

Nº 12 Enero - Junio 2018

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

DOSSIER

El exilio como figura política



Edita
Grupo de investigación: Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Nº 12 Enero - Junio 2018
Nº 12 January - June 2018

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

International Journal of Political Philosophy

DOSSIER

El exilio como figura política

Exile as a political figure



Edita Edited by

Grupo de investigación: Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Dirección postal*Post Address*

Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

Correo electrónico*E-mail*

editorial@lastorresdelucca.org

Sitio Web*Web Site*

www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial*Editorial Design*

Romina Luppino · www.luppino.com.ar



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Edita Edited by

Grupo de investigación: **Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica** (Ref: 941719), Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD

Directores

Directors

Juan Antonio Fernández Manzano, Univ. Complutense de Madrid, España.
Diego A. Fernández Peychaux, Univ. de Buenos Aires, Argentina.

Secretario

Secretary

Gustavo Castel de Lucas, Univ. Complutense de Madrid, España.

Sec. técnica

Technical Secretary

Isabel Gamero, Universidad de la Plata / CONICET, Argentina.

Vocales

Vocals

Olga Ramírez Calle, Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.
Blanca Rodríguez López, Univ. Complutense de Madrid, España.
Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.
Sergio Quintero Martín, Universidad Complutense de Madrid, España.
Donald Emerson Bello Hutt, King's College London, United Kingdom.

Consejo asesor

Advisory Board

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.
Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.
María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.
Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.
Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Ignacio Gutierrez Gutierrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Antonio Hermosa Andujar, Universidad de Sevilla, España.
Axel Honneth, Columbia University, United States of America.
Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität
Guissen, Alemania.
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.
Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

Comité Científico

Scientific Committee

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.
José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.
Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.
Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.
Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.
Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.
José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.
Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.
Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.
Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES DATABASE AND INDEXES

Bases de datos especializadas *Specialized Databases*



Bases de datos de citas *Citation databases*

Scopus®



Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*



latindex



MIAR



E-sumarios *E-summaries*



Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

SUMARIO SUMMARY

DOSSIER

El exilio como figura política *Exile as a political figure*

- P. 9 Editorial: la patria en los zapatos. A modo de introducción.
Editorial: The Homeland in the Shoes. By Way of Introduction.
Antolín Sánchez Cuervo

Artículos dossier *Dossier's Articles*

- P. 25 ¿Son los refugiados la vanguardia de la humanidad?
Are the Refugees the "Vanguard of the Peoples"?
Manuel Reyes Mate Rupérez
- P. 41 El exilio de Hannah Arendt.
Hanna Arendt and the Theoretical Elaboration of her own Exile.
Mauricio Pilatowsky
- P. 69 La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión
punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina.
*The Legal Exceptionality of Exile. An Approach to Punitive Chilean and Argentine
Expulsion of the Military Dictatorships.*
Mariela Cecilia Ávila
- P. 103 Lecturas de Antígona o de la ciudad inclinada. 5
Readings of Antigone or the Inclined City.
Elena Trapanese
- P. 125 La Carta sobre el exilio. Método, exilio y memoria en María Zambrano.
The "Letter on Exile". Method, Exile and Memory in María Zambrano.
Matías Silva Rojas

Entrevista dossier *Dossier's Interview*

- P. 159 Las dimensiones del exilio: Pensar el pasado y el presente desde la
"extraterritorialidad". Entrevista a Enzo Traverso.
*The Dimensions of Exile: Thinking about the Past and the Present from
"Extraterritoriality". Interview with Enzo Traverso.*
Rafael Pérez Baquero

Semblanza dossier *Dossier's Biographical Sketch*

- P. 185 La vocación latinoamericanista del republicanismo español en el exilio:
el caso de Leopoldo Castedo en Chile.
*The Latino-americanist Vocation of Spanish Republicanism in Exile: The case of
Leopoldo Castedo in Chile.*
Francisco José Martín

Artículos *Articles*

- P. 221 Humanismo y derechos de las minorías: ¿reconocimiento político de la diferencia cultural o crítica cultural de la construcción política de la diferencia?
Humanism and Minority Rights: Political Recognition of Cultural Differences or Cultural Criticism of Political Construction of Differences?
Ismael Cortes
- P. 239 El marco de acción política y sus límites. Análisis desde la perspectiva de Hinkelammert y Dussel.
The Framework of Political Action and its Limits. Analysis from the Perspective of Hinkelammert and Dussel.
Hugo Amador Herrera Torres y Jerjes Izcoatl Aguirre Ochoa

Reseñas *Reviews*

- P. 265 Ottonello, Rodrigo Oscar. (2016). *La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim*. Biblioteca de la Filosofía Venidera. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila. 192 pp.
Fernando Beresñak
- P. 271 Balibrea, María Paz (Coord.). (2017). *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid, MD: Siglo XXI. 816 pp.
Manuel Artime Omil
- P. 279 Roninger, Luis; Senkman, Leonardo; Sosnowsky, Saúl y Snajder, Mario. (2017). *Exile, diaspora and return. Changing cultural landscapes in Argentina, Chile, Paraguay and Uruguay*. Oxford, Reino Unido: Oxford University. 292 pp.
Ricardo González Leandri
- P. 285 Dos aportaciones críticas sobre el pensamiento de María Zambrano.
Two Critical Contributions about María Zambrano's Thought.
Carmen María López
- P. 293 Cassigoli, Rossana. (2016). *El exilio como síntoma. Literatura y fuentes*. México D. F. / Santiago: UNAM, Metales Pesados. 168 pp.
Pablo Oyarzún R.

Información para autores *Information for Authors*

- P. 301 Política editorial
Editorial Policy
- P. 309 Envíos
Submissions



❖ } DOSSIER } ❖

EL EXILIO COMO FIGURA POLÍTICA

EXILE AS A POLITICAL FIGURE

Editorial: la patria en los zapatos. A modo de introducción

Editorial: The Homeland in the Shoes. By Way of Introduction

Antolín Sánchez Cuervo
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

RESUMEN Con el término “la patria en los zapatos”, aludía Danton al rechazo que la figura del exilio suscitaba entre los mentores de la ciudadanía moderna, en plena Revolución francesa. Ello da pie a una breve reflexión introductoria sobre la actualidad de esta figura, la cual desenmascara la vocación excluyente del estado-nación y obliga a pensar de nuevo conceptos como el de cosmopolitismo.

PALABRAS CLAVE exilio; estado-nación; ciudadanía; cosmopolitismo; fraternidad.

ABSTRACT *In the middle of the French Revolution, Danton was referring to the term ‘the homeland in the shoes’ to signify the rejection of exile by the modern citizenship mentors. It gives rise an introductory reflection on this figure, which unmasks the exclusionary vocation of nation-state and forces us to think again concepts as cosmopolitanism.*

KEY WORDS *Exile; Nation-State; Citizenship; Cosmopolitanism; Fraternity.*

RECIBIDO *RECEIVED* 25/05/2018

APROBADO *APROVED* 16/06/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/2018

NOTA DEL AUTOR

Antolín Sánchez Cuervo, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

Dirección postal: Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC, C/ Albasanz, 26-28, Madrid, 28037.

Correo electrónico: antolin.scuervo@cchs.csic.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0371-0679>

“¿Es que se puede llevar la patria en la suela de los zapatos?”, se preguntaba indignado Danton, cuando, acosado por sus enemigos, le invitaban a que huyera y abandonara su país para salvar su vida (Dulaure, 1826). La escena se ha evocado en numerosas ocasiones y siempre para expresar, de alguna manera, la condición negativa, indeseable y hasta ilegítima del exilio. Lo hacía por ejemplo el filósofo español Julián Marías en su libro *La España real* publicado en 1976, apenas unos meses después de la muerte de Franco y en los comienzos de un proceso transicional que, tras su presunta ejemplaridad durante un par de décadas, acabó siendo muy cuestionado por arrojar al olvido a las víctimas del régimen anterior.¹ Danton —afirmaba Marías— “dijo una vez que no se puede uno llevar la patria en los zapatos; y esto es cierto: para mí, España ha tenido una atracción física cada vez mayor, nunca me he sentido capaz de renunciar a ella” (1976, p. 50). Marías evocaba esta afirmación de Danton a propósito de las tres opciones que se le habían presentado al término de la guerra civil española (1936-1939). La primera, descartada por razones obvias, era “aceptarlo todo”, someterse a la lógica totalitaria de los vencedores. La segunda tampoco le parecía aceptable por razones menos obvias, que intentaba aclarar apoyándose, precisamente, en la cita de Danton. Esa opción “era renunciar a España, renunciar a la realidad física de España”, lo cual era insalvable “por mucho que a España se la lleve dentro”. Es decir, la opción no era otra que el exilio, término que el autor prefería evitar, sustituyéndolo por el de “renuncia”, al tiempo que deslizaba la identificación entre la identidad nacional y su “realidad física” o territorialidad.

Quedaba entonces la tercera opción, que era la del propio Marías y también la de no pocos intelectuales de su generación, con un perfil ideológico similar al suyo: “quedarse; quedarse y decir sí y no; más veces no que sí”. Y por lo tanto —proseguía— “una forma particular de exilio: un exilio del Estado, un exilio de la vida oficial, pero no de la sociedad española”, lo cual justificaba como “fidelidad”, pero no como “fidelidad

¹ Nunca se ha discutido y escrito tanto sobre la transición democrática en España, como treinta o cuarenta años después, ya en pleno siglo XXI. La bibliografía que podría citarse es amplísima, incluso aunque nos limitáramos a una selección de títulos, pero siempre resulta ilustrativa la observación de John Elster cuando recuerda que el caso español había sido el “único dentro de las transiciones a la democracia, por el hecho de que hubo una decisión deliberada y consensuada de evitar la justicia transicional” (2006, p. 80).

al pasado” sino “*al futuro*, ... a los proyectos y empresas, ... a la meta” (Marías, 1976, p. 51). Marías apelaba así, aun sin nombrarlo de manera explícita, a la figura del “exilio interior”, sin duda controvertida y de la que a menudo se ha abusado para justificar posturas tan cuestionables como la del académico desplazado y al mismo tiempo incorporado a un determinado sistema opresivo de prácticas, símbolos, códigos y leyes, en este caso el Franquismo.

El uso y abuso del lenguaje para definir y significar experiencias límite como la del exilio, ya sea para desnudarla u ocultarla, analizarla o tergiversarla, reivindicarla o eludirla, o simplemente para conocerla y calibrar su potencial crítico, es un asunto complejo que nos llevaría lejos y probablemente a una salida insatisfactoria. Buena muestra de ello son las dificultades habituales para consensuar, siquiera, una definición básica de lo que se entiende por exilio, más allá de las formulaciones escuetas y asépticas que puedan encontrarse en un diccionario. Abandonar la convencionalidad de estas formulaciones obliga a rescatar la polisemia y la riqueza metafórica del concepto de exilio, y sobre todo a discriminar el uso y el abuso, o por lo menos a advertir las contradicciones que a veces pueden difuminar la distinción entre lo uno y lo otro. “Exilio del Estado o de la vida oficial”, decía Marías. ¿Qué significa este término? ¿No sería más justo hablar de “disidencia”, “resistencia silenciosa” según el celebrado término de Jordi Gracia (2004), o si se prefiere un neologismo más o menos reciente, “insilio” de Aznar Soler (2017). También puede suceder a la inversa, que en lugar de abusar de la semántica del exilio para apropiarse de ella y derivarla hacia otros terrenos, o para camuflar significados en realidad ajenos a la misma, sencillamente se borre y se sustituya por términos como “renuncia”, “emigración” o “refugiado”, entre otros. En todo caso, estas y otras oscilaciones coinciden en devaluar, de manera consciente o no, la figura del exilio, al menos en su significación política más crítica. O si se prefiere, en su máxima expresión sin más, a saber, como una figura que cuestiona, incluso de manera radical, muchos de los espacios y tiempos que ha construido la racionalidad moderna, si es que no el humanismo occidental. El exilio es una experiencia que pone al descubierto las dimensiones excluyentes del Estado y su gran aliado,

el relato de nación; y que arroja luz sobre la relevancia de ambos en la génesis del totalitarismo y sobre las complicidades sombrías entre este último y las fórmulas contractualistas de las que tanto provecho ha sacado la inteligencia liberal. Es, asimismo, una figura que desenmascara la violencia del olvido inscrito en las lógicas del progreso de las que tanto se han nutrido las filosofías de la historia, así como en las continuidades trazadas por el historicismo cuando ha querido librarse de estas últimas. Plantea otras hermenéuticas del pasado, irreductibles a las metodologías del historiador científico o convencional, y pone en valor la significación crítica y subversiva de la memoria (Sánchez Cuervo, 2017).

Todo ello suele sin embargo devaluarse por lo amenazante que resulta para las codificaciones de la racionalidad moderna: la memoria exiliada se reduce entonces a un anacronismo melancólico y resentido; la desubicación que suele acompañarla, a una incapacidad para asentarse en alguna parte o para adaptarse a los códigos de la comunidad receptora, todo ello bajo el manto de lenguajes que atenúan o escatiman, que tuercen o allanan en función de cada caso.

La cuestión de los nombres viene de lejos, si bien pasa por un pasado que por muchas razones sigue siendo cercano. El uso de eufemismos para banalizar la barbarie era una práctica común del nazismo, empezando por el empleo del término "des-nacionalizar" para denominar el primer paso de un proceso legal que se consumaba con la expulsión de los judíos de la condición humana. La complejidad de este uso fue agudamente advertida por Víctor Klemperer, quien durante años fue acumulando numerosos materiales sobre la cuestión, reunidos en 1947 en el que probablemente sea el mejor estudio realizado sobre la lengua del III Reich, *Lingua tertii imperii. Apuntes de un filólogo* (2001); un libro en el que se analizan las dificultades inherentes al vocabulario específico del nazismo, y en el que se hace constar cómo la lógica del totalitarismo abarcaba también el ámbito del lenguaje.

El lenguaje como engaño era advertido, aun de manera coloquial y descarnada, y con la guerra aún en el cuerpo, por un intelectual del exilio republicano español de 1939 como Eugenio Ímaz en una de sus colaboraciones en la emblemática revista *España peregrina*. "No sé quién. Pero nos han engañado", escribía nada más comenzar su

exilio en México, indignado, no ya por la barbarie de cualquier guerra, sino también por el abandono de las democracias occidentales a la República española bajo la intimidación del nazi-fascismo. “El engaño es tan inmenso, tan total y sin resquicio” —proseguía—

Que hasta el manto que lo cobija, el lenguaje, se desdice y me engaña, nos engaña. Dice orden y quiere decir todo lo contrario; amor al pueblo, y todo lo contrario; espiritualismo, y todo lo contrario; civilización, y todo lo contrario; paz, y todo lo contrario, etc., etc. De suerte que lo más urgente para un escritor que quiera sostenerse como hombre, entre los de su oficio, es tratar de restaurar el lenguaje llamando a las cosas por su nombre. ... A la verdad la llamaremos, pues, mentira. Mentira a esa verdad que se expende en los centros más acreditados. Mentira a la *verdad de cátedra*. (Ímaz, 2011, p. 543).

14
Ese engaño total no se limitaba por tanto a la experiencia de la guerra y el exilio, sino que afectaba a los conceptos más básicos de la cultura europea empezando por los de orden, civilización, verdad o amor al pueblo, y en definitiva al entrelazamiento de los mismos. La guerra civil española había sido el primer episodio de la II Guerra Mundial y el exilio republicano era la expresión de un estado de excepción que se había ido generalizando en Europa durante las últimas décadas, coincidiendo con el auge de los totalitarismos. Estos, a su vez, no eran un mero accidente en la marcha civilizadora de Occidente, que la lógica del progreso pudiera absorber y en última instancia justificar, sino que cuestionaban radicalmente a esta última. En realidad, las cotas de violencia alcanzadas en el llamado periodo de entreguerras lo cuestionaban todo. El exilio no era una experiencia puntual y aislada, sino la revelación de una catástrofe que ponía en entredicho muchos relatos de la política moderna. Por eso a un protagonista de un acontecimiento tan caro para esta última como la Revolución francesa podía suscitarle pavor. Tal era el caso de Danton cuando prefería el riesgo de perder la cabeza en la guillotina al de perder la condición de ciudadano.

Danton había sido uno de los grandes protagonistas de la Revolución francesa y alguna responsabilidad había tenido, por tanto, en la hechura de sus principales conquistas. Algunas de ellas eran tan

prestigiosas como la ciudadanía o el estado-nación y los derechos del hombre, sin entrar ahora en discusiones historiográficas sobre los antecedentes y la génesis auténtica de estos conceptos. Esto último tiene una indudable relevancia en el ámbito de la historia de las ideas y los sistemas políticos, pero lo que ahora nos importa subrayar es que el exilio cuestiona, incluso radicalmente, esas conquistas, mostrando su lado sombrío y dejando al descubierto su debilidad, sus contradicciones y sus restricciones. Como vendrían a mostrar después autores como Hannah Arendt y Giorgio Agamben, la figura del exiliado, llevada a su máxima expresión bajo la condición del apátrida o del paria, hace visible la debilidad congénita de los derechos humanos, por su inaplicabilidad sin la mediación del estado-nación. Dicho de otra manera, pone en evidencia la ficción de que la dignidad humana descansa en el hombre como tal o en el hecho de nacer hombre, lo cual no deja de ser una abstracción desmentida desde el primer momento por la soberanía del pueblo o la nación, garante única de esa dignidad. Con su apelación al nacimiento o al estatuto de la vida como fuente genuina e inmanente de derechos, el liberalismo revolucionario logró abolir los derechos derivados de la cuna, la tradición o la religión, pero a costa de depositarlos en la soberanía nacional. Esta última se convirtió entonces en la única instancia capaz de dotar al nacimiento de un carácter legal y no meramente natural, de convertir la nuda vida o la existencia animal del ser humano que nace envuelto en la oscuridad de su propia singularidad radical e irreducible, en un estatuto igualitario, en una vida biológica y reconocida, reservándose además la posibilidad de devolverle a esa condición natural mediante la desnacionalización. Pareciera entonces —apunta Arendt al respecto como si el mundo no hallara “nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” (Arendt, 2010, p. 424), identificándola más bien con algo extraño y amenazante que cuestiona los límites y escapa al control del artificio igualitario desarrollado por la racionalidad moderna, en su búsqueda de compromiso entre la libertad y la seguridad. El estado-nación fue probablemente la máxima institución de ese compromiso y por eso la oscura condición natural del ser humano fue rápidamente identificada con una figura tan ligada al exilio como la del extranjero,

“un símbolo pavoroso”—prosigue Arendt—“del hecho de la diferencia como tal”; alguien, o más bien algo, que “denota aquellos terrenos que el hombre no puede cambiar y en los que no puede actuar y a los que, por eso, tiende claramente a destruir” (2010, p. 426).

En el mundo moderno, nacer con dignidad humana significa por tanto nacer bajo la condición ciudadana, es decir, con unos lazos de sangre (ser hijo de ciudadanos) y de tierra (nacer en un territorio). No importa que lo primero se relativice en tiempos de paz y el acento recaiga en lo segundo, tal y como ha hecho el liberalismo desmarcándose del nacionalismo étnico o del racismo explícito del estado totalitario. La figura de los derechos humanos, aun siendo respetable, quedaba desde el principio en manos de la filantropía profesional, al tiempo que la nación ganaba terreno al estado y la relación entre el hombre y el ciudadano se convertían en una cuestión política esencial. Agamben recuerda en este sentido la centralidad y ambigüedad de la misma noción de ciudadanía ya durante el transcurso de la Revolución francesa, con la que se intentaba acotar y restringir gradualmente el *ius soli* y el *ius sanguini*. Con el paso del tiempo, qué y quién es francés o alemán, por ejemplo, dejaría de ser una pregunta antropológica para convertirse en una pregunta estrictamente política (Agamben, 1996, pp. 44-45).

El pavor al exilio revelaba así que el naciente liberalismo revolucionario no sólo gravitaba sobre la producción de libertades, sino también sobre la seguridad material de sus propietarios. O dicho de otra manera, revelaba el fracaso y la ausencia de la fraternidad como virtud política. Sin ella, libertad e igualdad eran en realidad patrimonio exclusivo de la burguesía o de aquellos individuos que podían gozar del nuevo estatuto de ciudadanía sin que ninguna tutela, servidumbre o distinción legislativa se lo impidiera. Liberar a la ciudadanía de estas restricciones, universalizar la libertad y la igualdad, era precisamente lo que la fraternidad estaba llamada a cumplir y lo que hizo que Robespierre y Marat la incluyeran en sus reivindicaciones a partir de 1790. Desde entonces, la fraternidad equivaldría entonces a una extensión de las otras dos grandes virtudes revolucionarias a aquellos sectores de la sociedad que se habían visto privado de ellas por la persistencia de estratificaciones sociales y hábitos políticos característicos del

Antiguo Régimen, al amparo de discriminaciones liberales como la de Montesquieu cuando distinguía entre *loi civile* y *loi de famille* (impidiendo con ello una aplicación universal de la ley civil, con la consiguiente abolición del despotismo patriarcal). Conforme a esta distinción, el universo de la libertad y la igualdad modernas resultaba inaccesible para quienes quedaban excluidos de la ley civil, en la medida en que necesitaban “depender de otro particular para subsistir”. ¿Quiénes, concretamente?: “los desposeídos, los campesinos acasillados, los criados, los domésticos, los trabajadores asalariados sometidos a un ‘patrón’, los artesanos pobres, los aprendices, los oficiales, las mujeres”. En una palabra, “la ‘canalla’” o todos aquellos sujetos declarados menores de edad a perpetuidad y “quienes, para vivir, necesitan depender de otro, pedirle permiso”, porque ni tienen ni pueden tener una propiedad (Domènech, 2003, pp. 84-85).

El fracaso, finalmente, de la fraternidad como virtud política, parece inseparable, por tanto, del éxito de la ciudadanía moderna con todas sus exclusiones. Por eso una rehabilitación de aquella obligaría a pensar de nuevo esta última, y a hacerlo más allá de sus límites nacionales. Como apunta Antoni Domènech, acometer esta tarea implicaría redoblar el proyecto revolucionario y elevar a todas las clases domésticas o subalternas “a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales” (2003, p. 84). Universalizar la libertad y la igualdad republicanas en términos materiales y no sólo formales, mucho más allá por tanto del “libre ejercicio de la industria y del trabajo” (81), obligaría a allanar “todas las barreras de clase derivadas de la división de la vida social en propietarios y desposeídos”, y redistribuir la propiedad de manera “que se asegure universalmente el derecho a existir” (2003, p. 85). Y también implicaría —cabe añadir— abolir las barreras impuestas por el Estado-nación, y re-significar el concepto de ciudadanía más allá, incluso, de planteamientos post-nacionales y del universalismo particularista propio del cosmopolitismo moderno. El exilio podría dejar entonces de ser una figura exclusivamente pavorosa y convertirse también en la gran metáfora del único patriotismo no excluyente, aquel que lleva la patria precisamente en los zapatos. La rehabilitación de la fraternidad como una virtud política también podría tener esta lectura. De ahí la relevancia de un concepto tan estrechamente ligado

al exilio como el de diáspora, en una tradición de pensamiento en la que la fraternidad, lejos de estar ausente, no ha dejado de traducirse por compasión, como la judía.

De éstas y otras cuestiones afines se ocupan los artículos reunidos en el presente monográfico. Reyes Mate, en primer lugar, retoma la pregunta de Hannah Arendt por la significación política del refugiado en tanto que posible vanguardia del mundo que dejó tras de sí el periodo de entreguerras. “¿Son los refugiados *la vanguardia de los pueblos?*” es también un intento de respuesta algunas décadas después, en pleno siglo XXI, al hilo de reflexiones como las de Giorgio Agamben y Jorge Semprún, y a la vista de acontecimientos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el proyecto, hoy en crisis, de la Unión Europea.

“Hannah Arendt y la elaboración teórica de su propio exilio”, a cargo de Mauricio Pilatowsky, nos invita a detenernos en el universo arendtiano, el cual es abordado con toda la originalidad que permite una autora y una obra de culto hoy en día. Se nos muestra entonces esa íntima conexión entre biografía y pensamiento que toda filosofía registra pero que sólo en algunos casos llega a ser realmente iluminadora. Tal fue el caso de Arendt, cuya experiencia como judía y como paria en medio de un mundo convulso y violento, nunca dejó de inspirar su reflexión, especialmente cuando se centró en ciertos temas y problemas.

El concepto de comunidad es uno de los ejes del siguiente artículo, a cargo de Mariela Ávila. “La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina”, ofrece una rica combinación de reflexión teórica y estudios de caso. En ellos puede contrastarse el estatuto del exilio en tanto que dispositivo jurídico-político indisoluble del poder soberano e indispensable para pensar críticamente figuras como el estado-nación, o dialécticas como la que se despliega entre la excepción y la norma.

Por otra parte, la figura trágica de Antígona y su presencia casi constante en el pensamiento y la literatura moderna y contemporánea, es un buen ejemplo de la antigüedad del exilio, más allá de su factura moderna. En este sentido, no es nada casual que haya inspirado reflexiones de autores de nuestros días como María Zambrano, Adriana Cavarero y Judith Butler. A las diversas interpretaciones de estas tres

pensadoras dedica Elena Trapanese su artículo “Lecturas de Antígona o de la ciudad inclinada”.

Al igual que Hannah Arendt, María Zambrano es una filósofa indispensable en cualquier aproximación crítica al mundo del exilio. Es también una autora que hizo de su propia experiencia el cimiento de su propio pensar, y de la que asimismo es cada vez más difícil decir algo nuevo por la inmensa bibliografía acumulada en torno a su vida y obra. “La *Carta sobre el exilio. Método, exilio y memoria en María Zambrano*”, por Matías Silva Rojas, nos propone una manera relativamente diferente de aproximarnos a ella. En concreto, a propósito del peculiar género de la carta abierta, de sus condiciones de interlocución y de su alcance interpelador.

Finalmente, el artículo de Francisco José Martín “La vocación latinoamericanista del republicanismo español en el exilio: el caso de Leopoldo Castedo en Chile”, no sólo se detiene en un marco de referencia insoslayable en toda aproximación a la experiencia del exilio en el siglo xx como es el exilio español de 1939. Además, nos invita a la lectura de uno de sus muchos intelectuales aún escasamente conocidos como Leopoldo Castedo, autor asimismo de una obra que aborda una temática muy característica de dicho exilio, como es la integración de Iberoamérica.

El presente monográfico se completa con una entrevista y cuatro reseñas de libros. La entrevista, larga y enjundiosa, se centra en uno de los académicos e intelectuales del presente que mayormente ha explorado la compleja conexión entre el exilio y el Holocausto. Tal es el caso de Enzo Traverso, quien responde a las preguntas de Rafael Pérez Baquero bajo el epígrafe de “Las dimensiones del exilio: pensar el pasado y el presente desde la *extraterritorialidad*”. En cuanto a las reseñas, se han seleccionado cinco novedades bibliográficas recientes, todas ellas de gran calidad a mi juicio, y cuya diversidad de perfiles y enfoques da buena cuenta del carácter poliédrico del exilio como una figura que exige aproximaciones multidisciplinares. A Ricardo González Leandri, Manuel Artime, Carmen María López y Pablo Oyarzún debemos las reseñas de varios libros que a buen seguro serán de referencia para acercarse al mundo del exilio en América Latina, a los nuevos enfoques historiográficos que está suscitando el exilio español

del 39, a la inagotable obra de María Zambrano, y a la significación del exilio vivido e interpretado como un síntoma.

Para terminar, quiero expresar mi sincero agradecimiento a todos los colaboradores de este número, así como al equipo editorial de *Las Torres de Lucca*, especialmente a su director, Diego Fernández Peychaux y a Donald H. Bello Hutt. Quiero dar las gracias también al Dr. Ignacio Díaz de la Serna, quien me sugirió en su día la propuesta de un monográfico en torno a la figura del exilio.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (1996). Política del exilio (Dante Bernardi, Trad.). *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, (26-27), 41-52.
- Arendt, H. (2010). *Los orígenes del totalitarismo* (prólogo de Salvador Giner). Madrid, MD: Alianza.
- Aznar Soler, M. (2017). Insilio y exilio interior. En M.P. Balibrea (Coord.), *Líneas de fuga. Hacia una nueva historiografía cultural del exilio republicano español* (pp. 169-174). Madrid, MD: Siglo XXI.
- Domenech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, CT: Crítica.
- Dulaire, M. (1827). *Bosquejo histórico de los principales acontecimientos de la Revolución francesa* (D. Fernández Angulo, Trad.; Tomo 3). París, Francia: Dupont.
- Elster, J. (2006). *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Gracia, J. (2004). *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona, CT: Anagrama.
- Ímaz, E. (2011). Pensamiento desterrado. En J. Garcíadiego (Ed.), *Obras reunidas* (tomo 1). Ciudad de México, México: El Colegio de México.
- Klempereer, V. (2001). *Lingua tertii imperii. Apuntes de un filólogo* (De Adán Kovacsis, Trad.). Barcelona, CT: Galaxia Gutenberg.
- Marías, J. (1976). *La España rea*. Madrid, MD: Espasa Calpe.

Sánchez Cuervo, A. (2017). El exilio como figura política. En M.P. Balibrea (Coord.), *Líneas de fuga. Hacia una nueva historiografía cultural del exilio republicano español* (pp. 190-195). Madrid, MD: Siglo XXI.

ARTÍCULOS DOSSIER
DOSSIER'S ARTICLES

¿Son los refugiados “la vanguardia de los pueblos”?

Are the Refugees the “Vanguard of the Peoples”?

Manuel Reyes Mate Rupérez
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

RESUMEN La pregunta que se hiciera Hannah Arendt en su ensayo de 1943 *We refugees*, sobre la significación política del refugiado, sigue teniendo actualidad en pleno siglo XXI. Acontecimientos posteriores a este ensayo tales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la propia gestación de la Unión Europea, no han logrado rectificar el primado moderno de la ciudadanía sobre la propia condición humana. Al hilo de reflexiones como las de Benjamin, Agamben y Semprún, cabe no obstante pensar la figura del refugiado como germen de un nuevo universalismo y una ciudadanía sin exclusiones, liberada de restricciones nacionales.

PALABRAS CLAVE refugiado; exilio; Arendt; Europa; ciudadanía; cosmopolitismo.

ABSTRACT *The question raised by Hannah Arendt on the political meaning of the pariah in his 1943 essay *We refugees* is still relevant in the 21st Century. Later events as the Universal Declaration of Human Rights or the birth of the European Union, has not managed to rectify the primacy of citizenship over the human condition. However, following the reflections of Benjamin, Agamben or Semprún, we can find in the figure of pariah the seed of a new universalism and a citizenship without exclusions or national restrictions.*

KEY WORDS *Refugee; Exile; Arendt; Europe; Citizenship; Cosmopolitanism.*

RECIBIDO *RECEIVED* 10/02/2018

APROBADO *APPROVED* 10/05/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/6/2018

NOTA DEL AUTOR

Manuel Reyes Mate Rupérez, Instituto de Filosofía, Centro de Investigaciones Científicas, España.

La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas (FFI2015-69733-P), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España.

Dirección postal: Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC, C/ Albasanz, 26-28, Madrid, 28037.

Correo electrónico: reyes.mate@cchs.csic.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6776-0755>

La expresión “los refugiados, vanguardia de los pueblos” se encuentra en un escrito de Hannah Arendt, de 1943, titulado *We refugees* (1978). El texto es en cierto sentido biográfico. Habla de los judíos en la Europa de la primera mitad del siglo xx. Estos judíos alemanes eran tan patriotas como los que más hasta que en 1933 llegaron los nazis y tuvieron que emigrar a Praga prometiéndose ser buenos checos. Apenas tuvieron tiempo de demostrarlo porque en 1937 Chequia, presionada por los nazis, se convirtió en un lugar inseguro para los judíos, así que armaron el petate y se trasladaron a Viena dispuestos a ser buenos ciudadanos austríacos, pero tras el *Anchluss* en 1938 se fueron a París donde fueron tratados como sospechosos alemanes y por eso les internaron en un campo de concentración del que salen cuando Alemania invade Francia, pero para ir a un campo de exterminio.

Una historia trágica de la que Arendt saca un par de conclusiones que nos interesan hoy. La primera, que para los demás no eran nada, sólo judíos. Les daban y les quitaban los derechos cívicos según se terciaba. Lo único propio que les quedaba era el ser humanos, poca cosa porque no llevaba aparejada la carta de ciudadanía, los famosos *papeles*, más importante que la mera condición humana. Arendt observa cómo esa reducción del judío a la mera humanidad identifica al judío con el ser humano o, dicho de otra manera, “por primera vez la historia judía no está separada sino unida a las de las demás naciones” (2015, p. 15). Hay algo de humor negro en esa constatación: por primera vez se ve unido a los demás pero para convertirse en vanguardia del desastre humanitario. La segunda es que para el Estado todos somos reducibles a “sólo seres humanos” (Arendt, 2015, p. 12). En esto, el refugiado es vanguardia de los pueblos: en que lo que hicieron con ellos, por ser diferentes, lo pueden hacer con cualquiera. Todos podemos ser *abandonados*, impresionante término que viene de banda (lo que incluye excluyendo) y bando (lo que excluye incluyendo: el bandido), y también tiene con ver con bandera y bandería, que es al tiempo banda y bando. La figura del refugiado habría que verla como expresión máxima del abandono. Arendt concluye su reflexión con un aviso: el entendimiento entre los pueblos europeos se hace añicos si permite que sus miembros más débiles sean excluidos y perseguidos.

Este texto de 1943, leído hoy, ¿qué nos dice? Para entenderlo hay que tener en cuenta lo sobrevenido en estos 75 años, a saber, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948; la construcción de la Unión Europea (ligada al deber de memoria y a la experiencia de Auschwitz); y la globalización tras el final de la guerra fría. Veámoslo con más calma.

En primer lugar, la Declaración de 1948. Para calibrar su importancia habría que compararla con la de *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Notemos que en este caso se distingue entre derechos del hombre y del ciudadano. Una distinción que va a resultar trágica para el ser humano porque si el derecho del hombre dice que todos nacemos iguales y libres, el Derecho del *citoyen* precisará que sí, pero que es el Estado el que lo decide. Los derechos del hombre tienen traducción política sólo si lo quiere el Estado. Y de momento el Estado se los reconoce a los nacidos allí, a los nacionales. La Declaración del 48, consciente de la contradicción, trata de superarla sintácticamente al hablar de "derechos humanos", pero ¿resuelve el problema de fondo? ¿tiene el ser humano por ser tal derecho a los derechos políticos y sociales? No parece.

Giorgio Agamben piensa que estamos en las mismas: el Estado no sólo administra los derechos humanos a su conveniencia, sino que se reserva el poder de reducir al ciudadano a la condición de mero ser humano. Se da a sí mismo el poder de desnaturalizar y desnacionalizar invocando razones de tipo *económico, cultural o político* para poner entre paréntesis la ciudadanía del nacido en su territorio o de quien la poseyera anteriormente. La razón de Estado se considera por encima de los derechos humanos (Agamben, 2001, pp. 25ss).

La contradicción de 1789 se mantiene hoy aunque mitigada por los acuerdos internacionales derivados de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que no es sólo letra. Ahí está el Tribunal Penal Internacional con capacidad sancionadora que limita la discrecionalidad de los Estados pero no hasta el punto de acabar con la contradicción porque los acuerdos internacionales lo son si están firmados por los Estados. La persistencia de esa contradicción sirve a Agamben para ilustrar su provocadora tesis de que "los campos (lugares de estado de excepción) son el símbolo de las políticas modernas". Es

verdad que hay diferencias entre Auschwitz y un Estado de Derecho pero en uno y otro caso estamos a expensas del poder del Estado. Ya me he expresado críticamente en otro lugar sobre esta deriva de Agamben, optando por la Tesis Octava sobre la historia de Walter Benjamin, donde se dice que “para los oprimidos el Estado de excepción es permanente”. Los refugiados serían ahora el contingente mayor de los oprimidos (Mate, 2003, pp. 79ss). Pero ¡cuidado con el campo! Un campo es algo muy serio (nada que ver con una cárcel). Un campo de concentración es, por principio, un lugar en el que los derechos cívicos quedan suspendidos. Es como un estado de excepción permanente. Se suspende el derecho sobre los internados, pero eso no significa que queden libres sino sólo que ese quedan sin derechos a merced de la voluntad de quien gobierne el campo. El derecho como pura decisión. El campo fue la solución entreguerras a la masa de migrantes que vagaban sin rumbo de un lugar a otro y sigue siendo, según los que gobiernan, el lugar apropiado para el refugiado. Es verdad que hoy han cambiado de nombre y se llaman CIES (campos de internamiento para extranjeros) pero como dice el Papa Francisco “esos campos de refugiados son campos de concentración”. Ha sido Agamben quien ha rescatado la tesis de Arendt, “los refugiados, vanguardia de los pueblos”, formulada hace casi medio siglo.

En segundo lugar, la construcción de la Unión Europea. La migración es un problema mundial, pero nosotros europeos debemos enmarcarla en el contexto de la Unión Europea porque eso la da una significación especial, por dos razones: porque Europa ha sido tierra de emigrantes y porque sobre ella pesa el deber de memoria.

Europa ha sido tierra de emigración y lo que eso significa lo revelaba muy bien la Carta de intelectuales colombianos de 2001, firmada por García Márquez, Botero y Mutis entre otros (2001). Nos recordaba a quienes somos españoles que ellos son hijos o descendientes de esclavos, de esclavizados (y por tanto empobrecidos) por nuestros abuelos que adquirieron así para con ellos una deuda que se transforman en responsabilidad nuestra que no nos permite discriminarles ahora. *Cien años de soledad*, para muchos la mejor novela hispanohablante del siglo xx, es una denuncia de ese pasado. Los habitantes de Macondo nacen afectados por la enfermedad del olvido,

causa de todos sus males, protagonizados por las siete generaciones de los Buendía que vertebran la historia centenaria. El olvido en cuestión ha sido inferido por los colonizadores cuando llegan representando la historia, el *Weltgeist*, la punta de lanza del progreso. Respecto a esa vanguardia, ellos son sólo la prehistoria. Si quieren entrar en la historia tienen que negarse, romper con sus raíces, desentenderse de su pasado. En eso consiste el olvido, la causa de sus desgracias.

Pues bien, sobre esa Europa pesa el deber de memoria. ¿Qué significa esto? Lo explicaba Semprún a los jóvenes cuando decía que Europa nace en Buchenwald; es decir, que tiene que construirse como respuesta a la experiencia de la barbarie que representan los dos totalitarismos (el estalinista y el nazi). Esos dos totalitarismos son expresiones del "mal absoluto", es decir, no fueron equivocaciones menores ni cosas de unos locos, sino proyectos presuntamente de felicidad en los que, sin embargo, nada contaba la libertad humana. Lo grave de esos totalitarismos es que son expresiones de tradiciones culturales que nos han marcado, que hemos venerado, pero a las que hay que enfrentarse si queremos crear una nueva Europa. Lo perverso de los totalitarismos no lo sitúa Semprún en su "capacidad de fuego", en su infinita capacidad de barbarie (Auschwitz o el Gulag), sino en algo mucho más sutil y peligroso, a saber, en su empeño por querer *salvarnos* (Robespierre y Danton crearon el Comité de *Salut Publique*. *Salut* no es salud sino salvación). Es decir, en identificarse pura y simplemente con lo bueno, de suerte que oponerse a ello era lo malo; en querer eliminar del ser humano la posibilidad de equivocarse. Dice Semprún al respecto: "las sociedades con objetivos totalitarios quieren a un hombre nuevo, refundido a su imagen y semejanza; un hombre absolutamente bueno ya que debe reflejar en su conducta los principios de bondad absoluta fijados por el poder según sus necesidades relativas, y por ello impregnados de malignidad moral. Y así, toda desviación o disidencia será tratada como una enfermedad del alma en los hospitales psiquiátricos y en los campo de reeducación". También en *El Nombre de la Rosa*, el bibliotecario fray Jorge de Burgos, el monje "al que todos temen y admiran" porque de alguna manera personifica el bien ya que es el guardián del saber y de los libros, acaba siendo el verdadero asesino. El mal absoluto no tolera la posibilidad de lo que Kant llama el

“mal radical” que consiste en equivocarse, en tomar el mal por el bien. Este planteamiento no entiende, sigue diciendo Semprún citando ahora a Hermann Broch, que “el mal radical” es una “dimensión moral en la práctica social” y tiene su fundamento constitutivo (al igual que el bien) en la libertad humana. Y concluye: “el mal no es ni el resultado ni el residuo de la animalidad del hombre; en un fenómeno espiritual consubstancial a la humanidad del hombre... Y no cabe extirpar del ser del hombre su libre disposición espiritual al mal”, porque es la misma disposición que le permite hacer el bien (2006, p. 86).

Pero en este ensayo, que podemos considerar su testamento, Semprún no quiere dar una lección de historia sino una lección moral. Y el primer artículo de ese nuevo código consiste en afirmar que nosotros, las generaciones que nacen o viven después de Auschwitz, nacemos con una responsabilidad adquirida: “el deber de memoria”. ¿En qué consiste? No en acordarse de los judíos, de las víctimas, ni en dedicarles museos o jornadas de rememoración. Al menos eso no es lo importante. Lo que significa el deber de memoria lo explican ellos, los supervivientes de los campos, cuando al ser liberados claman: “nunca más”. Habían vivido lo impensable y ocurrió lo que no supimos pensar ni prever. Esa experiencia se convierte en lo que da que pensar, y eso es la memoria: tener presente lo que hicimos aunque no lo pensáramos. Entender que somos capaces de hacer lo que no sabemos pensar. Una cura de humildad para la arrogante racionalidad ilustrada.

El deber de memoria se traduce en valorar el sufrimiento que hemos causado, en entender que a partir de ahora hacer hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad. Eso tiene por consecuencia la inmensa tarea de repensar todo a la luz de la barbarie. Todo: la política, el derecho, la ética, la estética, el derecho... La memoria no es un sentimiento. Es un repensar todo desde el sufrimiento.

Habría que repensar la política desde el deber de memoria y desde la experiencia de la barbarie. Y eso obliga a un cambio teórico y otro práctico. El cambio teórico afectaría a la lógica de la política moderna que no es tanto la libertad o la igualdad sino el progreso. No nos lo podemos permitir porque progreso y fascismo coinciden en la invisibilización de las víctimas. No se trata de volver a las cavernas sino de entender que una cosa es sacrificar la humanidad al progreso y otra,

entender el progreso al servicio de la humanidad. Por eso la guerra explica el desarrollo de la química en el siglo XIX, de la física en el XX. ¿Que explica el desarrollo espectacular de la ciencia y de la técnica en el XXI? El mercado. Mantenemos un tipo de desarrollo científico en el que la humanidad está al servicio del progreso y no al revés.

El cambio práctico se concreta en la construcción de la Unión Europea. Hay que construir un nuevo espacio político: Europa, y aquí Semprún afina mucho. Dice que Europa está surcada por dos grandes tradiciones: una que lleva al desastre y otra que nos puede salvar. La que lleva al desastre tiene nombres propios (Hegel, Herder, Nietzsche, Heidegger, Carl Schmitt...) y está caracterizada por los siguientes principios: a) supeditar el concepto de ciudadanía a la sangre y a la tierra; es decir, a los nacionales; b) definir la política como la relación entre el amigo y el enemigo, nosotros y los otros; c) fundar los Estados sobre una uniformidad cultural (una lengua, una religión, unas costumbres), engendrando así lo que Malouf llamó "identidades asesinas" (2012).

32

Pero Europa también es la cuna de una tradición distinta, crítica, humanizadora, que tenemos que reanimar. Semprún propone entonces un recorrido que pasa por Alemania, Francia, Chequia y España. En primer lugar y por lo que respecta a Alemania (siempre con problemas con la libertad. No olvidemos a Marx cuando decía "que los alemanes se encuentran con la libertad en el día de su entierro"), Semprún reivindica una tradición muy vinculada al pensamiento judío. Su autor de referencia es Husserl, cuya conferencia *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, pronunciada en Viena en 1935, cita constantemente. Tuvo noticia de ella en el campo de Buchenwald, gracias a un deportado judío vienés que camuflaba su nombre real, Félix Kreissler, bajo el afrancesado Lebrun o Lenoir. Es el año 1935, momento de las leyes antisemitas de Nürenberg; momento también del asesinato de Kirov, el último oponente de Stalin, y principio de la fase más negra del totalitarismo soviético (Semprún, 2011, p. 393). Husserl, que quiere regresar a Alemania de donde ha sido expulsado por su origen judío, tiene que usar un lenguaje cifrado, pero Kreissler, su compañero de cautiverio, le desmenuza (a Semprún) el contenido de un texto que no dejará de citar. ¿Qué decía Husserl? Que Europa es ante todo "una figura espiritual", es decir, el genio de Europa es la

filosofía. Y eso significa conformar todo a partir de ideas racionales, entendiendo por tales ideas críticas y autocríticas, cuyo caldo de cultivo es la libertad, y con vocación universal; ahora bien, si Europa se conforma desde la filosofía, las fronteras de Europa deberían ser las de la razón y no las territoriales. El espacio de una Europa concebida desde la filosofía no es el del *Lebensraum* de los nazis sino una convivencia sin exclusiones. Esta Europa que dibuja Semprún habrá de ser por tanto supranacional y fundada en la razón crítica”. Nos puede sorprender, pero Europa, en la Edad Media, era, como el Camino de Santiago, un espacio abierto. Las fronteras y los pasaportes son consecuencias del Estado-nación del siglo XIX.

La Europa de Husserl no es la de Cesar, Carlomagno, Carlos V o Napoleón, basada en estos casos en la idea de poder, pero tampoco una Europa Unida blindada con fronteras externas. El judío Husserl soñaba con un espacio libre que enlazaba con la idea de Occidente que por primera vez pensó otro judío, el fundador del cristianismo, Pablo de Tarso, cuando se plantó una nueva religión que no estuviera limitada por la sangre, como el judaísmo, pero tampoco entendiera la universalidad al estilo de Roma (como imperio).

Todavía en Alemania también habría que hablar de Karl Jaspers, el autor de *La Cuestión de la culpa*, libro escrito durante el Juicio de Nuremberg que está procesando a los grandes criminales nazis. Jaspers se da cuenta de que con eso no se puede ir muy lejos. Si Alemania quiere superar su pasado tiene que reconocer que sobre ella pesa además de una culpa legal que se está substanciendo en Nuremberg, una culpa moral y una culpa política. Aunque estos últimos no sean delitos son culpas que han deshumanizado a la sociedad alemana y que ésta tiene que elaborar para lograr un auténtico cambio interior. Interesante es la relación que establece entre democracia y culpa o responsabilidad como si no fuera posible la democracia pasando página.

Igualmente significativa es la referencia de Semprún a una tradición democrática procedente del Este, de Praga en concreto. Checo es, efectivamente, Jan Patočka, un discípulo de Husserl que había escuchado su conferencia de Viena. A Semprún le interesa porque fue perseguido por los nazis y por los comunistas hasta el punto de que murió tras un interrogatorio estalinista de once horas. En

aquellas interminables horas de tortura tuvo el valor de precisar ante los torturadores el valor de la democracia: “hay que vivir con dignidad, sin dejarse intimidar. Hay cosas por las que vale la pena sufrir”. En el día de su entierro se prohibió a la población que acompañara sus restos hasta el cementerio y también “se dio orden de cerrar las floristerías para que nadie comprara flores que pudiera deponer en su tumba” (Semprún, 2010, p. 282).

