que haría enojoso repetir aquí ideas expuestas en otra parte.² Me limitaré a reproducir las palabras de Joaquín Xirau, empeñado también, como

² J. L. Abellán, “La contribución de José Gaos a la historia de las ideas hispano-americanas”, en *Dianoia*. México, 1970.

todos ellos, en tal tarea de reivindicación. Aunque la cita sea larga, creo que merece la pena reproducirla completa, por lo que tiene de sintomático de una actitud general. Dice así:

Para acabar con la enojosa e inútil polémica sobre el valor de la filosofía peninsular, íbamos a emprender, en la Universidad de Barcelona —con un grupo de jóvenes y distinguidos colaboradores—, el estudio monográfico, minucioso y objetivo, de las más destacadas personalidades del pensamiento hispano, con el objeto de incorporarlo con sencillez, en la justa medida en que ello fuera preciso, en la evolución general de las doctrinas filosóficas; en la convicción de que, mucho más útil que desdenarlo con petulancia despectiva o tratar de reivindicarlo con indignación más o menos declamatoria, era determinar con exactitud las coyunturas precisas en que se inscribe y a partir de las cuales, influye, en ocasiones de modo decisivo, en el desarrollo de la cultura occidental. Cualquiera que hubiese sido el resultado de aquellas pesquisas, es evidente que olvidar o situar en un lugar secundario personalidades tales como Lull, Sabunde, Vives o Suárez [...], es renunciar a explicar una buena parte de los factores que intervienen y actúan con activa eficacia en el desarrollo de la civilización europea. De esta falla adolecen sin excepción todas las historias de la filosofía que conocemos.³

En el orden de esta reivindicación de los valores de la filosofía hispánica, hay que hacer notar la contraposición con que Eduardo Nicol ha hecho frente a la llamada *Escuela de Madrid*, acuñando la expresión de *Escuela de Barcelona*. Dentro de ella, aparte del mismo Nicol, que se autoincluye, este pensador introduce a Jaime Serra Hunter, Joaquín Xirau, J. D. García Bacca, José Ferrater Mora, Juan Roura-Parella y Domingo Casanovas. Aunque no estoy de acuerdo con esta división, no deja de percibirse un espíritu común y ciertas afinidades entre los autores citados, que hacen a veces cómoda la denominación anterior. Entre los representantes de ese espíritu común, simbolizado por lo que los catalanes llaman el *seny*, quizá el más sintomático es José Ferrater Mora, influido desde hace tiempo por la filosofía analítica, lo que le ha ganado la adhesión entusiasta del joven grupo

³ Joaquín Xirau, *Obras de...*, México, 1963, p. 247.

peninsular que siente esas mismas simpatías. Esto le ha llevado a presidir de modo oficial el I Congreso de Filosofía Española Contemporánea, celebrado en Valencia en noviembre de 1971. Por lo demás, en esa línea hay que encuadrar sus últimas publicaciones: *Indagaciones sobre el lenguaje* (1970), *El hombre y su medio* (1971), *Las palabras y las cosas* (1971), pero sobre todo su *Cambio de marcha en filosofía* (1974), que —como indica el título— sin variar la orientación de su filosofía propone una cierta moderación en la misma. Según sus propias palabras, “tal como ha sido elaborada hasta la fecha, la filosofía analítica no sobra. Pero tampoco basta”. Es evidente que el rigor a que dicha filosofía nos ha acostumbrado en el manejo de los conceptos y en el planteamiento de los problemas filosóficos no puede sobrar en una actitud seria y a la altura de nuestro tiempo. Pero, es también evidente, que una filosofía analítica abandonada a sí misma sería víctima de su hipercriticismo, y no progresaría gran cosa. He aquí el nuevo programa que nos propone Ferrater Mora:

No es menester “superar” la filosofía analítica en la forma estimada canónica de “dejarla atrás” para pasar a otro “nivel” considerado superior; es suficiente proseguirla, con tal que sea muy abierta y críticamente. A tal fin hay que acentuar todavía más su carácter de “giro” o de “contexto”, para apoyar sus inclinaciones autocríticas, reprimir sus tendencias a la reclusión, entablar diálogos francos con otras filosofías, y otros “giros”, aceptar y dilucidar problemas que no había aún planteados, o lo había hecho a medias o torcidamente, pero a los cuales no conviene sentirse ajeno, aun si ello lleva a serias dudas de algunas de las posibilidades y acerca del supuesto, “último alcance” del “análisis”.