De Francia cita a su maestro Maurice Halbwachs y al historiador Marc Bloch. Halbwachs es el sociólogo autor de *Los cuadros sociales de la memoria*, donde el autor habla de “memoria colectiva” y también de “memoria histórica”. De este libro dirá que es un libro decisivo para el desarrollo de las ciencias humanas. Su tesis es bien sencilla: la memoria colectiva es el marco necesario para una socialización crítica, ilustrada, del individuo. Halbwachs se oponía, por tanto, a lo que vemos hoy, un tiempo en el que la socialización de los individuos se hace desde la frialdad social porque lo moralmente establecido, desde Kant, es que lo bueno “consiste en la persecución de los intereses propios” y los ajenos deben ser vistos desde los propios. Ahora bien, la memoria en tanto que marco social que permite la actividad del individuo nos dice que somos sociales, que no es permisible la “frialdad social” del individuo egoísta o del liberalismo, pero también que no cabe una lectura tradicionalista: la memoria no es una norma sino un marco social que debe producir novedad, creación y no repetición.

Semprún también se refiere al historiador francés Marc Bloch, autor de *La extraña derrota*, escrito nada más producirse la *debâcle* de Francia. Lo escribe, lo entierra en su jardín y se alista en la Resistencia llegando a ser uno de sus jefes militares, siendo fusilado por los alemanes en junio de 1944. De Bloch toma Semprún dos ideas: a) que el totalitarismo y la democracia tienen sendas tradiciones filosóficas. El se enfrenta ahí a la tradición alemana de los Nietzsche y Heidegger que ven en la democracia “la última estación del nihilismo”; b) critica la supuesta superioridad de las democracias occidentales que han tratado al fascismo como un producto arcaico. No es eso, repite Semprún. En el enfrentamiento con el fascismo se ha repetido la vieja dialéctica “de la azagaya contra el fusil. Pero en esta ocasión nosotros hacíamos de primitivos” (Semprún, 2006, 78). Llega así a la conclusión de que

los enemigos de la democracia estaban mejor pertrechados (militar y mentalmente) que sus defensores.

De España menciona a Maimónides y a la España de las tres culturas. En este caso, Semprún se apresura demasiado, a un poco de prisa pues tan verdad es que aquella tolerancia forma parte de la mejor tradición europea como que su negación, que es lo que al final se impuso, forma parte de la peor tradición muestra. La mejor contribución de España a la nueva Europa es que hizo la experiencia de la tolerancia cuando reconoció la diversidad y que se convirtió en intolerante cuando quiso ser grande siendo una y lo que consiguió es que ni grande, ni una ni libre. Mucho aprenderíamos los españoles si reconociéramos lo que perdimos con la expulsión de los judíos y de los moriscos, un precedente que, como ha señalado Américo Castro, ha marcado a los españoles. Lo que nos pide Semprún es el gesto cervantino de reconocer bajo la escritura castellana de El Quijote un potente manantial (el árabe) a la sazón proscrito.

Los rasgos característicos de esta Unión Europea consistirían entonces en impedir la repetición de la barbarie; en crear un espacio espiritual, sin fronteras; en reanimar lo mejor de sus tradiciones. La pregunta es si Europa camina en esa dirección. La última normativa de Bruselas ordena sin embargo expulsar a un millón de ilegales incluyendo a los menores de edad.

El deber de memoria obliga a repensar la política, la ética y... también el derecho. Figuras como la justicia transicional o la justicia restaurativa tienen que ver con el deber de memoria. Este obligaría a superar de una vez los restos vindicativos, la relación de la justicia con la venganza o la visión de la justicia sólo como castigo al culpable.

En tercer lugar, la globalización, un fenómeno que se desencadena con la caída del muro de Berlín. Nadie discute que se trata de un fenómeno que acontece en el orden económico (globalización del comercio y de la circulación de capitales), pero sí es muy dudoso que lo sea en el de las personas, pues a éstas no se les permite circular libremente. ¿Razones para esa discriminación? Económicas (que no disminuya el bienestar nacional); culturales (recuerdo un encuentro con el ex-President de Catalunya Jordi Pujol, obsesionado con la

fecundidad de las mujeres africanas o latinas); y políticas (el ámbito de la decisión es excluyente).

La respuesta política al peligro que supone la emigración es el muro, la frontera, o el campo, lo cual merece una reflexión detallada. Habría que analizar la figura de la frontera antes y después de la globalización.

Antes de la caída del muro de Berlín se sabía que las fronteras no son hechos naturales sino formas creadas y modificadas por seres humanos con objeto de distinguir entre nosotros y los otros. Las fronteras marcan lazos invisibles que unen a quienes hablan la misma lengua y comparten ciertas tradiciones y separan y excluyen al resto, a los otros; son formas destinadas a garantizar el bienestar de los nuestros y a proteger sus vidas y haciendas del exterior. Lo paradójico de las fronteras es que, siendo una decisión histórica, resulta azoroso, fruto del azar, nacer a un lado u otro. Y ese azar tiene consecuencias incalculables para el bienestar: no es lo mismo nacer en Suiza que en Honduras. Las grandes desigualdades no son las que se producen dentro de un país sino entre países, lo cual no nos puede dejar indiferente. Por eso las desigualdades entre países, entre fronteras, es el punto de partida de la justicia global.

Ahora bien ¿por qué el suizo tiene que preocuparse del status del hondureño? Hay una enumeración de causas posibles que ya dieron genios como Rousseau, Kant o Arendt. Rousseau decía que la frontera es un robo porque la tierra es de todos; hubo un estado natural de igualdad...que se rompió cuando el hombre evolucionó de ese estado a la sociedad, y cuyo gesto constitutivo consistió, precisamente, en levantar una alambrada y decir "esto es mío". Rousseau tiene claro que las desigualdades son históricas; es decir, son el resultado de acciones y decisiones de nuestros antepasados. Unos heredan las fortunas y otros los infortunios, pero hay una relación entre la pobreza de los pobres y la riqueza de los ricos (véase el capítulo 25 del I tomo de *El Capital*).

Kant por su parte habla del "derecho del extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio donde hay otro" (2016, p. 98). Reconoce que quien ha llegado antes tiene algún derecho, pero el que viene luego, también. Y lo que no puede el primer es tratar hostilmente al segundo.

Hanna Arendt, la autora de *Eichmann en Jerusalem*, fue muy crítica con las formas del proceso que juzgó y condenó a Eichmann, pero no se privó en la última página de formular su acusación particular: Eichmann y los suyos fueron reos de lesa humanidad porque llegaron a pensar que podían escoger con quien cohabitar la tierra. Nadie tiene el poder de hacer tal elección porque aquellos con quienes cohabitamos la tierra preexisten antes de toda opción. Si lo hacemos, destruimos la condición de posibilidad de la vida política. Entiéndase bien: uno puede ir a vivir donde le plazca; lo que no puede es decidir que el vecino se vaya. La solemnidad y severidad de su juicio se entiende si tenemos en cuenta sus consecuencias: si esgrimimos el derecho a decidir quién sea nuestro vecino, podemos volverle la espalda o quitarle de en medio si no nos gusta. Y fue lo que ocurrió en la Alemania nazi y antes en la España de los Reyes Católicos.

Las fronteras después de la caída del muro de Berlín tienen sus propios matices. Por un lado, que la migración ha crecido exponencialmente hasta convertirse en el mayor problema de nuestro tiempo. La globalización ha aumentado las desigualdades y como el fin de la guerra fría no ha supuesto el fin de las guerras sino su multiplicación, las migraciones han aumentado. Los países ricos han tirado de la vieja receta para afrontar el problema: levantar fronteras y crear campos. Lo nuevo es que se han afinado las formas de esas fronteras y de esos campos: externalizándolas (subcontratamos a otros países para que retengan y detengan la migración: Turquía, Marruecos, Senegal); internalizándolas (los CIES son fronteras dentro del país), pero sobre todo interiorizándolas (metiendo el miedo en el cuerpo de los residentes ilegales, haciéndoles ver que los derechos humanos no significan nada en el subsistema policial). Hemos legislado mucho sobre el derecho a emigrar pero muy poco sobre las obligaciones de los que acogen. ¿Resultado? Que el inmigrante queda a merced de la política o de la policía.

Nos preguntábamos por la vigencia de la tesis de Arendt, según la cual los refugiados son la vanguardia de los pueblos. Hay que responder afirmativamente porque, pese al avance de la justicia internacional subsiste el hiatus entre los derechos del hombre y los del ciudadano; porque el deber de memoria cada vez pesa menos en

la construcción de Europa; y porque la respuesta a la globalización no ha encontrado otra receta al problema de la migración que levantar fronteras y construir campos.

Pero no quisiera terminar sin referirme a otra variante, esta vez mucho más positiva, de dicha tesis arendtiana: se está produciendo un cambio colosal en la política debido a las migraciones. Las migraciones se han convertido en un laboratorio político donde están apareciendo nuevas figuras políticas de gran proyección en el futuro. Las migraciones están revolucionando estructuras políticas que parecían eternas pero que dan señales de estar agotadas. La gran paradoja: lo que los intelectuales, a nivel ya sea colectivo, ya sea individual, no son capaces de hacer, lo están logrando las migraciones (ver Velasco, 2017, pp. 129ss). Estoy pensando en las siguientes:

En primer lugar, el transnacionalismo migratorio, que es como una elipse donde el migrante es consciente de la "e" de emigrante y de la "in" de inmigrante, sin renunciar ni al punto de partida ni al de llegada. Aparece así una *cultura política diaspórica*, esto es, la aparición de una cultura política cuyo precedente sería la diáspora judía caracterizada por entender el exilio como forma de existencia. Eso supone renunciar vivencialmente a la pertenencia incondicional a un Estado exclusivo. Surgiría entonces una cultura societaria no ligada a un lugar o un único Estado; aparecerían identidades superpuestas que obligan a revisar formas de pertenencia y lealtad mononacionales.

En segundo lugar, *la ciudadanía desagregada*, esto es, aparición de nuevas formas de entender y practicar la ciudadanía. Antes, sin pertenencia política no había derechos sociales; ahora los emigrantes sin papeles tienen derecho a los servicios sociales básicos. Se debilita así la ciudadanía en su constitución clásica y también en sus funciones sociales: la ciudadanía ya no es la condición necesaria para que un Estado asuma responsabilidades con los no nacionales. Por eso se habla ya de una "ciudadanía desagregada". Se desagregan o separan los elementos que la componen y que antes iban juntos (territorialidad, control administrativo, legitimidad democrática e identidad cultural: antes iban juntos y en un paquete, ahora se separan de forma que los individuos pueden disfrutar o carecer de ellos por separado). En tercer lugar, el horizonte postnacional. Se va imponiendo el modelo de doble

nacionalidad y eso tiene efectos: debilitamiento, en primer lugar, de la conciencia nacional. Sabido es que quien tiene dos nacionalidades se libera del nacionalismo. En segundo lugar, reforzamiento de los derechos humanos que ahora funcionan como anclaje normativo de derechos hasta ahora dependientes de la ciudadanía.

Hubo un Ministro de Asuntos Exteriores de España, Abel Matutes, que, cuando tuvo lugar el conflicto de El Ejido, dijo algo enorme: “para el Estado los emigrantes sin papeles no existen” (o sólo como mano de obra, pero no como sujetos de derechos). También tenemos constancia de lo que dijo un escritor suizo, Max Frisch, a propósito de la emigración: “esperábamos trabajadores y llegaron personas”. Nadie esperaba a personas pero unos acabaron descubriéndolas y otros, ignorándolas. Nosotros ¿de quién estamos más cerca, de Matutes o de Frisch?

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin*. Valencia, VC: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1978). “We refugees”, *The Jew as Pariah* [“Nosotros los refugiados”, el judío como paria]. Nueva York, Estados Unidos de América: Grove.
- Arendt, H. (2015). *Una revisión de la historia judía*. Madrid, MD: Paidós.
- Kant, I. (2016). *La paz perpetua* (J. Abellán, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Maalouf, A. (2012). *Identidades asesinas*. Madrid, MD: Alianza.
- García Márquez, G., et al (2001, 18 de marzo). Señor Presidente, *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2001/03/18/espana/984870010_850215.html
- Reyes Mate Rupérez, M. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, MD: Trotta.
- Semprún, J. (2006). *Pensar en Europa*. Barcelona, CT: Tusquets.
- Semprún, J. (2010). *Un tombe au creux des nuages. Essais sur l'Europe d'hier et d'aujourd'hui* [Una tumba en el hueco de las nubes. Ensayos sobre la Europa de ayer y hoy]. París, Francia: Flammarion.

Semprún, J. (2011). Memoria del mal. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (44), 377-412.

Velasco, J. C. (2017). *El azar de fronteras*. Madrid, MD: Fondo de Cultura Económica.

~

~

Hannah Arendt y la elaboración teórica de su propio exilio

Hanna Arendt and the Theoretical Elaboration of her own Exile

Mauricio Pilatowsky
Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN Es difícil separar el exilio material que sufrió Hannah Arendt del modo en que lo convirtió en uno de los ejes de su pensamiento; en su caso específico, este tema significó una bitácora de sus vivencias. La contribución de esta excepcional pensadora fue el resultado de la elaboración de su desgarradora experiencia en clave universal. En este ensayo la acompañaremos en su travesía por los distintos lugares y momentos que recorrió para darle un sentido a su situación de exiliada, atendiendo al contexto que marcó su condición judía como paria, para luego ver la forma en la que se lo explicó a sí misma en dos temas centrales en su vida: la libertad para la condición humana y las distintas formas en las que los judíos podían regresar al mundo después de haber sido segregados.

PALABRAS CLAVE Arendt; exilio; exilio judío; paria-avnedizo; condición humana; libertad.

ABSTRACT *One cannot separate the material exile suffered by Hannah Arendt from the way she transformed it into one of the central themes of her thought. In her specific case, this topic meant a recount of her experiences. The contribution of this exceptional thinker was the outcome of the elaboration of her heartbreaking experience in universal terms. In this paper, we will join her on her journey through different places and moments in order to give sense to her situation as an exiled person, taking into consideration the context that marked her Jewish condition as a pariah. We will see afterwards how she explained this to herself in two main topics of her life: freedom for the human condition and the different ways in which the Jews could return to the world after being segregated.*

KEY WORDS *Arendt; Exile; Jewish Exile; Pariah-Foreigner; Human Condition; Freedom.*

~
42
~

RECIBIDO *RECEIVED* 06/02/2018

APROBADO *APPROVED* 10/05/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/2018

NOTA DEL AUTOR

Mauricio Pilatowski, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, México.

La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria (FFI2016-70009-R), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España.

Correo electrónico: mauripila@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0740-5524>

Contexto histórico y biográfico

Hannah Arendt nació en la ciudad de Hannover, Alemania, en 1906. Cuando tenía tres años, su familia se mudó a la ciudad de Königsberg;¹ sus abuelos habían salido de Rusia debido a los brotes antisemitas. Es importante señalarlo para comprender cómo en la tradición familiar la movilidad era una experiencia conocida y parte de la cultura colectiva a la que pertenecía Arendt: la de los judíos de Europa Central a principios del siglo xx. Antes de continuar con la descripción de los elementos biográficos nos detendremos brevemente para exponer la situación de los judíos en esa época y en esa zona del mundo.

A finales del siglo xviii en la ciudad de Königsberg, Kant acuñaba el término *Aufklärung* (Ilustración) mientras que su contemporáneo Moisés Mendelssohn presentaba su versión judía: la *Haskalah*. Antes de la emancipación, los judíos vivían en guetos, término que describía un espacio físico dentro de las ciudades medievales y también la condición de segregación a la que fueron condenados. La Ilustración planteó terminar con ellos. Las nuevas estructuras políticas no podían permitir la existencia de islas particularistas en la propuesta de una extensión universal y homogeneizadora. La exigencia de terminar con el gueto fue motivada por el reordenamiento de las estructuras sociales. Fue Napoleón (Dubnov, 1951) quien instrumentó este proceso al expandir su imperio, decretando el fin de la segregación y la incorporación de los judíos al mundo cristiano. Con una nueva estrategia política e ideológica, la judería europea fue emancipada, recibió la libertad condicional con más promesas que soluciones y fue obligada a renunciar a la relativa protección medieval en contra de su voluntad autónoma. Las puertas del gueto se tiraron desde afuera y sus habitantes fueron arrojados a un mundo que distaba mucho de ser ilustrado. La forma radical en la que se aplicó la Ilustración dentro del Imperio Napoleónico violentó el proceso. En otros países el tránsito fue gradual, sin embargo, en lo esencial, no fue distinto. En Prusia no fue hasta la Reforma Hardenberg (1812) cuando se planteó una integración completa de los judíos, pero, incluso en esta legislación, no se les permitía ocupar puestos de gobierno (Katz, 1975, p. 120).

¹ Para los datos biográficos hemos consultado una de las biografías más autorizadas (Young-Bruehl, 2004).

En su propuesta positiva, la emancipación se entendió como la universalización de los derechos civiles, políticos y comerciales; en teoría era la cancelación de todas las medidas restrictivas y discriminatorias. Desde la perspectiva de grandes sectores de la sociedad cristiana, la palabra *emancipación* seguía remitiendo al contexto teológico de la evangelización. “Para muchos cristianos, ... la emancipación de los judíos [era] considerada por ellos ... como el primer paso hacia el bautismo de los obstinados” (Katz, 1975, p. 122).

Es importante remarcar que el desarrollo histórico del proceso emancipatorio se presentó de acuerdo con este mecanismo. Los derechos prometidos se otorgaron en forma gradual e incompleta, mientras que las exigencias de renunciar a las particularidades culturales y religiosas se volvieron cada vez más intolerantes; cuanto más se integraban los judíos a la sociedad cristiana, más evidentes aparecían las particularidades y más fuertes eran las presiones para que renunciasen a ellas. La propia Hannah Arendt lo definió de la siguiente manera: “Todos los que propugnaban la emancipación exigían la asimilación, es decir, el acoplamiento y la recepción por parte de una sociedad, considerados o bien condición preliminar de la emancipación judía o como su consecuencia automática” (1974, p. 106).

Como resultado de este proceso, se presentó una paradoja ya que, para ser aceptado como hombre, el judío debía dejar de ser judío, pero si intentaba hacerlo se le colocaba en un subgrupo humano que no era aceptado. Esta dinámica de exclusión se radicalizó poco a poco, generando así un odio cargado de prejuicios que ya no hacían referencia únicamente al rechazo de corte teológico, sino que se configuraban a partir de contenidos económicos (se les tildaba de usureros y agiotistas) y biológicos (como miembros de una raza indeseable). Arendt lo explicó de la siguiente manera:

Lo “judío” dejó de ser una religión, una nación o un pueblo, y paso a definir un defecto, una anomalía o un vicio. Los judíos habían podido escapar del judaísmo mediante la conversión; de la judeidad no había escape. Además, un delito tropieza con el castigo; un vicio sólo puede ser exterminado. (1974, p. 140).

Para los judíos ya no había vuelta atrás, ya que sus estructuras medievales habían sido desmanteladas. Una parte de ellos decidió cristianizarse para poder obtener su emancipación completa. Otro grupo—definido como Ortodoxia—²buscó construir un gueto conceptual en donde las paredes consistían en prohibiciones y radicalización de los rituales religiosos. También surgió el movimiento reformista, que buscó adaptar las tradiciones judías medievales a las costumbres de la sociedad cristiana para asimilarse sin tener que cristianizarse. Otro sector se pronunció por una definición nacionalista de la cuestión judía, de aquí nació el movimiento sionista. Dentro de esta variedad de respuestas surgió también una expresión cultural que fue determinante para el desarrollo de Occidente: el de los individuos que se volcaron a la transformación de las ideas y las prácticas que los excluían. Es así como nos encontramos con las aportaciones de pensadores, artistas, científicos y luchadores sociales —todos de origen judío— que promueven una auténtica revolución cultural.³

En este último grupo podemos ubicar a Hannah Arendt, quien tuvo una dura infancia ya que su padre enfermó de sífilis y falleció cuando era muy pequeña; este hecho debió haber sido muy traumático, pues la enfermedad fue acabando gradualmente con él y hacia el final de su agonía ya no podía reconocerla. Su madre fue una figura central en su desarrollo: una mujer liberal que de joven perteneció al partido socialista alemán y gran admiradora de Rosa Luxemburgo (Young-Bruehl, 2004, pp. 9, 27-28). El ambiente familiar en el que creció fue el de una familia judía emancipada, bien acomodada, en la que la educación en temas universales se consideraba un valor fundamental. Los abuelos de ambos lados se identificaban con la *Haskalah* y pertenecían al judaísmo reformista conducido en Königsberg por el rabino Hermann Vogelstein, un hombre de ideas liberales. Los padres frecuentaban un círculo de profesionales de clase media. Debido a que sus abuelos eran liberales y no pertenecía a una familia religiosa, Hannah no sufrió experiencias antisemitas fuera de algún comentario

2 Para ilustrar cómo surge este movimiento y cuáles son sus argumentos ver Hirsch (1995).

3 Tan solo algunos nombres pueden ejemplificar este movimiento: Albert Einstein, Sigmund Freud, Karl Marx, Walter Benjamin, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martín Buber, León Trotsky, Rosa Luxemburgo, Franz Kafka, Heinrich Heine, Gershom Scholem, y, por supuesto, la misma Hannah Arendt.

en la escuela al que no le dio demasiada importancia en su momento (Young-Bruehl, 2004, p. 8, 10-11).

A los 18 años dejó la casa materna para iniciar sus estudios de filosofía en Marburgo, Heidelberg y Friburgo (Kohn, 2009, p. 12). Durante este periodo conoció a dos figuras que habrían de ser determinantes para el resto de su vida: Martín Heidegger y Karl Jaspers quienes, sin lugar a dudas, fueron de los pensadores alemanes más importantes del siglo xx. Con el primero tuvo un amorío y, a pesar de que él fue miembro del partido Nazi en 1933, mantuvo el contacto aun después de la guerra (Young-Bruehl, 2004, p. 69); con el segundo tuvo una relación académica ya que fue su asesor del doctorado en la realización de su tesis titulada *El concepto del amor en San Agustín: ensayo de una interpretación filosófica*. Su admiración por Jaspers se mantuvo durante toda su vida, hecho reflejado en unas palabras que le escribió como homenaje: “Él pudo ser luz en la oscuridad, que alumbraba desde alguna fuente oculta de luminosidad, porque la pasión por la luz gobernaba su existencia” (Arendt, 2001, p. 84).

46

En septiembre de 1929 se casó con el filósofo Günther Stern — quien más tarde cambiaría su nombre por el de Günther Anders—, comunista amigo de Bertolt Brecht, en una ceremonia civil en la ciudad de Nowawes. El matrimonio duraría poco —hasta 1937—; sin embargo, fue una relación de amistad y de intercambio intelectual. Con el ascenso de Hitler al poder, la pareja tuvo que salir de Alemania; este fue el inicio de una travesía al exilio de la que Arendt nunca regresaría. Se mudó a París, en donde permaneció hasta que los alemanes la tomaron en 1939, y después de permanecer una temporada en un campo de internamiento, logró escapar a los Estados Unidos en 1941. Durante esta temporada, la relación con Stern se fue debilitando. En la primavera de 1936, conoció a Heinrich Blücher, quien sería su segundo esposo.

Estos años fueron determinantes para la comprensión de Arendt de la situación de los exiliados, ya que lo experimentó en carne propia. Miles de refugiados alemanes se vieron de pronto en una condición excepcional, pues su ciudadanía alemana les fue retirada por los nazis y en Francia vivieron a merced de las concesiones de un gobierno que finalmente sería derrocado, pasando a ser ciudadanos no deseables y apátridas (Kohn, 2009, p. 20) a los que internaron en campos de

reclusión. En esta época, Arendt trabajó para varias organizaciones sionistas ayudando a sacar a los niños judíos alemanes de su país para enviarlos a Palestina. Fue hacia el final de su estadía cuando se encontró con el filósofo Walter Benjamin, quien le confió unos manuscritos para que se los entregase a Th. W. Adorno en Nueva York. Gracias a este servicio se rescataron las famosas *Tesis sobre la filosofía de la historia* (Young-Bruehl, 2004, p. 162).

En mayo de 1941 pudo llegar a la ciudad de Nueva York junto con Heinrich Blücher; escaparon a través de la frontera con España, de ahí a Lisboa y de ahí a Estados Unidos. Con 25 dólares en mano y un apoyo de 70 dólares mensuales que les proporcionó la Organización Sionista de América, comenzaron sus nuevas vidas en condición de apátridas (Young-Bruehl, 2004, pp. 113, 164). Para comprender la postura de Arendt con respecto a las políticas norteamericanas no podemos perder de vista que este fue el país que la acogió y al que le debió su vida, ya que en Europa no hubiera podido sobrevivir. Pero no fue sino hasta 1951 cuando recibió la ciudadanía norteamericana; durante una década vivió como apátrida; además, si consideramos que perdió su ciudadanía alemana en 1933, podemos concluir que experimentó por casi 18 años lo que significó “no tener derecho a tener derechos”.⁴

Otro momento determinante en la vida de Hannah Arendt ocurrió en 1960 cuando el servicio secreto israelí —*Mosad*— capturó a Adolf Eichmann en Buenos Aires y lo llevó a Jerusalén para juzgarlo como el responsable nazi del exterminio judío. El diario *New Yorker* la contrató para cubrir el proceso que duró hasta la ejecución del acusado el 31 de mayo de 1962.⁵ En un libro que titularía *Eichmann en Jerusalén. Estudio sobre la banalidad del mal* (1999) podemos dar seguimiento a lo que expuso la autora. Sus reportajes causaron una gran polémica y en los medios judíos fue prácticamente marginada (Feldman, 2009, p. 44).

Para entender por qué las posturas de Arendt provocaron reacciones negativas tan virulentas en los medios judíos debemos primero comprenderlas. Unas de ellas se referían al proceso judicial mismo y a la manera en la que el gobierno israelí lo instrumentó. Otras se relacionan con las conclusiones a las que llega la autora en cuanto

4 Expresión utilizada por Arendt en muchos de sus escritos.

5 Este aspecto de la vida de Arendt fue tratado en Pilatowsky (2014, pp. 95-99)

a la responsabilidad de los líderes comunitarios judíos europeos en el exterminio de sus comunidades. Lo primero se relaciona más con el debate en torno al sionismo y el Estado de Israel, mientras que lo segundo es, de alguna manera, el corolario de su análisis del judaísmo diaspórico donde hace la diferencia entre el paria y el *parvenu* (advenedizo).⁶ De manera muy esquemática, trazaremos las líneas generales de los argumentos que generaron las polémicas.

En cuanto al juicio instrumentado por el Estado de Israel, la posición de Arendt no cuestionaba la culpabilidad de Eichmann; para ella no existía ninguna duda al respecto ni tampoco sobre el derecho que tenían los judíos de enjuiciarlo por su participación en la maquinaria nazi, ni que al final fuese ejecutado; los cuestionamientos se dirigían a lo que se buscaba con el proceso, ya que a su entender lo que debió ser “el objeto del juicio fue la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo” (Arendt, 1999, p. 15). Como filósofa política, la autora nos va mostrando cómo el proceso se fue convirtiendo en un espectáculo político más que un tribunal de justicia. Una de las estrategias consistía en exhibir al monstruo sádico y despiadado, al ejemplo del mal radical que fue capaz de instrumentar el exterminio. Sin embargo, lo que en realidad se mostraba en la persona decrepita del hombrecito encerrado en una cabina de cristal⁷, era la imagen de un burócrata cuya personalidad quedó enmarcada por una frase de su propio abogado defensor —Servatiou— quien declaró, incluso antes del juicio, que la personalidad de su cliente era la propia de un “vulgar cartero” (Arendt, 1999, p. 220).

Para Eichmann, la Solución Final era una tarea asignada que había que cumplir; en él no había un odio furioso a los judíos, ni un fanatismo por cumplir la limpieza racial. Los líderes del Estado de Israel utilizaron el proceso dentro de sus prioridades políticas, cosa que la autora lamentó porque ofrecía una oportunidad para que las víctimas y sus representantes elevaran su clamor de justicia a un nivel internacional y lograran trascenderlo en la constitución de un auténtico

6 Más adelante le dedicaremos un espacio especial a estos dos temas.

7 Eichmann participó en el juicio sentado dentro de una cabina de cristal blindado para evitar que fuera víctima de un atentado.

reclamo universal. El gobierno de Israel, en su voluntad de revindicar sus argumentos nacionalistas, desdibujó la auténtica dimensión del crimen perpetrado.

Lo que también generó polémica fue lo que envolvió aquello que la autora definió con un término que quedó acuñado como principio para comprender la ética a partir de Auschwitz: *la banalidad del mal*.⁸ Arendt sostiene que en la sociedad contemporánea, los mecanismos del poder funcionan gracias a que le asignan un lugar a cada individuo; a todos y cada uno se les exige una dosis de maldad que, vista por separado, aparece como tolerable pero que es parte de una compleja articulación devastadora. En este mecanismo del poder, incluso las víctimas son enroladas en la producción de su propio exterminio. En uno de los capítulos más controvertidos de su reporte aborda el tema de la participación de las organizaciones judías dentro del mecanismo del exterminio. Nos dice:

Allí donde había judíos había asimismo dirigentes judíos, y estos dirigentes, casi sin excepción, colaboraron con los nazis, de un modo u otro por una u otra razón. La verdad era que, si el pueblo judío hubiera carecido de toda organización y de toda jefatura, se hubiera producido el caos, y grandes males hubieran sobrevivido a los judíos, pero el número total de víctimas difícilmente se hubiera elevado a una suma que oscila entre los cuatro millones y medio y los seis millones. (Arendt, 1999, pp. 190-191).

Hannah Arendt fue cuestionada duramente por sus posturas frente a lo acontecido con el juicio de Eichmann. Los sionistas consideraron que sus críticas a la forma en la que se manejó el proceso sirvieron para alimentar a sus detractores y enemigos, mientras que entre los judíos se le acusó de sugerir que las víctimas fueron tan responsables de su exterminio como los criminales que lo perpetraron. El debate que surgió tiene muchas aristas y requiere de un análisis extenso y cuidadoso que dejaremos pendiente puesto que nos alejaría del tema central de este ensayo; lo que sí nos parece importante señalar

⁸ Este término compone el subtítulo del libro sobre el reporte del juicio.

es que a raíz de esto Arendt fue marginada por las instituciones judías tanto en Israel como en la diáspora.⁹

Hannah Arendt falleció el 4 de diciembre de 1975 en la ciudad de Nueva York a los 69 años de edad. En sus últimos años se dedicó a enseñar en varias instituciones, pero el lugar en donde se centró su actividad docente fue en *The New School for Social Research* en Nueva York. Esta universidad se fundó en 1919 como una propuesta para el desarrollo del pensamiento crítico y en 1933 —con el ascenso de Hitler al poder— acogió a muchos científicos y pensadores que buscaban refugio (*History*, 2017). El recibir a refugiados de distintos países del mundo constituye una de sus políticas por lo que se le conoce como “la universidad del exilio”.

La condición judía entre *paria* y *parvenu*

Las reflexiones de Arendt sobre el exilio parten de una problemática que la atraviesa de forma personal, es decir, en su propia condición singular. La persona Hannah se vio a sí misma desterrada de su país, rechazada por sus compatriotas y excluida de la cultura en la que se había formado. Por otro lado, se encontró a sí misma en la misma encrucijada que la mayoría de los judíos alemanes que se habían distanciado de su tradición religiosa y buscaban asimilarse: no se identificaba por completo con el comunitarismo judío ni tampoco con su versión nacionalista.

En la búsqueda de una explicación para lo que le tocó vivir a principios del siglo xx en Alemania, y utilizando las herramientas filosóficas que adquirió en las instituciones en donde estudió, logró explicar en términos histórico-sociales lo que no podía reducirse a una vivencia individual. En la revisión de sus hallazgos es importante no perder esta perspectiva ya que, sin dejar de ser rigurosas, sus aproximaciones contienen elementos subjetivos; se podría decir que sus experiencias pasaron a ser evidencias que confirmaban sus posturas teóricas.

9 Un claro ejemplo de esto fue la negativa a traducir sus obras al hebreo. En el año 2010, sesenta años después de su publicación, se tradujo *Los orígenes de totalitarismo*.

La figura que para Arendt expresa la condición en la que fueron colocados los judíos después de la Ilustración fue la del paria, la cual alude a la casta de la India compuesta por personas consideradas indeseables que estaban excluidas y segregadas sin derechos civiles. Como respuesta a esta figura, ubica al *parvenu* o advenedizo. En un texto que se tradujo al español como *La tradición oculta* (2004) recupera las propuestas del pensador francés Bernard Lazare, quien después del caso Dreyfus utilizó estos términos para describir las distintas formas en las que los judíos de su época se ubicaban socialmente:

Ahora bien, si como parásito el paria pierde su dignidad no es porque el parásito sea pobre o ni siquiera porque mendigue sino porque mendiga a aquellos contra los que debería luchar y porque mide su pobreza con el baremo de los que son sus culpables. Como parásito, el paria se convierte en uno de los soportes de la sociedad sin que lo admitan en ella. Igual que no puede vivir sin benefactores, éstos no pueden vivir sin él. Mediante la caridad organizada los parvenus del pueblo judío no sólo consiguen el poder sino también establecer los valores de todo el pueblo. El parvenu, que teme secretamente volver a convertirse en paria, y el paria, que espera poder aún llegar a parvenu, están de acuerdo y tienen razón de sentirse unidos. De Bernard Lazare, el único que intentó hacer una nueva categoría política del hecho elemental de la existencia política del pueblo, ni siquiera ha quedado el recuerdo. (Arendt, 2004, p. 50).

Para comprender a lo que se refiere Arendt con estas figuras que recoge de Lazare es necesario reconstruir el contexto histórico. Durante la Edad Media, los cristianos toleraron a los judíos y, como explicamos anteriormente, los confinaron a las zonas de exclusión, limitando también sus actividades económicas al comercio, la usura y el cobro de impuestos. Para los señores feudales, los judíos estaban bajo su custodia y servicio, desarrollando actividades proscritas y mal vistas por el cristianismo; a los judíos no les quedaba otra alternativa para sobrevivir más que cumplir con lo que se les asignaba. En la transición del feudalismo al capitalismo, las actividades comerciales, financieras e impositivas se convirtieron en los ejes centrales de la economía y

las nuevas estructuras del poder en donde se fueron amalgamando las monarquías, las cuales habrían de convertirse en los Estados-nación.

En las comunidades judías que vivían gracias a la protección de los gobernantes cristianos también hubo una transformación en cuanto a las formas de autoridad: tradicionalmente eran los rabinos —conocedores de las leyes, estudiosos y hombres de fe— los que fungían como líderes, pero con el desarrollo del capitalismo, y a partir de la centralización del poder en el mundo cristiano del que dependían para sobrevivir, éste cambió. Para el siglo xvii, los nuevos líderes eran los dueños del capital conocidos como judíos cortesanos. La sobrevivencia de las comunidades dependía de la relación entre los gobernantes cristianos y los financieros judíos que los apoyaban (Feldman, 2009, p. 51). El *parvenu* o advenedizo se convirtió en un personaje que mendigaba el reconocimiento al estar al servicio del gobernante y que, por lo mismo, dependía de él; se convirtió en un engranaje del mismo sistema que lo sometía y explotaba, un defensor del poder que lo denigraba.

La encrucijada económico-política de los judíos después de la emancipación se convirtió en un tema central de la sociedad europea; así es como lo expuso Karl Marx en una respuesta a Bruno Bauer publicada bajo el título *Sobre la cuestión judía* (1967, pp. 16-44) entre 1843 y 1844. En esta breve reflexión podemos observar cómo el tema se desplaza del ámbito teológico al económico y cómo deja de ser una cuestión de libertades religiosas para convertirse en un debate sobre el funcionamiento del capitalismo. Es así como lo expone:

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse?*. (Marx, 1967, p. 38).

Para Marx, la cuestión judía en la sociedad europea de mediados del siglo xix debía abordarse a partir del análisis del capitalismo y comprender la manera en la que el poder resignificó el judaísmo a partir de la función que le fue asignada como administrador y

generador de capital. Lo que afirma el autor es que el “fundamento secular del judaísmo [es] la necesidad práctica, el interés egoísta, su culto secular, la usura, y su dios secular, el dinero”. Para cerrar esta serie de afirmaciones nos dice que “la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época” (Marx, 1967, p. 40).

Así, la conclusión a la que llega Marx es que “La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo” (1967, p. 44). A la luz de lo ocurrido en el siglo xx y de la manera en la que el antisemitismo se alimentó de estos estereotipos —como en los *Protocolos de los sabios de Sion* o en *El judío internacional: el primer problema del mundo*— las afirmaciones de Marx crean un rechazo justificado, pero sirven para comprender por qué para Arendt el tema de la condición de paria del judío y su expresión en forma del advenedizo se volvió tan importante.

Otra de las razones por las que nos pareció importante recuperar las posturas de Marx en este texto está relacionada con la biografía de Arendt. Como se expuso en el primer apartado, sus padres fueron socialistas, sus dos esposos comunistas y muchos de sus amigos y conocidos —como, por ejemplo, Walter Benjamin— eran marxistas, lo cual hace pensar de forma razonable que para ella la lectura y debate de la obra *Sobre la cuestión judía* estuvo muy presente al elaborar su propia teoría sobre los judíos europeos después de la Ilustración.

Es importante hacer una aclaración teórica antes de analizar las figuras a las que recurre Arendt para explicar la condición de los judíos en su época. Se deben diferenciar dos ámbitos completamente distintos: uno es el de las experiencias reales y concretas de los individuos que conforman cualquier colectivo y otro el de los espacios imaginarios que se crean en los planos discursivos y con los que se busca identificar a los miembros de estos grupos. Al hablar del judío como *paria* o como *advenedizo* se analizan los elementos que constituyen el referente imaginario con el cual se configuran las identificaciones tanto de los sujetos que buscan agruparse en torno a ello como a los ajenos que los colocan en esta demarcación. Cuando se afirma que los judíos son egoístas o que los alemanes son superiores se está apelando a la configuración del espacio imaginario y no a una característica esencial de cada uno

de los miembros del colectivo. El que se defina a un calificativo como imaginario no significa que no sea determinante a nivel práctico ya que a partir de su aceptación se generan prácticas políticas.

Lo que Hannah Arendt explora en su análisis de la condición judía en la sociedad europea después de la Ilustración es la configuración de estos espacios imaginarios a partir de los cuales se instrumentaron las prácticas políticas; esto explica el que recurra a la literatura de la época. En las figuras creadas por la ficción literaria o en la imagen cinematográfica la filósofa encuentra una expresión de los entramados discursivos. Es así como rescata algunos personajes emblemáticos.

Uno de ellos proviene de la poesía de Henrich Heine, quien “nació, según la mayoría de las fuentes, el 13 de diciembre de 1797, aunque él insistió siempre en la fecha 1799. Descendía de dos familias judías de raigambre burguesa”, su conversión al cristianismo en 1825 se produce al terminar sus estudios de Derecho y responde, en alguna medida, a su deseo de ejercer ya que a los judíos les estaba prohibido hacerlo (Balzer, 1995, pp. 16-17, 20). Hannah Arendt sostiene que: “Heine es el único ejemplo importante de asimilación exitosa que puede exhibir la historia entera de la asimilación” (2004, p. 56). Para la cultura alemana, su contribución es incuestionable y se le considera uno de sus principales poetas; pero, a pesar de su conversión, no rechazó su origen judío y abrevó de su tradición. Para Arendt, la manera en la que Heine rescató el lugar de los judíos en la cultura alemana fue al escribir sus poemas con términos de origen judío que ya eran reconocidos y utilizados por el resto de los alemanes como propios y de esa manera puso de manifiesto cómo eran parte de una misma cultura: “Heine puso en práctica, medio en serio medio en broma, aquello sobre lo que los otros sólo parloteaban: una verdadera amalgama” (2004, p. 56).

La figura que rescata Arendt de la poesía de Heine fue la del *Schlemihl* que significa desgraciado, desafortunado, aquel al que le tocan los males sin ser culpable. Esta figura es utilizada por Heine para describir la condición del judío europeo después de la Ilustración como un ser desdichado al que se le margina y quitan sus derechos, pero que, a pesar de ello, no pierde su alegría y fuerza vital. La filósofa ve en esta caracterización lo que denomina paria inconsciente, es decir,

un desclasado que acepta su condición y responde a su marginación riéndose de ella.

El paria, que queda fuera de las jerarquías sociales y no tiene la menor gana de integrarse en ellas, se vuelve con el corazón confiado a lo que el pueblo y la sociedad ignoran, quieren y disfrutan, aquello que les preocupa y divierte; se aleja de las dádivas del mundo y se solaza con los frutos de la Tierra. (Arendt, 2004, p. 53).

Lo que Arendt recupera de la propuesta de Heine es la imagen del hombre que produce el capitalismo en la sociedad europea después de la Ilustración: un ser desclasado que ha perdido todos los derechos y ha sido absolutamente marginado. “El paria trae las ganas de broma y la risa a una humanidad que quiere competir con un patrimonio divino-natural que ningún ser humano puede discutir a ningún otro (a no ser que lo mate)” (Arendt, 2004, p. 53).

La imagen que mejor representa al paria inconsciente del *Schlemihl* según Arendt fue llevada a la pantalla por Charles Chaplin en su vagabundo. Hasta donde se tiene información —ya que se sabe poco de los orígenes del creador del *Vagabundo*— él no era judío, pero Arendt sostiene que comprendió mejor que nadie la figura del paria inconsciente. Al ver las imágenes cinematográficas el espectador se ríe de la situación desesperada de un desclasado al que la pobreza lo lleva a comerse su zapato y que deambula buscando una mejor suerte en un mundo sin esperanza.

Al lado del paria inconsciente que aparece en la cultura en las figuras del *Schlemihl* o del vagabundo y la del *parvenu* o advenedizo que busca su lugar en la sociedad de clases emulando al poderoso y cumpliendo sus exigencias, existe otra figura que logró exponer Bernard Lazare.

Bernard Lazare, a quien la Francia de la época del caso Dreyfus descubrió que la cualidad de paria era específica de la existencia del pueblo judío, intentó hacer realidad dicho derecho en el mundo de la política europea. Con el concepto del *paria consciente* □ que definía la situación de los judíos emancipados contraponiéndola a la existencia inconsciente de paria de las masas judías no emancipadas del Este□,

el judío como tal debía convertirse en un rebelde, en representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa (Arendt, 2004, p. 58).

Lo que sostiene este pensador francés es que el paria debía entrar en la vida política y que al hacerlo se hacía consciente de su condición y se rebelaría contra ella; el *Schlemihl* debía abandonar ese mundo ilusorio de los cuentos de hadas y no dejarse llevar por la ingenuidad que lo hacía reírse de su situación para convertirse en un sujeto político que lucha por sus derechos (p. 58). Este pensador inspira a Arendt¹⁰ para buscar una salida a la situación en la que la sociedad ilustrada había sometido al judío como un paria inconsciente.

En *La condición humana*, Arendt deja para el final al que considera "la figura del paria en su versión más reciente y de momento última: ... la obra de Kafka" (Arendt, 2004, p. 64). Recordemos que este texto forma parte de una colección de ensayos que Arendt terminó de redactar en 1940 y las obras de Kafka se publicaron en 1926, por esta razón ella habla de la versión más reciente. El tiempo le ha dado la razón y las obras del escritor checo se han convertido en unos de los referentes de la literatura universal al punto que en la actualidad el término *kafkiano* se utiliza en la mayoría de las lenguas para describir lo absurdo de una situación.

Para comprender la interpretación que hace Arendt de la figura del personaje de Kafka en su novela *El castillo* recordemos en líneas generales algunos trazos de la narración. El personaje al que el escritor nombra con la pura letra "K" llega a una aldea que está gobernada por un señor que vive en un castillo al que se describe como la aldea misma. No nos describe nada sobre las características de este forastero que se

10 En los términos del punto de vista del que hace gala Arendt a lo largo de los ensayos de este volumen, la importancia de Lazare como modelo de lo que significa ser un paria político, difícilmente puede sobreestimarse. Es importante señalar que Hannah Arendt editó la primera recopilación de los ensayos de Lazare traducidos al inglés. *Job's Dungheap* (1948), y escribió una pequeña biografía para que acompañase a dicho volumen. Arendt no solamente extrajo de la obra de Lazare muchas de sus propias ideas acerca de la historia judía y del sionismo (es de él de quien Arendt toma prestados los términos "paria" y "advenedizo"), sino que la experiencia de aquél, como judío declarado y que es expulsado de la comunidad judía por su posición crítica, guarda un estrecho paralelismo con la experiencia de la propia Arendt (Feldman, 2009, p. 59).

presenta como agrimensor supuestamente contratado por el Señor del castillo. A lo largo de la novela este individuo es mal recibido por los habitantes que desconfían de él y lo asocian con el poder que los oprime. Lo que va reproduciéndose en la historia es una autoridad que se pierde en un laberinto de subalternos que impiden el contacto con el Señor, la desconfianza de los habitantes hacia todo aquel que no es miembro de su aldea y la descripción de un advenedizo que deposita en el poder su única posibilidad de sobrevivir.

Para Arendt esta es la descripción de la figura del paria advenedizo al que ha sido reducido el judío en la sociedad europea ilustrada. En el personaje no hay ningún vínculo con ninguna tradición (Arendt, 2004, p. 64) ya que se le ha despojado de todo; esta misma es la condición de los judíos asimilados que ya no se identifican con el judaísmo, son rechazados por los demás que desconfían de ellos y los consideran extranjeros cuestionando sus intentos por asimilarse. También se reproduce lo que la filósofa define como *parvenu* o advenedizo, ya que se busca la protección del gobernante sirviéndole como instrumento del poder en una situación en donde es doblemente excluido tanto por el gobernante como por sus súbditos. “K. es un extraño que nadie puede clasificar porque no pertenece ni al pueblo ni al gobierno” (Arendt, 2004, p. 67). El personaje de Kafka simboliza para Arendt al hombre sin lugar que es prescindible y por lo mismo exterminable. “Por él habla el judío que no quiere sino sus derechos como ser humano: hogar, trabajo, familia, ciudadanía” (Arendt, 2004, p. 68).

La figura de “K” en la novela *El castillo* de acuerdo con la interpretación de Arendt representa la del individuo que se encuentra exiliado del mundo y que ya no tiene lugar en él. Depende de un poder que lo considera una pieza prescindible y por lo mismo exterminable y que, por lo mismo, lo ha desterrado del mundo o, en otras palabras, le ha negado todos sus derechos. Este es el lugar que el totalitarismo en sus diversas expresiones ha reservado para todos los miembros de la sociedad; en ese sentido la ficción literaria de Kafka terminó describiendo lo que estaba por suceder en Europa pocos años después de su muerte. Para Arendt, lo que logra el escritor checo es aleccionar al mundo haciendo ver en qué medida al aislar al individuo y al negarle todos sus derechos se cancela su propia humanidad que, según ella,

sólo es asequible viviendo en un pueblo y en comunidad con otros pueblos (Arendt, 2004, p. 74).

La condición humana

Para poder comprender la manera en la que Arendt entendió el exilio es necesario detenernos y analizar, aunque sea brevemente, su definición de la condición humana y el lugar que le asignó a la participación de los individuos en el espacio público. Durante su formación como filósofa su estudio del mundo antiguo fue fundamental. Como ya hemos mencionado, en su tesis doctoral trabajó a San Agustín asesorada por Karl Jaspers, para quien el pensamiento griego y latino fueron fuentes de inspiración. En un texto escrito en 1958 y que tituló *La condición humana*, Arendt (2016) se adentró en este universo histórico-conceptual para buscar claves que le permitieran ofrecer una forma de entender la condición del hombre en la actualidad y la manera en la que debía entenderse su actividad política.

58
No es nuestra intención presentar aquí un resumen de este texto, únicamente destacaremos los elementos que nos permitan comprender la manera en la que la autora entendió el exilio. En este trabajo, Arendt rescata de la Antigüedad el significado de los conceptos políticos del que parte la tradición filosófica; la filósofa nos recuerda que para los griegos lo que diferenciaba a los hombres de los animales era su capacidad de lidiar con las condicionantes que la propia naturaleza imponía para construir un mundo que respondiera al ejercicio de su libertad.