Es claro que el gran sentido crítico de este filósofo se ha impuesto una vez más, incitándole a superar posiciones con las que nunca se sintió —es nuestra opinión— totalmente identificado.

Un pensador independiente, con indudable interés y originalidad, al que hasta ahora no se había prestado debida atención por ser más conocida su poesía que su obra de reflexión, es Juan Larrea (Bilbao, 1895), amigo y compañero de César Vallejo, durante las jornadas parisinas de éste, y al que ha dedicado parte de su vida y su reflexión. El interés de Larrea se centra en los problemas de la cultura y su desarrollo, que él cree estrictamente ligados a América. Sus obras *Rendición*

del espíritu (1943) y *Teleología de la cultura* (1965) son exponentes de esa preocupación, que él considera además inextricablemente unida a la actitud española ante el mundo y los acontecimientos históricos ocurridos en la Península Ibérica. No es este el momento de desarrollar dicho aspecto de su pensamiento, al que dedicaremos atención en otro lugar; parece más oportuno señalar la tendencia a una interpretación colectivista y al mismo tiempo espiritualista de la cultura, mediante la cual cree que está próxima la era de una Cultura Universal, en la que la humanidad alcanzará conciencia plena y total de sí misma. En esta dirección hay que interpretar su concepto básico de *Espiritumanidad*, que él considera clave para interpretar la nueva situación de cultura planetaria y hermanada a que la humanidad está abocada, si no quiere poner en peligro la existencia misma de la especie. El fenómeno literario del surrealismo, al que se siente ligado, es interpretado en este sentido como expresión todavía balbuceante de un estado de conciencia superior, donde sueño y realidad se involucran como anticipo de la Nueva Cultura; así hay que entender su libro *César Vallejo y el surrealismo* (1976), quizá la mejor exposición de conjunto de su pensamiento. En lo que respecta a la interpretación de la cultura el libro clave es *Razón de ser* (1956; 2a ed., 1974), donde precisa su idea del próximo advenimiento de un estado de *supercultura*, que él vincula al Nuevo Mundo. En esta línea, su distancia del marxismo y del socialismo más que un rechazo propiamente tal de los mismos, está en función de considerarlos un acercamiento necesario, pero insuficiente, a su idea de humanidad. El entramado material de relaciones sociales y económicas parece ser un elemento primario y una base cimentadora del posterior desarrollo del espíritu humano. Hay aquí evidentes puntos de coincidencia con una interpretación espiritualista de la historia y la cultura, que aprovecha elementos del ruso Nicholas Berdyaev y del polaco August Cieszkowski.

Por último, debemos prestar aquí atención al fenómeno quizá más interesante que en la filosofía americana exiliada se ha producido desde 1967, fecha de la publicación de mi libro, hasta hoy. Me refiero a la eclosión de un interés por el marxismo que, aunque con precedentes, parece adquirir desde entonces caracteres extraordinarios. No se trata, por supuesto, de un marxismo ortodoxo y dogmático, sino más bien de una preocupación general por el tema y, en particu-

lar, por la obra de Marx. Por supuesto, que no ha sido ajeno a dicho interés la celebración en el año citado arriba del centenario de la publicación de *El capital*, pero ello más bien constituyó la ocasión de una inquietud que tenía antecedentes muy remotos entre algunos de los exiliados españoles. Ahora trataremos de examinar muy ligeramente algunos de éstos.