La distinción entre hombre y animal se observa en la propia especie humana: sólo los mejores (*aristoi*), quienes constantemente se demuestran ser los mejores (*aristeuein*, verbo que carece de equivalente en ningún otro idioma) y “prefieren la fama inmortal a las cosas mortales”, son verdaderamente humanos; los demás, satisfechos con los placeres que les proporciona la naturaleza, viven y mueren como animales (Arendt, 2016, pp. 31-32).

Lo que la autora recoge del origen de la tradición filosófica tiene que ver con la manera en la que los hombres libres se entendieron a sí mismos y cómo definieron la actividad que los diferenciaba de los animales. Arendt es consciente de que estos *aristoi* eran una minoría

privilegiada compuesta por los hombres libres y griegos que excluía a las mujeres, los esclavos y a los bárbaros —es decir, los extranjeros— pero su propuesta no reivindica la exclusión, al contrario, proponía que este espacio debía entenderse para todos los seres humanos sin distinción.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. ... La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. (Arendt, 2016, p. 22).

Es claro que para Arendt la única manera de poder construir un mundo que permita al hombre desarrollarse sin estar condenado a la infelicidad por las limitaciones de la naturaleza es la creación de un espacio público constituido por seres libres que abonen con sus acciones y pensamientos a la defensa de la libertad como un bien colectivo. En esto consiste la *vita activa* que nace con el pensamiento político y que a su juicio “surgió de una concreta constelación histórica: el juicio a que se vio sometido Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la *polis*” (Arendt, 2016, p. 25). En este origen de la tradición política de Occidente existía una clara distinción entre lo privado y lo público: lo primero estaba relacionado con la solución de las necesidades vitales y lo segundo con el ejercicio de la libertad. A pesar de existir una relación entre estos dos espacios...

la *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía ‘iguales’, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. (Arendt, 2016, p. 45).¹¹

En este rastreo genealógico, Arendt destaca cómo a partir del debilitamiento de la *polis* y con el surgimiento de las estructuras imperiales, las dinámicas familiares fueron invadiendo y resignificando el espacio público; los lazos sanguíneos se convirtieron

¹¹ La cita está tomada del capítulo 13 de la parte primera del *Leviatán* de Hobbes.

en los lazos de la sociedad y la legitimidad de la autoridad política. Con el establecimiento y consolidación del feudalismo lo político se entendió a partir de la lógica de las necesidades y se fue cancelando el espacio público y la procuración de la libertad como meta suprema de la *vita activa*. En esta nueva manera de entender la vida colectiva también cambió la forma de valorar el trabajo. Para los antiguos griegos había una distinción entre las actividades que se realizaban para satisfacer las necesidades básicas y aquellas en donde se construían y elaboraban objetos y espacios en la procuración de un mundo alejado de la naturaleza; lo primero era considerado un mal necesario, lo segundo una expresión de las virtudes.

Los ideales políticos de la antigua *polis* griega se transvaloraron a partir de la consolidación de las estructuras feudales basadas en lazos sanguíneos y la priorización de las tareas destinadas a satisfacer las necesidades básicas como eje central de la vida comunitaria. Las ideas filosóficas respondieron también a estas transformaciones y, con el surgimiento y consolidación del cristianismo, dejaron de atender los problemas de este mundo para preocuparse más por lo que sucedía en el otro; la *vita activa* cedió su espacio a la *vita contemplativa* (Arendt, 2016, p. 27).

Con la revolución industrial y el tránsito del feudalismo al capitalismo, las ideas políticas del mundo antiguo regresaron, pero ya transvaloradas en varios sentidos. El Estado-nación que se proponía como el heredero de la *polis* griega no consiguió romper con las determinantes de la dinámica familiar. En este sentido Arendt sostiene que “la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado” (Arendt, 2016, p. 41). Las propuestas ilustradas no consiguieron desprenderse de las condicionantes ligadas a la resolución de las necesidades de corte biológico y entendieron al hombre como un ser laborante más que en un ser político; por esta razón “la Edad Moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo” (Arendt, 2016, p. 17).

Lo que Arendt sostiene es que tanto en las propuestas liberales como en las comunistas los ideales políticos se entienden a partir de la esfera económica. Para los primeros, la función primordial del Estado-nación es garantizar el derecho al trabajo y la defensa de la propiedad privada, mientras que para los comunistas lo es la satisfacción de las necesidades básicas, aunque esto signifique el sacrificio de las libertades individuales. No es que la filósofa estuviese en contra de la idea de propiedad, el derecho al trabajo o la justa distribución de la riqueza, lo que ella sostiene es que tales aspectos han de atenderse, pero su procuración no debe justificar la cancelación los derechos políticos. El resultado de estas transvaloraciones ideológicas nos ha llevado a coartar las libertades fundamentales y la cancelación del espacio público para defender la propiedad privada o para sustituirla por la estatal.

El concepto del Estado-nación como el *paterfamilias* que se ocupa de las necesidades de sus gobernados como miembros de una gran familia y la comprensión de lo humano en términos de las variables económicas dan como resultado que “la sociedad de masas, en la que el hombre como animal social rige de manera suprema y donde en apariencia puede garantizarse a escala mundial la supervivencia de la especie, es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción” (Arendt, 2016, p. 56).

El sionismo para Arendt

Como mencionamos en el primer apartado, las reacciones que surgieron después del reporte que hizo Arendt del juicio de Eichmann en Jerusalén crearon la impresión de que ella era una pensadora antisionista, lo cual dista mucho de ser verdad. Las críticas de Arendt al manejo del proceso —y su cuestionamiento de las políticas israelíes hacia la población palestina— de ninguna manera pueden entenderse como una descalificación al propósito del pueblo judío—del que siempre se sintió parte— de constituirse como entidad política autónoma en su lucha por obtener los derechos humanos fundamentales.

La postura de Arendt con respecto al sionismo responde a lo que ella entendía como la recuperación del espacio público desde

la participación colectiva en los términos del apartado anterior. La situación de los judíos presentaba sus particularidades al haber estado segregados por los cristianos durante dos milenios. En este largo periodo la forma en la que este colectivo elaboró su situación fue enajenándose del mundo. Es en el *Talmud*, en donde encontramos un mandamiento que expresa esta manera de organizar su vida comunitaria y que es citado por el filósofo Emile Fackenheim:

En este Midrash se relata que el Santo Bendito Sea, después de la destrucción del segundo templo, hizo jurar tres promesas; una a los gentiles y dos a los judíos. A los gentiles que no perseguirían a los judíos con demasiada dureza porque éstos quedarían sin tierra y desprotegidos. A los judíos les hizo jurar que no se opondrían más a los que los persiguieran y ... que no regresarían a Jerusalén antes de tiempo. (1997, p. 6).

La vinculación con la Tierra de Israel de la que fueron expulsados por los romanos en el siglo I D.C. se convirtió en referente imaginario al que se recordaba en las plegarias; el hebreo pasó a ser una lengua ritual cuyo uso se reservaba para ese fin y, antes que participar en la vida política y luchar por sus derechos, los judíos debían soportar las persecuciones o migrar a otros lugares donde se tolerara su presencia; todo esto mientras no llegara el Mesías y la redención prometida.

Arendt consideraba que esta solución había provocado una suerte de desmundanización¹² de los judíos, quienes para sobrevivir renunciaron a la actividad política y se concentraron en una versión propia de la *vita contemplativa*. Con la Ilustración, como ya se señaló en los apartados anteriores, se desmantelaron los espacios de segregación y los judíos se vieron forzados a la asimilación que condujo a una nueva forma de exclusión. El surgimiento del sionismo como una búsqueda de autonomía política dentro de la nueva configuración en el entorno de los Estados- nación fue vista por Arendt como un retorno al mundo y a la *vita activa*. La idea de crear una entidad política en donde el destino del

12 Si los judíos estaban tan ciegos políticamente que no comprendieron las implicaciones de sus propias acciones y de las de sus oponentes, ello fue el resultado de lo que Arendt considera que es la clave de la historia judía en el periodo moderno: la *desmundialización* de los judíos (Feldman 2009, pp. 48-49).

pueblo estuviera regido por sus propias decisiones le pareció la forma adecuada de salir del encierro e integrarse al conjunto de las naciones.

Para la filósofa, el pueblo judío debía constituirse como un pueblo entre los pueblos y luchar como colectivo para la creación de un espacio público en donde los individuos pudieran ejercer sus derechos en forma plena y sin restricciones en el respeto de la pluralidad tanto al interior como con los demás colectivos. Lo que sucedió fue que la versión del sionismo que prevaleció y que llevó a la creación de un Estado judío no respondió a este ideal ya que el asentamiento en Palestina llevó a los judíos a un conflicto con los colonizadores británicos y a una lucha con los árabes.

Con el ascenso de Hitler al poder y su expulsión de Alemania, Hannah Arendt se instaló en Francia y se vio a sí misma como refugiada. Durante este periodo —que terminaría con su escape de los nazis que se apoderaron de ese país— trabajó en distintas organizaciones sionistas que ayudaban a los refugiados judíos a emigrar a Palestina (Young-Bruehl, 2004, p. 120). Sus posturas deben entenderse como respuestas prácticas a la catástrofe que experimentaron millones de judíos europeos. La lectura que ella hizo entonces de la situación atiende a una conclusión de sus análisis sobre la condición judía después de la Ilustración; consideraba que la situación de parias-*parvenus* les colocó en una indefensión que en alguna manera era también su responsabilidad. La propuesta sionista en esos momentos se centró en la concentración de los refugiados en Palestina, dejando a un lado la intervención directa en los procesos que estaban dándose en el resto del mundo.

Lo que Arendt consideraba necesario era que los judíos del mundo se abocaran a una lucha contra el antisemitismo desde distintos frentes: el boicot a los productos alemanes, la presión a los gobiernos de los lugares en los que vivían para que recibieran a los refugiados y se opusieran a las políticas de Hitler e incluso la formación de un ejército judío autónomo que peleara contra los nazis. Pero lo que sucedió fue distinto: los dirigentes en Palestina se preocuparon más por defender los intereses de su población y por la búsqueda de la independencia, los jóvenes se alistaron en el ejército británico para intervenir en la guerra y los líderes comunitarios en los países que lucharon contra Alemania se plegaron a las políticas de sus países con respecto a los refugiados.

Lo que concluyó Arendt fue que la dinámica de los judíos advenedizos fue la que prevaleció, ya que no estuvieron dispuestos a un verdadero enfrentamiento con los gobiernos de los países en los que vivían. En cuanto a las políticas de los dirigentes en Palestina, lo que entendió fue que actuaron siguiendo la lógica del Estado-nación, en donde el acceso a los derechos fundamentales solamente podía obtenerse con la obtención de la ciudadanía. La fórmula territorial incluía la instauración de un idioma nacional, un ejército que cuidara sus fronteras y el establecimiento de políticas que protegieran el interés del Estado. Tanto la posición de los líderes comunitarios del mundo como la de los de Palestina se guió por la lógica del advenedizo: buscaron sus alianzas y definieron sus estrategias de acuerdo a la lógica del poder en lugar de apoyarse en el pueblo judío dispersado en el mundo y en los pobladores árabes que eran también víctimas del colonialismo europeo.

El programa político sionista se convirtió en una *realpolitik* muy poco realista. En lugar de organizar un potente movimiento popular de la comunidad judía mundial, apoyándose en su propio poder para alcanzar sus metas, y aliándose con los pueblos oprimidos de Oriente Próximo, Arendt piensa que el movimiento sionista “se entregó inmediatamente a los poderosos” (Feldman, 2009, p. 57).

Hannah Arendt siempre se vio a sí misma como judía —se sentía parte de este pueblo— pero su identificación nada tenía que ver con aspectos religiosos o con supuestas herencias étnicas: “al distinguir entre judaicidad —una condición existencial dada a la que no se puede escapar— y judaísmo —un sistema de creencias que se puede aceptar o rechazar—, ella firmemente aceptó uno y rechazó el otro” (Feldman, 2009, p. 46). El sionismo que ella defendió y del que fue activista era uno que respondía a esta condición existencial y no el que buscaba en los elementos tradicionales una judaicidad que convirtiera a los judíos en súbditos de un Estado-nación que, en nombre de una tradición ancestral, se abrogara el derecho de negar derechos tal y como ocurre actualmente.¹³

13 “Arendt was a Zionist for practical political reasons, because she knew that her people needed a place to live, and not for religious or cultural reasons. She was enthusiastic about the social and political opportunities Palestine offered Jewish settlers, but she opposed what she later called ‘Palestine-centered Zionism’” (Young-Bruehl, 2004, p. 139)

Hannah Arendt fue víctima de una doble marginación; la del antisemitismo europeo que la persiguió por el solo hecho de ser judía y la de los mismos judíos que cuestionaron su vínculo con su propio judaísmo. Gershom Scholem (1897-1982) —el renombrado historiador de las ideas, quien fuera gran amigo de Walter Benjamin— en una carta que le envió a su también amiga Hannah Arendt para reprocharle sus posturas con respecto al juicio de Adolf Eichmann, le escribió lo siguiente:

En la tradición judía hay un concepto difícil de definir pero de suficiente concreción, que conocemos como *Ahabath Israel*, “amor al pueblo judío”. En ti, querida Hannah, como en tantos intelectuales provenientes de la izquierda alemana, no queda ya rastro de él. (Scholem, 1998, p. 14).

La misma Arendt en el *Post Scriptum* de su libro da cuenta de las descalificaciones que sufrió después de la publicación, en las cuales ciertos comentaristas argüían que ella había afirmado que los judíos se habían asesinado a sí mismos. Esto era, por supuesto, totalmente falso y al respecto escribe la autora de forma sarcástica: “Y ¿por qué razón dije yo tan monstruosa e inverosímil mentira? Por ‘odio hacia mí misma’, naturalmente” (1999, pp. 428-429).

El último punto que queremos resaltar de la postura crítica de Arendt al sionismo estatista es el de la opresión de los palestinos. En artículos y entrevistas la filósofa condenó la política militarista y anexionista del Estado de Israel, así como la opresión de los palestinos. Desde su perspectiva el proyecto estatista del sionismo llevó a que los judíos pasaran de ser un colectivo perseguido a convertirse en uno opresor; de ser un pueblo al que se le negaba el derecho a tener derechos a volverse uno que se los negaba a otro. Para comprender cómo se produjo esta situación, la autora sostiene que fue la lógica del advenedizo y no la del paria consciente la que prevaleció al punto de crear un Estado que depositó su seguridad en la protección de los Estados Unidos hasta llegar a la situación de quedar aislado del resto de la comunidad internacional y al grado de convertirse en la nación paria del mundo.

Conclusiones

Hannah Arendt vivió la experiencia del exilio como algo personal ya que tuvo que salir de Alemania cuando le fueron arrebatados sus derechos fundamentales. Vivió como refugiada en Francia varios años hasta que tuvo que huir para salvar su vida y finalmente se estableció en Estados Unidos donde vivió como apátrida mucho tiempo hasta que le fue otorgada la ciudadanía. También fue marginada y duramente cuestionada por el pueblo judío □del que siempre se sintió parte□ debido a sus ideas y posturas. A lo largo de su vida fue elaborando esta condición a partir de sus análisis en los que recurrió a la filosofía, la historia, la literatura y las ciencias sociales. Lo que fue descubriendo es que el exilio no se reduce a la separación de la tierra en la que se nació o al idioma que se habla,¹⁴ sino más bien, al hecho de perder el derecho a tener derechos, es decir, a ser marginada de la comunidad de los hombres.

66

En su búsqueda intelectual por entender cómo llegó a esta situación hizo una exploración genealógica de los valores humanos fundamentales desde la Antigüedad hasta la actualidad, pasando por la Ilustración, y encontró que en la consolidación del Estado-nación la creación de parias se convirtió en una de sus operaciones fundamentales. Millones de seres humanos viven como personas a las que los derechos fundamentales les son negados y son víctimas de explotaciones y vejaciones. Estos son para Arendt los exiliados del mundo, tal y como lo fueron los judíos después de la Ilustración.

Lo que descubre Arendt es que el paria reacciona de distintas maneras a su condición: se desentiende del mundo, se convierte en un *parvenu* o se vuelve conciente de su situación y se rebela contra ella, demandando que le sean reconocidos sus derechos fundamentales. Es con esta última postura con la que se identificó y destinó todos sus esfuerzos para luchar por un mundo en el que nadie fuera exiliado a no tener derecho a tener derechos. En este sentido, podemos describir su obra como una suerte de bitácora en la que nos es posible leer las experiencias de una viajera que descubrió que su hogar era el mundo y sus compatriotas todos los seres humanos.

¹⁴ Arendt escribió una parte importante de su obra en inglés.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Madrid, MD: Taurus Ediciones.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Estudio sobre la banalidad del mal* (C. Ribalta, Trad.). Barcelona, CT: Lumen.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Edición Completa y Revisada (C. Ferrari, A. Serrano de Haro, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Arendt, H. (2004). *La tradición oculta* (R.S. Carbó, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Ciudad de México, México: Paidós.
- Balzer, B. (1995). Introducción. En *Henrich Heine, Gedichte - Auswahl*, Antología Poética, Edición bilingüe (B. Balzer, Trad, pp. 9-64). Madrid, MD: De la Torre.
- Dubnov, S. (1951). El precio de la emancipación - El decreto de 1806. En *Historia universal del pueblo judío* (Tomo 8, pp. 55-69). Buenos Aires, Argentina: S. Sigal.
- Fackenheim, E. (1997). La Shoah como evento sin precedentes en la historia, la filosofía y la teología (en hebreo). En *Reflexiones filosóficas y teológicas sobre la shoah - I. Cuaderno de fuentes para el seminario del profesor Eliezer Schwied* (pp. 1-7) Jerusalén, Israel: Universidad Hebrea.
- Feldman, R. H. (2009). Introducción. En H. Arendt, *Escritos judíos* (J. Kohn y R. Feldman, Eds., pp. 42-76). Madrid, MD: Magnum.
- Hirsch, R. S. (1995). *The Nineteen Letters About Judaism* [Las diecinueve cartas sobre el judaísmo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Feldheim.
- History* (2017). The New School for Social Research. Recuperado de <https://www.newschool.edu/nssr/history/>.
- Katz, J. (1975). La Emancipación judía y los estudios judaicos. *Dispersión y unidad*, (15), 118-126.
- Kohn, J. (2009). Prefacio. En H. Arendt, *Escritos judíos* (J. Kohn y R.

- H. Feldman, Eds., pp. 11-32). Madrid, MD: Magnum.
- Marx, K. (1967). *Sobre la cuestión judía. La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (W. Roces, Trad.). México, México: Grijalbo.
- Pilatowsky, M. (2014). *Las voces desterradas: Reflexiones en torno a los imaginarios judíos*. Ciudad de México, México: UNAM, Plaza y Valdés.
- Scholem, G. (1998). Gershom Scholem a Hanna Arendt. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hanna Arendt con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén (Serrano de Haro, Agustín. Trad.), *Raíces*, 36, 12-15.
- Young-Bruehl, E. (2004). *Hanna Arendt: For the Love of the World* [Hanna Arendt: por amor al mundo]. New Haven y Londres, Reino Unido: Yale.

La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina

The Legal Exceptionality of Exile. An Approach to Punitive Chilean and Argentine Expulsion of the Military Dictatorships

Mariela Cecilia Ávila
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

RESUMEN El presente trabajo busca acercarse al problema del exilio como categoría jurídico-política. Con esta finalidad, se hace un recorrido sobre la noción misma de exilio en tanto pena desde sus orígenes en el derecho romano arcaico. Interesa de modo particular ver el lugar que esta institución punitiva ha tenido en la política latinoamericana, tanto en el momento de su constitución política bajo la forma de Estado-nación, como en las últimas dictaduras militares de la región. En vistas a desarrollar un análisis filosófico situado, se revisará el modo en que se instituyó jurídicamente el exilio durante los últimos periodos dictatoriales, especialmente en el caso de Argentina y Chile.

PALABRAS CLAVE exilio; análisis jurídico; dictaduras militares; Argentina; Chile.

ABSTRACT *The present work seeks to approach the problem of exile as a legal-political category. To do this, we study the notion of exile itself as a penalty from its origins in the archaic Roman law. We are particularly interested in the place that this punitive institution has had in Latin American politics, at the time of its political birth under nation-states, and during the last military dictatorships in the region. In order to develop a situated philosophical analysis, we will review the way in which exile was juridically instituted during the last dictatorial periods, especially in the case of Argentine and Chile.*

KEY WORDS *Exile; Legal Analysis; Military Dictatorships; Argentine; Chile.*

RECIBIDO *RECEIVED* 06/02/2018
APROBADO *APPROVED* 15/05/2018
PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/2018

NOTA DE LA AUTORA

Mariela Cecilia Ávila, Escuela de Filosofía, Universidad Católica Silva Henríquez, Chile.

Este artículo forma parte del Proyecto de Iniciación FONDECYT N° 11160148 "Re-pensar el exilio: ampliaciones de sentido para un análisis filosófico en clave latinoamericana"; y del proyecto de investigación "El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria" (FFI2016-70009-R), financiado por el Gobierno de España.

Dirección postal: General Jofré 462, Santiago de Chile, Chile.

Correo electrónico: mavila@ucsh.cl

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9347-2191>

Para comenzar, plantearé algunos interrogantes que demarcarán el campo de reflexión en el que pretendo situar el presente trabajo. Me pregunto, por ejemplo, ¿qué implicaría el ejercicio de pensar jurídicamente el exilio con una mirada filosófica?, ¿por qué llevar a cabo tal reflexión?, ¿qué derivas pueden desprenderse de ese análisis en el caso latinoamericano?, ¿es posible hablar de un mismo discurrir jurídico en los exilios del Cono Sur latinoamericano?

Me interesa en principio señalar la valía que representa un acercamiento filosófico al problema del exilio en general, teniendo particularmente en cuenta la complejidad que trae consigo este concepto. Así, la caracterización de Silvina Jensen del exilio como un objeto poliédrico y móvil (2011, p. 1), abre el panorama para, venciendo su invisibilidad estructural (Malkki, 1995), acercarse a este fenómeno, cuya reflexión solo puede establecerse tomando en cuenta las diversas disciplinas que lo constituyen y que tratan de comprenderlo.

Tal como indica Luis Roniger (2014), durante los últimos años en el Cono Sur Latinoamericano, ha habido un mayor desarrollo intelectual sobre ciertos temas relativos al reciente pasado político de la región. Este desarrollo, dice relación principalmente con las violentas dictaduras militares del último cuarto del siglo pasado, así como con sus efectos, consecuencias y, también, con los procesos transicionales de recuperación de la democracia en la región. Esta apertura y abordaje temático de corte teórico-conceptual, se evidencia en una creciente reflexión, plasmada en numerosas producciones literarias, filosóficas, históricas, estéticas, antropológicas, sociológicas, históricas, entre otras.

Pareciera ser entonces, que los años transcurridos desde los golpes militares en la región, han cimentado una temporalidad y una distancia suficientes para abordar reflexivamente estos acontecimientos. Incluso me atrevo a decir, que el análisis de las dictaduras militares es un problema que ya no es posible simplemente eludir, pues su puesta en juicio y desentrañamiento a nivel académico, pero también gubernamental, implican más allá del análisis de un periodo histórico concreto, una necesaria reflexión. Dicha reflexión va en una línea de comprensión del presente, de sus derroteros, y de la constitución política actual, que lleva la clara signature de dichos procesos.

Por todo lo anterior, acordamos con Luis Roniger cuando establece una relación directa entre la apertura de este campo de análisis, con el creciente desarrollo que ha adquirido la "historia del tiempo presente" (2013, p. 13). Esta área analítica, que no pocas resistencias ha despertado no solo en el mundo de los historiadores, sino también en el ámbito académico de diversas disciplinas, ha abierto un campo de análisis de una riqueza insospechada. Así, una reflexión sobre el tiempo presente, no solo se remitiría al ámbito historiográfico, sino que se ampliaría a otras disciplinas potenciando, en el caso de la filosofía, una ontología del presente.

Sumándose a esta línea de trabajo, este escrito busca acercarse a un análisis jurídico-filosófico del exilio en tanto categoría política, asentándose en un contexto espacio-temporal determinado. Sin embargo, se reconoce que la reflexión aquí esbozada no es la única posible, sino que, aludiendo al carácter complejo, móvil y poliédrico del exilio, esta es una de las posibles miradas con las que se puede lograr un acercamiento al fenómeno.

Aunque el análisis aquí esbozado podría tener un carácter abierto y general respecto al problema del exilio, en este caso y como opción metodológica y hermenéutica, se analizará particularmente el exilio en tanto dispositivo jurídico-político implementado durante las últimas dictaduras militares de Argentina y Chile. Esto permitirá un acercamiento al modo en que esta institución punitiva se ejerció durante los golpes militares, evidenciando el rol y los efectos que con su implementación se esperaba poder obtener.

Primer acercamiento jurídico al exilio

Ahora bien, con el fin de desarrollar un análisis jurídico-filosófico sobre el exilio, es importante llevar a cabo un breve recorrido por los orígenes de esta pena, particularmente desde sus orígenes en el derecho romano, ya que allí residen ciertos rasgos constitutivos que este dispositivo ha conservado hasta la actualidad.

El primer acercamiento a este concepto es en relación con sus orígenes en el derecho romano arcaico, el que más allá de poseer ciertas similitudes innegables con el derecho griego, presenta también

claras y constitutivas divergencias.¹ En efecto, mientras el derecho griego pondría en práctica el exilio para alejar a los opositores políticos de la escena política pública, el derecho romano arcaico considera al exilio como una pena: una pena *sagral*, o *supplicium* (Torres Aguilar, 1993, p. 715). Así, a partir de la aplicación de esta pena, el reo es expulsado de la comunidad y abandonado a su suerte, es decir, que queda completamente desprotegido.

Tal como lo muestra Giorgio Agamben en su trabajo *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (2006), la puesta en práctica de este tipo de abandono jurídico es una forma de desprotección total ante una violencia sin límite. Es la figura del *homo sacer*, u hombre sagrado, que toma de la obra *Sobre la significación de las palabras* de Sexto Pompeyo Festo, la que utiliza para ilustrar esto. En la misma línea de Agamben, pero en un análisis netamente jurídico sobre la Ley de las XII Tablas, dice Carmen Barrios de la Fuente “se podría entender que la ‘sacralización’ es, de hecho, un exilio del culpable, siguiendo la ley divina y los sentimientos religiosos de sus conciudadanos” (1993, p. 54). En este caso, la apuesta de la autora reside en pensar la figura del *homo sacer* —partiendo de la definición de Festo— no como una pena capital de muerte, sino como un exilio, es decir, como la expulsión de la sociedad “que conlleva la ignominia del culpable” (1993, p. 43).

En todo caso, lo que interesa remarcar aquí, es que el exilio es antes que nada una pena. El carácter de penalidad expone claramente los vínculos de la práctica exiliar con el ámbito jurídico. En este sentido, es lícito remarcar el peso jurídico de este castigo, pues, tal como indica Luis Aguirre, hay que pensar que “el exilio es la pena que sigue en Roma a ser decapitado, que la cabeza quede expuesta en la plaza pública y que cualquier hombre o mujer la haga, si así terciá, objeto de saña” (2014, p. 28).

¹ Según Manuel Torres Aguilar (1993), en su excelente trabajo sobre el exilio en el derecho romano, la figura del exilio en la Grecia antigua tendría una función de carácter más político que punitivo. Esto porque su función sería más la de evitar la participación política del exiliado en los asuntos de la *Polis*, que la de ser un castigo capital. Se evidencia así que el exilio en el derecho griego antiguo no tendría la misma finalidad que en el derecho romano, cuya puesta en práctica dice relación con la aplicación de una pena de carácter “sagrado”, que se materializa con la “consagración a la divinidad del culpable” a partir de su expulsión de la comunidad.

De este modo y desde sus orígenes jurídicos en el derecho romano arcaico, el exilio ha estado unido a la expulsión: una expulsión política, en cuyo seno anida de forma ineludible la violencia. En efecto, no es dable pensar la pena del exilio sin atender a la signatura de la violencia que lo atraviesa (Aguirre, 2014). Y esto no solo en relación al derecho romano, sino también en relación a todo tipo de penalidad exiliar, que implica un desplazamiento forzado, a la vez que una obligación de abandonar el seno de la comunidad.

Este recurso jurídico da cuenta del alcance de un poder asentado en lo político, que tiene la prerrogativa de *sacrificar* ciertas existencias, a fin de que cumplan con la penalidad establecida por algún tipo de delito cometido. Se podría decir entonces que el centro de la institución del exilio está en relación con la expulsión de la comunidad, de su protección y de su proyecto, pero que esto no implicaría simplemente una salida, sino también, la imposibilidad del retorno. El exilio llevaría en sí el abandono y la falta de respaldo total por parte de aquellos que antaño compartían un mundo común y en común. Aguirre (2014) muestra muy claramente lo que significa la expulsión de la comunidad, el quiebre de los nexos y lazos, y sus consecuencias. Sin embargo, más allá del rico análisis que hace Aguirre sobre la comunidad, interesa destacar aquí la relación que establece entre exilio y violencia:

Aventuremos que más que un castigo entre otros (en el régimen penal) y más que una experiencia particular de desplazamiento ... el exilio es una mostración singular de violencia: un mecanismo diverso, heterogéneo de palabras, ideas de espacio y umbral, de tiempo e intersticio (2014, p. 31).

A esto parece referirse justamente Agamben cuando, en "Políticas del exilio", al analizar la tradición griega y la romana, pone en evidencia el umbral de indistinción que se abre en relación a la figura del exilio. Como se ha visto, en el derecho griego el exilio era una pena, pero, agrega Agamben, también podía ser considerado como un derecho, pues era la opción que se presentaba a un acusado y que implicaba el alejamiento de la vida en la *Polis*. Por su parte, como se ha mostrado, y más allá de las derivas que haya tenido el concepto de exilio en el Derecho romano (*cf.* Torres Aguilar, 1993), su función es la de

castigar, equiparando en muchos momentos la expulsión a la muerte misma. Entonces, este umbral de indistinción en que Agamben sitúa el exilio, se relaciona con esta oscilación respecto a su localización, es decir, entre su pertenencia al ámbito de las penas o al de los derechos.

Sin embargo, me atrevo a observar que más allá de la locación jurídica en la que se piense el instituto del exilio —que aquí situamos claramente del lado de las penas—, hay un elemento que no lo abandona en ningún caso, tal elemento es la violencia. Esta violencia se encuentra anudada a la excepcionalidad que implica la sacralidad, pues quien ha sido expulsado, resta en un ámbito de desprotección, exceptuado de lo humano pero también de lo divino. Entonces, si el exilio fuera efectivamente parte de la esfera originaria del poder soberano exceptuante, donde lo sitúa Agamben, su puesta en práctica mostraría esa compleja relación entre la vida y el poder a partir de la excepción, que se constituye en el *entre*, es decir, entre un adentro y un afuera de la norma.

Si el exilio parece rebasar tanto el ámbito luminoso de los derechos como el repertorio sombrío de las penas y oscilar entre el uno y el otro, ello no se debe a una ambigüedad inherente a él, sino a que se sitúa en una esfera —por decirlo así— más originaria, que precede a esta división y en la que convive con el poder jurídico-político. Esta esfera es la de la soberanía, del poder absoluto. (Agamben, 1996, p. 12).

Al hablar de la excepción y su relación con el poder soberano, es pertinente retrotraerse a la reflexión de Carl Schmitt, jurista que en su intento de unir la excepcionalidad a la norma, a fin de justificar el accionar del III Reich, desarrolló una vasta obra teórica sobre este recurso. Entonces, el poder absoluto de la soberanía es, según Carl Schmitt (1985), el poder de la decisión, y no de cualquier decisión, sino de aquella que suspende el Derecho. El poder del soberano reside justamente en la prerrogativa de suspender el Derecho, en la posibilidad de situarse a la vez dentro y fuera de él. La categoría de *decisión* es fundamental en la obra de Schmitt, particularmente a partir del año 1921, cuando en su obra *Teología política* (2009), da cuenta de la soberanía como el ámbito de la decisión en principio temporal,

que puede suspender el decurso del derecho, a fin de garantizar con posterioridad su continuidad.

Es precisamente este recurso jurídico el que posibilita al jurista nazi mantener un nexo entre Derecho y anomia, abriendo un umbral en el que quien ejerce el poder y decide, el soberano, se encuentra tanto fuera como dentro de esta estructura jurídica. Y es precisamente esta estructura —pensada bajo la lógica de un poder absoluto, al decir de Agamben (2007)— la que posibilita ubicar la excepción jurídica como un umbral de exclusión, en el que la violencia queda unida al ámbito legal, pero que, dado su carácter intermedio, no puede ser juzgada por él.

El exilio, al situarse en el ámbito de la soberanía, como muestra Agamben, se sitúa también en el ámbito de la excepción, de la suspensión, y finalmente, de una legalidad puesta entre paréntesis. En efecto, la decisión de interrumpir el derecho abre una brecha espacio-temporal, un umbral de indistinción, en el que la vida queda a merced de una violencia sin ningún tipo de referente legal que la ate a norma alguna.

Si volvemos al derecho romano arcaico, y recordamos el carácter de pena *sagral* en el que se inscribe el instituto del exilio, cobra pleno sentido el hecho de pensar al exiliado como un hombre *sagral*, como una vida sagrada. En efecto, el exiliado es aquel que ha sido expulsado de la *civitas*, su pena debe ser pagada bajo la forma del abandono total. Así, el exiliado, como sujeto puesto en bando, al decir de Jean-Luc Nancy, es arrojado fuera de un marco legal, comunitario y afectivo. Todo lazo es disuelto, y este hombre sagrado debe permanecer sin ningún tipo de protección a la intemperie, una intemperie en la que la violencia tiene la potencia de cobrar cuerpo bajo diversas formas en cualquier momento.

Si bien pareciera que en algunos puntos el análisis de Agamben (2007) respecto al poder soberano y la figura del exilio, se encontrara exento de algún tipo de un cariz histórico, la relación de su reflexión con el pensamiento de Schmitt, pero también con el de Walter Benjamin, atan estos problemas analíticos a momentos históricos específicos. En efecto, cuando Schmitt piensa la unión entre el hecho y el derecho en el caso de la excepción, lo que intenta es justificar jurídicamente el caso del nazismo. Del mismo modo, el uso excepcional de la violencia caería en este umbral, cuyo fin sería la protección del Derecho a como dé

lugar, pues de que se trata finalmente es de garantizar su restitución, cuando el momento de caos o *tumultus* haya pasado.

En este marco, el exilio se constituiría en un elemento clave al interior de la excepcionalidad legal, y sería precisamente aquel elemento que permitiría desarrollar una lectura jurídica de este recurso temporal. Así, algo que en principio puede parecer obvio, como el hecho de que el exilio tenga una relación directa con la excepcionalidad jurídica, cobra carices y ribetes particulares. La suspensión no es una mera suspensión *per se*, sino que lo que cobra preponderancia con este análisis, es ese *entre* que se genera entre la ley y la anomia, entre el hecho y el derecho, entre la protección y la desprotección, y finalmente entre la vida y la muerte.

Este *entre* vendría a ser el espacio donde el exilio se despliega, quedando el exiliado a merced de una violencia desatada, pues no hay entre el hecho y el derecho ningún elemento legal que la una a un cuerpo jurídico. Precisamente, el *entre* que se despliega entre el caso normal y el caso excepcional, al que Agamben (2006) siguiendo a Nancy propone llamar *bando*, reflejaría sin ambages el modo en que la vida humana se abre a una violencia siempre desplegable. Ese espacio del bando configuraría al exilio como la vida desprotegida y desnuda de aquellos y aquellas que excepcionalmente quedaron entre paréntesis del marco legal.

Si bien este análisis no busca derivar, al menos en este caso, en una reflexión sobre la comunidad, considero importante la reflexión de Arturo Aguirre al respecto, quien busca interpelar la figura de la comunidad, y para ello inquiriere “¿es posible cualquier comunidad política que al conformarse no advierta desde su propia configuración positiva, aquella que arraiga, la figura del exilio?” (2012, p. 4). Como hemos visto, problema que tanto Aguirre como Roniger profundizan, todas las comunidades desde el momento de su constitución han considerado e instituido la pena del exilio en sus marcos legales.

Pareciera, entonces, que el exilio traza una frontera entre el adentro y el afuera, entre nosotros y los otros, entre los que comparten algún rasgo y aquellos que no lo tienen o lo han perdido. El exilio como forma punitiva expulsa de la comunidad, de la unidad y de la protección

ciertas vidas, dejándolas abandonadas ante la totalidad de un poder soberano que transita por los límites del hecho y el derecho.

El exilio desde la experiencia latinoamericana

La conformación de la comunidad, como se indicaba en el apartado anterior, implica configurar a la par de la unión una des-unión. Es decir, buscar lo común y aunarlo, implica también dejar afuera a aquello que por algún motivo no es, o deja de ser, parte de lo común para convertirse en lo otro.

Este despliegue político primigenio, que contempla en su propia conformación la figura del instituto del exilio, en tanto la posibilidad de expulsar o dejar fuera algún elemento puede ser rastreado también en los modos de configuración de las naciones latinoamericanas. Incluso desde antes de la colonia, como indica Roniger (2014), se hace presente el recurso político al exilio, pero es quizá a partir de los procesos independentistas nacionales de la región, cuando el exilio cobra mayor preponderancia en la arena política.

En esta línea, acordamos con Sznajder y Roniger (2013) cuando indican que es incluso posible leer la conformación de las políticas latinoamericanas a partir de las prácticas exiliares instituidas por estas jóvenes naciones, lo que da cuenta del exilio como un recurso político presente desde los inicios de las primeras configuraciones nacionales. Ciertamente, abordar un análisis con una clave de lectura centrada particularmente en el exilio, mostraría otras líneas historiográficas, y develaría nuevas formas de percibir y comprender la constitución de los Estado-nación latinoamericanos y su devenir político hasta la actualidad.

Siguiendo esta línea de análisis en la que el exilio es visto como un dispositivo de castigo, tal como lo muestran Luis Roniger (2014) y Silvina Jensen (2004), es posible decir que la conformación política de América Latina en general, y en este caso de análisis del Cono Sur en particular, parece haber sido una larga e ininterrumpida sucesión de expulsiones y destierros. En efecto, el carácter punitivo en las jóvenes naciones latinoamericanas, incluso antes del siglo XIX, se valió de la fórmula "encierro, destierro, entierro" (Roniger, 2014, p. 110),

cuya puesta en práctica daba por resultado un juego de movilidad e intercambio de fuerzas constante.

Durante estos procesos de conformación de los Estados-nación, el exilio se constituyó en un mecanismo de expulsión institucionalizado por las clases gobernantes, cuyo fin era perpetuarse en el poder, a la vez que mantener un proyecto político y económico que los beneficiara. En este sentido, Roniger explica:

Conscientes de su propia debilidad numérica y fragilidad en el poder, las elites gobernantes vieron en el exilio político un mecanismo particularmente favorable para mantener la estructura jerárquica de la esfera política en las naciones iberoamericanas luego de la independencia. (2014, p.73).

En esta misma línea de razonamiento, y para evitar a su vez conflictos ascendentes de sangre sin fin, las clases gobernantes preferían expulsar del territorio antes que asesinar a los líderes opositores políticos. Por todo lo anterior, el recurso al exilio político fue una de las formas más habituales de castigo durante el siglo XIX, y aunque las expulsiones no eran necesariamente patrimonio de un partido, sino que respondían a los avatares de la contingencia política, los exilios podían reconfigurarse y cambiar de bando constantemente. Así, aquellos que en un momento en particular habían expulsado a sus compatriotas, podían ser ellos mismos expulsados debido a cambios políticos.

Un dato no menor, que sin embargo creo importante remarcar, pues marca una clara diferencia respecto a posteriores *modus operandi* de la práctica exiliar, es que las expulsiones durante los periodos de conformación de los Estado-nación latinoamericanos, estaban destinadas solo a aquellos políticos que pertenecían a las clases acomodadas. Solo los miembros de la elite eran los que tenían los medios económicos y de influencias, así como contactos afuera de sus respectivos países, como para optar al destierro, y así evadir el encierro y el entierro.

El castigo que adoptaba las formas de encierro y entierro, entre tanto, se desplegaba en las clases populares de la oposición política, aquellas que por sus condiciones de vida asentadas en la precariedad, tenían menos o ninguna posibilidad de exiliarse. Es decir, los políticos

pobres y sin influencia no tenían prácticamente opción al exilio, y la pena que desencadenaba su adhesión política, se materializaba en la cárcel, el encierro, o con la muerte, el entierro.

Si bien considero que el análisis de la conformación de los Estados-nación latinoamericanos en clave de lectura a partir del exilio, es mucho más complejo y profundo, creo que a los fines de esta investigación lo dicho es suficiente, por dos motivos. En efecto, por un lado, considero que el análisis precedente basta para mostrar el modo en que el recurso al exilio ha estado presente en el territorio latinoamericano desde sus comienzos políticos, constituyéndose en la forma punitiva política por antonomasia durante buena parte del siglo XIX. Por otro lado, el análisis precedente permite mostrar una de las principales características que adquiere el exilio durante el siglo XX: su masificación y transversalidad tanto en el plano político, como económico y cultural.

Precisamente a este punto me interesa llegar de modo particular, pues con el correr del tiempo y ya en el siglo XX, la pena del exilio, que en principio estaba destinada casi exclusivamente a los miembros de la elite, fue extendiéndose a toda la población. En efecto, este recurso punitivo sufrió una suerte de *transversalización* al ampliar notablemente su espectro de acción, tanto en el número de exiliados, como en las clases sociales afectadas, pues ahora incluía entre sus líneas a la población que conformaban los estratos medios y bajos. Al respecto dice Roniger:

Los procesos detrás de la utilización del exilio político habían cambiado desde el siglo XIX. Los exiliados incluían ahora tanto a miembros de la élite política así como una amplia gama de activistas políticos, sindicalistas, intelectuales, estudiantes, e incluso personas desconectadas de cualquier actividad pública o participación política. La nueva lógica de la desmovilización afectaba a individuos de todos los segmentos sociales. (2014, p. 113).

La creciente transversalización del exilio en las diversas clases sociales, durante el siglo XX en América Latina, es quizá uno de los rasgos diferenciales que adquiere este recurso punitivo respecto a los periodos anteriores en la región, cuyo punto culminante son, sin duda,

las expulsiones masivas derivadas de los Golpes Militares que asolaron el Cono Sur en el último cuarto del siglo pasado.

Tal como indica Danny Monsálvez Aráneda (2012), aunque las Doctrinas de Seguridad Nacional no constituyen un proceso homogéneo en la región, es posible rastrear ciertos rasgos comunes, lo que permite vislumbrar ciertas prácticas y semánticas comunes entre las dictaduras de la región. En efecto, entre estas prácticas destaca la fuerte represión y violencia estatal sobre la población, cuyo fin era la desmovilización popular a fin de reorganizar la arena política, e instaurar un sistema económico, político y moral, que diera cuenta de un modo de vida particular.

Para lograr lo anterior, la población fue concebida por las juntas militares a partir del binomio amigo-enemigo desde la categorización schmittiana. En este quiebre al interior de la población, el dispositivo del exilio jugó un rol preponderante, pues su papel disuasorio mediante la violencia se instaló en el corazón de las prácticas terroristas institucionales. En esta línea, y respecto al disciplinamiento social impuesto por el terrorismo de Estado en Argentina, dice Marina Franco: "Como parte de ese mecanismo represivo que las fuerzas militares extendieron a todo el entramado social, el exilio fue utilizado como otra forma de 'erradicación del enemigo subversivo'" (2006, p. 1).

Si bien la reflexión de Franco (2008) se refiere al caso argentino, acordamos con Silvina Jensen cuando indica que las Doctrinas de Seguridad Nacional y la alianza represiva de los países limítrofes permitirían, a su vez, ver los exilios del Cono Sur desde una perspectiva común (2011). Es decir que el dispositivo del exilio, con sus diferencias y particularidades nacionales, se aplicó en la totalidad de la región como un recurso político punitivo de disciplinamiento, que expulsó a miles de vidas de los territorios nacionales, dando por resultado mecánicas disuasorias y de terror similares.

Ahora bien, en lo que sigue, se profundizará en la reflexión sobre los exilios circunscritos a las últimas dictaduras militares de la región. En este sentido, es importante aclarar que dicho análisis tendrá como centro el caso chileno y el argentino. Esto dice relación con la especificidad y efectiva declaración jurídica de la figura del exilio que se busca analizar en el caso de ambos países. En efecto, mientras que

en Chile el exilio aparece ya en los primeros bandos militares luego del golpe militar, en Argentina no se instituyó jurídicamente como pena, aunque las expulsiones masivas adoptaron otras variantes. Esta distinción en el plano jurídico en ningún caso resta importancia o valía a la expulsión violenta de la población en el caso argentino, pero sí muestra otro *modus operandi* de la Junta Militar argentina frente al instituto del exilio, lo que decanta en otro modo de afrontar este castigo.

El exilio como dispositivo jurídico-político: el caso de Argentina y Chile

Para comenzar este apartado, que entra ya en la materia de análisis que da título a este artículo, se analizará la institución del exilio tanto en Chile como en Argentina. Dicho análisis, como se indicó, se centrará específicamente en las últimas dictaduras militares del Cono Sur, a fin de vislumbrar la estructura jurídica relativa al exilio que presentó cada una de las juntas militares. A partir de ciertas diferencias estructurales, se observa en principio que en el caso chileno la declaración de la pena del exilio se llevó a cabo casi inmediatamente en el momento del golpe, mientras que en el caso argentino, esto no ocurre, pues no hubo tal institucionalización. En este sentido, y para dar paso al análisis, citamos a Franco, quien explica: "Es importante señalar que, a diferencia del régimen chileno, la dictadura argentina no impuso oficialmente la salida y prohibición de regreso, es decir, no instituyó la pena del exilio como tal (si bien hay casos de expulsiones directas)" (2006, p. 1).

La Argentina y su último gran exilio

A fin de reflexionar sobre la pena del exilio en Argentina, tomamos el periodo que va desde el año 1973 hasta el año 1983, con un evidente adelanto en tres años respecto a la última dictadura militar, cuyo inicio fue en marzo de 1976. Este desfase temporal se debe a que ya entre los años 1973 y 1974 es posible observar una creciente masa de exiliados que debían abandonar el país. En esto seguimos a Silvina Jensen, quien dice respecto a su propia investigación: "En este sentido, aunque genéricamente referiremos al exilio del '76, incluimos en este grupo a los argentinos que salieron como consecuencia de la violencia ejercidas por bandas parapoliciales y paraestatales, la más conocida de las cuales

es la *Triple A*" (2004, p. 35). Así, a partir de 1973 se da la primera oleada de argentinos exiliados que se intensifica a partir de 1976 (Jensen, 2004, p. 262). Marina Franco sigue esta misma línea al afirmar que aunque "la mayor cantidad de salidas forzadas se haya producido después del golpe de estado, la represión y el exilio comenzaron mucho antes, en particular con el inicio de las actividades de la Triple A a fines de 1973" (Franco, 2008, p. 18).

Si bien no es la intención de esta investigación el cuantificar el fenómeno del exilio, creo que es interesante traer aquí a colación la dificultad que implicaría el intento de hacerlo, y esto por dos motivos. El primero de ellos debido a que no existe un número claro sobre el exilio argentino (Yankelevich, 2010, p. 24). Es decir, por diversas razones, entre las que se cuenta la falta de registro oficial de Migraciones por el lapso de varios años, no hay una cifra oficial al respecto. Sin embargo, una referencia aproximativa puede tomarse del debate de la Cámara de Diputados de la Nación, que cifró en alrededor de 500.000 exiliados durante el periodo de nuestra investigación (Jensen, 2004). Por otra parte, autores como Franco (2008), atendiendo a un cálculo entre las salidas del país (durante los años en que se tiene registro) y a los registros de los países de acogida, centra la cifra en alrededor de 300.000 exiliados. Considero en este sentido, que es decisiva la inexistencia de un registro claro de exilios durante el periodo, lo que da cuenta no solo de la difícil situación legal y jurídica que atravesaba el país, sino también de la complejidad que entraña en fenómeno mismo del exilio, que por sus características propias, es muy difícil de cuantificar.

En segundo lugar, me interesa evidenciar que la cuantificación, aunque estimativa, da cuenta del número de existencias que se vieron afectadas por esta pena, número que sin duda se debe multiplicar. Si bien quizá los expulsados coincidan con algunos de estos números, la cantidad de afectados por el fenómeno del exilio es mucho mayor, ya que la familia que se queda, la familia que se va, o los hijos que nacen en el exilio y después deben retornar, y que no aparecen cuantificados en las estadísticas, sufren la pena del exilio también.

Ateniéndose al marco jurídico relativo al exilio en el caso argentino, es posible ver, como se ha indicado ya, que no hubo una institución oficial de esta pena, lo que sí ocurrió en el caso chileno. En

Argentina se hizo uso del Artículo 23 de la Constitución Nacional, que da la opción, en caso de Estado de sitio, a abandonar el territorio. La letra del artículo constitucional es la siguiente:

En caso de conmoción interior o de ataque exterior que pongan en peligro el ejercicio de esta Constitución y de las autoridades creadas por ella, se declarará en estado de sitio la provincia o territorio en donde exista la perturbación del orden, quedando suspensas allí las garantías constitucionales. Pero durante esta suspensión no podrá el presidente de la República condenar por sí ni aplicar penas. Su poder se limitará en tal caso respecto de las personas, a arrestarlas o trasladarlas de un punto a otro de la Nación, si ellas no prefiriesen salir fuera del territorio argentino.

La opción de abandonar el territorio fue dada solo a los presos políticos que no tenían causas ni procesos en curso, y que estaban a disposición del Poder Ejecutivo Nacional. Sin embargo, más que una opción, la aplicación de este artículo constituyó una expulsión, con su consabida imposibilidad de retorno al territorio nacional. El Estado de sitio decretado por Isabel Martínez de Perón puso en práctica la aplicación del Artículo 23, con sus marcadas manipulaciones e interpretaciones varias, lo que dio inicio a un proceso de deportación en el territorio nacional.

No obstante, tal como indica Jensen (2004, p. 245), la Junta Militar en el año 1976 anuló mediante el Decreto 21.338 el Artículo 23, impidiendo que la posibilidad de salir del territorio que ya se había dado a numerosos prisioneros a disposición del P.E.N, quedara anulada. Según Franco (2006), este derecho fue restituido con restricciones en 1977, funcionando a discrecionalidad de la Junta Militar. Fue recién en 1979 que se volvió a hacer uso de este derecho.

En esta línea, y para comenzar un análisis sobre los Decretos, hay que retrotraerse al primero de ellos, que si bien no alude al exilio propiamente, fue el que dio inicio a un terrorismo de Estado desatado. En efecto, el Operativo Independencia, instituido bajo el Decreto 261 en febrero de 1975, con el fin de aniquilar la guerrilla subversiva en el monte tucumano, dotó a las Fuerzas Armadas de un gran poder sobre

la sociedad civil, posibilitando la persecución, tortura, aniquilación y desaparición de los *subversivos*.

En el mismo año, 1975, pero en el mes de octubre, a raíz del ataque de Montoneros al regimiento de Monte 29, en la provincia de Formosa, el P.E.N. sancionó los "Decretos de aniquilamiento", N° 2270, 2271, y 2272, que ampliaban el accionar represivo contra la subversión y lo extendían a la totalidad del país, demarcando ciertas áreas como prioritarias. El Decreto N° 2270 creaba el Consejo Nacional de Defensa y el Consejo de Seguridad Interna, controlados por las Fuerzas Armadas. Mientras que el Decreto N° 2271 disponía, mediante el Ministerio del Interior, que las policías nacionales y provinciales, así como los servicios penitenciarios, quedaran bajo control del creado Consejo de Defensa. Así, los dos primeros decretos situaban a los comandantes de las tres armas junto al poder presidencial, con el fin de aplacar la avanzada de la izquierda, y en conjunto buscar estrategias para derrotar a la guerrilla y a los subversivos. Por su parte, "El decreto, 2272 se convertiría en la argucia legal con la cual los militares intentarían justificar la matanza que desatarían en los años siguientes" (Canelo, 2005, p. 40). En este punto, cuando se habla de matanza, se alude a los secuestros, torturas, desapariciones y exilios que tuvieron lugar durante el periodo. En efecto, la totalidad de la población, y no solo los subversivos, fueron blanco de una violencia aniquiladora orquestada desde un Estado Terrorista, que tomó bajo su mando un poder de decisión absoluta, entre los que debían vivir y los que debían morir, entre los que pertenecían al gran relato impuesto de Nación, y los que eran traidores a la Patria, y por lo tanto, debían abandonar el país.

Si bien los tres decretos del año 1975 son de vital importancia para comprender jurídicamente este periodo, quizá el principal sea el "decreto de aniquilamiento" número 2772 por el cual:

Las Fuerzas Armadas, bajo el comando superior del presidente de la Nación, que será ejercido a través del Consejo de Defensa, procederán a ejecutar las operaciones militares y de seguridad que sean necesarias a los efectos de aniquilar el accionar de los elementos subversivos en todo el territorio del país (Clarín, 9/10/1975, p. 17). El manto de legalidad que ofrecían los decretos, y la autonomía en la represión que otorgaba el poder político a las

Fuerzas Armadas, fue una exigencia de los comandantes; a cambio se comprometían a no derrocar al gobierno. (Borrelli, 2012, p. 4).

Sobre esta primera aproximación al ámbito jurídico que dice relación con el exilio como un dispositivo punitivo en la Argentina entre 1973 y 1983, podemos destacar varias cosas. En principio, la derogación del Artículo 23, que posibilitaba la conmutación de la pena de cárcel por la pena de exilio. La opción que otorgaba este artículo constitucional, entre los años 1973 y 1976, no tuvo un carácter de opción, sino más bien de obligación. En efecto, este derecho constitucional que operaba durante los periodos de Estado de sitio puso en práctica la expulsión obligatoria de los detenidos a disposición del P.E.N. Por lo tanto, aunque no se haya instituido con claridad la pena del exilio en este periodo, si hubo una clara práctica exiliar, que no cesó con la derogación de este artículo, sino que se incrementó considerablemente en los siguientes años.

86

Precisamente, los Decretos de Aniquilamiento, así como el anterior Operativo Independencia, intentaron dar un marco de legalidad al accionar terrorista del Estado argentino. La ampliación de poderes a las Fuerzas Armadas durante un periodo democrático, aunque se hayan firmado los decretos bajo extorsión e incluso se utilizara la palabra aniquilación para referirse al destino de cierta parte de la población, es el resguardo jurídico que buscaron los mandos militares al momento de justificar sus acciones de violencia desmedida.

Otro elemento importante a destacar es que el Decreto N° 2272, sitúa el accionar de las Fuerzas Armadas al alero de las órdenes del Presidente de la Nación. Estos edictos, decretados pocos meses antes del Golpe Militar de 1976, desbrozaban ya el terreno para actuar bajo un marco de ilegitimidad que implicaba la asunción del gobierno de la Nación Argentina por la Junta Militar. Así, la Junta Militar, cuyo primer presidente designado fue Jorge Rafael Videla, asumió un lugar de soberanía al decidir sobre la mantención indefinida del Estado de sitio promulgado por el gobierno Constitucional de Isabel Martínez de Perón.

El rol que jugó la Junta Militar, centrado principalmente en la figura de Videla, fue el de la aniquilación de una parte de la población bajo el paradigma de la persecución, el encierro, la tortura, la

desaparición y la expulsión. La violencia estatal desatada en el periodo por un decreto jurídico incrementó el exilio de un vasto sector de la sociedad, que debía purgar la pena de ser una especie de cáncer que amenazaba la totalidad del cuerpo social.

Entonces, aunque en el caso de Argentina no hubo una declaración expresa sobre la pena del exilio, esta estuvo presente tanto en el Artículo N° 23 de la Constitución Nacional, como en los posteriores decretos del año 1975, mediante los cuales se desató una violencia sin precedentes que, sin duda, empujó a una parte de la población al exilio, como modo de salvar la vida ante un castigo inminente que se materializaba con la desaparición, a la vez que impidió su retorno al país.

Como reza el título de este apartado, este es un primer acercamiento al problema del exilio desde una perspectiva jurídica en el caso argentino, y más allá de las reflexiones que han decantado del análisis mismo, este oficia, a su vez, como un patrón comparativo con el caso de Chile, que revisaremos a continuación.

Institucionalización y exilio. El caso de Chile

El periodo de análisis del exilio en Chile coincide con los años del gobierno dictatorial de Augusto Pinochet Ugarte, es decir desde el año 1973 hasta el año 1990. Por ello, la etapa de análisis jurídico del exilio en Chile comienza con el Golpe Militar en 1973, y finaliza con el retorno de la democracia en 1990.

A diferencia de lo que ocurre con el caso argentino, en Chile ha habido un trabajo más profundo y duradero sobre el exilio, gestado principalmente por organizaciones no gubernamentales, que se han ocupado del problema desde sus inicios. Quizá el ejemplo más claro sea la Vicaría de la Solidaridad, creada a solicitud del Cardenal Raúl Silva Henríquez para reemplazar el Comité Pro Paz, convirtiéndose en bastión y refugio para los familiares de secuestrados, desaparecidos y exiliados. Alrededor de la Vicaría se nucleó un grupo de personas que luchó sin descanso y por todos los medios contra las atrocidades del gobierno militar. Es gracias al trabajo de este tipo de organizaciones, que hay un importante registro sobre los exiliados chilenos. En el caso chileno existen entonces ciertas cifras, que aunque mantengan cierta oscilación -menor en todo caso respecto a Argentina-, se han

constituido en una suerte de corpus de datos, que han servido para análisis tanto en el plano nacional como internacional. Es así como la Liga Chilena de Derechos del Hombre habla de 400,000 exiliados durante el periodo, la Oficina Nacional del Retorno de Chile de 200,000 y la Vicaría de la Solidaridad de 260,000 (Rebolledo, 2006; Monsálvez, 2012). De hecho, el Informe Anual del año 2017 del Instituto Nacional de Derechos Humanos, en el apartado dedicado a otras víctimas reconocidas por el Estado, además de los torturados y desaparecidos, cifra en 260.000 los exiliados chilenos, basándose en los datos aportados por la Vicaría de la Solidaridad.²

Ateniéndonos al hecho jurídico, es posible afirmar que el gobierno militar introdujo un quiebre en la legalidad constitucional de la nación, generando una excepcionalidad por 17 años. En efecto, desde la derogación de la Constitución de 1925, en el año 1973, hasta el año 1990 no hubo un marco constitucional legal en Chile. Solo en el año 1990 se instaura de forma plena la Constitución del 80', que comienza a operar en 1981, y que es la que rige al país hasta hoy en día.

El modo de gobierno de la Junta Militar durante el periodo dictatorial se realizó a partir de bandos militares, edictos y decretos. La finalidad de estas comunicaciones con fuerza de ley fue la de dar un marco legal a un contexto inconstitucional. Dichos bandos (cuyo fin original era la exclusiva organización de las tropas militares y no del cuerpo civil) comunicaban los lineamientos de acción a la ciudadanía, a la vez que justificaban un accionar violento y asesino ante su incumplimiento. Así, los hermanos Garretón expresan:

La funcionalidad normativa de los bandos no se agota en esta generación de una institucionalidad del golpe y de los actos de la Junta Militar, sino que abarca las conductas de la vida cotidiana, tanto para castigar y reprimir, como para premiar y fanatizar. (1998, p. 18).

Los bandos militares, sobre todo en los primeros meses que siguieron al golpe, fueron los lineamientos para la construcción de una nueva nación chilena que promulgaba valores políticos, económicos,

²El Instituto Nacional de Derechos Humanos elabora anualmente un informe sobre la situación de los derechos humanos en Chile. El del año 2017 fue presentado en diciembre de ese año, y de él se han obtenido los datos antes citados.

sociales, morales y sexuales, de carácter occidental y cristiano. Y es en estos designios militares, donde se evidenciaba con mayor claridad la necesidad de eliminar a un enemigo político interno, que se oponía y dificultaba el surgimiento de la nueva nación.

A partir de decretos con fuerza de ley, bandos y edictos (Loveman y Lira, 2000), se buscó legitimar la aniquilación del enemigo, un *otro* al que era necesario expulsar del territorio (Rebolledo, 2006, Ávila, 2013) para instaurar el control y el orden. En Chile, durante los 17 años de Estado de Excepción que instaló la dictadura (Cassigoli, 2011) se habitó en un *Estado de golpe* (Garretón, 1998) que puso en práctica una sistemática e instituida expulsión de ciudadanos del territorio nacional (Rebolledo, 2006). Este Estado de golpe, comenzó a operar con el Decreto Ley 1, del mismo 11 de septiembre, que:

Daba por constituida la Junta de Gobierno, la cual asumía el “Mando Supremo de la Nación”... Conjuntamente, los Decretos Leyes 3 y 4 del 18 de septiembre de 1973, declaraban “Estado de Sitio” y “Estado de Emergencia” en todo el territorio nacional, dejando en claro de acuerdo al Decreto Ley número 5 que el “Estado de Sitio decretado por conmoción interna” debía entenderse como “Estado o Tiempo de Guerra”. (Monsálvez Araneda, 2012, p. 11).

Remitiéndonos al caso de la institución de la movilidad y el exilio de la población durante la dictadura militar, es posible encontrar una primera referencia al respecto en el Bando Militar N° 40, del 20 de septiembre de 1973. Este bando indica que debido al robo de elementos para fabricar pasaportes y documentos de viaje, siendo responsables de este delito extremistas chilenos y extranjeros, se debe remitir toda información de quien desee viajar al exterior. Esto es, que las empresas de viajes deben brindar a la P.D.I. (Policía de Investigaciones) los datos de aquellas personas que consultasen por algún tipo de viaje para abandonar el país, so pena de acciones legales. Es decir que, a días del golpe de Estado, es la Junta militar la que decide quién se va y quién se queda dentro del territorio chileno, prohibiendo todo tipo de movilidad voluntaria.

Ahora bien, es en el Decreto de Ley 81, promulgado el 11 de octubre y publicado el 6 de noviembre de 1973, donde se evidencia una clara institucionalización del exilio. Me detendré particularmente en el análisis de este decreto que posibilita ver con mayor claridad el ámbito jurídico en el que se despliega la pena del exilio durante este periodo en Chile.

Así, el Decreto de Ley 81 indica, en principio, y apoyándose en los Decretos de Ley 1 y 5 —que conformaban la Junta Militar y declaraban el Estado de Sitio o Guerra, respectivamente— la necesidad de velar por la seguridad del Estado, tanto en el orden interno como en la normalización de actividades nacionales. En vistas a esta necesidad, este decreto ordena que aquellas personas que han sido llamadas por la Junta Militar debieran comparecer, so pena de que recaiga sobre ellas una sanción penal acorde a lo que la necesidad de mantener la seguridad del Estado dictamine. Y frente a la posibilidad de que no se acuda al llamamiento público, a fin de resguardar la Seguridad del Estado, se presentan 5 artículos. El artículo 1 de este decreto indica:

El que requerido por el Gobierno, por razones de seguridad del Estado, desobedezca el llamamiento que públicamente se le haga para que se presente ante la autoridad, sufrirá la pena de presidio menor en su grado máximo o extrañamiento mayor en su grado medio. (Decreto Ley 81).

Este llamamiento, que se hacía mediante el Diario Oficial, otorgaba 5 días para que el solicitado se presentase, si estaba en territorio nacional, y 40 días, si se encontraba en el extranjero. Al estar la nación en un Estado de Guerra, tanto el delito como el juicio serían reconocidos por el Código de Justicia Militar. Si el requerido fuese encontrado culpable del delito por el que se le juzga: “El Tribunal podrá asimismo, en tal evento, aplicar en lugar de la o las penas privativas de libertad que correspondieren la de extrañamiento por el doble del tiempo de duración de aquélla o aquéllas” (Decreto Ley 81).

El artículo 1 del Decreto N° 81, refuerza el Estado de Guerra en el que se encuentra el país, anulando todos los derechos civiles y garantías de ciertos ciudadanos, aquellos requeridos. Y es esta condición bélica la que daba a las juntas la prerrogativa *legal* para juzgar mediante

tribunales militares a civiles. En este sentido, Snajder y Roniger dicen: “El Decreto Ley 81, legalizó el exilio administrativo como procedimiento ejecutivo a usarse a discreción de los gobernantes” (2013, p. 279). Aparece aquí la figura del extrañamiento, que queda instituida como prerrogativa del Ministro del Interior y de Defensa Nacional.

En efecto, el artículo 2 de este Decreto Ley 81, escudándose nuevamente en el Estado de Guerra, indica que “el Gobierno podrá disponer la expulsión o abandono del país de determinadas personas, extranjeros o nacionales, por decreto fundado que llevará las firmas de los Ministros del Interior y de Defensa Nacional”. Lo llamativo aquí, es que para ejecutar la expulsión de los habitantes nacionales o extranjeros, se requiera la firma de Ministros y no de Ministerios. Este artículo evidencia una clara personificación de la ley y sus atributos, pues no es una instancia institucional la que decide sobre el caso particular, sino que es un sujeto particular quién decide si expulsa o no a otro sujeto. Este atributo, que roza la soberanía, al abandonar a su suerte a quien se expulsa de la comunidad, recayó directamente sobre las figuras de los Ministros del Interior y de Defensa Nacional, quienes presidían ministerios intervenidos.

En esta misma línea, el artículo 3 indica que quien hubiera sido exiliado por medio de este Decreto, hubiera abandonado irregularmente el país, o hubiese sido asilado, solo podría retornar al país si fuera avalado por el Ministro del Interior, quien recibiría la petición vía consulado, y que podría negarse a ella por la necesidad de protección de la seguridad del Estado.

Ahora bien, el artículo 4 deja en claro que quien intentara regresar de modo clandestino al país con el fin de atentar contra la seguridad del Estado, será sancionado con la pena máxima de presidio o con la muerte. El artículo 5 completa al anterior, indicando que quien sea cómplice de ayudar de algún modo a algún condenado por este decreto, será sancionado con la misma pena que le corresponde al culpable, pero aumentada en un grado. El juicio de estos casos, nuevamente, tendría como injerencia a un tribunal militar y no a un tribunal civil, ya que estos son considerados delitos contra la seguridad del Estado, lo que amerita la totalidad del peso de la violencia y la ley.

Siguiendo en esta línea, me parece fundamental el alcance que hace Danny Monsálvez Araneda al respecto:

Como una forma de complementar aquellas medidas de control y por medio del Decreto Ley número 175 de diciembre de 1973, la Junta modificó el Artículo 6º de la Constitución Política de 1925, al señalar la “necesidad de legislar sobre la situación de los nacionales residentes en el extranjero que promueven o ejecutan actos gravemente lesivos para los intereses esenciales del Estado”. El gobierno acordó agregar en los dos últimos incisos del Artículo 6º de la Constitución, la pérdida de nacionalidad para aquellos que atenten “gravemente desde el extranjero contra los intereses esenciales del Estado durante las situaciones de excepción previstas en el Artículo 72, número 17 de esta Constitución Política”. (2012, pp. 13-14).

La promulgación de la pérdida de la nacionalidad da un paso más allá respecto a la institución jurídica del exilio en Chile. En efecto, esta promulgación tiene alcances que se complementan con la Ley 604, de agosto de 1974, que refuerza la imposibilidad de retorno de los chilenos en el extranjero. Como explica Jaime Esponda,

Mediante el D. L. 81 no se podía impedir el ingreso de disidentes que habían viajado regularmente al exterior. Para llenar este vacío se dicta, en agosto de 1974, el Decreto Ley 604. Ahora el Gobierno podrá prohibir ese ingreso, aunque no rija en el país un estado de excepción constitucional. (1981, p. 701).

Se atribuye aquí al Ministerio del Interior, mediante este nuevo decreto, la prerrogativa de suspensión del pasaporte de quienes estén impedidos de retornar al país, convirtiéndolos en apátridas, sin posibilidad de pertenencia o respaldo legal de su país.

En este punto quisiera detenerme, ya que la imposibilidad de retorno es la otra cara del exilio, quizá la menos visible pero la más duradera y compleja. Cuando se piensa en el exilio, generalmente se piensa en la partida, en la expulsión con toda la violencia que ello conlleva. Sin embargo, ese es el principio de un largo proceso que se dilata en la imposibilidad del retorno. La estadía en los países de acogida es una estadía forzada, muchas veces no deseada, que genera

diversos modos de existencia y complejos procesos de subjetivación. En el caso de Chile, la imposibilidad de retorno, en el caso de Chile, se encontraba regulada jurídicamente, tanto para chilenos como extranjeros en el Decreto Ley 81 que, como se indicó, se complementa con el Decreto Ley 604.

Este Decreto, 604, amplía las prerrogativas de la Junta Militar, que recaen en el Ministerio del Interior, y más precisamente en el Ministro del Interior, para decidir sobre el ingreso al país de chilenos que se encontraban en el extranjero. Las causales que explicita este artículo están en relación con las doctrinas que promulguen la alteración del orden social o de gobierno del país, los sindicatos como militantes de tales doctrinas, los que cometan actos contrarios a los intereses del país, y aquellos que constituyan un peligro para la nación a juicio del gobierno. Tal como indica Alfonso Insunza,

Este D.L. 604 es un perfecto ejemplo de la aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional en una legislación represiva-representativa, pues basta el solo juicio del gobierno para impedir a un chileno su entrada al país, por considerarlo un peligro o una amenaza para la estabilidad institucional. (1983).

Estas causales, sumidas en una falta de claridad evidente, se dirimían según el arbitrio del Ministerio del Interior, que tenía la prerrogativa, a su vez, de decidir, vía solicitud consultar de los antecedentes del solicitante, la posibilidad de reingreso *legal* de los exiliados caso a caso. La decisión recae nuevamente sobre el Ministro del Interior, quien apoyándose en el Decreto Ley 81 y 604, debía permitir o no el reingreso.

Coincido con Loreto Rebolledo cuando indica en este punto que,

Se traspasó al Ministerio del Interior la competencia sobre esta materia, transformando la pena del exilio en una decisión administrativa y no judicial, lo cual abrió la puerta a la aplicación de estas sanciones a cualquier persona considerada "indeseable" a discreción de las autoridades gobernantes. (2006, p. 21).

Sin embargo, creo que lo administrativo y lo judicial quedan anudados en estos procesos, y que sería complejo establecer una distinción

tajante, ya que la discrecionalidad del gobierno frente a aquellos considerados peligrosos e indeseables,³ tenía una estructura jurídica que respaldaba las acciones y, sobre todo, las decisiones.

Esto puede verse en los años posteriores, cuando incluso comienza a regir la Constitución del 80' y se asegura en el Artículo 19 que:

Toda persona tiene el derecho a residir y permanecer en cualquier lugar de la República, trasladarse de uno u otro y entrar y salir de su territorio, a condición de que se guarden las normas establecidas en la ley y salvo siempre el perjuicio de terceros. (Insunza, 1983).

Por su parte, el Artículo 39 expresa que los derechos de los ciudadanos solo pueden ser afectados bajo situaciones de excepción constitucionales, cuya característica es su transitoriedad, que mediante el artículo 40 se otorgan al Presidente de la República el poder para decretar el Estado de Sitio.

A medida que se recorren los artículos de la Constitución del 80', se observa que lo que se declaraba en el artículo 19, comienza a perder valía, pues el artículo 41 declara:

Por la declaración de Estado de Sitio el Presidente de la república podrá trasladar a las personas de un punto a otro del territorio nacional ... y expulsarlas del territorio nacional. Podrá además restringir la libertad de locomoción y prohibir a determinadas personas la entrada y salida del territorio. (Rebolledo, 2006, p. 23).

Si bien en el artículo se aclara que las medidas excepcionales solo rigen para periodos excepcionales, en el caso de la expulsión del territorio nacional, así como la prohibición de ingresos "mantendrán su vigencia pese a la cesación del Estado de Excepción que les dio origen en tanto que la autoridad que las decretó no las deje expresamente sin efecto" (Rebolledo, 2006, p. 23).

De este modo, se observa cómo en la constitucionalidad chilena, más precisamente en la Carta Magna de 1980, se mantiene la institución

³ Para una profundización en este problema, véase: Ávila (2013).

del exilio, aún con el cese de la situación excepcional que le dio origen. A esto parece referirse Insunza cuando dice:

El gobierno tiene facultades de Estado de Excepción y de peligro que en realidad son permanentes y que consecuente con su doctrina de Seguridad Nacional, jamás renunciará, ya que para él es necesario e indispensable mantener estas facultades para combatir la subversión latente.... (1983).

El exilio en Chile finaliza en agosto del año 1988, cuando "a través de los decretos leyes 1.197 y 1.198 publicados en el Diario Oficial, se levanta el estado de emergencia y el estado de peligro de perturbación de la paz en todo el país, en vísperas del Plebiscito" (Rebolledo, 2006, p. 24).

Se observa así que en Chile, el instituto del exilio durante la última dictadura militar nace por decreto en el año 1973, y finaliza, también por decreto, 15 años después, con miles de expulsados y desnacionalizados. Este recurso punitivo, a través de su institucionalización jurídica, jugó un rol fundamental en el mantenimiento de la Junta Militar en el gobierno del país, y más aún, en la perpetuación de Pinochet Ugarte en el poder. A modo de ironía, podría decirse que, según Jesús Rodríguez, la respetuosa relación con la Constitución, las instituciones y las leyes que caracterizaba a Chile como una de las democracias más vigorosas de América (2011, p. 32), en el caso del exilio buscó seguir la misma línea, pues tanto su inicio como su finalización, fueron por decreto, por un decreto oficial.

Conclusiones provisionarias

Como se indicó al inicio de este trabajo, lo que se ha presentado aquí es uno de los posibles acercamientos al exilio en tanto categoría jurídico-política. En efecto, se ha intentado pensar el exilio como un dispositivo punitivo, que desde sus orígenes en el derecho romano arcaico, ha marcado un quiebre tanto al interior del discurrir legal de una nación como de la comunidad.

En la introducción de este escrito se planteaban una serie de interrogantes, a los que si bien no daremos cabal respuesta, sirven

de guía para hilvanar una suerte de conclusión. Tales preguntas, que inquietan: ¿qué implicaría el ejercicio de pensar jurídicamente el exilio con una mirada filosófica?, ¿por qué llevar a cabo tal reflexión?, ¿qué derivas pueden desprenderse de ese análisis en el caso latinoamericano?, ¿es posible hablar de un mismo discurrir jurídico en los exilios del Cono Sur latinoamericano?, serán los hilos conductores para esbozar algunas ideas finales sobre la relación entre el exilio y el ámbito jurídico.

Ciertamente, la intención aquí ha sido la de pensar el exilio filosóficamente, poniendo el acento en su perspectiva jurídica, y esto por varios motivos. En principio, me interesa destacar que el exilio, más allá de su momento político o histórico, es siempre una pena, un castigo, y en tanto tal, es un dispositivo gubernamental, que se rige, ya sea explícitamente o no, desde el ámbito de lo jurídico. Entonces, el exilio, aquel exilio político, que se constituye como una pena de expulsión del territorio, pero también de un modo de vida y de la comunidad, y que recae sobre aquel que ha sido encontrado culpable de algún delito, sigue conservando la signatura del bando que le dio origen. Con esto quiero decir que, más allá del paso del tiempo y de los procesos políticos e históricos, el exilio continúa operando como una penalidad, que abandona a su suerte a quienes expulsa de la comunidad. Tal expulsión, como se vio a partir del caso chileno, puede llegar incluso a la desnacionalización, pero aunque no se arribara a tal punto, implica *per se* una desprotección total desde la perspectiva legal y, también, desde una perspectiva identitaria, pues el expulsado deja de ser parte de una comunidad que lo acogía y daba sentido con sus costumbres al discurrir cotidiano.

El *entre* que abre el exilio en la existencia de los Estados-nación se replica en aquellos sujetos que son expulsados. Porque como se indicó, el exilio tiene una relación particular con el Estado de Excepción, que es el que posibilita *legalmente* la expulsión del territorio. La excepcionalidad permite que ciertas vidas, que por algún u otro motivo son consideradas indeseables, queden a merced de la violencia, que puede materializarse bajo la forma de la tortura, la muerte o la pena del exilio. La falta de respaldo de todo tipo que sufre el exiliado pone su existencia en una suerte de paréntesis, que aísla lo que era de lo que es,

y también de lo que podría ser, porque la imposibilidad de retorno que conlleva el exilio imposibilita un discurrir cotidiano, tanto desde una perspectiva temporal como espacial.

Como se ha visto, este paréntesis se ha replicado numerosas veces en la historia de las naciones latinoamericanas, instaurando el exilio como una de las penas más utilizadas por los diferentes gobiernos. Si bien esta penalidad tuvo algunas modificaciones durante el siglo XX, tales como su masificación y extensión a todas las clases sociales, mantuvo su cariz de violencia en los diferentes periodos en los que fue aplicada. El caso que aquí revisamos de modo particular está relacionado con las últimas dictaduras militares del Cono Sur, especialmente en el caso de Chile y Argentina.

El hecho de escoger estas dos naciones reside en que si bien ambas vivieron procesos políticos similares, pues casi coetáneamente sufrieron gobiernos militares asentados en la violencia y el terror, respecto al exilio, encontramos algunas divergencias. Quizá la más importante de estas diferencias reside, precisamente, en el aspecto jurídico con que se instauró esta pena, pues mientras que en Argentina no hubo una declaración formal al respecto, en el caso de Chile el exilio fue instituido y derogado por decreto.

En efecto, estas diferencias jurídicas respecto a este castigo ponen de manifiesto el modo en que dos gobiernos dictatoriales actuaron de diversa manera frente a la imposición de una penalidad de la que, en ambos casos, se hizo uso y abuso. Mientras el gobierno militar argentino no hizo referencia legal sobre el exilio, sí lo puso en práctica como una de sus metodologías terroristas, que revistió un papel primordial en la lucha contra la subversión. El exilio en Argentina comienza antes del golpe de Estado de 1976, y se prolonga en la práctica de un gobierno terrorista y asesino, que mediante la erradicación de aquellos que consideraba indeseables, buscó aleccionar a la sociedad a fin de moldearla según sus intereses y necesidades políticas.

El exilio en Argentina no tiene un registro tan claro, y los lugares a los que se dirigen principalmente los expulsados no son los mismos que a los que se encaminan los chilenos. Desde esta perspectiva, podemos decir también que no hubo, como en el caso de Chile, un levantamiento o derogación de esta pena. El exilio se practicó, al igual

que los secuestros y la tortura, de modo completamente subrepticio y alejado de todo nexo jurídico. Por lo mismo, no es posible encontrar algún documento que decreta el fin de su puesta en práctica.

Chile, por su parte, buscó establecer un claro respaldo jurídico tanto para el exilio, como para el gobierno militar en general. Por ello, en los bandos militares se observa con claridad el modo en que las diferentes esferas de la vida de la ciudadanía comenzaron a ser reglamentadas. Así, la institución del exilio que es una de las prerrogativas del gobierno militar, se desglosa al interior de diferentes decretos. En efecto, en estos edictos hay alcances relativos a la salida del país, pero también a la imposibilidad del retorno, y al modo en que se debía operar en caso de que algún exiliado intentara regresar de modo ilegal a la nación. Se observa así toda una estructura jurídica alrededor de este instituto, qué más allá de controlar la entrada y la salida del territorio, parecía querer controlar la existencia del exiliado en su totalidad.

Lo anterior cobra mayor claridad conceptual cuando se recuerda el peso que tenían ciertas figuras en relación al exilio, como el propio presidente a través de la decisión sobre la excepcionalidad legal, pero también el Ministro del Interior con su venia para el regreso. El exilio parece ser entonces en el caso chileno una suerte de dispositivo punitivo muy bien organizado, en el que todas las posibilidades de salida, entrada y las penas que estas acciones conllevaban, parecían estar completamente reglamentadas tal como puede observarse en los distintos bandos militares, que van complementándose para no dejar elementos al azar.

Estamos así frente a dos modos de operar jurídicamente frente al exilio, uno que dice relación con una planificación y *legalización* concreta y evidente, y otro que actúa por omisión legal, es decir, que no construye un aparato jurídico explícito alrededor de esta pena, pero que, sin embargo, sigue poniéndola en práctica. Ahora bien, estos diversos modos de operar jurídicamente respecto al exilio no implican que en uno u otro caso haya habido una suerte de debilitamiento en la aplicación de esta pena. Por el contrario, en ambos países se hizo un uso descarnado de este castigo, que contempló una violencia y una saña casi irracional.

A modo de cierre, quiero indicar que la pena del exilio no finaliza cuando termina el periodo político que le dio origen. Por el contrario, el exilio se perpetúa en el tiempo, e incluso, no recae solo sobre el cuerpo del exiliado, porque quienes lo rodean viven este castigo en carne propia. Por ello, ni el exilio argentino ni el exilio chileno terminó en 1983 o en 1990. Por el contrario, esta es una problemática que sigue latente, que se encuentra enquistada en el cuerpo social y que sigue afectando a miles de vidas, tanto dentro como fuera de los territorios nacionales. Entonces, mientras haya sujetos que aún sufran la pena del exilio y sus consecuencias, y mientras los Estados-nación y sus políticas deban construirse a partir de estos sucesos en vez de olvidarlos, tiene y tendrá sentido y valía reflexionar sobre estos problemas y sobre el modo en que reconfiguran nuestro presente.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1996). Política del exilio. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, (26-24), 41-52.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno, Trad.). Valencia, VC: Pre-textos.
- Agamben, G. (2007). *Estado de excepción* (F. Costa e I. Costa, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Aguirre, A. (2012). Filosofía, exilio y otras formas de la violencia. *La lámpara de Diógenes*, (24-25), 151-159.
- Aguirre, A. (2014). Crítica del exilio: signatura de la violencia. En A. Sánchez (Ed.), *Estudios sobre el exilio*. Puebla, México: Edaf.
- Ávila, M. (2013). Estados de excepción y campos de concentración en Chile. Una aproximación biopolítica. *Sociedad Hoy*, (25), 65-78.
- Barrios de la Fuente, C. (1993). Sacer esto y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas. *Estudios humanísticos. Filología*, (15), 43-56. DOI: <http://doi.org/10.18002/ehf.voi15.4243>
- Borrelli, M. (2012). El diario Clarín y la cuestión de la "lucha antisubversiva" en el golpe militar de 1976 en la Argentina, *Años 90*, 19(36), 91-120. DOI: <http://doi.org/10.22456/1983-201x.30993>.

- Canelo, B. (2005). Prácticas y sentidos del exilio y retorno de argentinos asilados en Suecia (1973-1985) : Aportes desde una perspectiva antropológica centrada en el discurso. Buenos Aires: UBA. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/963> [Consultado el 27 de noviembre de 2017].
- Cassigoli, I. (2011). El derecho de Estado (de excepción) y la política del hombre. En R. Karmy (Ed.) *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Santiago de Chile, Chile: Escaparate.
- Constitución de la Nación Argentina. Recuperado de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>. [Consultado el 7 de enero de 2018].
- Decreto Ley 81. Ministerio de Defensa Nacional; Subsecretaría de Guerra. 11-10-1973. Recuperado de <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=5733&idParte=&idVersion=1990-01-19>
- Esponda J. (1981). El exilio: aspectos jurídicos. *Mensaje*, (305), 698-705.
- Franco, M. (2008). *El exilio: argentinos en Francia durante la dictadura*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Franco, M. (2006). Narrarse en pasado. Reflexiones sobre las tensiones de algunos relatos actuales del exilio. *Sociedad*, (25), 171-196.
- Garretón, M., Garretón, R. y Garretón, C. (1998). *Por la fuerza sin la razón*. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Instituto Nacional de Derechos Humanos (2017). *Informe anual. Situación de los derechos humanos en Chile*. Santiago de Chile, Chile: Ograma.
- Insunza, M. (1983). Aspectos jurídicos del exilio. En *Encuentro de reflexión y lucha por el fin del exilio* (pp. 698-705). Santiago de Chile, Chile: CODEPU. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98322.html>. [Consultado el 13 de diciembre de 2017].
- Jensen, S. (2011). Exilio e historia reciente. Avances y perspectivas de

- un campo en construcción. *Aletheia*, 1(2), 1-21.
- Jensen, S. (2004). *Suspendidos en la historia/Exiliados de la memoria. El caso de los argentinos desterrados en Cataluña (1976-...)*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, CT. Recuperado de: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/4800/sij1de2.pdf?sequence=1> [Consultado el 13 de noviembre de 2017].
- Loveman, B. y Lira, E. (2000). *Las ardientes cenizas del olvido*. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Malkki, L. (1995). *Purity and Exile: Violence, memory and national cosmology among hutu refugees in Tanzania* [Pureza y exilio: violencia, memoria y cosmología nacional entre los refugiados hutu en Tanzania]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Monsálvez Aranedá, D., (2012, septiembre). Chile, la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet y el exilio como dispositivo de control social: El caso de la ciudad de Concepción. Trabajo presentado en la I Jornadas de Trabajo sobre Exilios Políticos del Cono Sur en el siglo XX, La Plata, Argentina. Recuperado de http://jornadasexilios.fahce.unlp.edu.ar/i-jornadas/ponencias/MONSALVEZ_ARANEDA.pdf/view.
- Rebolledo, L. (2006). *Memorias del desarraigo*. Santiago de Chile, Chile: Catalonia.
- Rodríguez, J. (2011). El caso Chile. La Guerra Fría y la influencia argentina en la transición democrática. Buenos Aires, Argentina: Capital Intelectual.
- Roniger, L. (2014). *Destierro y exilio en América Latina. Nuevos estudios y avances teóricos*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Snajder, M. y Roniger, L. (2013). *La política del destierro y el exilio en América Latina*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (1985). *La dictadura* (J. Díaz, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política* (J. Villacañas, Trad.). Madrid, MD: Trotta.

Torres Aguilar, M. (1993). La pena de exilio: sus orígenes en el derecho romano. *Anuario de historia del derecho español*, (63-64), 701-785.

Yankelevich, P. (2010). *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

~

~

Lecturas de Antígona o de la ciudad inclinada

Readings of Antigone or the Inclined City

Elena Trapanese
Real Academia de España en Roma, Italia

RESUMEN George Steiner escribía que “la *Antígona* de Sófocles no es un texto cualquiera”, es una de aquellas acciones duraderas de la historia de nuestra conciencia filosófica, literaria y política. ¿Pero las *Antígonas* siguen siendo relevantes para nuestro presente? ¿Y en qué medida ofrecen claves de lectura para repensar el exilio? En este artículo intentamos responder a estas preguntas a través del análisis de las lecturas de Antígona ofrecidas por María Zambrano, Adriana Cavarero y Judith Butler. Las tres, a partir de la reivindicación de la figura sofoclea como portadora de una carga simbólica propia, abordan el difícil tema de las relaciones entre cuerpo, exilio y política: el cuerpo incestuoso, el cuerpo entre vida y muerte, el cuerpo y su voz, el cuerpo exiliado, el cuerpo y la sangre como esferas del reconocimiento o del no-reconocimiento. En definitiva, las Antígonas de Zambrano, Cavarero y Butler nos invitan a repensar la *polis* desde el exilio.

PALABRAS CLAVE Antígona; polis; exilio; cuerpo; voz.

ABSTRACT *George Steiner wrote that “Sophocle’s Antigone is not just any text”: it is one of those lasting actions of the history of our philosophical, literary and political conscience. Yet, does Antigone continue being relevant in our present? To what extent does it offer keys to rethinking exile? In this article, we try to answer these questions through the analysis of Antigone’s readings offered by Maria Zambrano, Adriana Cavarero, and Judith Butler. The three, from the recovery of the Sophoclean figure as a carrier of a unique symbolic charge, they approach the difficult topic of the relations between body, exile and politics: the incestuous body, the body between life and death, the exiled body, body and blood as spheres of recognition or non-recognition. Definitely, the Antigones of Zambrano, Cavarero and Butler invite us to rethink the polis from the exile.*

KEY WORDS *Antigone; Polis; Exile; Body; Voice.*

RECIBIDO *RECEIVED* 10/02/2018

APROBADO *APPROVED* 02/04/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/2018

NOTA DE LA AUTORA

Elena Trapanese, Real Academia de España en Roma, Italia.

Este artículo se inscribe dentro de los proyectos: "Españoles nuestros en Roma. Una retrospectiva", Programa de Becas MAEC-AECID de Arte, Educación y Cultura, Becas para la Real Academia de España en Roma (2017-2018); PAPIIT IN404016, "Crisis de la escolástica y su influencia en el humanismo del siglo de oro español", Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Investigadora principal: Julieta Gabriela Lizaola Monterrubio).

Mis agradecimientos (transatlánticos) van a la Dra. Julieta Lizaola Monterrubio, al Mtro. Marco Antonio Chivalán Carrillo y al Dr. Carlos Antonio Gutiérrez Bracho, por la ayuda y la escucha constantes.

Correo electrónico: elenatrapanese@yahoo.it

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6676-4172>

¿No es cierto acaso que de las honras fúnebres Creonte a nuestros dos hermanos a uno lo considera digno y al otro indigno? A Etéocles, según dicen, teniendo por justo servirse a la vez de la justicia y de la ley, bajo tierra lo ha enterrado de manera que sea honrado por los muertos de allá abajo; sin embargo, el cadáver de Polinices, que ha muerto tan esforzadamente, a los ciudadanos, dicen, ha ordenado mediante proclama que nadie le dé sepultura ni lo llore, sino que se le deje privado de lamentos, de sepultura, como dulce tesoro para las aves de rapiña que están ojo avizor en busca del deleite del alimento.

(Sófocles, *Antígona*)

Se alzi un muro, pensa a ciò che resta fuori!

(Italo Calvino, *Il barone rampante*)

La figura y el mito de Antígona, tal como nos los ha ofrecido la homónima tragedia del dramaturgo griego Sófocles,¹ (estrenada, con toda probabilidad, en 442 a.C.) han sido objeto de un sin fin de interpretaciones y reescrituras a lo largo de los siglos,² de las que resulta casi imposible prescindir a la hora de querer leer esta obra.

Antígona es, junto con Ismene, Etéocles y Polinices, hija del vínculo incestuoso entre Edipo y su madre Yocasta. Acompaña a su padre ciego en el exilio y, tras su muerte, tiene que presenciar el estallido de la guerra fratricida entre Etéocles y Polinices, quienes, proclamados gobernantes de Tebas, tendrían que haber gobernado la ciudad alternativamente. Sin embargo, Etéocles decide no respetar el acuerdo y expulsar a Polinices, quien se enfrenta a su hermano, atacando la ciudad. Los dos mueren, uno por mano del otro, en las puertas de la *polis*. Creonte, hermano de Yocasta y tío de los dos hermanos, toma el poder y decide, con una proclama, que a Etéocles se le dé sepultura; por el contrario, Polinices, culpable de haber atacado la ciudad, es condenado a quedar insepulto, a

1 De los 124 títulos de tragedias de Sófocles que nos han llegado, solo conservamos siete tragedias: *Ajax*, *Las Traquinias*, *Antígona*, *Edipo Rey*, *Electra*, *Filoctetes* y *Edipo en Colono*, a lo que hay que añadir el drama satírico *Los Rastreadores*.

2 Además de los trabajos de Steiner (2013) y de Hertmans (2009), remitimos también a la introducción de V. Trueba Mira (Zambrano, 2012, p. 9-137). Para la relación entre Antígona y la filosofía, véase Montani, Pietro (2001); para un estudio de la presencia del personaje en las letras latinoamericanas, véase Carmen Bosh (1999).

la merced de los buitres y de los animales. La tragedia sofoclea empieza con la decisión de Antígona de hacer caso omiso a la orden del rey: por eso, será condenada a ser enterrada viva, desatando así una serie de suicidios —ella misma, su prometido Hemón y Eurídice se quitan la vida— que dejarán solo a Creonte.

“La *Antígona* de Sófocles no es un texto ‘cualquiera’. Es uno de los hechos perdurables y canónicos en la historia de nuestra conciencia filosófica, literaria y política”, escribía George Steiner en su célebre libro *Antígonas* (2013, p. 15). Y se preguntaba: “¿Por qué las ‘Antígonas’ son verdaderamente éternelles y siguen tan cercanas a nosotros en nuestro presente?”.

Steiner comentaba que fue sobre todo entre finales del siglo XVIII y principios del XIX,³ en un clima de ferviente interés por el helenismo, la Atenas del siglo V y la tragedia, cuando poetas, filósofos e intelectuales europeos sustentaron la opinión de que la tragedia sofoclea era la más excelente de las tragedias, la más cercana a la perfección. Eso en discontinuidad con el sentimiento barroco y neoclásico, que había situado el corazón del esplendor de la cultura griega en la épica homérica.

Imposible sería un catálogo completo de las lecturas del mito de Antígona: desde Hölderlin, pasando por Kierkegaard, Heidegger, Lacan, Brecht, Anouilh, Ricoeur, Derrida, y llegando a Bultmann, Nussbaum, Weil o Irigaray. Ahora bien, entre las más determinantes —con la que casi todas las filósofas y casi todos los filósofos han tenido que confrontarse, con espíritu de continuidad o de distanciamiento— se encuentra la hegeliana. Al principio del capítulo dedicado al espíritu de la *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel, la *polis* griega parece articulada en dos leyes que regulan su desarrollo: la primera, la ley de los íferos es interior y no expresa; la segunda, vinculada a los dioses superiores, es pública y manifiesta para todos. El hombre, el varón (Creonte), en

3 Steiner señala dos fechas simbólicas que demarcarían la época del auge de la tragedia sofoclea: la primera, en 1790, señala la importancia de la Revolución francesa en dos sentidos: por su retórica de la liberación y por el proceso de historización de lo personal que se dio en esta época, por ejemplo, en la novela. La segunda, en 1905, coincide con el año de publicación de *Los tres ensayos de teoría sexual* de Sigmund Freud y marca, según Steiner, el reemplazamiento de la figura de Antígona por la de Edipo. Sobre este reemplazamiento, Judith Butler (2001) se pregunta qué hubiera pasado, qué diferente hubiera sido el psicoanálisis si hubiese tomado como punto de partida Antígona en lugar de Edipo.

cuanto ciudadano, da vida a la ley humana, conocida y expuesta a la luz del día. La mujer (Antígona), por el contrario, es plasmada por la ley divina de los vínculos de sangre y encuentra su mundo en la familia. En la tragedia griega se dramatiza el choque de la conciencia privada y del bienestar público, de la “dialéctica de la intimidad y de lo público, de lo doméstico y de lo más cívico”; la obra “versa sobre las medidas políticas impuestas al espíritu privado” y nos interroga también sobre la violencia que “el cambio político y social acarrea a la indecible interioridad del ser”, comenta Steiner (2013, p. 27).

Aunque no siempre de manera explícita, las tres pensadoras, cuyas lecturas vamos a analizar, se distancian notablemente de la interpretación hegeliana, huyendo de cualquier binomio y evidenciando más bien el carácter ambiguo, “impuro”, “inclinado” de la hija de Edipo. Nos estamos refiriendo a María Zambrano, Adriana Cavarero y Judith Butler.