El primer antecedente es la obra de traducción y difusión del marxismo realizada por Wenceslao Roces (nacido en 1897), dedicado en España a estudios de derecho y filosofía jurídica. Había estudiado asimismo en Berlín con Rudolf Stammler, sobre el que publicará varios trabajos. En 1923, obtuvo la cátedra de Derecho Romano en la Universidad de Salamanca. A partir de 1930, su actitud se orienta definitivamente hacia el marxismo, campo en el que realiza una importante labor de difusión como director literario de Editorial Cenit, fundada en 1929 y famosa en los años treinta por la edición de libros de orientación sociológica y revolucionaria. Además, empieza ya entonces una labor de traducción de obras del alemán, que continuará después con gran constancia en México. En España traduce el *Manifiesto comunista*, que publicará precedido de una "introducción histórica", donde sorprende la atención a las fuentes originales, el conocimiento de la bibliografía sobre el tema, la utilización de la correspondencia Marx-Engels y la magnífica exposición del pensamiento marxista; también en nuestro país publica la traducción del primer tomo de *El capital* (1935), tarea que continuará después en México, hasta dar a luz los tres tomos de la obra completa.⁴ El que iba a ser libro V de la obra, también ha sido traducido por Roces en México y publicado por la misma editorial con el título de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (1945). Esta labor de traducción se completa con las versiones al español de obras de Hegel, Cassirer, Bloch, Lukács, Jaeger, y otros muchos.

Como he dicho antes, la celebración del centenario de la primera edición de *El capital* (1867-1967), que tuvo importante repercusión en los medios universitarios mexicanos, fue la ocasión de que el interés difuso por la obra de Marx se manifestase en actos concretos y

⁴ Cf. Carlos Marx, *El capital*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1946. 3 tt.

adquiriese caracteres inusitados. Wenceslao Roces publicó en *Cuadernos Americanos* un interesante trabajo sobre *El capital*.⁵ Al mismo tiempo, en el curso académico 1966-1967, José Gaos dedicó un seminario en El Colegio de México al primer libro de *El capital*, pero lo más curioso no es eso, sino la simpatía con que Gaos lo analiza y las conclusiones de solidaridad marxista a que llega un hombre que se movió siempre entre las coordenadas del personalismo filosófico. La lección de síntesis del seminario fue publicado con el título ya significativo de "El juicio final del capitalismo". Es un trabajo del gran interés, como todos los del autor; ahí dice Gaos, en el párrafo final:

Y así como el manifiesto luterano fue el toque de rebato que anunció a la Cristiandad medieval su disolución, el *comunista* fue el que anunció a la moderna sociedad burguesa la suya: porque la sociedad actual, y no se diga la futura, dista de ser la sociedad burguesa cuya disolución anunció el *Manifiesto*, aunque diste de ser también la concebida por Marx como comunista final; igual que de ser la Cristiandad reformada concebida por Lutero ha distado la cristiana moderna y no se diga la moderna en general. Pero la grandeza histórica de una obra humana no se computa por un nunca dado ajuste de la historia ulterior a la obra, o a la historia anterior —imposible, pues, sería la detención de la historia—, sino por el tamaño de la revolución impulsora de la historia ulterior a diferencia de la anterior, es decir, impulsora de la historia misma.⁶

En esta eclosión de interés por el marxismo hay que citar en lugar muy destacado la consolidación de una figura a la que colocaba en lugar secundario en mi libro sobre el exilio filosófico. Se trata del profesor Adolfo Sánchez Vázquez, a quien vamos a dedicar aquí una especial atención. En 1935, Sánchez Vázquez era un joven de veinte años (había nacido en Algeciras, en 1915), que se disponía a iniciar la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid. Al año siguiente deja sus estudios y se incorpora a la Guerra civil, al lado

⁵ Wenceslao Roces, "En el centenario de *El capital*", en *Cuadernos Americanos*, núm. 6. México, 1967.