María Zambrano, como es sabido, forma parte del grupo de republicanos españoles que, a raíz de la guerra civil, se vieron obligados al exilio. Entre las muchas figuras literarias, teatrales y poéticas estudiadas por Zambrano, Antígona tiene un papel central.⁴ A ella dedica varios textos,⁵ y en particular, *La tumba de Antígona* (1967/2011), un texto excepcional en el conjunto de la obra de la filósofa y una verdadera reescritura de la tragedia de Sófocles: se trata de una obra de teatro distribuida en doce escenas, precedidas por un prólogo. Un texto que tiene también hondas raíces autobiográficas, pues en el personaje trágico se ven reflejadas las vivencias de la misma María y su hermana, Araceli:

Antígona me hablaba y con naturalidad tanta que tardé algún tiempo en reconocer que era ella, Antígona, la que me estaba hablando. Recuerdo, indeleblemente, las primeras palabras

4 La figura de la hija de Edipo es entre las más visitadas por las reflexiones zambranianas, desde mediados de los años cuarenta, durante toda la década de los cincuenta y hasta los primeros años sesenta. Antígona se encuentra hermanada con otras figuras femeninas, como la de Diótima de Mantinea, la de las mujeres de Galdós, Eloísa, Beatriz o Lucrecia de León. Por supuesto, no se trata de la única exiliada republicana en haber elegido la figura de Antígona como elemento de reflexión y creación: cabe mencionar, por ejemplo, a José Martín Elizondo y José Bergamín.

5 Existe un gran número de carpetas, apuntes y notas en el Archivo de la Fundación María Zambrano relacionados al personaje de Antígona (Zambrano, 2011, pp. 1462- 1467).

que en el oído me sonaron de ella: “nacida para el amor he sido devorada por la piedad”. No la forcé a que me diera su nombre, caí a solas en la cuenta de que era ella, Antígona, de quien yo me tenía por hermana y hermana de mi hermana que entonces vivía y ella era la que me hablaba. (Zambrano, 1986, p. 8).

Adriana Cavarero es una de las figuras más relevantes, actualmente, del panorama filosófico italiano. Durante muchos años, fue integrante del grupo feminista *Diótima* de Verona (Italia) y representante del feminismo de la diferencia italiano. Es conocida por sus libros: *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997), *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale* (2003) y *Orrorismo* (2007).

La figura de Antígona —heroína “intensamente corpórea”— es la protagonista de toda la primera parte del libro *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, en el que la filósofa italiana confiesa:

Habiendo decidido ir en busca de un cuerpo de mujer expulsado de la *polis*, ninguna figura trágica me pareció más elocuente de la de Antígona, es decir, de la heroína antigua, tantas veces repensada por Occidente, ella misma cuerpo femenino sepultado vivo por la ciudad, fuera de sus muros, y es al mismo tiempo el símbolo de una corporeidad incestuosa, consanguínea y tremenda. (1995, p. 12).

Por último, la filósofa estadounidense Judith Butler es conocida por haber propuesto un profundo replanteamiento de las idealizaciones de las expresiones de género, por haber sentado las bases del desarrollo de la teoría de la performatividad del género, tanto en *El género en disputa* (1990) —texto clave de la teoría *queer*— como en *Bodies that matter* (1993). Su libro *El grito de Antígona* (2000) reúne un conjunto de conferencias de 1998 en las que la autora se interroga acerca de la herencia de Antígona para repensar las reivindicaciones feministas.

Hace algunos años empecé a pensar en Antígona al preguntarme qué había pasado con aquellos esfuerzos feministas por enfrentarse y desafiar al estado. Me pareció que Antígona funcionaba como una contra-figura frente a la tendencia defendida por algunas feministas actuales que buscan el apoyo y la autoridad del estado para poner en práctica objetivos

políticos feministas. El legado del desafío de Antígona se diluía en los esfuerzos contemporáneos por reconstruir la oposición política como marco legal y buscar la legitimidad del estado en la adhesión de las demandas feministas. ... Pero ¿podemos considerar a Antígona, por sí misma, representante de un cierto tipo de política feminista, precisamente cuando su carácter representativo está en crisis? ... De hecho, no es que, como ficción, el carácter mimético o representativo de Antígona se ponga en cuestión, sino que, como figura política, apunta más allá, no a la política como cuestión de representación, sino a esa posibilidad política que surge cuando se muestran los límites de la representación y la representatividad. (Butler, 2001, p. 15).

Se trata de lecturas que, si bien son muy diferentes entre ellas, no presentaremos por separado, sino que iremos entrelazando.

El cuerpo y la *polis*

El gran protagonista del texto sofocleo, escribe Cavarero, es el cuerpo. Ante todo, un cuerpo muerto: el cadáver de Polinices. Central aparece, desde el principio, un problema: el cuerpo que somos, más que el cuerpo que simplemente tenemos. Polinices “es” su cuerpo, pero no es un cuerpo como todos los demás. Es, ante todo, el cuerpo de un enemigo y por eso ha de ser excluido del orden de la *polis*. “Nunca — afirma Creonte— el enemigo, ni cuando ha muerto, es amigo” (Sófocles, 2016, p. 208), y es según la ley del amigo/enemigo que el rey decide

Que a Eteocles, que en defensa de la ciudad murió luchando tras sobresalir por entero en la lanza, se le dé sepultura y allí se le ofrenden todas las libaciones que son debidas a los más notables muertos de allá abajo; pero, de otro lado, al de su misma sangre, a Polinices digo, que a la tierra patria y a los dioses volviendo del destierro quiso prender fuego de arriba abajo, y quiso alimentarse de la sangre de los suyos, y llevarse esclavos a los demás, a ése prescrito queda a esta ciudad que ni se le tributen los honores fúnebres ni nadie lo llore, sino que se le abandone sin enterrar y que su cuerpo sea pasto de las aves rapaces y de los perros y ultrajado a la vista. (Sófocles, 2016, p. 194).

Se trata, por supuesto, solo de una de las posibles estrategias de exclusión del cuerpo enemigo, que pueden ser y han sido múltiples a lo largo de la historia: la segregación en cárceles, guetos, barrios marginales (de pobres, locos, enfermos, disidentes políticos o religiosos, prostitutas, etcétera); el exilio; pero también la desaparición, en fosas comunes o en el medio del océano.

Existe, nos parece, una cercanía muy fuerte entre el deniego a dar sepultura a Polinices y la atroz práctica de hacer desaparecer cuerpos: estamos hablando de una estrategia que no solo excluye al cuerpo del enemigo del espacio de la *polis*, sino que le excluye también de su tiempo: del tiempo necesario para manifestar una pérdida, para llorarla, para contar la historia de esa pérdida, para que estas muertes puedan entrar a formar parte de nuestras narrativas. Cuerpos sin tiempo. Desapariciones, exclusiones que paran el tiempo, lo alteran y alteran también los relatos de la comunidad entera. Con Judith Butler (2001, p. 41), podríamos decir que el mito de Antígona prefigura la situación de todas aquellas muertes que “no es posible llorar públicamente” y nos lleva en seguida a preguntarnos acerca de la legitimidad de este deniego: ¿quién decide qué muertos es legítimo o no llorar?, ¿quién decide cómo y si podemos reconocer nuestras pérdidas como verdaderas pérdidas?⁶ Así, paradójicamente, Zambrano (1967/2011, p. 1116) comenta que solo Antígona —en su lamento camino al sepulcro— consigue cumplir enteramente con el llanto ritual, “la lamentación sin la cual nadie debe bajar a la tumba”, sin la cual nadie debería hacerlo.

Sin embargo, el cadáver del enemigo, el cadáver enemigo, no desaparece, sino que gana la lucha: Creonte sucumbe al trágico desarrollo de los eventos, a la serie de suicidios que su edicto y la condena de Antígona desencadenan. “Es el cuerpo que gana: mejor dicho, el cadáver”, comenta Cavarero (2003, p. 19). Un cuerpo muerto. La muerte es, en efecto, la única ganadora en esta lucha, cuyo horizonte es para Zambrano el de la guerra civil, de toda guerra civil,

6 Sobre este tema, cabe señalar el interesante libro de Serena Gaudino, *Antígona a Scampia* (2014), que recoge los testimonios de un experimento llevado a cabo en las afueras de Nápoles, en el difícil barrio de Scampia: un taller de lectura y comentario de la tragedia sofoclea para las mujeres del barrio. Durante un año, alrededor de cincuenta mujeres fueron a escuchar y luego a contar sus propias historias, descubriendo puntos de contacto con el mito griego.

con la paradigmática muerte de los dos hermanos, a manos uno de otro, tras de haber recibido la maldición del padre. ... Y el tirano que cree sellar la herida multiplicándola por el oprobio y la muerte. El tirano que se cree señor de la muerte y que sólo dándola se siente existir. ... [Un tirano de esos] que para estar arriba necesitan echar a los demás a lo más bajo, bajo tierra si no se dejan. (1967/2011, p. 1115).

Al lado de Polinices, hay otro cuerpo protagonista: el cuerpo de Antígona, ante todo el cuerpo encontrado mientras estaba dando sepultura a su hermano, el cuerpo de una transgresión, un cuerpo "rebelde".

CORIFEEO:

Ante un sobrenatural prodigio como éste
vacilo. ¿Cómo si lo veo a negar voy
que ésta es la joven Antígona?
¡Ah, infeliz y nacida de infeliz
padre, de Edipo!
¿Qué pasa? ¿No es cierto, entonces, que como rebelde
a los mandatos reales te traen
tras sorprenderte también en falta de cordura? (Sófocles, 2016,
p. 202).

~
111
~

Es también el cuerpo capturado y entregado a Creonte, el cuerpo condenado y enterrado vivo. En la tragedia sofoclea, ¿Antígona tuvo tiempo? Lo primero que hace Zambrano es su reescritura, es dar tiempo al cuerpo de la joven hija de Edipo. Su texto empieza precisamente allí donde lo había dejado Sófocles: la tumba en la que Antígona había sido enterrada viva, pero con un cambio fundamental, ya que el suicidio resulta extraño a la naturaleza del personaje, "porque es una acción violenta y ella ninguna cometió a lo largo de su vida. Era también contraria a su destino de víctima de sacrificio; un singular sacrificio de seguir viviendo indefinidamente entre la vida y la muerte" (Zambrano, 1948). Si en la tragedia sofoclea del siglo V a. C. Antígona se da la muerte, en la obra teatral de María Zambrano le es concedido tiempo, un tiempo para adquirir conciencia de su sacrificio, para iniciar el tránsito:

Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba, según Sófocles, incurriendo en un inevitable error, nos cuenta. ¿Podría Antígona darse la muerte, ella que no había dispuesto nunca de su vida? No tuvo siquiera tiempo para reparar en sí misma. ... Se le dio una tumba. Había que dársele también tiempo. Y, más que muerte, tránsito. Tiempo para deshacer el nudo de las entrañas familiares, para apurar el proceso trágico en sus diversas dimensiones. (Zambrano, 1967/2011, pp. 1115-1118).

Fue condenada a ser enterrada viva, para que tuviera un tiempo infinito para apurar su muerte, y a la par su vida no vivida. Ella funda la "estirpe de los enmurados, no solamente vivos, sino vivientes".

En lugares señalados, o en medio de la ciudad entre los hombres indiferentes, dentro de una muerte parcial, que les deja un tiempo que los envuelve en una especie de gruta que se puede esconder en un prado o en un jardín, donde se les ofrece un fruto puro y un agua viva que les sostiene ocultamente: sueño, cárcel a veces, silencios impenetrables, enfermedad, enajenación. Muertes aparentes. Lugares reales y, al par, modos con que la conciencia elude y alude, se conduce, entre estas criaturas. Y ellas se ocultan y reaparecen según números desconocidos. (Zambrano, 1967/2011, pp. 1126-1127).

Antígona es, ante todo, el arquetipo del exiliado, de aquellos exiliados que piden que se les dé tiempo y voz, que señalan su muerte aparente, su estado de enmurados vivientes, que señalan el confín espacial y temporal que marca su expulsión. Sobrevivientes que el poder no mata directamente, pero que exilia, que entierra aún vivos, pensando así eludir la mancha del delito. De hecho, Creonte condena a la joven Antígona a pena de muerte por inanición, dejándole un poco de comida, de tal manera que la muerte llegaría por obra de la naturaleza.

La conduciré allí donde haya una senda desierta de vida humana, y la encerraré viva dentro de una caverna pétreo, disponiendo delante tanta cantidad de comida cuanto exige la expiación solamente, a fin de que la ciudad entera escape a la mancha. Y allí, tras hacer súplicas al Hades, al único de los dioses que reverencia, tal vez consiga no morir o, por el contrario, entonces

se dé efectiva cuenta de que es una fatiga inútil reverenciar lo del Hades. (Sófocles, 2016, p. 219).

“Cuánta muerte, cuánta ausencia, cuánto vacío. En ‘La tumba de Antígona’ hay mucho sobre el exilio y todo desde él”, escribirá Zambrano a Pablo de Andrés Cobos en una carta de 1969 (Andrés Castellanos-Mora García, 2011, p. 158).

Sobre las relaciones entre la figura de Antígona y el exilio merece la pena mencionar, aunque brevemente, una metáfora geológica usada por el exiliado José Solanes (1991) para hablar de las alteraciones espacio-temporales que se producen en el exilio: la de las “rocas intrusivas”, aquellos minerales que penetran en niveles geológicos de origen diferente.⁷ Refiriéndonos a esta imagen de las “rocas intrusivas”, es interesante ver cómo la hija de Edipo, sepultada viva, entra en un espacio intrusivo: el de una tumba. Su condena por haber dado sepultura al cuerpo del hermano Polinices —en contra de las leyes de Creonte— se configura como un “entierro”, mas también como un “destierro”: una privación de la tierra de la ciudad y la creación de un hueco, de un vacío en la continuidad de la tierra. Pero el exilio de Antígona es al mismo tiempo un “destiempo”: sepultada viva, es una intrusa en el mundo de los muertos, una sobreviviente que se sitúa en la línea de confín entre la vida y la muerte, de otro tiempo. No es baladí que sus hermanos, en *La tumba de Antígona*, la llamen, precisamente, “hija del Tiempo” (Zambrano, 1967/2011, p. 1152). La cueva en la que Antígona es condenada a morir por inanición se configuraría entonces como el lugar/no lugar, el tiempo/no-tiempo del exilio: como una “estrecha zona de vacío, de silencio apenas poblada por un tímido musitar” que “se interpone entre una vida que comienza a echarse de menos y otra por venir que no se sabría imaginar” (Solanés, 1991, p. 93).

Exiliada y mujer, Antígona se sitúa intrusivamente entre niveles diferentes. Su cuerpo es un cuerpo político intrusivo, su gesto y su voz son intrusivos. Su figura, como veremos, es “inclinada”.

⁷ Sobre las reflexiones de Solanes, véase Trapanese (2017).

El desafío de Antígona

El enemigo es, comentábamos siguiendo a Cavarero, puro cuerpo: un cuerpo que se enfrenta a otros cuerpos ciudadanos, un cuerpo beligerante, un cuerpo que mata y es matado, un cuerpo casi animal. Un puro cuerpo enemigo, pero un cuerpo “político” enemigo, subraya Cavarero. De allí nace el desgarramiento: los cuerpos enemigos que Creonte condena —a quedar insepulto el de Polinices y a ser enterrado vivo el de Antígona— son cuerpos enemigos “internos”: el enemigo es un consanguíneo. Como pone en evidencia Schmitt, “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo” (2009, p. 56). En Grecia existía una importante distinción entre los términos *echtros* y *polemos* para referirse al enemigo: se trata precisamente de la diferencia entre enemigo interno y enemigo externo, que aparece en la *República* de Platón y que Cavarero recupera en sus reflexiones:

El discurso socrático llega a distinguir dos tipos de conflicto, a los que corresponden dos acepciones de enemigo: justamente un conflicto intestino, es decir una guerra civil (*stasis*), en la que el enemigo toma el nombre de *echtros*, y un conflicto externo (*polemos*), en el que al enemigo se le llama por el contrario *polemios*. La pareja terminológica *stasis/echtros* lleva entonces al significado de lucha interna entre hombres de la misma estirpe y de la misma familia, mientras la pareja *polemos/polemios* señala una guerra contra extraños y extranjeros. (2003, p. 53).

Echtros es, en efecto, el término que Creonte utiliza para referirse a Polinice, inclusive a su cadáver. Es Antígona, comenta Cavarero, quien da voz y al mismo tiempo rechaza el desgarramiento que habita el binomio *polis/genos*, política y consanguinidad: amigos son ambos hermanos, pues el vínculo de consanguinidad es absoluto.

Paradójicamente, Antígona puede eliminar este binomio siendo ella misma un cuerpo enemigo y extraño en múltiples sentidos, pues su cuerpo es, ante todo, un cuerpo femenino, con características casi animales, que parecen alejarlo de la racionalidad de la *polis*. En efecto, en la tragedia sofoclea, el guardián que la encuentra mientras está dando sepultura a Polinices así describe sus lamentos a Creonte: “la

muchacha aparece a la vista y hace subir un agudo y doliente grito de amargado pájaro, como cuando contempla el lecho de su vacío nido huérfano de crías” (Sófocles, 2016, p. 204).

Además, el cuerpo de Antígona resulta extraño también porque recuerda las relaciones incestuosas entre Edipo y Yocasta, es decir la infracción de uno de los tabúes (el incesto) que regula las estructuras fundamentales del parentesco. Como bien subraya Adriana Cavarero, en relación con la consanguinidad encontramos una trama simbólica ambigua: por un lado, Antígona actúa sola (nadie la acompaña en la empresa, ni siquiera su hermana Ismene); por el otro, la acción de Antígona se mueve en un horizonte antiegoico de relaciones consanguíneas: Antígona es, ante todo, hija/hermana. Cabe preguntarse si la suya es una figura endogámica, si Antígona es una joven heroína que se sacrifica también por no haberse podido liberar de los vínculos de consanguinidad, por no haber podido o querido salir de su estatus de hija/hermana. Llevando a las extremas consecuencias estas dudas acerca de la ambigüedad simbólica de la trama, Judith Butler se pregunta si es lícito hablar de “parentesco” en el caso de Antígona. O, mejor dicho, de qué “parentesco” estamos hablando. “Para Antígona las posturas simbólicas han llegado a ser incoherentes, confundiendo, como hace, el hermano y el padre, manifestándose no como madre, sino en lugar de la madre. Se sitúa con cierta distancia con respecto a aquellos vínculos que representa” (Butler, 2001, p. 40).

Antígona no representa la familia ideal, sino su rearticulación, una dislocación de las posturas simbólicas que hace que entren en crisis las representaciones dominantes. Una dislocación que hace que esta figura pueda llegar a interrogarnos acerca de la normatividad de nuestras familias y del papel que los vínculos familiares juegan en nuestra sociedad: ¿qué sentido tiene hablar de Antígona en una época como la nuestra en la que la familia a menudo es objeto de idealizaciones nostálgicas?

En la interpretación hegeliana, Antígona representa la ley del genos, contrapuesta a la ley de la polis. Sin embargo, Butler duda que su crítica al poder solo pueda ser vista como una crítica que toma como punto de partida el mundo del genos. La filósofa estadounidense se pregunta si

Antígona es de verdad una figura pre-política y de qué enfrentamiento estamos hablando al oponer la figura de la joven a la del rey.

Oponiendo Antígona a Creonte como el encuentro entre las fuerzas del parentesco y las del estado, el poder no logra tener en cuenta las formas en que Antígona ya ha surgido del parentesco, siendo ella misma hija de un vínculo incestuoso ...; tampoco cómo sus acciones llevan a ciertas personas a considerarla "varonil" y, de esta forma, crear dudas sobre el modo en que el parentesco debe garantizar el género ...; y cómo el mismo Creonte asume su soberanía sólo en virtud del vínculo de parentesco que posibilita esta sucesión, cómo llega a debilitarse por el desafío de Antígona y, finalmente, por sus propias acciones, derogando de una sola vez las normas que aseguran su lugar en el parentesco y en la soberanía. (Butler, 2001, p. 20-21).

Vayamos analizando la afirmación de Judith Butler.

1. Antígona ya ha surgido del parentesco: ella misma es fruto de un vínculo incestuoso.

2. El parentesco no es pre-político o a-político. El parentesco posibilita el poder político: por ejemplo, es precisamente a través del parentesco que Creonte, tío de Etéocles y Polinices, puede gobernar la ciudad de Tebas.

3. El enfrentamiento de Antígona se mueve en dos niveles: el nivel de la acción (el entierro del hermano) y el nivel lingüístico (el desafío verbal del proclama de Creonte, porque Antígona no calla, no niega su acto, sino que lo defiende verbalmente frente al rey).⁸

8 Antígona rechaza "la posibilidad lingüística de separarse del hecho" (Butler, 2001, p. 22). Sin embargo, su afirmación es ambigua desde el principio, porque no afirma ser la autora del acto, sino que no niega haberlo hecho: "¿A través de qué lenguaje Antígona asume la autoría de su acto o bien rehúsa negarlo? Recordaréis que Antígona se nos presenta a través del acto en el que desafía la soberanía de Creonte, rebatiendo el poder de un decreto presentado como un imperativo, que tiene el poder de hacer lo que dice, prohibiendo explícitamente a cualquiera enterrar el cuerpo. De este modo, Antígona muestra el fracaso ilocucionario del manifiesto de Creonte, tomando su respuesta la forma verbal de una reafirmación de soberanía, rehusando no asociar el hecho con su persona: "Yo digo que lo hice y no lo niego" (p. 23).

Estos actos coinciden con “las ocasiones en que el coro, Creonte y los mensajeros la llaman ‘varonil’”.

Efectivamente, Creonte, escandalizado por su desafío, toma la determinación de que mientras él viva “ninguna mujer gobernará” (51), sugiriendo que si ella gobierna, él morirá. Y en un momento determinado le habla enfadado a Hemón, que está con Antígona y en contra de él: “¡Un carácter insoportable, interior al de una mujer!” (746). Anteriormente, habla sobre su temor a llegar a ser debilitado completamente por ella: si los poderes que han provocado este acto se quedan sin castigo, “Ahora no soy hombre, ella es el hombre [*aner*]. Así, Antígona parece asumir la forma de una cierta soberanía masculina, una virilidad que no se puede compartir, que requiere que su otro sea tanto femenino como inferior. Pero hay una pregunta que persiste: ¿ha asumido verdaderamente esta virilidad? (Butler, 2000, p. 24).

Cabe preguntarnos si el desafío de Antígona es verbal o también vocal; qué ha ocurrido entre aquel grito de amargado pájaro y su enfrentamiento verbal con Creonte; por último, si el enfrentamiento de Antígona hubiera tenido el mismo peso si tras dar sepultura a su hermano solo hubiera callado. En una colección dedicada a los cinco sentidos, Italo Calvino escribía: “Una voz significa esto: hay una persona viva, gola, tórax, sentimientos, que empuja en el aire esta voz diferente de todas las demás voces” (1986). ¿El desafío lingüístico de Antígona es también un desafío vocal? ¿Su voz irrumpe para interrumpir los funcionamientos unívocos de la ley de la *polis*?

La voz es, ante todo, sonido. Como bien subraya Cavarero (2003), solemos interpretar la voz como un resto que excede a la palabra, como un “exceso” que a menudo se relega en el campo del insensato, del pre-lógico. La voz remite a la materialidad del cuerpo, a la cavidad oral, a nuestra gola, a las vibraciones de nuestras cuerdas vocales. El desafío de Antígona es impuro y precisamente por eso interesante: es la heroína capaz de gritar como un amargado pájaro, de dejar salir su voz y, al mismo tiempo, de usar esta misma voz para enfrentarse verbalmente a Creonte.

Desde este punto de vista, muy significativa parece la reescritura de Zambrano, y no solo por haber elegido el género teatral (un género eminentemente vocálico). Entre los primeros textos dedicados a Antígona se encuentra el “Delirio de Antígona” (1948), que inaugura un género —el delirio— muy importante en la escritura de la filósofa. Sabemos, según algunos borradores, que Zambrano pensó haber titulado su obra *Delirio y muerte de Antígona* y “delirios” se titulan los breves textos que forman la segunda parte de la autobiografía de la filósofa (*Delirio y destino*, 1989).

El delirio aparece como un lenguaje vinculado a la experiencia, una experiencia que busca articularse, que intenta expresarse sin por ello renunciar a sus zonas de sombra.⁹ Como apunta Virginia Trueba Mira (2011, p. 1102), es “un modo de decir/escribir” —y hasta vocalizar, podemos añadir— “los restos de una esperanza fracasada”. Desde su tumba, Antígona afirma: “yo estoy aquí delirando, tengo voz, tengo voz...” (Zambrano, 1967/2011, p. 1135).

De la ciudad inclinada

En el tránsito, en el descenso a su tumba, Antígona está sola. Pero dentro de las paredes de la que llega a definir como su nido, su cuna, encuentra a otros personajes de la tragedia. Entre ellos, a sus hermanos, Étéocles y Polinices, a quienes les reprocha el que no se hayan dado tiempo.

Sí, teníais que morir y que mataros. Los mortales tienen que matar, creen que no son hombres si no matan. Los inician así, primero con los animales y con el tiempo, y con ese grano de pureza que llevan dentro. Y en seguida con otros hombres. Siempre hay enemigos, patrias, pretextos. ... Sí, yo soy vuestra hermana. Pero vosotros dos, ¿sois hermanos míos? ¿Sois hermanos de alguien? (Zambrano, 1967/2011, p. 1151-1153).

La fraternidad sacrificada es la protagonista naciente de la tragedia, comenta Zambrano; aquella fraternidad “casi desvanecida” (p. 1123) en cuyo lugar aparece la soledad humana. Frente a los reproches de Antígona, Polinices contesta revelando su propósito secreto: fundar con Antígona la ciudad de los hermanos.

⁹Sobre este tema, véase Trapanese (2010, 2014).

Y ahora sí, en una tierra nunca vista por nadie, fundaremos la ciudad de los hermanos, la ciudad nueva, donde no habrá ni hijos ni padres y los hermanos vendrán a reunirse con nosotros. Nos olvidaremos allí de esa tierra donde siempre hay alguien que manda desde antes, sin saber. Allí acabaremos de nacer, nos dejarán nacer del todo. Yo siempre supe de esa tierra. No la soñé, estuve en ella, moraba en ella contigo En ella no hay sacrificio, y el amor, hermana, no está cercado por la muerte. ... Nadie nace allí, es verdad, como aquí, de este modo. Allí van los ya nacidos, los salvados del nacimiento y de la muerte. (Zambrano, 1967/2011, p. 1157).

Sin embargo, este proyecto no incluye al hermano Etéocles, ni tampoco a la "otra", Ismene, que hasta pierde su nombre. "Pero tenías que haber contado conmigo —comenta Etéocles— o, ¿es que acaso no soy vuestro hermano? Y con la otra también" (Zambrano, 1967/2011, p. 1157). Polinices elimina toda verticalidad, pues su ciudad es una ciudad donde no habrá ni hijos ni padres. Es una ciudad simétrica, una ciudad plana, horizontal. ¿Pero es posible fundar una ciudad solo a partir de la horizontalidad? ¿La Antígona de María Zambrano puede aceptar el planteamiento de Polinices, su ciudad construida en la pura horizontalidad? En su monólogo final, casi contestando al hermano, afirma:

Ninguna ciudad ha nacido como un árbol. Todas han sido fundadas por alguien que viene de lejos. ... Y yo sabía ya, al entrar en una ciudad, por muy piadosos que fueran sus habitantes, por muy benévola la sonrisa de su rey, sabía yo bien que no nos darían la llave de nuestra casa. ... Éramos huéspedes, invitados. Ni siquiera fuimos acogidos en ninguna de ellas como lo que éramos, mendigos, náufragos que la tempestad arroja a una playa como un desecho, que es a la vez un tesoro. Nadie quiso saber qué íbamos pidiendo ... pedíamos que nos dejaran dar. Porque llevábamos algo que allí, allá, donde fuera, no tenían; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que

ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga. (Zambrano, 1967/2011, p. 1165).

La ciudad la fundan los exiliados. La ciudad la fundan los extraños, los extranjeros, los "otros". Pero es la propia ciudad la que luego expulsa la alteridad: los cuerpos extraños, las voces disidentes, las otredades inquietantes. Como si la propia ciudad, una vez fundada, se olvidara de su propio origen; o si, precisamente para fundarse, necesitara expulsar previamente a una parte de su comunidad. También la ciudad soñada por Polinices expulsa a una parte de los hermanos. Como bien subraya Solanes,

Son muchos los pueblos que hacen remontar su linaje hasta algún real o fabuloso exiliado. Es decir, la sociedad rechaza a los que se desvían del modelo escogido para todos, y una vez ahuyentados los que se desvían, se declara que son ellos precisamente quienes representan a todos. Es a través de la institución del exilio, tan propia de nuestras sociedades, como se manifiesta del modo más ostensible lo que hay de más singular en la sociedad humana, y ello en términos casi paradójicos. (1991, p. 18).

Ahora bien, volviendo al planteamiento zambraniano, podríamos preguntarnos si existe otra hermandad no excluyente, pero tampoco fundada en la mera horizontalidad. ¿Es posible repensar la hermandad en términos diferentes?

Sobre este punto, merece la pena detenernos en la relación entre Antígona e Ismene, dos hermanas que han llegado a representar universos femeninos opuestos: la rebeldía o reivindicación (Antígona) y la sumisión (Ismene). Cabe recordar la célebre frase de Ismene, al rechazar la propuesta de Antígona de ir juntas a dar sepultura al cadáver de Polinices: "es preciso tener presente, de un lado, que nacimos mujeres, de manera que no podremos luchar contra hombres; y de otro, que estamos obligadas por los que son más poderosos a obedecer en esto y aun en cosas más dolorosas que éstas" (Sófocles, 2016, p. 188). Ismene, en la tragedia sofoclea, consigue quedarse en la *polis*, ¿pero a qué precio?

La reescritura zambranianiana nos señala otra perspectiva desde donde mirar a la relación entre las hermanas: Ismene no es una

hermana acobardada y dócil a la que Antígona reproche su retracción ante el poder. No hay juicios de valor al respecto, hay una insistencia en la infancia compartida y el deseo de que Ismene protagonice esta vida que Antígona se ha visto obligada a sacrificar. Ismene no participa en la acción de Antígona, pero no es cómplice del poder de Creonte. Es más bien la heredera, todavía en vida, del sacrificio de Antígona, de su delirio. Es la hermana "soñada": y así aparece en el texto zambrano, pues no visita a Antígona en su tumba, sino que aparece recordada o soñada por Antígona en una escena titulada "El sueño de la hermana". Es la hermana soñada, pero es también la única hermana todavía en vida capaz de soñar a Antígona. Es la otra.

¿Ismene se quedará en la *polis* de Creonte o fundará otra ciudad? ¿Será capaz de heredar el trato piadoso con la alteridad que Antígona representa? La piedad, afirma Zambrano, es la madre de todos los sentimientos. Es el sentimiento de la heterogeneidad, es el trato con la alteridad, que está fuera y dentro de nosotros mismos. Es el trato con el extraño, con el otro. Es el trato de Antígona hacia sus hermanos y su hermana, que no elimina las diferencias. Es el trato revelado por el exilio. Es un trato *inclinado*.

Es aquí donde queremos hacer una breve referencia al último libro de Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine* (2014), donde la filósofa se interroga acerca del valor político y moral de la postura erecta y propone repensar la subjetividad, en diálogo con la filosofía, la literatura, el arte (la pintura de carácter religioso, por ejemplo) y la fotografía, a partir del concepto de inclinación. La inclinación es una postura que nos lleva a salir de nuestro yo, a salir al encuentro con el otro. Es una postura intrusiva, al modo de los minerales: atraviesa niveles diferentes, disloca las relaciones establecidas, nos obliga a buscar nuevos equilibrios, o a volver a encontrarlos después de haberlos perdido. En lugar de fragmentar al sujeto, sugiere Cavarero, habría que "inclinarlo" (2014, p. 21).

¿Antígona reivindica, con su cuerpo y con su voz, el derecho a una ciudad inclinada? Tal vez esté apuntando hacia la posibilidad de repensar la inclinación en términos políticos.

Para remarcar esa idea, podríamos imaginar la existencia, entre las *Ciudades invisibles* descritas por Italo Calvino, de una "ciudad inclinada".

En su libro, el escritor italiano observaba que cada ciudad es una para el que pasa sin entrar, otra para el que en ella se queda atrapado, una al llegar y otra la que se deja, tal vez para no volver. Cada ciudad, una y múltiple a la vez, merecería un nombre diferente, dependiendo de la memoria, de los deseos, de los intercambios que en ella se realizan. Las ciudades descritas por Marco Polo al emperador Kublai Kan son al mismo tiempo ciudades imposibles, soñadas y recordadas, sutiles, acuáticas, escondidas, concéntricas, microscópicas, continuas, o hasta hechas de telarañas. Y —¿por qué no?— podrían ser también inclinadas: sin líneas verticales u horizontales, en ellas todos los edificios, las calles, las plazas tendrían que desarrollarse inclinándose los unos hacia los otros; las murallas no marcarían un confín nítido, pues siendo inclinadas, siempre proyectarían una sombra a su alrededor. Unas ciudades en las que tanto los habitantes como los forasteros, una vez llegados a los límites de la urbanización, podrían siempre encontrar en esta sombra un lugar de refugio, un umbral que les permitiera sentirse a la par fuera y dentro, que les permitiera inclinarse, y así repensar el exilio.

Referencias bibliográficas

- Andrés Castellanos, D. de, y Mora García, J. L. (Eds.). (2011). “*De ley y de corazón*”. *Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón – Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957- 1976)*. Madrid, MD: Caja Segovia, Obra social y cultural, Universidad Autónoma de Madrid.
- Bosh, C. (1999). Antígona en Iberoamérica. En M. C. Álvarez Morán y R. M. Iglesias Montiel (Eds.), *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: Actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina en el siglo XXI* (pp. 271-280). Murcia, MC: Universidad de Murcia.
- Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona, CT: El Roure.
- Calvino, I. (1986). *Sotto il sole giaguaro* [Bajo el sol jaguar]. Milán, Italia: Garzanti.
- Calvino, I. (1993). *Il barone rampante* [El barón rampante]. Milán, Italia: Mondadori.

- Calvino, I. (2002). *Le città invisibili* [La ciudad invisible]. Milán, Italia: Mondadori.
- Cavarero, A. (1995). *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità* [Cuerpo en figuras. Filosofía y política de la corporeidad]. Milán, Italia: Feltrinelli.
- Cavarero, A. (2003). *A piú voci. Filosofia dell'espressione vocale* [Más voces. Filosofía de la expresión vocal]. Milán, Italia: Feltrinelli.
- Cavarero, A. (2014). *Inclinazioni. Critica della rettitudine* [Inclinaciones. Crítica de la rectitud]. Milán, Italia: Raffaello Cortina.
- Gaudino, S. (2014). *Antigone a Scampia* [Antígona en Scampia]. Milán, Italia: Effigie.
- Hertmans, S. (2009). *El silencio de la tragedia. Ensayos* (J. Grande Trad.). Valencia, VC: Pre-textos.
- Montani, P. (Ed.) (2001). *Antigone e la filosofia* [Antígona y la filosofía]. Roma, Italia: Donzelli.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid, MD: Alianza.
- Sófocles (2016). *Antígona* (J. M. Lucas de Dios Trad.). En *Áyax. Las Traquinias. Antígona. Edipo Rey*. Madrid, MD: Alianza.
- Solanes, J. (1991). *Los nombres del exilio*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Steiner, G. (2013). *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente* (A. L. Bixio Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Trapanese, E. (2010). *Memoria e entrañamiento. La parola in María Zambrano* [Memoria y entrañamiento. La palabra en María Zambrano]. S. M. Capua Vetere, Italia: Ipermedium.
- Trapanese, E. (2014). *Esilio, delirio e insularità* [Exilio, delirio e insularidad]. *Orillas*, (3). Recuperado de http://orillas.cab.unipd.it/orillas/it/03_05trapanese_rumbos/
- Trapanese, E. (2017). *Narrare, narrarsi l'esilio* [Narrar, narrarse el exilio]. *Funes. Journal of narratives and social sciences*, 1(1), 2-13.
- Trueba Mira, V. (2011). *Presentación a Zambrano, María, La tumba de Antígona*, (V. Trueba Mira, Ed.). En M. Zambrano, *Obras completas* (J. Moreno Sanz, Ed.; Vol. 3, pp. 1101-1110).

Barcelona, CT: Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. (1948). Manuscrito M-249. Fundación María Zambrano.

Zambrano, M. (1986). *Senderos*. Barcelona, CT: Anthropos.

Zambrano, M. (1989). *Delirio y destino*. Madrid, MD, España: Mondadori.

Zambrano, M. (2011). La tumba de Antígona. En *Obras Completas* (Vol. 3, pp. 1101-1170). Barcelona, CT: Galaxia Gutemberg. (Trabajo original publicado en 1967).

Zambrano, M. (2012). *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico* (V. Trueba Mira, Ed.). Madrid, MD: Cátedra.

La “Carta sobre el exilio”. Método, exilio y memoria en María Zambrano

The “Letter on exile”. Method, exile and memory in María Zambrano.

Matías Silva Rojas
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

RESUMEN El presente trabajo busca identificar y explicar las necesidades metodológicas que llevan a Zambrano a abordar, en su “Carta sobre el exilio”, el tema del exilio desde el género epistolar. Nuestra pregunta se enmarca en las indagaciones que Zambrano hiciera respecto de los géneros literarios, como formas alternativas de acercar pensamiento y vida. Para ello, abordamos el exilio como una de aquellas experiencias que, según Zambrano, se niegan a ser objetivadas por la filosofía sistemática y de las cuales nacen los géneros no sistemáticos. Específicamente, nos detenemos en la particular experiencia que del tiempo se da en el exilio y en las exigencias metodológicas que esta experiencia impone a una escritura que, en la búsqueda de un saber de experiencia, intenta comunicar algo de ella. Desde este análisis mostraremos cómo la “Carta” en tanto género literario, viene a responder a las exigencias que la propia experiencia del exilio le plantea a Zambrano: la necesidad de la construcción de un tiempo común entre exiliados y no-exiliados, que se deriva de la crisis de una comunidad que significó la Guerra Civil; tiempo que permita la comunicación de una memoria histórica como “evidencia” del exilio.

PALABRAS CLAVE exilio; tiempo; memoria; método; María Zambrano; “Carta sobre el exilio”; géneros literarios.

ABSTRACT *The current article aims to identify and explain the methodological needs that lead Zambrano to address in his “Letter on Exile” the theme of exile from the epistolary genre. Our question is framed within the inquiries that Zambrano herself made about literary genres, as alternative ways of making thought and life together. To successfully achieve this, we approach exile as one of those experiences that, according to Zambrano, refuse to be objectified by the systematic form of philosophy and from which non-*

systematic genres are born. Specifically, we focus on the particular experience that generates from time in exile and the methodological demands that this experience imposes on a writing style that, in the pursuit of a knowledge based on experience, tries to communicate some of it. From this analysis we will show how the "Letter" as a literary genre, serves as a response to the requirements that her own exile experience poses to Zambrano: the need for the construction of a common time between exiles and non-exiles, which is derived from the crisis of a community that the Civil War meant; time that allows the communication of a historical memory as an "evidence" of exile.

KEY WORDS *Exile; Time; Memory; Method; María Zambrano; "Letter on Exile"; Literary Genres.*

RECIBIDO *RECEIVED* 15/11/2017

APROBADO *APPROVED* 25/04/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/2018

NOTA DEL AUTOR

Matías Silva Rojas, Instituto superior de filosofía (ISP), Universidad Católica de Luvaina, Bélgica y Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI), Barcelona, España.

El primer esbozo de las ideas del presente trabajo, sin embargo, remite a la ponencia presentada en las XIII Jornadas de Hispanismo Filosófico, organizadas por la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF) y la Universidad de Salamanca, entre los días 28 y 31 de marzo de 2017, en Salamanca, España.

Correo electrónico: matiazsilva@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0410-2939>

Esa imagen [la del exiliado] es la de lo pasado, de un misterioso y especial pasado, añadimos. Y ellos también tendrían que aceptarlo, pues que al pretender como la cosa más natural la exclusividad de decidir los destinos de la patria, rechazan ese pasado en una forma excepcional, como no se suele hacer, ya que la inicial discontinuidad de la historia se salva aceptando lo pasado, por muy críticamente que se haga. Un mínimo de continuidad es indispensable para que la historia sea historia humana y para que la patria propiamente exista, para que la patria sea patria y no un lugar «ocupado» por los que llegan en virtud de la fuerza o en virtud de la fuerza de la edad.

(María Zambrano, 1961/2014)

¿Por qué María Zambrano, al reflexionar por primera vez de forma directa sobre el exilio, escribe una carta? ¿Qué sentido tiene esta decisión, habida cuenta de su interés previo por la escritura en general y los géneros literarios en particular? La intención del presente escrito es rastrear la perspectiva y necesidad metodológica que lleva a Zambrano a abordar el exilio a través de su "Carta sobre el exilio" (2014), publicada en 1961, tras 22 años de destierro.¹

La principal razón que motiva esta investigación es la utilidad práctica y política que creemos puede rescatarse de su pensamiento. Tanto su experiencia y perspectiva sobre el exilio, que además de ser reconocida como una clave a la hora de entender su filosofía es uno de los más profundos trabajos reflexivos sobre éste dentro del mundo hispanohablante,² como su constante búsqueda de un "saber

¹ Se suele señalar su relato autobiográfico *Delirio y destino* (1989) escrito en 1952, pero inédito hasta 1989, como el primer lugar en donde Zambrano habla de su exilio, enmarcado en el contexto más amplio de una historia o testimonio de los orígenes de la II República. Es sin embargo en la "Carta sobre el exilio" que lo aborda de forma directa y como tema principal. Zambrano escribió esta "Carta" durante su exilio en Roma (1953-1964), periodo de intenso trabajo donde, a través del contacto con la cultura italiana, pudo repensar España, reflexionar sobre su exilio y escribir sobre algunos de los temas más importantes de su filosofía. Para profundizar en el periodo romano del exilio de Zambrano y la relación de este con su filosofía consúltese Trapanese (2015) y Durante (2008).

² Respecto del exilio, Zambrano publicó también: "El saber de experiencia (Notas inconexas)" (2009a), "El exilio, alba interrumpida" (1988), "Amo mi exilio" (2009b) y "El exiliado" (1990). Por otra parte, en su obra teatral *La tumba de Antígona* (1967) Zambrano reinterpreta al personaje trágico bajo el telón de una historia sacrificial que tiene como trasfondo la Guerra

de experiencia” que acerque filosofía y vida,³ nos revelan las amplias posibilidades que nos ofrece su pensamiento a la hora de preguntarnos por una manera de comprender y de aprender de una experiencia tan brutalmente presente hoy: finalizado el año 2015, el número de personas desplazadas en todo el mundo ascendía a 65,3 millones, contabilizando solo a aquellas cuyo desplazamiento se considera forzoso a consecuencia de persecución, conflictos, violencia generalizada o violaciones de los derechos humanos. Solo durante ese año se sumaron 5,8 millones de personas a esta realidad (ACNUR, 2016).

Una segunda motivación para este estudio radica en que la cuestión metodológica respecto al exilio no es del todo ajena a sus preocupaciones. Como la misma Zambrano afirma en “El saber de experiencia (Notas inconexas)”, el primer texto en el que, tras su retorno a España, aborda la cuestión del exilio, el problema metodológico se presenta como punto crucial a la hora de pensar y compartir esta experiencia desde su particular perspectiva filosófica:

Lo grave del saber de experiencia —afirma Zambrano— es que, si es verdadero, llega después, no sirve y es intransferible. ... ¿Cómo pues, lograrse el ser humano si, de ese saber de experiencia, no logra transmitir a alguien la experiencia, dejársela a alguien? No hace falta ser padre ni maestro, ni discípulo ni hijo, para querer dejar algo así como la expresión concentrada, como una bebida de la propia vida ... ¿Cuál es el camino? (2009a, pp. 68-69).

Desde nuestro punto de vista, el interrogante sobre el camino metodológico resulta crucial teniendo en cuenta la dificultad a la que se enfrenta este “saber” para poder ser transmitido, cuando se refiere a un tipo particular de experiencia que no ha sido vivida por todos. La pregunta se vuelve necesaria no solo para el que ha sido exiliado y quiere compartir su experiencia, sino desde nuestra propia orilla, la del que no ha vivido exilio alguno. ¿Pues cómo comprender, desde un

Civil y la experiencia del exilio. Sobre su exilio y la relación de este con su pensamiento puede consultarse, entre otros: Elizalde (2012), Gómez Blesa (2011), Ortega Muñoz (2010) Moreno Sanz (2010), Balibrea (2007), Bundgård (2000) y los dos volúmenes de la revista *Aurora* (Revilla, 2013, 2014) dedicados a esta temática.

3 Esta es, sin duda, una de las principales preocupaciones y características de toda su obra. Para una precisa exposición del “saber de experiencia” como método en María Zambrano, ver Sánchez-Gey (2009).

"saber de experiencia", una experiencia que, por no haberla vivido, nos parece ajena a nosotros mismos?

Que Zambrano aborde el exilio en clave epistolar, cuestión que enmarcaremos dentro de su reflexión metodológica sobre los géneros literarios y su relevancia para el ejercicio de la filosofía, tendría implicaciones directas tanto en el "cómo" hacer una filosofía que nazca de una experiencia con aparentes rasgos de irreductibilidad e incomunicabilidad, así como en el "cómo" comprender dicho pensamiento; en otras palabras, en el camino metodológico de encuentro, aprendizaje y comprensión, entre exiliados y no-exiliados. Es en este punto donde el problema metodológico deviene problema político.

Al analizar la experiencia del tiempo en el exilio, cuestión clave a la hora de abordar la forma en que la "Carta sobre el exilio" intenta metodológicamente abordarlo, nos apoyaremos en las reflexiones que hiciera Josep Solanes, psiquiatra y pensador catalán del exilio, en su importante libro *Los nombres del exilio* (1993).⁴

Método y género literario

La importancia que Zambrano da al método en su análisis de los géneros literarios nace de su crítica a la filosofía y la cultura moderna, que está presente y es punto de partida de gran parte de su obra.⁵ Para Zambrano una de las notas fundamentales y más lamentables de la crisis de la cultura moderna es la falta de contacto inicial entre la verdad de la razón y la vida y, como consecuencia, la ausencia de una transformación del conocimiento puro en un conocimiento que alimente la vida del hombre común, de aquel que no tiene "ni tiempo ni medios para detenerse a encontrar la verdad por su cuenta y con su esfuerzo" (1987c, p. 59).

Lo que está detrás de esta distancia es lo que, en *Pensamiento y poesía en la vida española*, identificará con el apelativo genérico de

4 Josep Solanes Vilaprenyó (1909, Pla de Santa María, Tarragona - 1991, Valencia, Venezuela), fue un psiquiatra y pensador catalán que, como tantos otros, partió al exilio luego de la derrota del bando republicano en 1939. Su obra póstuma *Los nombres del exilio* (1993) fue fruto de más 50 años de investigación, reflexión y experiencia, iniciada en Toulouse, su primer lugar de exilio.

5 Uno de los momentos más profundos de esta crítica puede encontrarse en *El hombre y lo divino* (1955).

“racionalismo”. Este, no sería solo un momento dentro de la historia de la filosofía occidental sino “un horizonte amplio que se tiende desde Grecia —la Grecia parmenidiana— a la Europa de Hegel, bajo el cual todo hombre ha sido racionalista con un racionalismo fundamental que podía, inclusive, escindirse en teorías o ‘ismos’ de enunciación opuesta” (Zambrano, 1987a, p. 15).

En la filosofía moderna, Zambrano identificará dos de estas corrientes que responden a un mismo espíritu fundamental. Por un lado, las diversas “reformas del entendimiento” que en Europa, después de Descartes, se orientaron a encontrar una verdad en la dispersión de relaciones y hechos aislados, haciendo de la verdad, una verdad dispersa. Por otro, el idealismo alemán, aunque siguió un camino distinto, trajo consecuencias similares: el Espíritu absoluto de Hegel parece estar “terriblemente vivo”, recibiendo de la vida todos sus caracteres y su ímpetu. La consecuencia para Zambrano, en ambos casos, es la misma, a saber, que la vida quedó sin ser aclarada por la razón y la razón sin ser sujeta por la vida (1987c, p. 58).

Esta falta de contacto aparecerá de manera nítida en la filosofía moderna con la primacía de una forma particular de hacer filosofía: su forma sistemática. Esta forma, para Zambrano (2011), ha llegado a identificarse con la filosofía misma e, imponiéndose frente a otras tantas formas de practicarla, “ha arrojado sobre ellas una especie de descalificadora sombra” (p. 104). Por otra parte, ha eliminado todo rastro del hombre concreto que la hace, así como del hombre al que va dirigida, mostrando la verdad objetivada hasta tal extremo, que termina por asfixiar la vida y por restarle a la filosofía toda vitalidad. “¿Cómo salvar la distancia —se pregunta entonces Zambrano—, cómo lograr que vida y verdad se entiendan, dejando la vida el espacio para la verdad y entrando la verdad en la vida misma, transformándola hasta donde sea preciso sin humillación?” (1987c, p. 59).

Para responder a esta pregunta, Zambrano se acerca a géneros literarios de otras épocas, buscando el método, el particular “cómo”, que en estos pueda ser de provecho para enfrentar la clausura racionalista de la filosofía. En efecto, Zambrano reconoce que hay un cierto tipo de géneros literarios diferentes al de la filosofía sistemática, cuyos autores, sin embargo, suelen ser estudiados en las historias de

la filosofía. Dentro de estos incluirá las Confesiones, las Guías, las Meditaciones, los Diálogos, las Epístolas, los Breves Tratados y las Consolaciones, todos ellos géneros no sistemáticos, que nacen con "el anhelo de penetrar en el corazón humano, ... servir como motivos de conducta en la vida diaria del hombre vulgar que no es, ni pretende ser, filósofo, ni sabio, en ninguna de sus formas" (2011, p. 105).

Antes, sin embargo, de detenerse en las particularidades metodológicas de los géneros literarios, Zambrano se ha hecho una pregunta que, aventuramos, le lleva a abordarlos "en tanto que" géneros literarios. En "Por qué se escribe" publicado en 1934, Zambrano plantea esta cuestión metodológica previa de manera precisa: "Habiendo un hablar, ¿por qué el escribir?" (1987b, p. 54).

Para Zambrano, hablamos por una necesidad urgente de zafarnos a través de la palabra de una trampa que nos tienden las circunstancias. En este sentido, el hablar brota desde nuestra espontaneidad y, por lo mismo, no podemos hacernos íntegramente responsables de lo hablado.

Por la palabra nos hacemos libres —afirma Zambrano—, libres del momento, de la circunstancia apremiante e instantánea. Pero la palabra no nos recoge, ni, por tanto, nos crea y, por el contrario, el mucho uso de ella produce siempre una disgregación; vencemos por la palabra al momento, y luego somos vencidos por él, por la sucesión de ellos que van llevándose nuestro ataque sin dejarnos responder. Es una continua victoria que al fin se transmuta en derrota. (1987b, p. 54).

Es del apremio que nos plantean las circunstancias y de la necesidad de salir victoriosos frente a ellas que nace la exigencia de escribir. "Se escribe para reconquistar la derrota sufrida siempre que hemos hablado largamente" (Zambrano, 1987b, p. 54). Para Zambrano, escribir es lo contrario de hablar: si hablando nos vamos haciendo prisioneros de lo inmediato, escribiendo encontramos una libertad que solo se encuentra en lo perdurable.

Es de estas mismas circunstancias, de la diversidad de ellas, que surgirán posteriormente las particularidades metodológicas de cada uno de los distintos géneros literarios. En efecto, los momentos de mayor proliferación de éstos son, para Zambrano, aquellos en los que el

pensamiento está más alejado de la vida; su variedad, muestra que cada uno sirve a una necesidad distinta de ésta. “No se escribe ciertamente por necesidades literarias —afirma en este sentido Zambrano—, sino por necesidad que la vida tiene de expresarse” (1987c, p. 60). El rescate de estos géneros surge de estas necesidades de la vida que la forma sistemática ha dejado desatendidas.

Dentro de estos géneros no sistemáticos, Zambrano prestará especial atención a dos que corren de manera paralela y complementaria: las Confesiones y las Guías, géneros que aparecen para Zambrano como el reverso de la filosofía sistemática porque muestran, en el acto de escribir, los extremos de la existencia subjetiva. En la Confesión, la voz de quién escribe es la que asoma; en la Guía, la escritura está completamente volcada hacia el que la lee (2011, pp. 108-109).

Ambos géneros surgen de experiencias en las que la vida llega al extremo de la confusión y dispersión. El punto de partida de la Guía será ayudar, a través de la palabra escrita, a salir de una situación de perplejidad al sujeto al que va dirigida. El de la Confesión, por su parte, es la desesperación del sujeto que escribe respecto de lo que él es, pero también frente a la realidad, la desesperación frente a la injusticia del mundo. En ambos, es el hombre real, con sus problemas propios, el que aparece...

Y el pensamiento existe únicamente como dimensión dentro de algo más complejo: una situación vital de la que se quiere salir —la Confesión— o una situación vital de la que se quiere hacer salir a alguien —la Guía—. El pensamiento está en su grado mínimo de abstracción y de generalidad. (Zambrano, 2011, p. 109).

Lo importante es destacar que este tipo de géneros no sistemáticos se revelan como métodos, caminos para abordar ciertas experiencias que se resisten a ser homogeneizadas, sacadas de su individualidad pero que, sin embargo, interpelan de tal manera que demandan una respuesta. Son el tipo de experiencias que no son reducibles a universalidad, que no se resignan a “ascender” a la objetividad de la ciencia (Zambrano, 2011, p. 113). Frente a estas, la forma enunciativa de la ciencia no tiene fuerza ni valor y, por eso, se hacen necesarios este otro tipo de géneros.

La filosofía—afirma Zambrano—, como toda ciencia, se manifiesta en forma enunciativa, es decir, desprendida, impersonal. No es, propiamente hablando, comunicativa. La experiencia si sale de su silencio, en cambio, es para comunicarse, para comunicar. La manifestación de toda experiencia es comunicativa. ... La forma que tiene el saber de experiencia de manifestarse es por eso distinto en su raíz del filosófico y científico. (2011, p. 114).

El escritor, ha mostrado Zambrano en "Por qué se escribe", no enfrenta únicamente la íntima necesidad de responder al apremio de las circunstancias que lo interpelan, sino que también está ejercitando un poder de comunicación. "¿Qué es lo que quiere decir el escritor — se pregunta Zambrano— y para qué decirlo? ¿Para qué y para quién?" (1987b, p. 55). Antes, sin embargo, que mostrar el tipo de verdad que aparece en el escribir o su contenido, lo importante será para Zambrano que el escribir representa la respuesta a una doble necesidad, a saber, "(a)fán de desvelar y afán irreprimible de comunicar lo desvelado; doble tábano que persigue al hombre haciendo de él un escritor" (1987b, p. 55).

Por una parte, es en su soledad que se le descubre al escritor la verdad. No se le presenta, sin embargo, ni de forma completa, ni como un momento separado del escribir, "sino en un devenir progresivo. Va descubriendo el secreto en el aire y necesita ir fijando su trazo para acabar al fin por abarcar la totalidad de su figura..." (1987b, p. 55). Por otra, en el mismo acto de escribir el escritor sale de su soledad, renunciando en cierta manera a ella, porque si escribe el secreto, es para comunicárselo a alguien, siendo entonces el escribir un instrumento al servicio de esa ansia de comunicar, de "publicar" el secreto encontrado.

En tanto que develar y comunicar lo develado, el escribir se revela entonces como una particular e indivisible forma de conocimiento y no solo como una acción a posteriori de comunicar lo ya conocido:

En esta soledad sedienta —afirma Zambrano—, la verdad aún oculta aparece, y es ella, ella misma la que quiere ser puesta de manifiesto. Quien ha ido progresivamente viéndola, no

la conoce si no la escribe, y la escribe para que los demás la conozcan” (1987b, p. 56).

Según Zambrano, la necesidad de comunicar aflora en el escritor porque, aunque el secreto se le revele, este no deja de ser un secreto para él mismo, no se le hace explicable de suyo. Esto pone de manifiesto otra característica del escribir: la necesaria comunidad del escritor y su público: “el sino de todo aquel que tropieza primeramente con una verdad es encontrarla para mostrarla a los demás y que sean ellos, su público, quienes desentrañen su sentido” (Zambrano, 1987b, p. 55). De esta forma, el escribir será en sí mismo una forma de conocimiento por esta íntima imbricación que se da entre verdad y comunidad:

Es que en rigor si [la verdad] se muestra a él, no es a él, en cuanto individuo determinado, sino en cuanto individuo del mismo género de los que deben conocerla, ... pues si el escritor conoce según escribe y escribe ya para comunicar a los demás el secreto hallado, a quien en verdad se muestra es a esta conjunción de una persona que dice a otras, a esta comunicación, comunidad espiritual del escritor con su público. (1987b, p. 56).

Como el develamiento del secreto al escribir está íntimamente ligado por un lado al sentido de esta necesidad de comunicar y, por otro, a la necesidad de responder a las circunstancias, el escribir será entonces un tipo de conocimiento activo, una acción que busca producir un efecto, a saber, que alguien o muchos, lleguen a saber algo que antes no sabían y vivan después sabiéndolo. El potencial de transformación de la escritura no se halla en el que escribe ni en su acto de escribir, sino en la misma verdad que se devela. Así, una de las principales características que para Zambrano ha de tener el escritor es la fidelidad debida a aquello que pide ser sacado del silencio, acallando sus pasiones y ante todo su vanidad (1987b, p. 56).

Esto muestra, por otra parte, la impronta metodológica de la escritura. Si el potencial de transformación de la escritura lo tiene la verdad comunicada, la acción propia que el escribir ejecuta estará circunscrita a la forma en cómo esa verdad se comunica. Aquí se vislumbran las repercusiones más políticas que posteriormente tendrá la reflexión metodológica de Zambrano sobre la escritura: al

ser la escritura una respuesta a la realidad, a las "trampas" que nos plantean las circunstancias que se da "en" y "para" una comunidad, la finalidad o sentido del escribir como acto de conocimiento será el de ser un conocimiento "común", un saber que produce un cambio en la comunidad en relación a esa verdad que se busca develar.

Un libro, mientras no se lee, es solamente ser en potencia, tan potencia como una bomba que no ha estallado. Y todo libro ha de tener algo de bomba, de acontecimiento que al suceder amenaza y pone en evidencia, aunque sólo sea con su temblor, a la falsedad. (Zambrano, 1987b, p. 55).

Lo que dará finalmente el carácter de método a la escritura será la acción específica de crear la comunidad entre escritor y público, comunidad que hace posible que la verdad, en el acto de leer, pueda actuar y transformar las circunstancias. Esta búsqueda y capacidad de la escritura de ser acción en la medida en que descubre y comunica (que va conociendo) una verdad transformadora, es la que definirá posteriormente el carácter de método de los géneros literarios, de ser camino para la consecución de una verdad en el mismo sentido en que Descartes lo enunciara.⁶

Ahora bien, si estos géneros literarios no sistemáticos tienen unas características propias que los alejan de aquella forma sistemática de hacer filosofía, además de hacerlo por responder a diferentes necesidades de la vida, lo harán por las características propias de la acción que ejecuten "en tanto" géneros literarios, en tanto forma de escribir.

Género literario y tiempo

La verdad de la experiencia, afirma Zambrano (2011) al hablar de aquellas experiencias que se resisten a ser objetivadas, "está sometida al influjo del tiempo, cuenta con él y vive en él" (p. 115). Todo vivir se da en el tiempo para Zambrano y el saber de experiencia es aquel que se resiste a ser universal "por no dejar al tiempo solo" (p. 115). Esta será una diferencia fundamental entre este tipo de géneros y la forma

6 En la V regla de sus *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes (1629/1984) afirma: "Todo método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad" (p. 84).

sistemática del filosofar. Así, en tanto géneros literarios que buscan un saber de experiencia, la exigencia metodológica que se les impone a los géneros no sistemáticos tendrá directa relación con el tiempo de la vida que la escritura pueda, o no, recoger.

Esto se ve claramente en el examen que hace Zambrano (1987c) de la Confesión y, particularmente, en las semejanzas y diferencias que la distinguen de la Poesía y la Novela. Esta última, estaría hermanada con la Confesión ya que ambas suponen seres individualizados que padecen y tienen historia. Esto, que acerca Confesión y Novela, es justamente lo que separaría a ambas de la Poesía: la Poesía primera, que presenta formulas sagradas y litúrgicas, nace de la necesidad más antigua de expresar lo sagrado, es decir, de ser un lenguaje objetivo en grado sumo, en donde el individuo no llega siquiera a asomarse (p. 60).

Sin embargo, Confesión y Novela se diferencian por las pretensiones que tiene el escritor en cuanto al sujeto y al tiempo. Respecto al sujeto, la diferencia tiene que ver con la relación que le une con lo que escribe. La Confesión, afirma Zambrano, "es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal" (1987c, p. 61). Aunque la Novela también supone la voz del individuo que padece, esta sin embargo revela una aceptación de su ser, una cierta complacencia consigo mismo. Por el contrario, el que escribe una Confesión "solo muestra sus conatos de ser. Es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión" (1987c, p. 61).

Respecto al tiempo, la novela pretende llevarnos a un tiempo creado por la imaginación, haciendo nacer en nuestra conciencia ese tiempo distinto al tiempo de la vida. Al igual que el arte, la novela juega a crear un tiempo del que solo podemos gozar virtualmente. Por el contrario, la Confesión va en busca de un tiempo igualmente real que el del escritor, siendo esta una de sus primeras notas en tanto que método:

La confesión parte del tiempo que se tiene y, mientras dura, habla desde él y, sin embargo, va en busca de otro. La confesión parece ser una acción que se ejecuta no ya en el tiempo, sino con el tiempo, es una acción sobre el tiempo, mas no virtualmente,

sino en la realidad. [Es] el camino para lograr algo con respecto al tiempo. (Zambrano, 1987c, p. 61).

Estas dos características se aprecian unidas en el *Libro de Job*, el primer antecedente, aunque incompleto, de una Confesión. Por un lado, es Job el que habla en primera persona, por la disconformidad que siente con su ser y con la realidad. Por otro, "sus palabras son plañidos que nos llegan en el mismo tiempo que fueron pronunciados; es como si los oyéramos" (Zambrano, 1978c, p. 60). Job se quedará, sin embargo, solo en la queja y, por ende, en una pre-confesión; es su antecedente y si no llega a realizarla es porque no ha "descubierto todavía su interioridad, sino únicamente su existencia desnuda en el dolor, en la angustia y en la injusticia" (Zambrano, 1978c, p. 62)

Por el contrario, la verdadera Confesión, así como la filosofía, parte de la renuncia a la queja, o la superación de esta. Esto significa que, si bien se parte de la incomodidad, del desajuste con respecto a cómo las cosas son, el que escribe una Confesión no se queda en la pura desesperación y la queja: "Filósofo es el que ya no se queja" (Zambrano, 1978c, p. 62). Desde esta perspectiva, un primer punto de contacto entre Confesión y filosofía está en la misma motivación que en "Por qué se escribe" llevaba al escritor a escribir: es porque la realidad afecta al sujeto que esta lo mueve a intentar responderle y, por lo mismo, la renuncia a la queja no implica nada parecido al conformismo sino que nace desde una necesidad de transformar la realidad, es el primer paso de ese camino: "en la confesión queda incluida la queja de Job, pero transformada" (Zambrano, 1978c, p. 62).⁷

Es sin embargo en la forma específica en que la verdadera Confesión moviliza ese tiempo real, la acción que ejecuta al escribir, en donde Zambrano encuentra la mayor de las semejanzas entre Confesión y filosofía, así como la principal de sus diferencias. Por esto mismo, encuentra la posibilidad de un provecho de aquella para esta última:

⁷ Raúl Fornet-Betancourt (2009) incluye de hecho a Zambrano dentro de la tradición filosófica que califica con el adjetivo de "responsiva". Esta idea de la filosofía se yergue como una tradición de pensamiento que nace de la experiencia del "concernimiento" de la realidad que toca al filósofo y, porque le concierne, se ve compelido a responder a ella. Una de las principales características de este pensar responsivo sería el "no descubrir la responsabilidad histórica a posteriori, sino a percibirla como un componente central del proceso de reflexión filosófica" (p. 7), imprimiéndole una clara perspectiva ético-política al filosofar.

Sabido es que el estudiar filosofía es en realidad volver a filosofar. ... La filosofía, aún aprendida, tiene que seguir el camino de lo que se quiere aprender; la confesión leída, si no es en balde, tiene que verificar aquello mismo que el que se ha confesado ha hecho. (1987c, p. 61).

Esta característica de la Confesión la reconoce Zambrano (2011) para todos los géneros literarios no sistemáticos en tanto "saberes de experiencia" ya que es la experiencia la que "se transmite únicamente reviviendo, no siendo aprendida. Y la verdad, la que la vida necesita, solo es la que en ella renace y revive, la que es capaz de renacer tantas veces como sea necesitada" (p. 115) Para Zambrano, tanto este tipo de géneros como la filosofía, son ejecutivos, son acciones que alcanzan lo que quieren transmitir ya que, cuando las leemos, sentimos repetirse en nosotros mismos aquello que muestran, es decir que, para realizarse, necesitan ser actualizadas en quien las lee. La Confesión, sin embargo, solo representa un modelo analógico al de la filosofía sistemática: si el ser que busca la filosofía es el ser parmenidiano, un ser idéntico como el del pensamiento, el ser de la Confesión, afirma Zambrano (1987c), al tratarse del lenguaje del sujeto, "es el ser mío, semejante, pero jamás el mismo que el otro" (p. 61).

La posibilidad de transformación en la Confesión se produce por una aceptación de la realidad, de la realidad del propio ser, por una vida que, antes cerrada, se abre a la existencia de la verdad. En este sentido la Confesión es tanto el camino como la transformación misma, se verifica en la misma acción de escribir una confesión, de confesar el propio ser. Lo importante, en cuanto al método, no es entonces el contenido de la Confesión, sino el mismo acto de revelarse, de ponerse como sujeto a la vista. En este acto el sujeto se encuentra a sí mismo siendo sí mismo, no idéntico a los demás; nace "con nombre propio" y se descubre en su interioridad.

Sin embargo, para que la Confesión se realice y pueda incidir y transformar la propia vida y la del que la lee, necesita de los otros, supone la comunidad. Esto es lo que sucede en *Las confesiones* de San Agustín:

[San Agustín] ya ha encontrado a sus semejantes, los ha encontrado dentro de sí mismo. Ante ellos se ha confesado,

les ha hablado desde lo más íntimo a viva voz, y cuando ha recibido la verdad la ha recibido también ante ellos, y por ellos. Ha entrado en realidad. Y si la realidad se busca en soledad, si se le persigue en ensimismamiento, no se la encuentra sin contrapartida. Nadie la encuentra para sí solo; encontrarla es ya comunicarla. No es posible guardar una verdad en realidad para uno solo; pues cuando se encuentra, se encuentra ya compartida. (Zambrano, 1987c, p. 66).

Metodológicamente, la Confesión necesita de la confianza de los demás. Mientras nos sentimos solos, distantes, todos los intentos de comprensión se realizan apelando a razones, "en virtud del por qué y el para qué" (Zambrano 1987c, p. 67). Por el contrario, cuando se cuenta con la confianza y la fe de los demás, el hermetismo se rompe y la acción es posible. Se define así la principal característica del tiempo que busca la Confesión en tanto que escritura. Este tiempo, tiempo real pero que sin embargo no es el mismo tiempo del que escribe, será un tiempo común, en donde, gracias a la confianza del semejante, la acción puede ser realizada y la Confesión actualizada por el que la lee.

A nuestro entender, si el escribir crea la comunidad entre escritor y lector, la Confesión, en cuanto método para lograr algo respecto al tiempo, será el camino para encontrar un tiempo común entre el que se confiesa y el que asiste a esa confesión; se crea la comunidad en la escritura, para encontrar ese tiempo común, real por la confianza de los demás, que permite la actualización en nosotros del camino del que se ha confesado.

Al igual que en "Por qué se escribe", en tanto perspectiva metodológica, lo importante no es saber aquí de qué tipo de verdad estamos hablando; lo importante es que toda verdad tiene, de parte de ese quién que se enfrenta a ella, una posible respuesta, siendo la verdad, por lo tanto, la que tiene la capacidad de transformar la vida (1987c, p. 57). Así, el logro intelectual de toda Confesión que consigue verificar su carácter de método supone, para la comunidad, la consecución de una verdad en forma de "evidencia", apelativo que, para Zambrano, ha recibido en filosofía la revelación de la realidad.

Interpretando a Ortega, para Zambrano (1987c) la evidencia es el punto en el que la realidad opaca y dispersa en la que nos movemos apoyados en las creencias, se hace transparente al intelecto. De esta forma, la evidencia, que suele ser muy pobre de contenido intelectual justamente por ser “evidente”, representa una verdad que puede vivirse: “parece ser la verdad en forma asimilable por la vida; algo que participa de las creencias y de las ideas. Como la creencia, nos ofrece seguridad y, como la idea, es transparente a la mente” (p. 69). La evidencia transforma la vida del que ha llegado a ella y es su consecución, al igual que en Descartes, la que finalmente le da el carácter de método a la Confesión. Por ello, esta evidencia trasformaría la vida de la comunidad frente a la cual se ha hecho la Confesión si es que la Confesión logra su cometido.

Así, el núcleo metodológico de la Confesión en tanto género literario reside en que, al ser la Confesión lenguaje del sujeto, el que la escribe no solo crea esa comunidad sino que alcanza, si esta es efectiva, un tiempo realmente común en donde la evidencia pueda conocerse y transformar la vida. En tanto que género literario, la Confesión es una forma de conocimiento que acerca verdad y vida porque es un intento de conocer y develar una verdad con la comunidad a través de la vida de ese “quién” que escribe, vida que confiesa a la comunidad. Su método particular al escribir es intentar hablarnos en el mismo tiempo real que el nuestro, buscando un tiempo común. De esta forma, parece ser el camino para encontrar ese tiempo común entre el que escribe y los que leen, tiempo en el cual puede repetirse en uno la apertura de la Confesión y por ende, el reconocimiento de la evidencia transformadora. Este parecería ser el punto en donde la Confesión, en tanto que género literario, se vuelve ejecutiva y logra el develamiento de la verdad, en forma de evidencia, a la comunidad.

Destiempo y exilio republicano

Como mencionamos, Zambrano integrará las Epístolas, aunque sin detenerse mayormente en ellas, dentro de ese grupo de géneros literarios no sistemáticos. Recordemos que, para Zambrano, los géneros literarios no sistemáticos nacen de las circunstancias a las

que se ve enfrentado el escritor, a la necesidad de responder a una experiencia que se niega a ser tratada sistemáticamente, que se resiste a ser objetivada. Por otra parte, dichos géneros son portadores de alguna acción específica y necesaria a esas experiencias.

Es en las particularidades de la experiencia del exilio respecto de una cualidad específica del saber de experiencia, cualidad que Zambrano ha abordado en la Confesión, donde nacería la necesidad y singularidad metodológica de la Carta en tanto género literario y que creemos crucial para Zambrano a la hora de hablar del exilio:

No habrá experiencia para los que han abandonado el tiempo, siquiera sea como pretensión —afirma Zambrano contra los géneros sistemáticos—. La experiencia es fruto del tiempo y no sale de él, antes lo eleva sin destruirlo, dejándolo en su suceder, en su ser y no ser. Por eso es saber relativo que el absolutismo racionalista había de desdeñar. (2011, pp. 115-116).

Es en la particular vivencia del tiempo que se da en el exilio donde nos parece que radica una de las dificultades de acercarse filosóficamente a este y que empuja a Zambrano a explorar otras formas distintas al de la filosofía sistemática desde donde poder abordarlo.

Esta exigencia metodológica que conlleva el tiempo, la reconoce Zambrano en relación con el propio exilio. Inmediatamente después de hacerse la pregunta sobre el camino para compartir el "saber de experiencia" del exilio que mencionamos en la introducción, Zambrano (2009a) hace la siguiente indicación: "Ha de haber muchos caminos. Ha de haber varios para cada persona, pues varios son los tiempos; y no me refiero solamente a las circunstancias, sino al modo de vivir el tiempo y al modo de sufrirlo" (p. 69).

En su libro *Los nombres del exilio*, Josep Solanes (1993) describirá una de las principales características de la vivencia del tiempo en el exilio, a saber, el carácter "divisor" de este. Según Solanes, fue Joseph Wittlin, novelista, ensayista y poeta polaco, quien dio el nombre más interesante a la experiencia que los exiliados tienen del tiempo: "destiempo", neologismo que nace de la idea de que si el exiliado vive su experiencia del espacio como destierro por estar impedido de permanecer en su propia tierra, vivirá su experiencia del tiempo como

destiempo, al estar expulsado también de su propio tiempo. Siguiendo a Wittlin, Solanes afirma que una de las marcas más importantes del exilio no es tan solo verse alejado de la patria, del país, sino que es verse arrancado del tiempo y por ello no es de un tiempo corto o largo del que hay que ocuparse, sino del no-tiempo, de lo que este pueda ser y de las relaciones que pueda tener con el espacio.

Para Solanes, el exiliado experimenta su exilio respecto del tiempo como un momento de duración finita, que tiene un término, que aunque se le presenta con una duración desconocida e incalculable, tendrá un fin. En este sentido, Solanes (1993) afirma que, si bien la imposibilidad de la vuelta es percibida por el exiliado como una barrera, no duda de que el retorno llegue algún día, estimando la irreversibilidad como una característica arbitrariamente añadida y provisional, "como una de tantas avenidas y carreteras de doble sentido que es obligatorio recorrer por una sola vía sin que, con tan sólo prohibírsela, la vía contraria haya quedado suprimida" (p. 147).

El exiliado, de esta forma, no vive el tiempo sino para el retorno, lo que no quiere decir que la vida del exiliado no tenga más objetivo que el de volver a su tierra, sino algo más radical: que la vida no tendrá objetivo alguno sino cuando el retorno haya tenido lugar. De esta forma, solo después del regreso tiene el tiempo futuro algún sentido para el exiliado, estando anclada la posibilidad de que este se realice, paradójicamente, a ese lugar y tiempo originario que ha quedado en el pasado (pp. 161-162).

Del tiempo, el exiliado tendrá entonces una experiencia contradictoria: constata por una parte que sigue su curso, tal como ha seguido en el lugar de su pasado, pero al estar el transcurso del propio tiempo ligado a ese espacio vital concreto del cual ha sido expulsado, del que ya no tiene una experiencia presente, tenderá a ver ese pasado como un espacio concreto y firme que se querrá alcanzar en el futuro (Solanes, 1993, p. 143).

De esta forma, para Solanes, entre presente y futuro se abre un vacío, donde el tiempo no pasa, sino más bien separa. El tiempo se vive como una "cuña que al hundirse va separando lo vivido de lo por vivir, distanciando tanto de uno mismo como del país natal. Tiempo que no establece sucesión sino secesión, que en vez de unir divide" (1993, p. 177).

Visto desde otro ángulo, el poder divisorio de la experiencia del exilio funciona porque es el propio tiempo el que resulta quebrado y penetrado por otro tiempo intruso. El exiliado vive extraviado en otro tiempo, un tiempo privado que con nadie, o solo con unos pocos, puede compartir, pero que en cualquier caso no se corresponde "con el que es el propio de la gente con la que convive así como [con el de] la que dejó en el país" (Solanes, 1993, p. 178).

Ya sea como un tiempo vacío o como un tiempo intrusivo, lo importante es el desgarramiento temporal que el exilio genera entre los exiliados y los no-exiliados. Esto se vislumbra con claridad en la crisis que representa el exilio para Zambrano y que toma una dimensión colectiva en la medida en que, como pide Solanes, lo piensa en relación con el "lugar". Hablando de los no-exiliados, de los españoles del interior, Zambrano (1961/2014) afirma que estos

se vieron así en la vida. Y este «así» en la vida es simplemente un estar desprendidos del fluir de la historia. ... ellos vienen a repetir como en una galería de espejos la situación del exiliado, su situación de superviviente. Al exiliado lo dejaron sin nada, al borde de la historia, solo en la vida y sin lugar, sin lugar propio. Y a ellos con lugar, pero en una historia sin antecedentes; por tanto sin lugar también, si lugar histórico. Pues ¿cómo situarse, desde donde comenzar, en un olvido e ignorancia sin límites? (p. 10).

La crisis del exilio desde la que nacerá la necesidad metodológica de la "Carta", no es entonces la del exiliado como sujeto particular, como sucedía en el caso de la Confesión, ni tampoco una experiencia individual del sujeto al que va dirigida, como en el caso de la Guía: es la crisis de una comunidad particular, crisis del tiempo común que se manifiesta como división entre exiliados y no-exiliados respecto de la vivencia del tiempo y, en particular, de la historia.

Ahora bien, si Zambrano utiliza la Carta como género literario no sistemático para acercarse al exilio, se deberá a las particularidades que el exilio muestra en dicho modo de vivir y sufrir el tiempo, modo que se resiste a ser reducido a lo universal. Una primera consecuencia de este acercamiento, será entonces la necesidad de abandonar una perspectiva

que afronte el exilio de forma general, una figura de la filosofía que se pregunte “qué es el exilio” en un sentido intemporal y deslocalizado.

Esto se hace manifiesto en la “Carta sobre el exilio” (1961/2014) en la medida en que Zambrano afronta un exilio histórico particular: es María Zambrano reflexionando sobre su propio exilio, consecuencia de su compromiso republicano enfrentado al desenlace de la Guerra Civil española. Zambrano abordará esta experiencia desde la distancia entre los españoles del interior y los exiliados, situando al exilio como una experiencia que toca a ambas orillas.

Dos son los momentos que identifica Zambrano dentro de esta relación. El primero, se inicia cuando los primeros se dan cuenta de la ausencia del exiliado. En ese momento a los exiliados se les echó en falta, afirma Zambrano, y se les pedía que regresaran. Por lo mismo, muchas veces se les trataba “como si fuera una obstinación nuestra el no volver” (1961/2014, p. 8). El segundo, será el momento desde el que Zambrano escribe la “Carta”, las circunstancias precisas que exigen una respuesta de su parte:

ahora ya apenas al exiliado se le pregunta nada. Desde los más diversos y aún encontrados lugares surge una voz que con diversos tonos, según el sentir que la inspire, le dice simplemente: ¿Qué haces todavía ahí, qué estás haciendo? Lo que tendrías que hacer es volver, es decir, sal de ahí y vuelve. Y claro está que lo más importante en el ánimo de quienes lo dicen tan unánimemente, debe ser lo primero, que deje el exiliado el lugar donde está, *que deje de ser exiliado*. (1961/2014, p. 8).

La diferencia entre estos dos momentos estriba en el tipo de reconocimiento que del exilio hacen los no-exiliados. En el primer caso, estos entendían que los exiliados estaban en el exilio y, por ende, reconocían la existencia misma de este. Por el contrario, para el segundo, “el exiliado ha dejado de existir ya, vuelva o no vuelva. Si le conceden un instante de atención ha de ser para extrañarse sin más de que siga habiendo exiliados” (1961/2014, p. 9). En este caso se estaría demandando al exiliado que regrese, ignorando y desconociendo su exilio. “Ahora ya ni siquiera estamos en el exilio

—afirma Zambrano—; estamos, debemos estar «por ahí», no se sabe en qué lugar” (1961/2014, p. 9).

Lo central para nosotros aquí es que Zambrano sitúa esta problemática en el orden temporal. Tanto para ella como para este segundo grupo, el exiliado representaría la imagen “de lo pasado”, una imagen que, como el “Niño de Vallecas” de Velázquez, por estar desprendido de todo, parece ser un pasado puro, una pura presencia. Sin embargo, esta aprehensión temporal de la experiencia del exilio en tanto que pasado, diverge entre Zambrano y los no-exiliados, representando un pasado distinto en cada caso. Los no-exiliados, según Zambrano, parecen ver en el exiliado un pasado que está condenado a desvanecerse, a desaparecer por tener la forma “de un pasado inasimilable” (1961/2014, p. 11). Para Zambrano, sin embargo, lo que sucede es todo lo contrario: “si somos pasado, en verdad es por ser memoria, memoria de lo pasado en España” (1961/2014, p. 11).

De esta forma, el exilio sería una experiencia no reducible a universalidad, no por ser una experiencia subjetiva, una vivencia profundamente individual e incommunicable, sino por el hecho de que, aunque no todos hemos vivido en carne propia el exilio, este no puede existir sin sus dos orillas, no se materializa sin una profunda división entre un grupo y otro, división temporal que identificaba Solanes en el exilio y que Zambrano identifica particularmente en la representación que del pasado se hacen en la figura del exiliado.

Exilio, escritura y memoria

Los géneros literarios no sistemáticos no solo surgen, sin embargo, del padecimiento de una crisis, sino de la renuncia a la queja, de la disconformidad con esta situación y la necesidad de responder a ella para cambiarla. De aquí nace su veta más política, la característica metodológica particular que tendrá la “Carta sobre el exilio” en tanto que género literario no sistemático, a saber, la de ser una acción que tiene como fin el transformar la vida a través de aquello que, en la perspectiva de Zambrano, tiene la capacidad de hacerlo, es decir, por la consecución de una evidencia.

En la "Carta sobre el exilio", al ser como creemos el despliegue de un método particular y no, como en "Por qué se escribe" y "La confesión", una indagación propiamente metodológica, el tipo de evidencia y su contenido serán lo específicamente importante, será el motivo por el cual escribe Zambrano y vendrá dada por el tipo de experiencia particular de la que nace su necesidad.

Ahora bien, aunque parte desde ella y necesita comunicarla, no es la experiencia personal del exilio la que Zambrano querrá transmitir y por ende hacer comprender aquí. No puede ser así, como reconocerá años más tarde Zambrano (2009b), porque, desde un saber de experiencia, querer que se entienda el exilio de esta forma, equivaldría a querer que hubiese nuevamente exiliados (p. 66). Lo más importante en su "Carta" es, por el contrario, poder transmitir la evidencia que del exilio ha aprendido el exiliado para la comunidad, la verdad que ha ido viendo y que no se le termina de develar sino al comunicarla. Es dicha evidencia, como logro intelectual del exilio, la que verificaría, desde nuestro análisis, el carácter de método de la Carta.

El tipo de verdad que la experiencia del exilio le devela, como una situación de crisis que demanda una respuesta, será una verdad respecto de aquel pasado que representan los exiliados, de la historia de España y la crisis que ha enfrentado. Para Zambrano (1961/2014), el exiliado español ha sido obligado en su camino a ir respondiendo por su pasado y su historia de forma íntegra, no solo la historia de la guerra que luchó y padeció, sino de toda la historia de España, como si representara a los exiliados de todas sus épocas. De esta forma, aceptando su herencia, el exiliado,

Arrojado de la historia actual de España, y de su realidad, ha tenido que adentrarse en las entrañas de la historia, ha vivido en sus infiernos, una y otra vez ha descendido a ellos para salir con un poco de verdad arrancada de ellos. [Por esto, afirma Zambrano que los exiliados] somos memoria, memoria que rescata. (Zambrano, 1961/2014, p. 11).

Esta forma de ser pasado que representan los exiliados, el ser memoria de lo pasado en España, sería para Zambrano el motivo que tienen los no-exiliados para intentar ignorar y olvidar el exilio. Al no

cuestionarse siquiera por el lugar en dónde se encuentran los exiliados, no se preguntan tampoco por qué están allí, de manera que, al ignorar el hecho mismo del exilio, estarían olvidando al mismo tiempo las razones que lo provocaron y, con ello, ignorando su propio pasado. Según Zambrano (1961/2014), lo que en el fondo éstos temen, es que la memoria que los exiliados representan venga a reproducir un pasado de Guerra Civil que nadie quiere repetir y, por ello, se le condena al olvido (pp. 11-12).

Como se ve, Zambrano sitúa la oposición entre unos y otros, la crisis de la que hablamos, en la tensión temporal entre memoria y olvido. Será de esta crisis desde donde nace la verdad que el exiliado español porta y que Zambrano quiere transmitir en su carta. Si por un lado los españoles del interior se han ido quedando con una realidad que, por falta de horizonte, se les presenta como soñada, por otro, el exiliado se ha quedado en ese "vacío, ese desierto, en que se queda aquel a quien se le dejó sin nada —incluso sin la muerte—, al que se le dejó sólo con la vida, sin realidad, pero con horizonte y tiempo, al contrario que en los sueños" (1961/2014, p. 12). Así, afirma Zambrano (1961/2014), si el exiliado español se ha quedado

Embebido en sí mismo y como ajeno a todo, hasta a su propia historia, es por verla, por estarla viendo cada vez con mayor claridad y precisión, desde ese lugar, en ese límite entre la vida y la muerte donde habita, el cuál es lugar privilegiado para que se dé la lucidez. (p. 10).

Es desde esta posibilidad de conocimiento que representa el exilio que se da la evidencia que Zambrano quiere develar escribiendo su "carta":

[Al exiliado] se le aparece visible de modo evidente que la historia de España está desde siglos como encantada ante el umbral: el de la guerra civil. ... Y, si es ese el umbral trágico de la historia de España, ha de ser traspasado; si ese es el nudo, ha de ser desatado de una vez para siempre. Ha de llegarse al fin del periodo de siglos de guerra civil. No es la última la que no debe repetirse, sino ella en sí misma, la guerra civil. (1961/2014, pp. 12-13).

El olvido del exilio y el miedo a la memoria del pasado por parte de los que habitan en España muestran con nitidez la evidencia develada

por Zambrano, ya que, si ese pasado, el de la Guerra Civil que provocó el exilio, sigue siendo un umbral no traspasado, es justamente porque lo “pasado condenado —condenado a no pasar, a desvanecerse como si no hubiera existido— se convierte en un fantasma. Y los fantasmas, ya se sabe, vuelven” (1961/2014, p. 12).

Es esta forma de evidencia que Zambrano quiere develar en su “Carta”, la memoria del pasado de España como evidencia del exilio, la que nos parece está indisolublemente ligada al método epistolar, a la acción respecto del tiempo que la “Carta” busca ejecutar. En efecto, en “La confesión” (1987c) la ha descrito como una forma de conocimiento cercana a los géneros no sistemáticos, por su ligazón al orden temporal.

Para la vida —afirma Zambrano—, conocer es siempre recordar y toda ignorancia aparece en forma de olvido. Tal vez porque la memoria sea la manera de conocimiento más cercano a la vida, la que le traiga la verdad en la forma en que pueda ser consumida por ella, como apropiación temporal. (p. 63).⁸

Como mencionamos, el cambio que el escritor pretende suponer, desde el momento de la escritura, la comunidad entre escritor y público, comunidad creada en el mismo acto de escribir y que es la base de la principal característica de los géneros no sistemáticos en tanto que acción, a saber, el ser ejecutivos, el llevar al lector a conocer una verdad que será finalmente la que logre la transformación. Como recalcó Zambrano, esta acción tiene que ver con una exigencia literaria, la de ser una acción que, partiendo desde el tiempo real del escritor en el momento de escribir, buscaba otro tiempo igual de real, un tiempo común.

Ahora bien, la “Carta sobre el exilio”, viene exigida por la crisis del tiempo común que representa el exilio y que quiere ser transformada develando la evidencia histórica que porta y representa el exiliado en tanto que memoria. De esta forma, el problema que la “Carta” vendría a enfrentar, su exigencia metodológica, es la división o quiebre temporal que genera el exilio, ya que tiene como fin poder dar a conocer una evidencia que, por estar viendo su propia historia el

⁸ Para revisar las conexiones entre exilio y memoria y sus implicaciones políticas en la obra de Zambrano, véase Sánchez Cuervo 2009 y 2011.

exiliado puede conocer pero que, por vivir en el olvido y sin horizonte histórico, el no-exiliado no vislumbra.

La pertinencia de la "Carta" en este sentido puede observarse, en primer lugar, en las similitudes que tiene tanto con las Confesiones como con las Guías. Por una parte la Carta, al igual que la Confesión, es palabra de un sujeto que intenta, no la creación de un tiempo ficticio, sino el desplazamiento de un tiempo real. Por otra, al igual que la Guía, está dirigida a alguien en específico, a su destinatario, al que se quiere sacar de una situación en la que se encuentra.⁹ Desde nuestra perspectiva, sin embargo, lo particular a nivel metodológico de la Carta tiene que ver con la experiencia del tiempo específica del exilio, que le exige una determinada relación ejecutiva, en específico, con los tiempos que moviliza "en tanto que" género literario, como forma de escritura.

En efecto, el que ha escrito una carta sabe que en el hecho mismo de escribirla están involucrados dos tiempos que, aunque distantes, quedan unidos en la palabra. La acción misma de escribirla, más precisamente, el tiempo que moviliza el remitente conforme va plasmando las palabras que envía, supone una comunión con el tiempo que moviliza el destinatario, conforme va leyendo la sucesión de palabras y frases que le son dirigidas. Del mismo modo, el hecho de leer una Carta supone idéntica comunión: el que la va leyendo sabe que, conforme la lee, desplaza el mismo tiempo, tiempo común, que desplazó el que la escribió, en el momento de su escritura.

Esta verdadera creación de un tiempo común puede entenderse mejor desde una explicación audiovisual. Imaginamos una escena en dónde aparece un personaje escribiendo una carta. A la vez, "al mismo tiempo", se escucha la "voz en *off*" del personaje que ha de leerla, leyéndola en voz alta en el mismo momento, palabra por palabra. La Carta crea, en este sentido, un tiempo común entre el lector y el escritor.¹⁰

De esta forma, este género literario viene a ser una acción que intenta, no ya encontrar un tiempo común, como se daba en la

9 "Toda carta tiene un destinatario —comienza reconociendo Zambrano (1961/2014)—, cuya presencia lejana o próxima posee la virtud de hacer que se deshiele el silencio, ese silencio que llega a ser como una mortaja" (p. 3).

10 El efecto audiovisual perdería, en principio, en la perspectiva de Zambrano, la "realidad" del tiempo que se moviliza, al ser un montaje de tiempos en el lugar ficticio de la imagen.

Confesión, sino la creación de este, la creación de un tiempo común real. Es la vivencia del tiempo del exilio, que divide a exiliados y no-exiliados, la que hace necesaria la construcción de ese tiempo común. Esta es la acción que la Carta quiere lograr respecto del tiempo y que, desde la perspectiva que venimos analizando, representaría su núcleo metodológico “en tanto que” género literario.

La necesidad literaria de la Carta y su pertinencia metodológica estaría dada entonces tanto por la misma experiencia histórica del exilio en tanto ruptura de un tiempo común, como por el tipo de evidencia que dicha experiencia otorga. En ella no solo se hace necesaria la apertura a la realidad como en la Confesión, lo que equivaldría aquí al reconocimiento del exilio y la crisis común. Tampoco, como en la Guía, la sola voluntad de querer sacar a alguien de su perplejidad, la falta de horizonte histórico de los no-exiliados en este caso. La Carta, como forma de creación de un tiempo común, se hace necesaria tanto porque la memoria como evidencia del exilio solo puede ser ejecutiva en tanto remita a un tiempo común, como porque el exilio logra, como lo muestra Zambrano para el caso español, que no se pueda asumir previamente la confianza de los otros, que pueda suponerse la existencia de dicho tiempo común. La “Carta sobre el exilio” viene así a ser un despliegue metodológico que busca la creación de ese tiempo, que intenta el deshielo de una relación distanciada, para poder develar a la comunidad aquella evidencia como apropiación temporal que representa la memoria.

Más allá de evaluar la efectividad de la metodología de Zambrano, nos gustaría finalizar indicando algunas de las pistas que esta nos da para responder a la pregunta sobre el aprendizaje que puede darse entre exiliados y no-exiliados y, con ello, el camino para aprender de una experiencia como la del exilio.

El recorrido que hemos hecho nos muestra que, en primer lugar, es necesario reconocer el exilio como una experiencia que no se agota totalmente en la vivencia individual de los exiliados, sino que es también una experiencia común. En el caso de Zambrano, desde nuestra perspectiva, esta necesidad viene dada por la particular división en la aprehensión temporal entre exiliados y no-

exiliados, que impone este reconocimiento a una posible perspectiva metodológica que intente abordarlo.

En efecto, la dificultad teórico-metodológica que nos planteamos en torno a cómo obtener un saber de experiencia desde una experiencia ajena a nosotros mismos, viene dada justamente por esa "cuña" que representa el exilio en el orden temporal, ese desgarramiento entre exiliados y no-exiliados, que obliga a la investigación a posicionarse entre dos gestos teóricos opuestos que representan dos caras del triunfo, en el seno de la teoría, del exilio como una política que busca separar a un grupo o a un individuo, de la comunidad.

Por un lado, partir de la experiencia del exilio como una vivencia individual incomunicable, asumiendo una suerte de "incomensurabilidad" del exilio con la experiencia de los no-exiliados, llega hasta el gesto teórico que, como afirma Cassigoli (2016), termina por omitir el origen histórico del exilio, privatizando el padecimiento (y la consecuente cura psicológica) de los exiliados (p. 80). Limitando el exilio a una experiencia puramente individual, se oculta su raíz política. Asumir el exilio como una experiencia común no implica, por otro lado, el desconocimiento de aquella parte propiamente individual e inconmensurable que, sin duda tiene. Este sería el gesto teórico inverso, el de interpretar el exilio desde los marcos de la experiencia de los no-exiliados, disolviendo la experiencia del exilio en la perspectiva de la comunidad constituída, de facto, sin la perspectiva y la experiencia de aquellos expulsados, intentando con ello asimilarlos al propio orden temporal, intentando "que dejen de ser exiliados". En cualquiera de los dos casos, ya sea por ocultamiento o por asimilación, todo aprendizaje del exilio termina perdiendo, ya desde la misma perspectiva metodológica de abordarlo, lo que Sanchez Cuervo (2014) ha llamado el potencial crítico del exilio, perpetuando la división y el orden temporal vencedor.

En Zambrano, encontramos un intento de superación de esta dicotomía que se juega no solo en el reconocimiento del exilio como una experiencia común, sino sobre todo por el trabajo de construcción de un saber común, que implica tanto a exiliados como a no-exiliados y que tiene potencia de transformación en la medida que no da la espalda a las "evidencias" de su historia. Así, el camino metodológico

de encuentro y comprensión entre exiliados y no-exiliados pasa, desde esta perspectiva, por un necesario trabajo de construcción de un tiempo y una memoria comunes.

Sin duda, en este trabajo de creación conjunta, los roles serán distintos entre unos y otros, como distintas, aunque no inconmensurables, son nuestras experiencias. En lo que a nosotros respecta, los no-exiliados, es el reconocimiento del exilio como una experiencia que nos toca, pero sobre todo de la memoria que representa y la palabra de verdad que puede ofrecer, el comienzo que nos ofrece Zambrano para la transformación de la situación de crisis.

Es el “pasado rescatado, clarificado por la conciencia” (Zambrano, 1961/2014, p. 12) que representa la memoria, el que no vuelve, el que no se repite y, por ello, es en el reconocimiento de ese pasado y de las posibilidades que el exiliado tiene de recogerlo que se empieza a traspasar el umbral de la Guerra Civil. “Y si no se realiza así, —concluye enfáticamente Zambrano—, España no podrá proseguir su historia y caerá bajo el nivel de lo histórico, quedará en paisaje, en lugar... No será posible ser español ni dentro ni fuera de España. Ni vivir propiamente en ella” (1961/2014, p. 13).