⁶ José Gaos, "El juicio final del capitalismo", en *Diálogos*, núm. 19. México, 1968.

republicano. En 1939, ya exiliado en México, funda con otros jóvenes la revista *Romance*; sigue sus estudios y es nombrado profesor de la Universidad de Michoacán (Morelia), pasando, desde 1955, a la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente es catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras.

Desde muy pronto se siente atraído por cuestiones de estética, disciplina a la que dedicará la mayor parte de sus desvelos intelectuales. En 1955 lee su tesis de grado en la Universidad de México, sobre el tema "Conciencia y realidad en la obra de arte"; posteriormente publica su ensayo sobre "Las ideas estéticas en los 'Manuscritos económico-filosóficos'" (1961), labor de investigación que culminará en su libro, ampliamente conocido, *Las ideas estéticas de Marx* (1965). Se trata de una importante aportación a la discusión sobre problemas estéticos en el marxismo actual, inspirado en un rechazo de la interpretación staliniana del "realismo socialista". Sánchez Vázquez trata de elaborar una nueva estética marxista basándose directamente en los textos de Marx; como se sabe, poco explícito en tal cuestión. El núcleo de esta actitud consiste en no identificar el arte con la ideología, según fue costumbre hasta la iniciación del proceso de desestalinización, en 1956, incorporando el fenómeno de la creación en una interpretación abierta del pensamiento de Marx, que lo aleja de toda ideologización apriorista. En la concepción de este autor el arte es una actividad práctico-creadora estrechamente vinculada a la teoría del trabajo como esencia del hombre y de la producción material como factor determinante en el proceso histórico-social. El análisis del trabajo humano bajo el capitalismo como trabajo enajenado demuestra la oposición radical entre el trabajo humano como actividad creadora y el modo de producción en el cual despliega el trabajador su actividad. Las características de este modo de producción explican el divorcio entre trabajo y placer o entre trabajo y belleza. Y estas características son las que determinan la hostilidad por principio del capitalismo al arte, señalada por Marx. Por el contrario, la concepción del arte como actividad práctico-creadora abre la oportunidad de aplicarlo a cualquier tipo de manifestación artística o a cualquier fase histórica. Esta definición abierta del arte permite dar razón del constante proceso de aparición de nuevos movimientos, corrientes, tendencias, estilos o los diferentes productos artísticos individuales en cada caso concreto. Es

precisamente esta orientación la que inspira la antología publicada por el autor con el título de *Estética y marxismo*, en la que se recogen textos de muy variados autores: Lifshits, Stolovich, Búrov, Alfonso Sastre, Galvano della Volpe, Bertolt Brecht, Henri Lefebvre, Lukács, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann, Karel Kosik, Althusser, Lunacharsky, Lenin, Trotsky, José Carlos Mariátegui, José María de Quinto, Fernando Claudín, Roger Garaudy, Fidel Castro, Julio Cortázar, etcétera.⁷

La concepción práctico-productiva del arte le llevó a Sánchez Vázquez a tomar conciencia del fundamental papel de la noción de "praxis" dentro del marxismo: de ahí surgió su libro *Filosofía de la praxis* (México, 1967), que fue originariamente su tesis doctoral obtenida el año anterior en la Universidad Nacional Autónoma de México. El libro, creemos sinceramente que ocupa un lugar destacado dentro de la investigación marxista; en primer lugar, por la importancia concedida a un concepto habitualmente desatendido dentro del marxismo teórico, y en segundo lugar, por las aportaciones que en torno a tal concepto realiza Sánchez Vázquez. En crítica contra los economistas clásicos, para quienes el trabajo humano tiene sólo valor por su utilidad exterior y no por su entronque con el hombre, escribe:

El concepto de praxis —limitado a la actividad material transformadora de la realidad natural— queda reducido a un concepto económico. Sin embargo, el descubrimiento del trabajo humano como fuente de todo valor y riqueza, pone en manos de la filosofía —primero, en Hegel, y después, en Marx— un instrumento valiosísimo para elevarse a una concepción de la praxis total humana.⁸

Ahora bien, esta concepción supone elevarse de la conciencia ordinaria a la concepción filosófica de la praxis, la cual, a su vez, nos lleva a una concepción del hombre como ser activo y creador, práctico, que transforma el mundo no sólo en su conciencia, sino de manera práctica y real. Y así la transformación de la naturaleza aparece no sólo ligada a la transformación del hombre, sino como condición

⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*. México, Era, 1970. 2 vols.