Referencias bibliográficas

- ACNUR. (2016). Tendencias globales. Desplazamiento Forzado en 2015. Forzados a huir. En *UNHCR/ACNUR - La agencia de la ONU para los Refugiados*. Recuperado de <http://www.acnur.es/PDF/TendenciasGlobales2015.pdf>
- Revilla, C. (Dir.). (2013). *Aurora: papeles del “Seminario María Zambrano”*. 14. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Aurora/issue/view/20602/showToc>
- Revilla, C. (Dir.). (2014). *Aurora: papeles del “Seminario María Zambrano”*. 15. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Aurora/issue/view/21682/showToc>
- Balibrea, M. P. (2007). María Zambrano. El final de la política y otras lecturas políticas. En M. P. Balibrea, *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento*

- republicano en el exilio* (pp. 152-194). Barcelona, CT: Montesinos.
- Bundgård, A. (2000). Del exilio histórico-cultural al metafísico. En A. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico místico de María Zambrano* (pp. 137-177). Madrid, MD: Trotta.
- Cassigoli, R. (2016). *El exilio como síntoma, literatura y fuentes*, Santiago, Chile: Metales pesados.
- Descartes, R. (1984). *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1629).
- Durante, L.M. (2008). *María Zambrano. El periodo romano (1953-1964)* [María Zambrano. El período romano (1953-1964)]. Roma, Italia: Aracne.
- Elizalde, M. (2012). Significados de exilio en María Zambrano. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, II Época, (7), 485-494.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*. Hondarribia, PV: Hiru.
- Gómez Blesa, M. (2011). Introducción. En M. Zambrano, *Claros del bosque* (pp. 11-113). Madrid, MD: Cátedra.
- Moreno Sanz, J. (2010). Destierro y exilio: categorías del pensar de María Zambrano. En A. Sánchez Cuervo y F. Hermida (Coords.). *Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana* (pp. 268-322). Madrid, MD: Biblioteca Nueva.
- Ortega Muñoz, J. F. (2010). El exilio en María Zambrano. *Antígona*, (5), 82-101.
- Ortega Muñoz, J. F. (2014). Introducción. En M. Zambrano, *El exilio como patria*, (pp. XXIII-LXI). Barcelona, CT: Anthropos.
- Sánchez Cuervo, A. (2009). Memoria del exilio y exilio de la memoria. *Arbor*, 185(735), 3-11. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2009.i735.260>.
- Sánchez Cuervo, A. (2011). Pasado inconcluso. Las tensiones entre la historia y la memoria bajo el signo del exilio. *Isegoría*, (45), 653-668. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2011.i45.748>.

- Sánchez Cuervo, A. (2014). Fuera de lugar, en otro tiempo. El exilio como figura de la política. En A. Aguirre, A. Sánchez Cuervo y L. Roniger, *Tres estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política*. (pp. 107-193). Puebla, México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Sánchez-Gey, J. (2009). El saber de la experiencia: Metafísica y Método en María Zambrano. En *V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: Vol 2* (pp. 189-197). Vélez-Málaga, AN: Fundación María Zambrano
- Solanes, J. (1993). *Los nombres del exilio*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila. Segunda edición publicada en 2016 bajo el nombre *En tierra ajena. Exilio y literatura desde la «Odisea» hasta «Molloy»*. Barcelona, CT: Acantilado.
- Trapanese, E. (2015). Tempi e sogni della persona. L'esilio romano di María Zambrano [Tiempo y sueño de la persona. El exilio romano de María Zambrano]. *Zibaldone. Estudios italianos*, 3(1), 364-374. Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/zibaldone/article/view/7029>
- Zambrano, M. (1955). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (1967). *La tumba de Antígona*. México: Siglo XXI.
- Zambrano, M. (1987a). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid, MD: Endymion.
- Zambrano, M. (1987b). Por qué se escribe. En *Antología, selección de textos. Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, 2, 54-57.
- Zambrano, M. (1987c). La confesión: género literario y método. En *Antología, selección de textos. Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, 2, 57-79.
- Zambrano, M. (1988). El exilio, alba interrumpida. En *Turia*, 9, 85-86.
- Zambrano, M. (1989). *Delirio y destino*. Madrid, MD, España: Mondadori.
- Zambrano, M. (1990). El exiliado. En *Los bienaventurados* (pp. 29-44), Madrid, MD: Siruela.

- Zambrano, M. (2009a). El saber de experiencia (Notas inconexas).
En M. Zambrano, *Las palabras del regreso* (pp. 68-69). Madrid, MD: Cátedra.
- Zambrano, M. (2009b). Amo mi exilio. En M. Zambrano, *Las palabras del regreso* (pp. 65-67). Madrid, MD: Cátedra.
- Zambrano, M. (2011). La "guía", forma del pensamiento. En M. Zambrano, *Confesiones y Guías* (pp. 103-127). Madrid, MD: Eutelequia.
- Zambrano, M. (2014). Carta sobre el exilio. En Zambrano, M. *El exilio como patria* (pp. 3-13). Barcelona, CT: Anthropos. (Trabajo original publicado en 1961).

ENTREVISTA DOSSIER

DOSSIER'S INTERVIEW

Las dimensiones del exilio: pensar el pasado y el presente desde la “extraterritorialidad”.

Entrevista a Enzo Traverso

The Dimensions of Exile: Thinking about the Past and the Present from “Extraterritoriality”. Interview with Enzo Traverso

Rafael Pérez Baquero
Universidad de Murcia, España

RESUMEN A lo largo de la siguiente conversación se discutirán algunas de las condiciones e implicaciones que acompañan a la noción de exilio, tanto para la historia del pasado como para su representación desde el presente. La categoría de exilio —como forma de extraterritorialidad— ha jugado un rol central en la reflexión del historiador italiano Enzo Traverso. Desde la perspectiva que nos ofrece, el exilio no fue solo una condición compartida por las masas y los intelectuales del pasado siglo. Al contrario, el potencial semántico de esta categoría refleja las tensiones diacrónicas y sincrónicas que surgen cuando nos enfrentamos a los problemas de nuestro pretérito y nuestro presente. Su generalización, al fin y al cabo, nos permite apreciar algunos rasgos básicos del siglo XXI. Sobre esta multiplicidad de significados del exilio gira el texto que presentamos.

PALABRAS CLAVE extraterritorialidad; melancolía; antisemitismo; globalización.

ABSTRACT *In the following text, some features and implications of the exile will be analyzed, both in relation with the history of the XXth century and in relation with its representation. Exile —as a form of extraterritoriality— is a central category in the works of the Italian historian Enzo Traverso. From his perspective, exile is not just a condition shared by the masses and the thinkers along the XXth century. On the contrary, the semantic potential of this notion could depict two things. From a diachronic point of view, it shows some of the problems we have to deal with when facing our past. From a synchronic point of view, it helps us to deal with the challenges that come*

from our contemporary world. After all, the normalization of some of its features allows us to understand some features of our globalized societies. The variety of meanings that revolve around exile is the focus of this text.

KEY WORDS *Extraterritoriality; Melancholy; Anti-Semitism; Globalization.*

RECIBIDO *RECEIVED* 30/04/2018

APROBADO *APPROVED* 18/05/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/2018

NOTA DEL AUTOR

Rafael Pérez Baquero, Universidad de Murcia, España.

Esta entrevista tuvo lugar en el marco de una estancia de investigación en el Romance Studies Department, Cornell University (01/10/2017-31/12/2017) por medio de una ayuda de movilidad del MECD.

Correo electrónico: rafaelperbaq@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4942-6427>

RAFAEL PÉREZ BAQUERO (RPB): El objetivo de la entrevista es un análisis sobre el rol que la noción del exilio ha jugado a lo largo de tu obra. Si repasamos tu bibliografía, resulta evidente que esta noción ha ido adquiriendo diferentes dimensiones con diversos matices. Por lo tanto, lo que resultaría más interesante sería intentar conectar diferentes partes de tu obra tomando a la noción del exilio como hilo conductor.

Para empezar este recorrido ¿en qué momento de tu investigación te encuentras con el problema del exilio? ¿Qué estabas investigando en el momento en el que empezaste a tratarlo?

ENZO TRAVERSO (ET): Creo que la cuestión del exilio se constituye como objeto de investigación en mi vida intelectual hace un poco más de veinticinco años. Es decir, al principio de la década de los noventa, en la época en la que mi trabajo giraba en torno al problema histórico del Holocausto. Al fin y al cabo, se trataba de una década en la cual la historiografía del Holocausto conoció una gran renovación y transformación. Y no únicamente la historiografía. La memoria fue un objeto ampliamente estudiado por diversas corrientes de investigación, y el Holocausto apareció desde el principio como un paradigma de la memoria colectiva. Fue en aquel momento, mientras trabajaba en la redacción de un libro sobre el papel del Holocausto en la cultura europea, cuando tomé conciencia del siguiente fenómeno: la reflexión más interesante y profunda sobre el exterminio de los judíos de Europa era un producto del exilio. Esta constatación derivaba de la propia trayectoria vital de muchos de los autores que habían escrito sobre este tema, durante la guerra y en la postguerra. La mayor parte de aquellos cuyas reflexiones han pasado a la historia, eran exiliados.

Una vez que percibí ese hecho, empecé a reflexionar en torno a dos cuestiones. En primer lugar, en torno a la conexión entre el exilio y el pensamiento crítico respecto a los traumas del siglo xx. En segundo lugar, en torno a la cuestión del exilio como condición de pensamiento.

Por otra parte, a partir de la década de los ochenta, se había producido también una expansión de lo que se llamaba, en Alemania, *Exil forschung* o, en Estados Unidos, *Exile Studies*. No obstante, la principal carencia que encontraba en aquellos trabajos es que se limitaban a investigaciones muy empíricas. Es decir, a lo largo de aquel proceso,

el exilio se empezaba a transformar en un objeto historiográfico más. Durante aquella época se publicaron autobiografías, testimonios... de exiliados, pero siempre desde una perspectiva limitada a la literatura de testimonio o como mera tentativa de elaboración de una experiencia vivida en el exilio. Era un proceso que abarcaba una pluralidad de movimientos de exiliados. Se describía, por un lado, la experiencia de los judíos europeos exiliados en Estados Unidos y en parte de Europa. También apareció una literatura del exilio que abarcaba las biografías de intelectuales en Europa del Este; la de exiliados del socialismo real cuyas nuevas capitales eran París, Londres... así como varias de las grandes ciudades de Estados Unidos. También debemos incluir aquí el caso de Latinoamérica. Este continente, en particular México y Argentina, fue el receptor del exilio de muchos intelectuales europeos que huían del fascismo. En cierto sentido, podríamos establecer toda una geografía o cartografía de la literatura testimonial a lo largo del siglo xx.

Ahora bien, como ya he mencionado, es preciso entender que se trataba de literatura en el sentido clásico de la palabra. Se trataba de textos autobiográficos redactados por escritores profesionales, que eran consumidos como simple objeto literario, si bien esta literatura estaba acompañada, además, por una historiografía que investigaba las condiciones de vida de los exiliados. Es decir, se investigaban los problemas derivados de la transición de buena parte de la vida cultural europea a Estados Unidos. Pienso aquí en trabajos como *The Sea Change* de Stuart Hughes (1975), *Weimar in exile* de Jean-Michel Palmier (1987) y *Wissenschaft im Exil* de Hans-Dieter Krohn (1987). Se trataba de estudios factuales, prosopografías muy interesantes, pero puramente descriptivas. Había un elemento que no apareció en aquellos trabajos y que me pareció necesario reivindicar y estudiar: el exilio como condición de pensamiento, como premisa para la producción de ideas y de reflexión crítica, la cuestión en torno a la naturaleza del exilio como condición de la Teoría Crítica. No había muchos trabajos sobre este conjunto de cuestiones. En este contexto, y con esta preocupación de fondo, nace mi libro *Auschwitz y los intelectuales*, como una reflexión sobre la cuestión del exilio (Traverso, 2004a).

Por lo tanto, de forma inevitable, ya que es algo que pertenece a los de mi generación, el Holocausto se había convertido en el

prisma a través del cual yo comencé a pensar el exilio. No obstante, no pasó mucho tiempo hasta que tomé conciencia de que el exilio era un fenómeno mucho más amplio y complejo, que sobrepasaba la experiencia histórica del Holocausto. De esta forma, el exilio empezó a dibujarse en mi interpretación del pasado como uno de los rasgos fundamentales para escribir una historia cultural del siglo xx.

En muchos casos, las procedencias y destinos de dichos exilios se entrecruzaban: por un lado se produjo un exilio español en Latinoamérica y, a su vez, en la posguerra, hubo exiliados latinoamericanos en Europa. También se produjeron exilios antifascistas italianos y alemanes en EEUU, exilios del Este europeo en Occidente; exilios árabes y africanos en Europa, pero también de Asia al Oeste: la amplitud del fenómeno es contundente. Así, llegué a la conclusión según la cual la historia del pensamiento y de la cultura del siglo xx puede ser considerada como una historia del exilio¹. Al fin y al cabo, aquella está profundamente vinculada a este desplazamiento del eje del pensamiento de un continente a otro.

No obstante, posteriormente me he encontrado ante la necesidad de problematizar y cuestionar esta idea. Es una tesis demasiado fuerte, por lo que resulta necesario matizarla. Por ejemplo, si seguimos la lectura del siglo xix que propone Jürgen Osterhammel (2014), nos damos cuenta de que la experiencia del exilio no es, ni por su naturaleza ni por su volumen, específica del propio siglo xx. Siguiendo su obra, podemos apreciar en qué medida, en relación a este problema, la historia del siglo xix tiene ciertas semejanzas con la del siglo xx. Tanto por el hecho de que se produjeron grandes desplazamientos de población, como por el hecho de que dichos cambios afectaron profundamente a la vida política e intelectual de Europa. No obstante, es cierto que este exilio era más continental y europeo y no global, como el del siglo xx. Es decir, una de las especificidades de este último es que aparece de forma más clara y toma un rasgo básicamente transatlántico. Se caracteriza por la

¹ Así inicia Enzo Traverso su libro dedicado exclusivamente a la cuestión del exilio, *Cosmópolis*: "Un día habrá que releer la historia del siglo xx a través del prisma del exilio. El exilio social y político, pero también y sobre todo el intelectual. Si el siglo que apenas acaba de ubicarse bajo el signo de la mundialización – no la globalización del mercado, la única de la que se habla, sino la unificación cultural del planeta relacionada con la circulación de los hombres y las ideas –, los exiliados han sido, sin duda, sus representantes más nobles" (Traverso, 2004b, p. 5). Esos temas son desarrollados en Traverso, 2015.

presencia de desplazamientos de grandes masas de población entre Europa y las Américas.

Por lo tanto, la dimensión transatlántica y global que adquiere a lo largo del siglo xx en la cultura occidental, y su evolución en las últimas décadas, nos obliga a repensar la noción misma de exilio. Este cambio se produjo con la segunda globalización. Actualmente podemos apreciar que muchos de los rasgos que se atribuyen a la condición del exilio se han transformado en condiciones normales de producción de pensamiento y de cultura, tal y como se desenvuelven en un mundo globalizado. Y esto no ocurre de forma necesariamente vinculada a rupturas históricas o traumas. Al contrario, se ha convertido en una condición normal y habitual en nuestro presente.

RPB: A la hora de intentar buscar la especificidad del fenómeno del exilio en el pasado siglo y las potencialidades que pueda tener para entender lo que ocurre actualmente, me resulta significativo que en tus obras el exilio aparezca con cierto carácter contradictorio o ambivalente. Por un lado, la experiencia del exilio tiene un carácter negativo, en la medida en que se presenta como una especie de ruptura e imposibilidad de volver a una patria, incluso cuando físicamente se pueda volver a esa patria. Por ejemplo, tenemos el caso de Kracauer. El emigró a Nueva York, donde no se sentía en casa porque estaba en otra ciudad. Pero posteriormente volvió a Alemania y allí tampoco se sentía en casa porque para él es como si no fuera el mismo país. En este sentido, teniendo en mente la definición de Adorno del exilio como una “vida mutilada” (2004), como una forma de vida bajo la sombra de una carencia que nunca se puede elaborar, me interesaría plantear ¿qué conexiones se podrían trazar entre el exilio y la melancolía, la noción que ha protagonizado tu última obra (Traverso, 2016)?

ET: Yo creo que la relación entre ambas es muy fuerte. Esta dimensión de sufrimiento, del exilio como mutilación, es la manera a través de la cual muchos exiliados se enfrentaron a estas vivencias. Aquí tenemos que tener en cuenta una distinción que hace muy bien Edward Said (2003) en su ensayo sobre los intelectuales, entre el expatriado y el exiliado. Yo soy un expatriado, no soy un exiliado. No vivo en Ithaca, NY, como consecuencia de haber sido expulsado o haber sufrido

persecuciones en mi país. Depende totalmente de mi elección. Y eso cambia totalmente la perspectiva. Si yo quiero volver podría hacerlo mañana. Si yo te dijera que para mí es una mutilación o un sufrimiento podrías contestarme ¿entonces por qué estás aquí?

El exilio es una mutilación para quien lo sufre como algo que deriva de la violencia. Es un desarraigo, una laceración... Esa es la manera en que los exiliados viven psicológicamente su condición: como mutilación, privación, ruptura con sus condiciones normales de trabajo, de vida o de pensamiento. A los exiliados les afectó mucho esa ruptura que, en muchos casos, implica no poder escribir más en su idioma. O si escribían en su idioma no sabían cómo publicarlo. O lo publicaban en pequeñas publicaciones de exiliados. Al fin y al cabo, muchos exiliados se encerraron en su microcosmos y solo hablaban entre ellos porque no podían dirigirse a un auditorio más amplio; sus lectores ya no existían. Esa es la condición de mutilación y sufrimiento. Y, aunque esa no es en particular la condición de Adorno, él se dio cuenta de lo que tenía alrededor. Es un desplazamiento material a través del cual las condiciones de vida de los exiliados en su nuevo país son mucho peores que las de antes del exilio.

Pero esa es una dimensión del exilio. Hay también otra dimensión. Los exiliados descubren un mundo y siguen trabajando en otro contexto. Se encuentran ante una nueva realidad que implica una aportación extraordinaria, lo que Simmel describe en su ensayo sobre *El extranjero* (2012) como la posibilidad de comparar distintos mundos, de pensar entre dos universos, de establecer una relación crítica con respecto a ambos mundos. El exiliado puede desarrollar tanto una nueva visión crítica con respecto al país que abandonaron, a su cultura... como una visión crítica con respecto al país, a la sociedad, a la cultura, en la cual se integraron.

De la misma manera, esa dimensión melancólica sobre la que me preguntas también es múltiple. Hay una anécdota que circula mucho en Argentina y que es muy significativa en este sentido. Es la historia de un grupo de exiliados argentinos en París que se reúnen en un café del Barrio Latino y juntos rememoran los cafés de Buenos Aires. Unos a otros se comentan "¿Recuerdas cuándo vivíamos en Buenos Aires e íbamos a sus cafés...?" Se había construido una comunidad melancólica

que establece la unión entre sus miembros alrededor de una relación nostálgica con el país que abandonaron. Después de la transición a la democracia volvieron a Buenos Aires. Allí se empezaron a reunir otra vez en un café y se comentaban los unos a los otros “¿Te acuerdas de cuándo vivimos en País en los setenta, un tiempo maravilloso, aquel café en el que nos encontrábamos todos los exiliados?” (risas) Entonces es una doble situación melancólica.

RPB: Es una melancolía respecto a la propia melancolía.

ET: Si. Y esa segunda melancolía, la melancolía del exilio, es una manera implícita de reconocer que esa experiencia del exilio no fue solamente una experiencia de sufrimiento. Fue una experiencia enriquecedora. Por ejemplo, piensa en la ciudad de Nueva York. Allí se desarrollaron las vidas de muchos exiliados e inmigrantes. Si lees todas las historias, toda la literatura sobre Nueva York por parte de estos intelectuales, te das cuenta de que Nueva York es como París, en la medida en que son ciudades que liberan una energía extraordinaria. Son ciudades que viven del aporte de todas esas culturas y miradas extranjeras que se mezclan.

El exilio es al mismo tiempo una condición de mutilación y de potencialidad crítica y creativa. Después de todo, muchas de las obras que los exiliados escribieron y elaboraron en el exilio serían inconcebibles sin esta experiencia. La escuela de Frankfurt no sería lo que es sin el exilio (Wheatland, 2009). Muchas de esas ideas nacen de una trayectoria vital llena de choques, de conflictos... las contradicciones son necesarias para el surgimiento del pensamiento nuevo. El pensamiento crítico nunca surge de un mundo de proceso lineal y acumulativo de conocimientos. Al contrario, emerge de tensiones y choques, y la condición del exilio es la más sensible a las tensiones de un tiempo. Por este motivo, los exiliados son no solo los testigos de las crisis, de las heridas que la historia ha infringido, son también los que las piensan.

Yo trabajé estas cuestiones ligándolas al tema del Holocausto en particular, pero se puede extender. En nuestro seminario hablamos de Siegfried Kracauer; su teoría del cine (Kracauer, 1960) no hubiera sido la misma si se hubiera quedado en Alemania. La teoría de la imagen de Erwin Panofsky (2013) no sería la misma sin su desplazamiento.

Eric Auerbach no hubiera podido escribir *Mimesis* (2006) sin el exilio y esa mirada exterior que repentinamente establece respecto al canon occidental de la literatura. Otro ejemplo. Hace algunos años escribí un ensayo sobre el exilio italiano (Traverso, 2010). Me di cuenta del siguiente hecho: uno de los más grandes historiadores del mundo antiguo, Arnaldo Momigliano, empezó su carrera en la Italia fascista y escribió en 1937 un ensayo sobre la Roma Antigua. En 1937 hubo en Roma una gran exposición sobre el Imperio Romano que el fascismo retomaba, presentándose a sí mismo como el regreso del mismo. Momigliano escribió un ensayo sobre Augusto que era muy apologético del fascismo. Era una contribución de la inteligencia italiana a la edificación de un régimen fascista que celebraba su triunfo tras las guerra de Etiopía. En 1938 el fascismo promulga las leyes raciales antisemitas. En 1940, Momigliano toma la ruta del exilio, primero a Inglaterra y luego a Estados Unidos, donde hace carrera en Chicago. Y es desde allí, en 1940, donde empieza a escribir sobre la historia del Imperio con una mirada totalmente diferente respecto a la que tenía en Italia.

El exilio cambia la manera de pensar en todas las disciplinas. No se puede imaginar un texto como las tesis *Sobre el concepto de historia* de Benjamin (2012) o *Dialéctica negativa* de Adorno (2017) sin la experiencia del exilio. Para elaborar una visión tan radicalmente crítica del recorrido de la civilización occidental hay que desplazarse en un observatorio diferente que te permita mirar desde fuera. Es necesario haber sido golpeado por esas mismas civilizaciones de forma tan profunda como para mirarlas con un ojo crítico. Esa es la condición de los exiliados.

Al comparar esos textos con lo que escribe Jaspers es posible detectar la relevancia de esta dimensión. Jaspers se quedó en Alemania totalmente aislado, perdió su trabajo, sufrió mucho... Pero aun así no tiene esa capacidad de distancia crítica. Psicológicamente, desde Alemania, no puede ver el régimen nazi desde fuera. No tiene la distancia necesaria para pensarlo. Por supuesto, es un crítico radical del fascismo. Pero su visión y su reflexión son totalmente internas, obsesionadas por el tema de la culpa. La escuela de Frankfurt, al contrario, mira Alemania desde afuera. Me podrías decir que eso

está vinculado al hecho de que Jaspers es, como lo define Arendt, un “pedazo de hielo,” un protestante prusiano, mientras que la escuela de Frankfurt está formada por judíos cosmopolitas. Pero lo que escribe Jaspers, que es lo más crítico de los intelectuales alemanes, es interno; mientras los otros escriben desde fuera, adoptan una mirada externa.

Justamente el hecho de que Jaspers se quedara en Alemania y se considerara totalmente alemán, es lo que le llevó a sentir en lo más profundo de sí mismo la culpabilidad de Alemania (Jaspers, 1998). Esa culpa —criminal, política, moral y metafísica— es algo que, por lo menos en algunas de sus dimensiones, está dentro de él. La postura de Kracauer lo sitúa en las antípodas. Cuando vuelve a Alemania para participar a una conferencia, la considera como un país diferente de aquel que había abandonado; se siente como un extranjero. Se produce, por lo tanto, una ruptura con múltiples implicaciones.

Y eso es posible justamente por el exilio. Arnoldo Momigliano volvió a Italia, enseñó durante la postguerra en la escuela Normale de Pisa, recibió reconocimientos... pero su mirada había cambiado. Él nunca dejó de considerarse como un historiador italiano, pero escribió en inglés y adoptaba una óptica que era diferente. El exilio establece cambios que son permanentes.

RPB: En relación a esta especie de hermenéutica de la distancia con la que cuenta el exiliado, me resulta muy interesante la siguiente metáfora que plantea un exiliado como Sigfried Kracauer: recurre a la figura de la extraterritorialidad, del apátrida, no solo como una metáfora para dar cuenta del exilio o de la experiencia de los historiadores que tuvieron que exiliarse, sino de la propia naturaleza de la historiografía (Kracauer, 1995, pp. 80-103). Desde su planteamiento, esta hermenéutica de la distancia se termina convirtiendo en una característica esencial para el trabajo del historiador. Me refiero específicamente a la definición del historiador como aquel que habita entre dos mundos porque abandona el suyo e intenta vivir en el pasado, pero siempre lo piensa desde el marco del propio. ¿Podríamos ver este tipo de tensiones como una característica inherente a la propia historiografía? ¿Podríamos determinar si algo que se encuentra en la naturaleza del exilio puede considerarse como necesario para el historiador? Al fin y al cabo,

esta metáfora aparece en muchas de tus obras (Traverso, 2011) como esquema para entender cómo se escribe la historia cuando el pasado todavía sigue presente ¿considerarías que es una metáfora válida para entender la escritura de la historia durante el siglo pasado y durante lo que llevamos de siglo XXI?

ET: Yo creo que sí. El historiador por su propia naturaleza es un exiliado, es un extraño. El problema es que en la mayoría de los casos los historiadores reflexionan muy poco sobre el estatuto epistemológico de su propio trabajo y sobre su propia condición. Kracauer lo hizo. Él mantuvo que el historiador es alguien que vive en una época e intenta reconstruir un mundo que desapareció, por lo que su actividad implica siempre un desplazamiento. Es un trabajo que implica el intento de colmar una distancia. Y que deriva también en un viaje a otro mundo y trae consigo una extraterritorialidad. Esa es la condición de la escritura de la historia. Hay todo un conjunto de herramientas que te permiten reconstruir el pasado, que te permiten pertenecer al pasado. Pero muchos historiadores no se plantean este problema.

Lo que me parece evidente (Traverso, 1999, 2004, pp. 245-275) es que Kracauer pudo teorizar este papel o esta naturaleza del historiador como exiliado porque él mismo era un exiliado. Solo así pudo reflexionar sobre su propia trayectoria para aplicar esta condición a la escritura de la historia. No sé en qué medida podría ser aplicable a otras disciplinas. Creo que todas las disciplinas están afectadas por este doble movimiento; el arte, la literatura... Aunque hay disciplinas que empujan o que favorecen un planteamiento autorreflexivo más que otras.

RPB: Lo que propone Kracauer, y aparece en algunas de tus obras en relación a esta figura del exilio, constituye una forma de explicitar en el propio texto histórico los procesos formales subyacentes. El objetivo de construir una historiografía que en sí misma contiene el reconocimiento de todos sus límites, podría leerse como una reactualización de la máxima de Croce según la cual toda historia es historia contemporánea. Es ciertamente una tesis que tiene muchos defensores, y que te enfrenta con diferentes escuelas historiográficas. Tanto la de aquellos que consideran que podemos obtener, en base al documento, a la interpretación unívoca del pasado, una auténtica

reconstrucción del pretérito, como aquellas teorías que defienden lo contrario. Estoy pensando en autores que han sido asociados a una historiografía postmoderna como Keit Jenkins (2003); autores según los cuales el pasado es un texto. Ese texto estaría escrito desde el presente y pertenecería únicamente al presente. En base a esta condición puramente textual del texto histórico habría una inaccesibilidad o dificultad enorme de reconstruir el pasado, debido al carácter opaco de los recursos que tenemos a la hora de representarlo. Entonces me da la impresión de que tu teoría intenta situarse entre ambas posturas a partir de la manifestación de una tensión irresoluble entre esos dos mundos; una tensión en medio de la cual se encuentra el historiador.

ET: Sí. El problema es que yo veo también un peligro muy grande en la versión historiográfica del postmodernismo que, de cierta manera, tiende a suprimir esa tensión, que es una tensión creadora, entre los dos mundos: pasado y presente. Tiende justamente a eliminar la tensión que puede establecer el exiliado. Además, la tendencia a anular esta tensión con una interpretación que reduce todo a un texto implica un riesgo: si todo se reduce a un texto, un texto se puede malear de cualquier manera. Un texto, en tanto lenguaje, ofrece posibilidades infinitas de creación, transformación, metamorfosis. Eso lo veo en muchos seminarios o workshops. Recuerdo un seminario hace dos años que giraba en torno a la cuestión ¿qué es el Sur? Había investigadores indios con un planteamiento postcolonial, que discutían con italianos ocupados en la "cuestión meridional," respecto a si Italia es un país del norte o del sur. Un problema que también puede surgir en el caso de España.

Pues bien, toda la discusión fue una cacofonía en la cual se perdió toda referencia. Una mirada exclusivamente enfocada sobre el *linguistic turn* te permite teorizar cualquier cosa y te permite escribir sobre realidades que no conoces para nada, ya que se utilizan categorías que se aplican como herramientas lingüísticas globales y universales. Eso suprime la tensión de la que hablaba, una tensión que implica una pertenencia problemática a dos mundos.

Ese es el problema que se plantea hoy, en un mundo en cual esta experiencia se puede considerar dialécticamente de dos maneras. En el siglo pasado fue la maldición o el privilegio de una minoría de

los exiliados. El exiliado era el que sufría una mutilación y/o tenía un observatorio privilegiado. En el mundo de hoy esta condición, que antes era la mala suerte o el privilegio de una minoría, es una propiedad extendida. Hace un siglo, eran los intelectuales y los militantes políticos los exiliados, mientras hoy los doctorandos son los que se van a Estados Unidos buscando experiencias de investigación. Cualquier profesor de una gran universidad hoy ha viajado mucho más que los científicos que tenían que tenían la más grande reputación internacional hace un siglo.

Como consecuencia, se altera de manera significativa aquello que Said define como el orientalismo (Said, 2003). No digo que el orientalismo haya desaparecido. Yo mismo, en algunos de mis trabajos, he observado cómo la islamofobia de este principio del siglo XXI integra la herencia del orientalismo clásico, tomando una clara dimensión neocolonial. Pero el mundo se ha vuelto mucho menos exótico que hace siglos. Eso cambia las perspectivas y a la vez uniformiza. Espontáneamente tenemos categorías de pensamiento que aparecen como categorías globales que podemos aplicar indistintamente en cualquier lugar; que no son el producto de esa tensión crítica de la cual yo hablaba. De cierta manera se puede decir que todos somos exiliados, aunque el exilio aparece de forma muy distinta. Cualquier sociólogo te diría lo mismo.

Hace un siglo, un campesino italiano llegaba a Nueva York, veía la estatua de la libertad, veía un nuevo mundo que lo acoge y empezaba a vivir en una condición radicalmente diferente a su condición anterior. Se encontraba ante la necesidad de reorganizar su vida. Al contrario, sus hijos, la segunda generación, ya tienen otro idioma, viven bajo una cultura diferente a la de su padre.

Hoy en día la situación no se parece en nada. Un inmigrante de Argelia que habla francés, de cualquier país, de Pakistán, si se va a Europa o Estados Unidos, puede mirar todos los días la televisión en su idioma. Yo vivo en Ithaca, NY. Hace treinta años si vivías en esta ciudad para leer un periódico español, francés, alemán, italiano... tendría que leerlo con varios días de retraso. Ahora puedes mirar todas las informaciones y leer los periódicos a través de Internet al instante. La globalización anula las distancias, pero afecta muy profundamente la percepción de las mismas.

Resulta mucho más difícil, dadas estas condiciones, establecerse en este observatorio exterior del que hablábamos.

RPB: Por seguir desarrollando las cuestiones que han surgido a la hora de globalizar el exilio y pensarlo al margen de sus contextos iniciales de inscripción, me gustaría plantearte las tensiones entre el exilio y el Holocausto en el siguiente sentido: cuando muchas veces se piensa en las cuestiones del genocidio o la violencia a gran escala, el Holocausto aparece como una figura paradigmática, como una metáfora que sirve para referirse al resto de actos de violencia, siempre pasando por ese filtro semántico. También da la impresión de que ocurre algo parecido en relación a la cuestión del exilio, en el sentido en que este, como figura histórica o política, también se vinculaba a una imagen del exiliado que huye de Europa por ser judío. ¿Percibes que este tipo de vinculaciones pueden ser, o haber sido, un obstáculo a la hora de pensar y elaborar todo el potencial de la figura del exilio? El interés que subyace a esta pregunta es el de intentar ver en qué medida pueden estas figuras ayudar a pensar el exilio tal y como está ocurriendo actualmente, con la crisis de los refugiados, y en qué medida estas mediaciones semánticas que surgen en relación al Holocausto pueden ser una ayuda o un obstáculo.

ET: El exilio judío tiene sus rasgos propios que lo diferencian respecto a otras experiencias de exilio; frente al exilio político español, al exilio italiano antifascista o al exilio francés durante la segunda guerra mundial... Es fácil observar en qué medida el exilio judío es diferente al resto. Podemos tomar como referencia el exilio republicano español y el exilio judío, establecer comparaciones e investigar ambas como historias de "éxitos." Los judíos alemanes que se fueron a Estados Unidos se integraron muy bien. Muchos republicanos españoles tuvieron posiciones de gran envergadura en muchos países de Latinoamérica; en particular en México y Argentina. Ahora bien, el exilio judío no es solamente el exilio político de los que se fueron; es también el exilio de una minoría perseguida. Es, por tanto, una persecución que implica, plantea e impone objetivamente, una reflexión identitaria. Un judío puede decir que nunca pisó una sinagoga, que la religión no le interesa, que es ateo, que detesta su propia religión hebrea... pero si le persiguen, le expulsan de su país porque le consideran miembro de una

minoría estigmatizada, despreciada... inevitablemente eso le obliga a plantearse cuestiones sobre su identidad. Esto es lo que Sartre define como *judío por la mirada del otro* (Sartre, 1954). Esa es la condición identitaria creada por el exilio judío.

Por ejemplo, muchos judíos huyeron a Francia, país en el cual existía un antisemitismo muy fuerte. Fueron rechazados como judíos, y siguen siendo judíos. Después se van a EEUU, son bien acogidos, pero también existe antisemitismo en Estados Unidos en la década de los treinta y cuarenta. No es tan normal ser un profesor de literatura angloamericana si te llamas Greenberg o si tienes un apellido judío que revele esas raíces. Y esto es algo muy diferente respecto a lo que ocurre con el exilio antifascista italiano o el exilio republicano español en Latinoamérica. La segunda generación de un republicano español en México o Argentina, estaba formada por argentinos o mexicanos que no tenían ningún problema con sus orígenes. Pero con el exilio judío no ocurre lo mismo. Después de la guerra, el Holocausto cambió la definición misma de la judeidad. Si antes ser judío significaba pertenecer a una minoría, definida por la religión, hoy yo creo que muchos judíos que no son religiosos se consideran como judíos o reflexionan su propia judeidad por causa de una doble relación: Por un lado, con el Estado de Israel y por el otro lado, con la memoria del Holocausto. Eso son los dos pilares que definen la identidad judía al final del siglo xx al principio del xxi. Y eso es un problema que está vinculado a la historia. No es un problema que aparezca vinculado a la identidad de los mexicanos o argentinos de origen republicano-español o a los italoamericanos o italo-argentinos que son descendientes de italianos exiliados. Al fin y al cabo, el antifranquismo o el antifascismo no es el pilar de la identidad de un mexicano o de un argentino de origen republicano español o antifascista italiano. Italia y España no fueron borradas del mapa de Europa. Todavía se quedan como naciones muy importantes en el continente. Esa diferencia no me parece secundaria o marginal.

RPB: Me gustaría volver brevemente a la cuestión de la recepción de los exiliados o de los inmigrantes por parte de los que viven en sus nuevos hogares. Has comentado que todos los judíos que tenían que emigrar a Francia, y posteriormente a Estados Unidos, se enfrentaron con el problema de que en esos lugares todavía existía cierto antisemitismo

que también se reforzó por las migraciones. Me parece un hecho significativo sobre todo a la hora de intentar pensar las formas en las que Europa está reaccionando ante la actual crisis de los refugiados. Al fin y al cabo hay una cierta islamofobia creciendo, teniendo una manifestación política en algunos parlamentos, que se potencia con la llegada de inmigrantes. Me gustaría saber si tú consideras que hay algún tipo de paralelismo entre estos procesos a los que aludo.

ET: Si. Yo creo que el paralelismo es perfectamente pertinente. Es un paralelismo que muchas veces se incita a no establecer. O, digámoslo con otros términos, muchas veces la incapacidad de ver esta analogía es un subproducto psicológico de la memoria del Holocausto, de su centralidad. En mi libro sobre la violencia nazi (Traverso, 2005) yo hago una comparación con la historia de la Ilustración. Allí mantengo que solamente después de la revolución francesa, la Ilustración aparece como una corriente de pensamiento con un perfil propio, que se puede pensar, abarcar con fronteras... De una manera similar, considero que solamente después del Holocausto se puede pensar la historia del antisemitismo como un recorrido; el antisemitismo como algo que tiene su propia historia, su perfil, su fisonomía, y que se puede pensar en sus orígenes y en su conclusión. De ahí la construcción historiográfica según la cual la historia del antisemitismo desemboca en el genocidio. Esa percepción de la historia del antisemitismo tiende a aislarlo, a singularizarlo y a establecer obstáculos a una comparación histórica con otros fenómenos. Al fin y al cabo, no hay ningún proyecto de exterminio de los musulmanes en cualquier país; "se matan entre ellos" es la máxima que rige la interpretación habitual. Analizando históricamente el Holocausto, podemos verlo como el producto de una constelación histórica muy particular que se establece durante la segunda guerra mundial. Pero esa conexión esencial entre el antisemitismo y el genocidio tiene que ser problematizada e historizada. Nada indica que esa conclusión fuese inevitable o automática. Esa visión del antisemitismo como un recorrido lineal hacia el exterminio es una reconstrucción retrospectiva. Una visión lineal de la historia del antisemitismo es muy problemática.

Consecuentemente, si dejamos fuera esta visión lineal del Holocausto, la comparación entre el antisemitismo y la islamofobia

se vuelve muy pertinente. El antisemitismo fue uno de los pilares alrededor de los cuales se construye el nacionalismo de Europa en el siglo XIX. El antisemitismo era uno de los elementos que estructuraban el nacionalismo —ya estuviera más anclado en lo religioso o en lo racional— en Europa. De la misma manera, en el mundo globalizado, la islamofobia es uno de los elementos que definen unas identidades nacionales cada día más problemáticas. En una sociedad global en la cual el concepto de soberanía plantea muchas dificultades, en la cual la globalización pone en cuestión el estatuto de los idiomas, de los referentes colectivos nacionales... una manera muy sencilla de definirse como francés, italiano, español o alemán consiste en decir "no soy musulmán. Pertenezco a otra historia, a otra civilización,". Una respuesta que puede leerse como una nueva expresión del orientalismo definido por Edward Said. En base a una relación negativa con el musulmán, es posible ofrecer una definición de la nación. Eso es algo muy similar a lo que ocurrió en Europa al cambio del siglo XX con el antisemitismo. La islamofobia juega un papel perfectamente análogo. De hecho, si analizas las formas particulares de la islamofobia, es posible establecer diferentes comparaciones.

El rechazo de los inmigrantes y de los refugiados musulmanes es muy similar al rechazo de los inmigrantes exiliados. Yo hice varias veces la comparación entre los mítines internacionales de la Unión Europea sobre la cuestión de los refugiados y la conferencia de Evian en 1938 sobre la cuestión de los refugiados judíos. Los argumentos son los mismos. Los podemos dividir en los siguientes grupos: "No estamos preparados para acogerlos"; "Son demasiado diferentes y habría problemas de integración"; "la opinión pública no está preparada y por tanto si los acogemos no sabríamos como gestionar estas tensiones". Y finalmente, el argumento más perverso de todos, "Si los acogemos, vamos a favorecer el desarrollo de las fuerzas antidemocráticas y de extrema derecha".

Se pusieron sobre la mesa todos los pretextos imaginables para no hacer nada con respecto al problema de los refugiados. Pese al hecho de que, al fin al cabo, eran refugiados que venían a Europa como consecuencia de las guerras que provocamos nosotros. Es decir,

a causa de la desestructuración total de esa área del mundo derivada de las guerras provocadas por Occidente.

Ahora bien, la cuestión es que los refugiados judíos llegaban de los países de Europa. Eran intelectuales que, en muchos casos, reflexionaban críticamente sobre su propio recorrido con las categorías y escribían en los idiomas de los países occidentales. Ese no es el caso de los refugiados sirios. Pese a que en un mundo globalizado muchos de ellos hablan y escriben en inglés, la comparación entre los refugiados judíos y sirios, entre la islamofobia y el antisemitismo, implica tener en cuenta otra dimensión fundamental: la dimensión de la herencia del colonialismo. Hay una peculiaridad de los intelectuales que llegan del exilio intelectual de los países poscoloniales. Ellos llegan a los países de la Unión Europea y no pueden disolverse como los italianos o los españoles en Estados Unidos y Sudamérica. Llegan a la Unión Europea y siguen siendo definidos como musulmanes y refugiados de países poscoloniales. Y esa realidad vuelve a establecer las condiciones sobre las que hablábamos antes, esa tensión, esa distancia crítica. Pero para analizar e investigar esa cuestión yo no poseo los instrumentos adecuados.

176

RBP: Siguiendo esta cuestión, cuando existe el problema de que hay una opinión pública y unas fuerzas políticas que en Europa apoyan opciones de extrema derecha e islamóforas —estoy pensando en Alemania y Francia fundamentalmente— ¿Cuál debe ser la función del intelectual (Traverso, 2013) o de la Teoría Crítica en este proceso? ¿En qué medida es posible reivindicar la necesidad o el deber de una acogida en parte por la responsabilidad colectiva que Occidente tiene para con ellas? Ese tipo de cuestiones ¿cómo es posible divulgarlas de cara a la opinión pública, hacerlas accesibles para el ciudadano medio y contrarrestar el empuje que tienen las fuerzas de extrema derecha?

ET: Ese es un gran problema político, no metodológico o de orden intelectual. Yo soy escéptico respecto a las capacidades de la sociedad de sacar lecciones del pasado. Pero para mí hay algunos argumentos que tienen una base ético-política y que son fundamentales: tenemos una responsabilidad ético-política respecto a los refugiados porque fuimos agentes causales en las guerras y crisis que los expulsan de su propio país. Los refugiados llegan a la Unión Europea porque las

guerras occidentales destruyeron sus condiciones de vida en Siria, en Irak, en Afganistán, en Libia... esa es la cuestión fundamental.

Hay otro argumento que se utiliza en muchos países sin gran éxito. Me refiero a la idea según la cual muchos países europeos fueron países que conocieron el fascismo, el exilio... y desde ese punto de vista habríamos heredado una responsabilidad histórica. En Alemania, cuando se empezaba a discutir la cuestión de los refugiados, Ángela Merkel, a pesar de muchas contradicciones, se presentó como uno de los líderes europeos más dignos. La justificación del argumento es bastante clara ¿Cuántos exiliados alemanes fueron acogidos? ¿Cuántos antifascistas italianos, cuántos republicanos españoles? De ahí que tengamos esa responsabilidad colectiva.

Finalmente, esta cuestión nos remite al propio problema de la definición de las democracias, al problema respecto a si nuestras democracias tienen un fundamento histórico. Si la democracia no es simplemente un conjunto de reglas, si no es solamente una estructura jurídico-política que se pudiera aplicar a cualquier país, si la democracia tiene un significado histórico más allá de eso, entonces formar parte de ella implica adquirir una responsabilidad histórica; su legado constituye un conjunto de obligaciones ético-políticas. Esa es la razón por la cual tanto me convenció la polémica de Habermas en contra de Nolte durante el *Historikerstreit* (2012), como me dejó perplejo su visión del patriotismo constitucional como identificación acrítica con Occidente. Porque eso elimina todas las contradicciones de la historia de Occidente y también la responsabilidad histórica que llega del pasado. No podemos, por un lado, multiplicar, en la Unión Europea, los memoriales del Holocausto y, al mismo tiempo, ser cómplices de las masacres que se practican en buena parte del mundo por causa de las guerras que hicimos. En definitiva, el problema del tratamiento de los refugiados y nuestras responsabilidades con ellos nos obliga a pensar la democracia históricamente y no solo jurídicamente.

RPB: Una última pregunta para terminar. Me gustaría encontrar hilos de continuidad entre los diferentes temas que has trabajado durante tu obra, y sobre todo con una cuestión que es muy recurrente en tu obra y las cuestiones que trabajas ahora... Habitualmente el exilio se

define sincrónicamente como un cambio obligado de un lugar a otro. Pero la cuestión es si la noción del exilio nos puede servir de algo no solamente para entender el “vivir sin lugar”, sino también para entender la experiencia de “vivir sin tiempo”. Si nos puede servir para dar cuenta del momento histórico en el que nos encontramos, que, según algunas de tus obras, se caracteriza de la siguiente manera: por un lado, estamos huérfanos de futuro, en la medida en que las utopías no nos sirven como ideales regulativos y, por otra parte, no podemos anclarnos en un pasado o en una tradición que nos sirva de hogar, precisamente por la reificación del pasado producto del actual régimen de historicidad. El exilio ha aparecido en términos sincrónicos, ahora lo planteamos en diacrónicos ¿crees que puede servir para entender el problema del tiempo histórico, del presentismo en el que actualmente nos encontramos, según algunas de tus reflexiones?

ET: Si, ya comenté que la globalización pone en cuestión la definición misma del exilio. El exilio todavía existe, pero presenta rasgos muy diferentes. Hoy vivir en Asia, Europa o las Américas significa mirar las mismas películas, y series en la televisión, significa tener las mismas informaciones en el *New York Times*, *El País*, *La Repubblica*... son prácticamente los mismos títulos. Te fijas en las universidades y ves que se discute de las mismas cosas en continentes diferentes. Te vas a Copenhague para participar en un congreso sobre estudios de memoria y te darás cuenta de que los problemas que se discuten se están trabajando simultáneamente en otros continentes. Se discute de biopolítica en todas las universidades. El presentismo como unificación del mundo bajo un único régimen de historicidad crea dificultades para pensar las diferencias; tanto las diferencias temporales como las diferencias culturales. Y eso es algo que nos transforma, que crea nuevos modelos antropológicos que se están estableciendo de una manera tan rápida que a veces tenemos dificultades de pensarlos. En esta medida, el exilio hoy en día es muy diferente al exilio en el siglo xx.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (2004). *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada* (J. Chamorro, Trad.). Madrid, MD: Akal.