⁸ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967, p. 37.

necesaria de ésta. Por ello dice que “la producción —es decir, la praxis material productiva— no sólo es fundamento del dominio de los hombres sobre la naturaleza, sino también del dominio sobre su propia naturaleza. Producción y sociedad, o producción e historia, forman una unidad indisoluble”. Y concluye finalmente: “la categoría de praxis pasa a ser en el marxismo la categoría central”,⁹ pero bien entendido que esa praxis hay que encuadrarla en la filosofía de la acción transformadora y revolucionaria, donde la actividad abstracta e idealista ha dejado paso a la actividad práctica y objetiva del hombre como ser histórico-social. En definitiva, ello supone haber llegado a una concepción revolucionaria del hombre como ser teórico-práctico, transformador de la realidad.

Es imposible dar cuenta aquí de las numerosas aportaciones de Sánchez Vázquez en este libro, que consideramos el más importante de todos los suyos. Nos limitaremos a llamar la atención del lector sobre lo que creemos su aportación básica, que es la doble distinción entre praxis creadora y praxis reiterativa, y entre praxis espontánea y praxis reflexiva, de las cuales la segunda distinción ocupa lugar central en el sistema de Sánchez Vázquez. Tanto la praxis espontánea como la reflexiva suponen una cierta conciencia de la praxis —lo que no ocurre en la praxis reiterativa o mecánica—; la única diferencia está en el grado de conciencia que se tiene en una y otra. La misma praxis creadora puede ser reflexiva o espontánea, caso este último que se da en determinadas estéticas irracionales, como la de los surrealistas que pretenden una actividad artística inconsciente, imposible de todo punto. La distinción que nos ocupa tiene importancia excepcional en la actividad revolucionaria que tanto preocupa a los marxistas. La transformación revolucionaria de la sociedad exige una elevada conciencia de la praxis, al objeto de que ésta sea reflexiva, y no espontánea, única forma de que sea al mismo tiempo revolucionaria. En esto Sánchez Vázquez sigue a Lenin, para quien “sin teoría revolucionaria no puede haber tampoco movimiento revolucionario”. Por eso considera que una justa relación entre lo espontáneo y lo reflexivo es fundamental en toda praxis revolucionaria.

⁹ *Idem.*

Los proletarios —dice— sólo pueden subvertir el orden económico y social que los enajena con una praxis altamente consciente y reflexiva. De ahí la necesidad de dotar al movimiento obrero de una conciencia de su misión histórica, de sus fines, de la estructura social capitalista y de la ley que la rige, así como de las condiciones y posibilidades objetivas de su emancipación al llegar a determinada fase el desarrollo histórico-social.¹⁰

En una dirección muy semejante a la de Sánchez Vázquez hay que situar las últimas obras de J. D. García Bacca, en cuyo *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (1965) veíamos ya la creciente influencia que el marxismo ejerce en sus últimas preocupaciones filosóficas. Quizá en este filósofo se conjuguen como en nadie dos influencias extraordinariamente sugerentes: la citada de Marx, y la de Antonio Machado, a quien también ha dedicado uno de sus últimos títulos: *Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado* (1967). La preocupación universalista de García Bacca entronca así con una tradición hispánica de reciente factura. Entre otros libros suyos, hemos de citar: *Elogio de la técnica* (1968), *Ensayos* (1970) y *Curso sistemático de filosofía actual* (1969). Este último viene a ser una continuación de su *Metafísica* (1965), y constituye, después de aquella, el libro más importante del autor. Su importancia requeriría un análisis en exclusiva y ha venido a corroborar su significación el último y monumental libro: *Lecciones de la historia de la filosofía*.¹¹ La tarea de García Bacca es precisamente dar explicación y sentido filosófico a la empresa humana de ser hombre, entendida como afán transustanciador o transformador del universo. Si la filosofía moderna *tendía* ya a transustanciadora, la actual está ya instalada en la acción transustanciadora misma; en este sentido, coinciden filosofía y ciencia actual, por cuanto ambas tienden a una humanización positiva del universo y a una universalización positiva del hombre. El camino iniciado, pues, por la física atómica, se prolonga por la dialéctica marxista, en el sentido de que ambas tienden a hacer del universo la

¹⁰ *Ibid.*, p. 233.

¹¹ J. D. García Bacca, *Lecciones de la historia de la filosofía*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Caracas, 1972-1973. 2 vols.

morada propia del hombre. Si en el *Curso sistemático...* trata de explicar esa profunda acción transformadora en los planos de la filosofía, la ciencia, la historia y la dialéctica, en sus *Lecciones...* lo que hace García Bacca es mostrarnos cómo ésa es la dirección propia de nuestro tiempo que nos marca la historia de la filosofía; de aquí que el libro comience con Demócrito y termine con Marx, pues con este último, la filosofía deja de *probar*, para *poner a prueba real de verdad* la posibilidad de un mundo humano, donde el hombre deje de ser explotado por el hombre, y la naturaleza, transustanciada por la técnica física, se haya puesto en plan *real de verdad* a servir al hombre y a humanizar el universo. A la luz de estas consideraciones, no es difícil ver en la metafísica de García Bacca, una originalísima interpretación del marxismo, que pretende dar razón del ingente esfuerzo que representa la hazaña del hombre sobre el planeta: la empresa de ser hombre. En este sentido, su obra legitima filosóficamente la peripecia “prometeica” de la especie humana, frente al resto del universo, hallándose por encima de posibles divergencias ideológicas —tal es su intento.

A lo largo de estas páginas hemos visto que la influencia del marxismo es patente en las últimas evoluciones de gran parte de los pensadores españoles exiliados en América, y aun en muchos casos, la persistente tendencia hacia el socialismo, sea éste marxista o no. Hecha la salvedad de la heterodoxia de esos marxismos, es importante constatar a la vez que no es una evolución aislada, sino que viene a confluir con una evolución semejante en España y en otros países europeos. En España, la existencia de un pensamiento socialista y de una gran parte de la juventud que se identifica con él parece algo no necesario de demostración; ahí están los nombres de Manuel Sacristán, de Gustavo Bueno, de Carlos Castilla del Pino, de Carlos París, para citar sólo los cuatro nombres más sobresalientes, con sus grandes tiradas de libros y su prestigio evidente entre la juventud. Algo parecido viene a ocurrir también entre los pensadores exiliado en otros países europeos; los tiempos en que el socialismo estaba representado en nuestra emigración europea por Luis Araquistáin, Pablo de Azcárate, José Antonio Balbontín han pasado; pero entre los jóvenes actualmente emigrados vuelve a reinar el mismo espíritu, ya vivan en Francia, en Suiza o en Alemania, con nombres como F. Fernández-Santos, Manuel Ballester, Miguel Sánchez-Mazas o Ignacio Sotelo, respectivamente.

La situación no puede ser, pues, más propicia para una definitiva superación de la ruptura intelectual que la última Guerra civil produjo entre nosotros. La paralela evolución filosófica de una parte importante del exilio y de un contingente considerable de nuestros intelectuales, permite que en 1975 se produzca un inusitado y fácil encuentro entre unos y otros, abocando todos en una dirección de futuro muy similar que permite una convivencia fecunda para la construcción de nuevas bases de diálogo y de trabajo común. El que sea o no así, dependerá esencialmente de las condiciones sociopolíticas inmediatas, que de modo tan directo afectan al quehacer intelectual.