- Adorno, T. (2017). *Dialéctica negativa* (A. Brotons, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Auerbach, E. (2006). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental* (J. Villanueva y E. Imaz, Trads.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2012). Sobre el concepto de Historia (A. Brotons, Trad.). En *Obras completas* (Libro 1, vol. 2). Madrid, MD: Abada.
- Habermas, J. (2012). Una gestión de daños. Las tendencias apologéticas en la historiografía alemana (V. Herrera, Trad.). En J. Habermas, E. Nolte y T. Mann (Eds.), *Hermano Hitler*. Ciudad de México, México: Herder.
- Hughes, H. S. (1975). *The Sea Change: The Migration of Social Thought* [El cambio de océano: la migración del pensamiento social]. Nueva York, Estados Unidos de América: Thought, Harper & Row.
- Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Jenkins, K. (2003). *Rethinking History* [Repensando la historia]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge Classics.
- Kracauer, S. (1960). *Theory of Film. The redemption of Physical Reality* [Teoría del cine. La redención de la realidad física]. Nueva York, Estados Unidos de América: Oxford.
- Kracauer, S. (1995). *History: The Last Things Before The Last* [Historia: las últimas cosas antes de la última]. Princeton, Estados Unidos de América: Markus Wiener.
- Krohn, H. D. (1993). *Intellectuals in Exile: Refugee Scholars and the New School for Social Research* [Intelectuales en el exilio: académicos refugiados y la New School for Social Research]. Boston, Estados Unidos de América: University of Massachusetts.
- Osterhammel, J. (2014). *The Transformation of the World* [La transformación del mundo]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Palmier, J.M. (1987). *Weimar en Exil* [Weimar en exilio]. París, Francia: Payot.

- Panofski, E. (2013). *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. Madrid, MD: Cátedra.
- Said, E. (2003). *Orientalism: Western Conception of the Orient* [Orientalismo: concepciones occidentales del oriente]. Londres, Reino Unido: Penguin Modern Classics.
- Sartre, J. P. (1954). *Réflexions sur la question juive* [Reflexiones sobre la cuestión judía]. París, Francia: Gallimard.
- Simmel, G. (2012). *El extranjero. Sociología del extrañamiento*. Madrid, MD: Sequitur, 2012.
- Traverso, E. (1999). *Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada*. Valencia, VC: Alfons el Magnanim.
- Traverso, E. (2004a). *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopo guerra* [Auschwitz y los intelectuales. La Schoa en la cultura de postguerra]. Roma, Italia: Ilmulino, Intersezione.
- Traverso, E. (2004b). *Cosmópolis: Figuras del exilio judeo-alemán*. México: UNAM.
- Traverso, E. (2005). *La violence nazie. Une généalogie européenne* [La violencia nazi. Una genealogía europea]. París, Francia: Le Fabrique.
- Traverso, E. (2011). *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle* [La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX]. París, Francia: La Découverte.
- Traverso, E. (2013). *Où sont passés les intellectuels? Conversation avec Régis Meyran* [¿Qué fue de los intelectuales? Conversación con Regys Meyran]. París, Francia: Textuel. Trad esp: 2014, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Traverso, E. (2015). *El fin de la modernidad judía*. Valencia, VC: PUV.
- Traverso, E. (2016). *Left-wing Melancholia. Marxism, History, and Memory* [Melancolía de la izquierda. Marxismo, historia, y memoria]. Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University.
- Traverso, E. (2010). *L'esilio ebraico contro antisemitismo e antifascismo* [El exilio hebreo contra el antisemitismo y el antifascismo].

- En M. Flores M., S. Levis-Sullam, Matard-Bonucci, E. Traverso (Eds), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni*. (vol. 1, pp. 370-401). Turín, Italia: UTET.
- Wheatland, T. (2009). *The Frankfurt School in Exile* [La escuela de Frankfurt en el exilio]. Minneapolis, Estados Unidos de América: University of Minnesota.

SEMBLANZA DOSSIER
DOSSIER'S BIOGRAPHICAL SKETCH



La vocación latinoamericanista del republicanismo español en el exilio: el caso de Leopoldo Castedo en Chile

*The Latino-americanist Vocation of Spanish Republicanism in Exile:
The case of Leopoldo Castedo in Chile*

Francisco José Martín
Universidad de Turín, Italia

RESUMEN El presente artículo se propone indagar el caso de Leopoldo Castedo dentro del más amplio contexto de la variada reflexión politológica del republicanismo español en el exilio que siguió a la derrota en la Guerra civil española. Castedo, exiliado en Chile tras el conflicto, desarrolló una intensa actividad cultural entre Chile y los Estados Unidos de Norteamérica, uniendo en ella, en lo que fue siempre signo identitario de su quehacer intelectual, la reflexión teórica con la praxis, las ideas con su traducción concreta en el mundo y en la sociedad de su tiempo.

PALABRAS CLAVE exilio; guerra civil española; Chile; republicanismo; Leopoldo Castedo.

ABSTRACT *The article examines the case of Leopoldo Castedo within the broader context of the diverse political theoretical reflection on Spanish republicanism which followed its defeat in the Spanish Civil War. Castedo, exiled in Chile after the conflict, developed an intense cultural activity between Chile and the United States, bringing together what as it was distinctive in his intellectual practice, theoretical reflection and praxis, ideas with their concrete translation in the word and society of his days.*

KEY WORDS *Exile; Spanish Civil War; Chile; Republicanism; Leopoldo Castedo.*

RECIBIDO *RECEIVED* 10/02/2018

APROBADO *APPROVED* 02/04/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/2018

NOTA DEL AUTOR

Francisco José Martín, Departamento de Filosofía de la Universidad de Turín, Italia. Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha, Chile.

La redacción del presente artículo se ha llevado a cabo durante una estadia de investigación en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha de Valparaíso (julio 2017-enero 2018) mediante el Proyecto Atracción de Capital Humano Avanzado del Extranjero, Modalidad Estadias Cortas (MEC) núm. PA18160063. Los Dres. Patricio Landaeta Mardones, Braulio Rojas Castro y Juan Ignacio Arias Krause, del citado Centro, han colaborado en la investigación. El presente artículo también se ha realizado en el marco del proyecto de investigación El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria (FFI2016-70009-R), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad el Gobierno de España

Correo electrónico: francisco.martin@unito.it

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5367-4891>

Perfil de vida consecuente

Leopoldo Castedo Hernández de Padilla nació en Madrid el 27 de febrero de 1915 y murió el 10 de octubre de 1999 en el avión que iba a devolverle a su país de adopción, Chile, después de haber presentado en Madrid su último libro, *Fundamentos culturales de la integración latinoamericana*, a la sazón publicado en marzo de ese mismo año como coronación de su ideario y empeño republicanos. En el diario *El País* del 12 de octubre apareció una emotiva necrológica de José Luis Abellán (1999):

El domingo pasado, sentado en el avión que le iba a conducir de vuelta a Chile, donde vivía exiliado desde 1939, murió Leopoldo Castedo, un español de América y un americano de España, como tuve ocasión de decir hace unos días en la presentación de su libro..., que viene a constituir así su testamento intelectual.

Más allá de lo estrictamente jurídico, de la territorialidad inherente a la compañía de aviación que hace al caso, lo cierto es que morir en un avión semeja mucho a morir en un interregno, una suerte de tierra de nadie manifiesta en el pasaje de un lugar a otro, en el tránsito, en el espacio sin dominio que es el tránsito. No es poca paradoja para un exiliado: del sin-lugar que es el exilio, pues el lugar propio viene negado, al lugar como tránsito entre lugares, como espacio transitorio entre dos puntos, dos ciudades, entre una de partida y otra de destino, pero sin estar ni en una ni en otra, existencialmente suspendido, como puesto entre paréntesis, a la espera, en la espera. Aunque lo cierto es que Castedo nunca se sintió exiliado en Chile, y en sus memorias prefiere el uso del término que publicitara José Gaos en México (transterrados) para referirse a los exiliados españoles en el dominio americano de la lengua castellana.¹ La lengua como patria, o algo así, sin duda. Castedo (1997)

¹ Castedo (1997) se atribuye "el apelativo de *transterrado*, antes incluso de que lo inventaran en México sea Gaos, sea Max Aub, porque intuía que en Chile no iba a ser adecuado el peyorativo de *desterrado*" (p. 95). El significado de este interesante neologismo —muy arraigado en la experiencia mexicana— sugiere que los prófugos españoles de la Guerra Civil encontraron en América latina una continuidad lingüística, y en buena parte cultural, capaz de permitirles la prosecución, ampliación y desarrollo de sus obras iniciadas en España antes de la guerra. América latina se constituye así en la extensión y el destino de la patria misma, por lo que muchos aceptaron sin dificultad una nueva nacionalidad (es el caso de Castedo en Chile, por ejemplo) y pasaron a denominarse empatriados. Donde por empatriado se entiende el no

habla repetidamente en este sentido del “mal llamado exilio” (p. 107) y repetidamente previene contra la impropiedad de su uso en aquellas tierras americanas que acogieron a los españoles que huían del final atroz de la Guerra civil: “A los españoles del exilio, sustantivo que empleo transitoriamente, porque no cuadra utilizarlo en Chile ...” (p. 104).

De familia monárquica y conservadora (su padre, Sebastián Castedo Palero, llegó a ser ministro de economía en la última fase de la dictadura del General Primo de Rivera), el joven Castedo desde temprano sintió simpatías —emotivas e intelectuales— por el anarquismo.² Estudió en el Instituto-Escuela:

La materialización de una hermosa herencia, la de la Institución Libre de Enseñanza, creada por don Francisco Giner de los Ríos, adalid de la filosofía del bien por el bien mismo ... y seguidor en la España liberal de las teorías del alemán Karl Christian Friedrich Krause. (Castedo, 1997, p. 18).

Un lugar privilegiado,³ sin duda, en aquella España de entonces empeñada en un denodado proceso de modernización del que el Institucionismo y la Generación de 1914 iban a constituir un empuje fundamental en el camino hacia la República.

La tarea renovadora que se había propuesto la Junta para Ampliación de Estudios en toda la esfera de la Educación culmina con la fundación del Instituto-Escuela, [en 1918, cuya experiencia] llegó a ser uno de los grandes logros de la Historia de la Educación en España. (Ontañón, 2007).

haber abandonado la patria por otra extranjera, sino, más bien, el simple traslado de una a otra patria. Esta extensión y destino del término transterrado es lo que le alejan de lo que comúnmente se entiende por desterrado.

2 En sus memorias cuenta, sin embargo, cómo su solicitud de ingreso en las Juventudes Libertarias, rama juvenil de la Federación Anarquista Ibérica, fue rechazada por motivos de pertenencia de clase y prejuicio ideológico (Castedo, 1997, pp. 28-29).

3 “En la misma clase, durante los dos últimos años del bachillerato, traté, y en algunos casos, confraternicé, con un sobrino de Azorín, y con hijos de notabilidades como Juan Pérez de Ayala, Juan Negrín, Joaquín Sánchez Covisa, Álvaro d’Ors, Julio Caro Baroja. En otro curso de la misma promoción estudiaba Soledad Ortega, como su hermano José, hijos del filósofo, del que fui alumno oyente en la Facultad de Filosofía y Letras” (Castedo, 1997, p. 19). Nótese que la clausura del ciclo de conferencias conmemorativo del 60 aniversario de la fundación del Instituto-Escuela, celebrado en Madrid en 1978, estuvo a cargo de Julio Caro Baroja y de Leopoldo Castedo (Castedo, 1979; *vid.* también Martínez Alfaro, 2009).

Importa resaltar este vínculo del joven Castedo con el ideario de los ambientes intitucionistas, pues, a la postre, es algo que queda reflejado en sus escritos, en el talante de su personalidad, en su comprensión de las relaciones humanas y de la sociedad y la política de su tiempo. Por lejana que sea la fecha de su escritura, esa huella de tolerancia y respeto institucionistas se deja entrever entre las líneas de sus textos y se manifiesta como una suerte de común estilo identitario.

En 1931 ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Era el año de la proclamación de la República: una coincidencia casual, sin duda, pero que a la postre habría de repercutir hondamente en aquellas generaciones de jóvenes universitarios envueltos en la construcción de una sociedad más justa y más libre y en defensa de unos ideales democráticos que ya se veían amenazados desde diversos frentes en Europa. Entre sus profesores tuvo a José Ortega y Gasset, José Gaos, Manuel García Morente, Andrés Ovejero, Agustín Millares Carlo, Pedro Salinas, Luis Morales Oliver y Antonio Ballesteros Beretta, de quien fue ayudante en su cátedra y con quien fundó el Seminario de Estudios Americanos (del que además fue su primer secretario). Desde aquella magnífica experiencia universitaria participa activamente en la vida cultural madrileña: en la famosa tertulia de *Revista de Occidente*, publicando alguna reseña que otra en el diario *El Sol* (por ejemplo, sobre *América indígena* de Luis Pericot), integrándose en el proyecto lorquiano de *La Barraca* (con la que viajó por Andalucía y Marruecos), amén del sinfín de actividades culturales (entre las que destacaba su interés por la fotografía y el cine) del que el Madrid de la República era magnífico escenario.

Con el estallido de la guerra civil, el campo cultural republicano quedó hecho añicos. Castedo participó activamente en defensa de la República, siendo herido de guerra y siguiendo el mismo itinerario en retirada de tantos otros. Era la retirada de la República, su incapacidad para hacer frente a la ofensiva militar del totalitarismo fascista. Madrid, Valencia, Barcelona, Figueras... y un después que se abría incierto, con íntima sensación de desalajo en la que aparecía con cada vez mayor evidencia el "espectro del éxodo" (Castedo, 1997, p. 86). En el otoño de 1938 "estaba bien seguro de que la guerra se perdía y de que

no había otra solución, para salvar el pellejo, que la escapada a Francia” (Castedo, 1997, p. 78).

En Francia el destino incierto se cruza con Neruda y Castedo logra un pasaje con su familia en el famoso Winnipeg, emblema de la implicación del gobierno chileno de Aguirre Cerda en la ayuda a los refugiados españoles (Gálvez, 2014). Pero el camino hasta el Winnipeg no fue fácil: primero fue el campo de concentración con el que las autoridades francesas recibían a los prófugos españoles, luego la fuga hasta París y la ayuda de Victoria Kent desde la Embajada de España (aún republicana), el encuentro con Rafael Alberti, tan casual cuanto definitivo, pues le acompañaría hasta la casa del poeta chileno Pablo Neruda, recién llegado a París en función de Cónsul especial para la inmigración española por cuenta del gobierno de su país. El horizonte abierto por Neruda y el Winnipeg puso fin a la zozobra francesa de más de dos mil republicanos españoles. Chile ponía fin a la pesadilla de un país, Francia, con más miedo que vergüenza, incapaz de hacerse cargo responsablemente de una identidad republicana transnacional y, con ello, de algún modo, traicionar sus propios principios constitutivos.⁴

El Winnipeg llegó al puerto de Valparaíso el 3 de septiembre de 1939. Dos días atrás Alemania había invadido Polonia e iniciado la II Guerra mundial.⁵ Con Castedo viajaron también el dramaturgo José Ricardo Morales, el tipógrafo e ilustrador Mauricio Amster, la actriz Monserrat Julió, el periodista Isidro Corbinos, la pintora Roser Bru y el también pintor José Balmes, entre otros, a los que se irían sumando después, poco a poco, entre otros muchos, Arturo Soria, Vicente Salas Viu, Eleazar Huerta, Jaime Valle-Inclán, José Ferrater Mora y un largo

4 En su novela *El Paraíso*, Elena Castedo, hija de Leopoldo y nacida en Barcelona en 1937, rememora ficcionalmente la llegada a Chile a través de la voz infantil del personaje literario de Solita: “Vivíamos en una pensión y no en una casa como otras familias, porque se había apoderado de nuestro país el asesino, que era panzudo y enfundaba sus cortas piernas en unas botas muy pequeñas. Su verdadero nombre era Franco, y como era un monstruo, habíamos tenido que huir a Francia. Pero resultó que Francia se convirtió en propiedad de los nazis, y como los grandes nazis con sus siniestras botas altas también eran monstruos, otra vez tuvimos que huir. Mis padres se pusieron a estudiar un mapa, buscando algún país que no anduviera siempre metiéndose en guerras mundiales. Así terminamos aquí en Galmeda, una gran ciudad al sur del continente americano” (Castedo E., 1990, p. 8).

5 Así reza, en efecto, el relato de la historiografía oficial. Otro relato historiográfico —si bien en modo alguno hegemónico— es el que sitúa su mismo inicio con el estallido de la Guerra Civil española (Martín, 2006), y considera a estea como el prólogo o el primer capítulo de aquella.

etcétera que comprende personajes menos conocidos y hombres y mujeres desconocidos, anónimos para la Gran Historia, protagonistas de lo que Unamuno llamó la *intrahistoria* de España. De la mano de Arturo Soria, a la sazón su efectivo fundador, y de la varia actividad desplegada por el grupo de exiliados españoles, en la que fue, sin duda, una excelente colaboración —integradora y convergente— con los intelectuales y literatos chilenos, nació la editorial Cruz del Sur,⁶ una empresa cuyo alto valor cultural acaso no haya sido aún suficientemente reconocido y valorado (Escalona Ruiz, 1998).

Cabe destacar la amplia movilización chilena en favor de la causa republicana española, primero durante el desarrollo de la Guerra civil (Barchino y Cano Reyes, 2013) y después, ante la catástrofe humanitaria del exilio, a través del Comité chileno de ayuda a los refugiados españoles del que formaba parte el Consulado especial de Pablo Neruda. El caso chileno solo es comparable al mexicano (los gobiernos de Lázaro Cárdenas y de Pedro Aguirre Cerda manifestaron sin reparos su decidido apoyo a la República española en un contexto geopolítico generalmente contrario), y el papel jugado por Pablo Neruda en Chile, bastante similar —salvando las debidas proporciones— al de Alfonso Reyes en México. Pablo Neruda y su esposa de entonces, la argentina Delia del Carril, fueron capaces de movilizar a la sociedad chilena, sobre todo en Santiago, para lograr un acomodo digno y dignas posibilidades de sustentamiento para los refugiados españoles. Chile devino así “segunda patria” de muchos de ellos (Castedo, 1997, p. 100 y sigs.).

En Chile, Castedo logra enseguida un trabajo en la Biblioteca Nacional y empieza a colaborar en diversos diarios y revistas chilenos: *La Nación*, *Defensa*, *Zig-Zag*, *Acción Social*, *Atenea*, *El Debate*, *Antártica*, etc. En 1953 fue nombrado director de la *Revista Musical Chilena* y posteriormente jefe de publicaciones del Instituto de Investigaciones Musicales de la Universidad de Chile. Más tarde, el Rector Gómez Millas le nombró director del Departamento de Educación Audiovisual, cargo

6 Entre sus importantes colecciones editoriales, junto a sus directores, deben recordarse las siguientes: Autores Chilenos (Manuel Rojas), Nueva Colección de Autores Chilenos (José Santos González Vera), Autores Bolivianos (Mariano Latorre), Autores Peruanos (Ricardo Latchman), La Fuente Escondida (José Ricardo Morales), Divinas Palabras (José Ricardo Morales), Tierra Firme (José Ferrater Mora), Razón de Vida (José Ferrater Mora), Eldorado (Alberto Theile), Itinerarios, Bío-Bío, Raíz y Estrella.

que le llevó a filmar —con ejemplar convergencia de teoría y praxis— un importante documental, *La Respuesta*, con ocasión del terremoto que destruyó la ciudad de Valdivia en 1960.

En el ámbito del trabajo en la Biblioteca Nacional, a través de su director, Gabriel Amunátegui, Castedo conoció al importante historiador Francisco Antonio Encina Armanet.⁷ Del entendimiento entre ambos fue la incorporación de Castedo al trabajo de redacción de la *Historia de Chile* de Encina, una obra colosal en veinte tomos, que abarca desde la prehistoria hasta la guerra civil de 1891, empezada en 1938 y completada en 1952. Obra de Castedo es el posterior *Resumen de la historia de Chile*, publicado en tres volúmenes en 1954, síntesis hecha sobre la base de los veinte tomos de Encina, al que sucesivamente, en 1982, se añadió un cuarto volumen (1891-1925, la época parlamentaria) escrito “transcurridos varios años desde el fallecimiento de Encina” (Castedo, 1997, p. 178). Si la *Historia* de Encina se convirtió enseguida en obra de referencia obligada, el *Resumen* de Castedo logró, sin duda, una mayor difusión y llegó a convertirse en el compendio histórico que mayor influencia tuvo en la conformación de la mentalidad y conciencia histórica chilenas (aun hoy puede decirse que ese *Resumen* sigue actuando en las capas más hondas del nacionalismo chileno).

El trabajo en la Biblioteca Nacional y la colaboración con Francisco Encina supusieron para Castedo la posibilidad concreta de reanudar su interés por los estudios americanos, un interés iniciado en España con Ballesteros Beretta en la Universidad de Madrid, continuado en el Centro de Estudios Históricos como becario (y del que son testimonio sus reseñas en la revista *Tierra Firme*), interrumpido con la guerra civil y desarrollado después de su llegada a Chile a través, sobre todo, del contacto directo con el arte precolombino y colonial.⁸ Pero el estudio del arte no fue nunca para Castedo un fin en sí mismo, sino que lo

7 “El señor Encina —me dijo con cierta sorna Amunátegui— ha venido para preguntarme si yo tenía alguna información sobre los españoles llegados en el Winnipeg y si sabía de alguno de ellos relacionado con los estudios históricos en su patria que pudiera interesarse en trabajar con él en calidad de secretario-ayudante y, en lo posible, colaborar en la tarea no hacía mucho iniciada [*Historia de Chile*]. Le dije que aquí teníamos un licenciado en Historia de la Universidad de Madrid y por eso le he llamado” (Castedo, 1997, p. 161).

8 De sus muchos trabajos sobre la historia y el arte latinoamericanos caben destacarse: *The Cuzco Circle*, texto del catálogo de la exposición realizada en Nueva York con el mismo título, e *Historia del arte iberoamericano*, respectivamente publicados en 1976 y 1988.

comprendía como una manifestación del espíritu de los pueblos, algo a cuyo través el ser humano expresaba su carácter y su ideosincrasia. Por eso, con los dividendos del *Resumen de la historia de Chile*, Castedo se propuso llevar a cabo una suerte de “periplo americano”, un “viaje Santiago-Nueva York [de ida y vuelta] usando medios convencionales, si bien cuadra considerar también breves expediciones a lomo de mula y otras en precarias canoas fluviales” (Castedo, 1997, p. 183). No era una simple aventura, sino algo más parecido a una expedición científica. Detrás alentaba un magno proyecto que acabó en fracaso:

Historia de los Pueblos Americanos era el propuesto título de un trabajo colectivo que debería programar, coordinar y, en definitiva, redactar, uniformando, brava tarea, los escritos y estilos de múltiples colaboradores de una obra que se proponía superar las limitaciones de los nacionalismos y las actitudes perdonavidas y apatronadas de los poderosos. (Castedo, 1997, p. 183).

El viaje, en compañía de Enrique Zorrilla, Robero Montandón y Ángel Ciutat, se proponía un conocimiento directo de la varia realidad latinoamericana y la contratación de colaboradores para el proyecto. “Historia frustrada” es el título del capítulo que Castedo dedica en sus memorias al fracaso de un proyecto que pretendía escribir un relato común para América latina, una historia capaz de soportar el futuro de la utopía de la integración.⁹ En la configuración del proyecto estaba el corazón de Castedo; en su fracaso, su alma.

Estas y otras amarguras llevaron a Castedo a Washington en 1961, para hacerse cargo de la dirección de los Servicios audiovisuales del Banco Interamericano de Desarrollo, cuyo primer presidente fue su amigo Felipe Herrera. Dicta cursos y seminarios en varias universidades norteamericanas (Washington, Rutgers) y el 1966 accede por oposición a la cátedra de historia del arte latinoamericano en Stony Brook, en Long Island, donde se desempeñó también como director del Departamento de Arte (Castedo, 1997, pp. 338 y ss). En 1971, de sabático en Stony

9 “También tomó cuerpo, al calor de estas y otras observaciones similares relacionadas con los enormes contrastes entre la realidad de cada uno de los países latinoamericanos, el convencimiento de que la integración económica, en aquellos momentos ya considerada como una utopía, sería inalcanzable mientras no se hiciera realidad primero la integración cultural, desiderátum que pretendía justificar nuestra *Historia de los Pueblos Americanos*” (Castedo, 1997, p. 281).

Brook, inicia una colaboración con la Universidad Austral de Valdivia que tomó cuerpo con la creación del Centro Iberoamericano para la protección del Patrimonio y la Integración Cultural. El antiguo sueño renacía, y ahora lo hacía con el enriquecimiento de la experiencia del fracaso: “En cuanto al proyecto integrador, razones bien justificadas aconsejaron reducir al ámbito geográfico latinoamericano al más concreto del grupo andino, en la creación del cual Chile había tenido una importante participación” (Castedo, 1997, p. 435). En propósito solía repetir la máxima de Voltaire según la cual “Todo es mejor en el mejor de los mundos posibles”, índice de un pragmatismo que le llevaba a transitar por el filo de compromisos difíciles si en ellos veía brillar la luz de la esperanza.

En 1980 vuelve a Chile, país que le había otorgado la nacionalidad en 1948, y se integra de nuevo —sin que en verdad la hubiera abandonado— en la vida cultural santiaguina. Colabora con el diario español *El País* a través de José Ortega Spottorno y Javier Pradera. Pero no regresa a España. Ni regresa ni entra en el debate sobre el retorno tras la instauración de la democracia en España. Más que cualquier declaración, de Castedo importa ese gesto. No regresa porque el suyo, en su pensar y en su sentir, no fue propiamente un exilio, como él mismo dijo y atrás queda consignado, sino, un transtierro. No hubo en su caso, como en el de muchos otros, desarraigo, sino un sentirse trasplantado, un pasar de una tierra a otra sintiendo la continuidad de la lengua, reconociéndose en ella, en su diversidad de acentos e inflexiones, en una suerte de radical otredad de sí mismo. Fue como arraigar en otra tierra que a la postre reconocía también como propia. En tierra chilena Castedo hizo casa (porque pudo y porque supo hacerlo): tuvo hijos, amores, amigos, compañeros de aventuras de una vida conducida con pundonor y coherencia entre el régimen de la acción y el de las ideas. En Chile escribe y publica sus últimos libros: *Chile: utopías de Quevedo y Lope de Vega. Notas sobre América en el siglo de oro español* (1996), *Contramemorias de un transterrado* (1997), *Fundamentos culturales de la integración latinoamericana* (1999). El último lo presenta en Madrid en la Casa de América, creada por la democracia española en 1990 para corresponder adecuadamente al pasado americano de la española (algo que para Castedo era también ineludible cuestión de futuro)

e impulsar los lazos de cooperación cultural entre España y América latina. Muere pocos días después, en el avión —como se dijo— que le devolvía definitivamente a casa.

La Guerra civil: el “segundo nacimiento”

En *Delirio y destino* habla María Zambrano del “segundo nacimiento”, de esa suerte de “nacimiento consciente”, o a la vida consciente, que se aleja del simple nacimiento biológico y que coloca a la persona en el trance del auténtico y efectivo saber sobre la propia vida. El segundo nacimiento viene a ser así el auténtico nacimiento de la persona, más real aún que el primero, si cabe, pues comporta la apropiación de sí del sujeto y su propia comprensión en relación al mundo circunstante. El despertar a la consciencia no es algo dado, desde luego, ni algo que, como la regla o el semen, llegue con los años. A veces llega sin más, a veces simplemente no llega, y otras aparece provocado por algo, un agente o evento externo que resuena en el interior del sujeto y remueve la intimidad de su alma. Para muchos españoles, la Guerra civil y el sucesivo exilio fueron —de hecho— un segundo nacimiento (Varone, 2016).

Así lo fue, sin duda, para Leopoldo Castedo, pues sus memorias, significativamente tituladas *Contramemorias de un tranterrado*, empiezan no donde suelen hacerlo los libros de memorias y las biografías, en la fecha del nacimiento a la vida, sino en septiembre de 1936, en un episodio que hubiera podido costarle la vida y fue, en cambio, el sobresalto definitivo del que sobrevendría su segundo nacimiento:

Nací en Madrid un día de septiembre de 1936, cumplidos los veintiún años, en un palacete del barrio de Salamanca que habíamos convertido ... en fábrica de granadas de mano. La dinamita y la metralleta estaban en el sótano, donde más de una vez vi a alguien fumando. La guerra había comenzado el fatídico 18 de julio. En rigor, bien pudo haber sido éste mi segundo nacimiento, o tal vez un renacer luego de la cercanía de la muerte, no en el tantas veces mentado túnel con una brillante luz al fondo, sino en la realidad de un trauma tremendo y una permanencia, que por momentos parecía eterna, en estado

de enterrado vivo y con alternadas conciencias de perecer o sobrevivir. (Castedo, 1997, p. 13).

La derrota —la posibilidad de la derrota— fue desde el principio de la guerra una intuición recurrente entre los combatientes republicanos:

Desde el principio del conflicto me pareció que la contienda estaba para nosotros, los enseñados a cultivar un sentimiento de respeto por el prójimo, seguramente perdida, porque se planteaba, a sangre y fuego, como la derrota inevitable de los tolerantes a manos de los intolerantes. (Castedo, 1997, p. 49).

Ello no era, sin embargo, motivo de desánimo ni de merma en la fe republicana: “Este convencimiento, en rigor mucho más intuitivo que real entonces, no era obstáculo en modo alguno para el mantenimiento riguroso de mis convicciones” (Castedo, 1997, p. 49). Castedo, en efecto, se pone a disposición de la República y participa activamente en su defensa, pero eso no le impide ver la iniquidad de la guerra y las atrocidades cometidas por doquier: “Pronto tuve conciencia de las dimensiones adquiridas por el furor colectivo de millones de compatriotas. En uno y otro lado” (1997, p. 52). El capítulo que dedica en sus memorias a “La Guerra” no tiene desperdicio. Sorprende, sobre todo, su independencia intelectual y su capacidad para manifestar sin ambages su lealtad republicana y su crítica a cuantos, en su mismo bando, pensaron más en las conveniencias de partido que en la defensa sin fisuras de la República.¹⁰

Con todas las taras y trabas que mi ideología anarquista utópica advertía —y en muchos casos confirmó después— en el *heroico Quinto Regimiento* pronto tomó cuerpo el dilema que, resuelto en su faceta negativa, a la postre determinaría la derrota de la República y la imposición sangrienta del fascismo en España.

10 De “incivil” califica repetidamente Castedo la Guerra de España, siguiendo con ello una ingeniosa terminología unamuniana enraizada en el desarrollo de la metáfora del enfrentamiento entre las “dos Españas” (Unamuno hablaba en propósito de los “hunos” y de los “hotros”, anteponiendo a “unos y otros” la misma letra hache que comparece en la palabra horror). Al llegar a París, tras la derrota, Castedo recuerda el apelativo de “ibero desmesurado” que Fernando de los Ríos daba de los españoles, añadiendo “que tal condición caracterizaba a la mayor parte de las víctimas, propiciatorias o no, de una guerra bien apostrofada de *incivil*, incluidos vencedores y vencidos, si bien mucho más dignos de vituperio aquéllos que éstos” (Castedo, 1997, p. 89).

Los comunistas, acompañados en su tesis por los más entre los socialistas, muy especialmente por el Doctor Juan Negrín y sus muchos partidarios, así como por buena parte de los dos partidos republicanos, discrepaban violentamente de la tesis defendida por los anarquistas (y solapadamente apoyada por los trotskistas a tono con su patológico odio a los ortodoxos que todavía no se denominaban peyorativamente estalinistas). La de los primeros consistía en la pragmática postura de que, antes que la revolución, era impajaritadamente necesario ganar la guerra. La de los otros se basaba en el eufemismo de que guerra y revolución eran la misma cosa y que para ganar aquella era preciso lograr primero —o simultáneamente en todo caso— la segunda. (Castedo, 1997, pp. 58-59).

Razonable Castedo, sin duda, pero acaso no suficientemente justo con los anarquistas, pues su desconfianza hacia los comunistas estaba avalada por —o se sustentaba en— el asunto del apoyo militar soviético a la España republicana, que no llegaba directamente al gobierno legítimo de la República, como hubiera sido de esperar y las reglas del derecho internacional sugieren, sino que lo hacía a través del Partido comunista, inmediato receptor y gestor de dicha ayuda, creando así —pero acaso fuera lo que precisamente deseaba Stalin— un desequilibrio injustificado entre las fuerzas leales a la causa republicana. En propiedad, la reciente historiografía desmiente la tesis de Castedo, a la sazón alineado a la de Negrín, pues oculta, o silencia, tras el pragmatismo que pone de manifiesto, el traslado a la Guerra de España del acoso internacional del estalinismo contra el trotskismo. Ese pragmatismo oculta, por ejemplo, la defenestración del POUM y de las milicias anarquistas desplegadas en Cataluña a manos, no del ejército franquista, sino de los mismos camaradas comunistas (Volodarsky, 2013). Con todo, la de Castedo fue, como se sabe, la tesis que se hizo oficial en el exilio republicano español, sobre todo en México, y de la que anarquistas y trotskistas tuvieron que defenderse siempre (aun hoy, lo que prueba la eficacia de la propaganda estalinista).

Y si Castedo tuvo ojos para ver lo que pasaba dentro del propio bando republicano, esa suerte de guerra dentro de la guerra entre anarquistas y comunistas (motivo principal, acaso, del

desmoronamiento del frente republicano en Aragón y Cataluña), tampoco le faltaron ojos para ver el juego infame de las potencias europeas y su responsabilidad política en el desarrollo de la guerra de España: se trataba, en efecto,

de una guerra en la cual el desequilibrio era la tónica dominante. Me refiero, por cierto y una vez más, a las incongruencias que generaba la negativa de las llamadas democracias, vulgo Francia e Inglaterra, aherrojadas por el permanente chantaje de Hitler, no solo a apoyar a su congénere española, sino a venderle los elementos bélicos, pagados con buena moneda, que necesitaba para defenderse. (Castedo, 1997, pp. 72-73).

Denuncia la actuación política del Comité de No Intervención y sus componendas diplomáticas para expulsar del territorio español a las Brigadas Internacionales, sin que la respectiva contraparte en apoyo de los militares sublevados se viera puesta en entredicho por la eficacia de lo que para ellos no era más que papel mojado.¹¹

198
Hacia el final del capítulo, que es también el del relato de la guerra, aparece en toda su crudeza el “desmoronamiento del frente de Cataluña” y el consiguiente “espectro del éxodo”. El horizonte era negro y se afrontaba desde un desánimo y una desesperanza crecientes: “Dominaba el ánimo de todos el estigma de la derrota”. La salida de España es una larga fila de dolor: hemos visto las fotografías y hemos leído los relatos que la representan. Castedo no se abandona ni siquiera ante la escritura de este trágico momento y traza una línea simple, muy simple, en la que cabe suponer —contenido— todo el dolor del mundo: “En difícil y lenta caminata con los pies hundidos en el barro sucio de la nieve derretida a fuerza de tanto pisada llegamos a la frontera en Le Perthus” (Castedo, 1997, pp. 84-87).

11 El abandono de las democracias europeas hacia la República española durante la Guerra Civil es un hecho que merecería una mayor reflexión. Tal vez ahondando en la historia, pues acaso nunca el análisis sincrónico de los hechos ofrece la mejor de las interpretaciones posibles de los mismos. Castedo no la acomete y se limita a la denuncia de lo que para él fue una flagrante “traición”. En sus memorias no hay espacio para reflexiones nuevas sobre los hechos, sino solo para el relato fehaciente de los hechos y para la manifestación de lo que para él no era más que una cruda verdad. A él le bastaba así, sin duda, pero su denuncia, en cualquier caso, pone en entredicho muchas de las “verdades” consolidadas en el relato de las historias oficiales de la II Guerra mundial. Resultan útiles en propósito: Moradiellos (2001) y Viñas (2006).

El hombre que había nacido en segundo nacimiento al principiar la guerra cruza la frontera derrotado. Le acompañan su mujer y su hija de poco más de un año. Van de la mano, como el éxodo y el exilio.

El ejercicio de la contramemoria: consideraciones sobre la historia y el exilio

Cuenta Castedo de una reunión de la famosa tertulia de *Revista de Occidente* en la que Ortega y Gasset compartió una idea sobre la historia "que —dice— me pareció deslumbrante" y cuya "seducción" provocaría en él la necesidad de reorganizar entonces sus propios estudios sobre la historia de América y del Arte; y que más adelante en su vida, en Chile o en los Estados Unidos de Norteamérica, acogería la sugestión de aquella misma idea orteguiana como horizonte metodológico de sus estudios historiográficos:

¿Por qué indagar siempre en la Historia partiendo de un remotísimo pasado que apenas conocemos y sobre el que la veracidad de los documentos o testimonios son materia de eternas polémicas y constantes rectificaciones? ¿No será más cuerdo hacerlo al revés, vale decir, analizando un presente que conocemos mucho mejor y rastreando hacia atrás, sin caer por supuesto en dogmatismos psicoanalistas, el estudio de las razones de causa a efecto que han producido la culminación de cada período en el pasado? (Castedo, 1997, p. 43).

Frente a la historia lineal que discurre del pasado hacia adelante, esta otra que del presente camina hacia atrás, que hace de la comprensión del presente el punto de fuerza de la relación con el pasado y el centro a partir del cual se organiza el relato. Algo así como una historia concebida en su ir hacia atrás buscando la explicación del presente, y no, como haría la otra, sin duda más clásica, haciendo del presente la justificación del pasado. Comprenderse y explicarse a partir de un segundo nacimiento significa haber roto con el relato de la historia lineal y haber acogido el horizonte orteguiano, sin duda, pero en él, además, haber instalado, para el sujeto, el dispositivo de la "vida consciente", y para la sociedad, el de "grado cero" de la historia. La Guerra civil fue, en efecto, para Castedo como para tantos otros (piénsese, por ejemplo, en Américo

Castro o en María Zambrano), una suerte de grado cero en (o de) la Historia, un evento trágico que obligaba a la recomposición del relato, a desmontar el viejo —e inservible— edificio histórico y a levantar uno nuevo: uno capaz de funcionar solo en espiral, dando vueltas siempre y de manera incesante alrededor de un mismo centro insuperable (Martín, 2006). Porque, en efecto, aquella guerra no se ha superado, ni podrá hacerse nunca, aun a pesar de los muchos esfuerzos de todo tipo, legítimos e ilegítimos, que dentro y fuera de España se siguen haciendo para maquillar —silenciar, tergiversar, negar— sus efectos perdurables. Tal vez, por ello, no sea posible una historia del exilio, sino solo, en el mejor de los casos, acaso, una suerte de memoria plural, o de contramemorias, como las llama Castedo, para oponer al canon de los nuevos relatos oficiales, a la desmemoria y a los intereses de parte con los que se levanta el nuevo triunfalismo de la nueva historia.¹²

En esa nueva historia el relato del Winnipeg ocupa un capítulo generalmente descrito con tintes de generoso heroísmo y de exaltación del compromiso humanitario. Y no es que la heroicidad o el compromiso deban ser negados, pues los hubo, pero junto a ellos también hubo mezquindades e intereses que, en honor a la verdad de los hechos, no pueden pasarse por alto. Castedo lo recuerda sin disminuir o alterar en nada su agradecimiento a Neruda y al gobierno chileno. Recuerda que el poeta en funciones de Cónsul especial en París le preguntó: “¿De qué partido eres?”, a lo que él respondió: “De ninguno”. “Bueno. Eso —dijo Neruda— puede crear dificultades, pero las resolveremos” (Castedo, 1997, pp. 94-95). Cuando llegó la hora de embarcar en el Winnipeg la escena que transcribe en sus *Contramemorias* es la siguiente:

Lo acompañaban [a Neruda] los representantes de los partidos y organizaciones que habían peleado (con frecuencia entre ellos mismos también) durante la Guerra civil. Al lado de Neruda, el

12 Escribir unas contramemorias, como hace Castedo, es escribir contra la memoria sedimentada en historia oficial, contra la oficialidad del relato histórico que desde el Poder se afianza e impone —por ejemplo, desde los planes de estudio de la escuela— como memoria colectiva. Es asumir en primera persona —y él lo hace— la responsabilidad moral de la erosión de los relatos hegemónicos, a sabiendas de que la contramemoria no constituye un relato alternativo, ni pretende sustituirse a nada, sino simplemente alzarse como memoria testimonial contra las reconstrucciones históricas que se sirven de la desmemoria y seleccionan los hechos desde el interés o el capricho.

representante del Partido Comunista; codo con codo con éste, el de Acción Republicana al que seguían el de Unión Republicana y el de Izquierda Republicana, los tres conglomerados que reunían a algunos intelectuales y políticos de viejo cuño; seguía a los moderados republicanos el socialista, acompañado por el representante de las organizaciones anarquistas: la FAI, las Juventudes Libertarias, la CNT. Los trotskistas y el POUM estaban excluidos. Cada uno de estos personajes, excepción hecha del que los encabezaba, tenía delante un block con los nombres de los militantes de sus respectivos partidos u organizaciones que habían recibido oportunamente las credenciales de Neruda. (Castedo, 1997, pp. 95-96).

Después relata cómo su *no ser hombre de partido* (título de un memorable artículo de Ortega y Gasset publicado en 1930) se alzó como seria objeción a su embarque, algo que solo la habilidad diplomática de Neruda fue capaz de sortear: “Entonces —dijo uno de los comisarios— no puedes subir al barco. Hay muchos compañeros que tienen preferencia” (Castedo, 1997, p. 96). Castedo describe la escena sin apenas comentario alguno, aunque es obvio que el régimen de las preferencias anotadas en los cuadernos de los comisarios políticos le resultaba odioso y que su simple recuento en sus memorias constituye una clara denuncia. Con todo, anota también: “Fue mi primer atisbo de *cuoteo*. Nunca supe, y menos entonces, por qué relacioné en esos momentos el cónclave en el muelle con los tribunales del Santo Oficio” (1997, p. 96). La mención de los tribunales eclesiásticos inquisitoriales es de una dureza sin paliativos, pues en el relato oficial de la Guerra civil —ese mismo que aún hoy sigue dominando como general conciencia histórica— tiende a colocarse el simbolismo de aquella España negra del lado de los vencedores de la guerra, algo común que atravesaría a las distintas familias del franquismo y que conectaba el mismo franquismo con lo peor de la historia de España; y ahora resulta que Castedo, un republicano educado en la tradición de la Institución Libre de Enseñanza y con simpatías anarquistas, un republicano herido de guerra que había combatido hasta el final, en el trance de la fila para embarcarse en el Winnipeg ve aquella herencia negra en el grupo de los comisarios políticos de los partidos del bando republicano.

Una imagen que vale, sin duda, como suele decirse, más que mil palabras.¹³ Más adelante, ya instalado en Chile, aunque su talante y su ideario se inclinarán más hacia lo que une que hacia lo que separa (a las personas, a los pueblos, etc.), no podrá dejar de referirse “a las abominables divisiones que suelen caracterizar a los exilios” (1997, p. 119). Anotación que sin mayores explicitaciones ponía a las claras —o denunciaba— la trágica continuidad de las divisiones que atravesaron el bando republicano en la guerra también durante el exilio.¹⁴

En 1969, treinta años después de su salida al exilio, Leopoldo Castedo regresa por vez primera a España. En 1944 había muerto su madre y en 1953 su padre. Perder un ser querido es siempre doloroso, pero perderlo lejos, sin poder verlo desde tanto tiempo, sin poder cumplir el rito de enterrar a los propios muertos, es sin duda atroz, un dolor multiplicado y sin consuelo. En España seguía habiendo una dictadura, claro está, pero no era ya la misma y muchas cosas habían empezado a cambiar en lo que fue, sin duda, un lento camino hacia la restitución de la democracia (Pradera, 2014; Juliá, 2017). La enfermedad de su hermana Pilar mueve los resortes para organizar —sin más dilación— el viaje a España. En los preparativos:

Recordaba las emociones de tantos compatriotas en circunstancias idénticas. Relatos escuchados en México, en Caracas, en Lima de desmayos, besos a la tierra, enmudecimientos interminables. [Pero al atravesar la frontera:] A tenor de estas imágenes reales o inventadas me sentía tan ajeno a tales emociones que me veía forzado a

13 Seguro que al lector tampoco le ha pasado inadvertido el paréntesis de la larga cita anterior, cuando hablaba de “los representantes de los partidos y organizaciones que habían peleado (con frecuencia entre ellos mismos también) durante la Guerra Civil” (Castedo, 1997, p. 95), ni tampoco cómo después de hacer el recuento de los “representantes” de los partidos y organizaciones que había combatido en la guerra en el bando republicano añade: “Los trotskistas y el POUM estaban excluidos” (1997, p. 96). Un relato mucho más crudo en propósito, porque configurado y escrito desde el punto de vista de la exclusión (esa misma que Castedo, sin ser excluido, denuncia), es el que proporciona Fernando Solano Palacio (1939).

14 En referencia al *Resumen de la historia de Chile*, escrito por Castedo sobre la base del texto de Francisco Encina de *Historia de Chile*, hay una declaración de estilo que bien podría extrapolarse al caso de la escritura de las *Contramemorias*: “trataré de resumir los aspectos que me parecen capitales, siguiendo la máxima del maestro Ortega y Gasset implícita en su ensayo *Ideas sobre la novela* según la cual no acepta que el escritor le indique ‘Pedro es atrabiliario’; prefiere comprobar la atrabilis de Pedro a través de sus actos” (Castedo, 1997, p. 170).

recapacitar sobre algunos clichés capaces de mover montañas, como el de patria y el de bandera. (Castedo, 1997, p. 360).

Se verá en detalle en el próximo apartado, pero de la cita anterior trasparece de manera clara en Castedo el indicio de un pensamiento político de largo recorrido en lo que hace a la superación del sentimiento nacional y de la pertenencia patria. Un pensamiento y una acción consecuente que, a la postre, le llevaron por los caminos de la integración de las diferencias y de la creación de espacios plurales de convivencia en América latina.¹⁵

En su viaje a España, en la cordialidad del reencuentro con familiares y amigos hubo de vérselas —entre bromas y veras— con la incomprensión del exilio, con ese “por qué os fuisteis” (Castedo, 1997, p. 365) que delataba la trágica distancia —acaso insalvable— entre las Españas reventadas por la Guerra civil.¹⁶ Ante lo cual, Castedo anota:

Expectoré [entonces] un discurso incendiario condenando la imposición a sangre y fuego de un sistema abominable proscrito en todas partes, salvo en nuestro país; ... acusé a los vencedores de haber forzado el exilio de los mejores entre los sobrevivientes de tanto asesinato; terminé ... citando las lamentaciones en desmedro de la imagen nacional de Alfonso el Sabio, de Blanco White, de Antonio Machado. (1997, p. 365).

Castedo no lo dice, pero es evidente que esos símbolos de la España que él reivindicaba tenían un valor y un significado muy otros para el

¹⁵ En sus *Fundamentos culturales de integración latinoamericana* Castedo ofrece una visión positiva del exilio, o mejor, en su desgracia, es capaz de ver los factores positivos de su contribución a la historia de España y de América latina: “La *americaneria andante*, ensalzada con legítimo ditirambo por Alfonso Reyes, ha sido de antiguo factor decisivo en el conocimiento recíproco de los hispanoamericanos ... El exilio, sea originado por contiendas políticas y, sobre todo, por dictaduras militares, sea debido a incomprensión intelectual y artística, sea producto de muchas otras circunstancias, como la trágica herencia de las correspondientes crisis españolas (Servet, Vives, Blanco White, Casals, Picasso, por solo citar pocos entre los muchos notables) ha contribuido, por aquello de que no hay mal que por bien no venga, a las relaciones, con frecuencia cordiales y hermanadas, de infinidad de hispanoamericanos” (Castedo, 1999, p. 20).

¹⁶ “El abismo creado por los vencedores de la guerra incivil se alimentaba [de las noticias] correspondientes a la cerrazón de un régimen que mantenía vivas y actuantes las penurias engendradas por el nazismo y por el fascismo, pesadillas en buena hora periclitadas con la Segunda Guerra Mundial en la mayor parte del resto del mundo, pero sobrevivientes en el país [España]” (Castedo, 1997, p. 358).

resto de sus compañeros de mesa. Alfonso X era para ellos, sin duda, un rey castellano más en lo que fue el relato heroico de la Reconquista; Blanco White era de seguro un desconocido y si alguien sabía algo de él es altamente probable que lo identificara negativamente con la masonería y los afrancesados enemigos de la "verdadera España"; y de Antonio Machado, de quien seguro sí sabían, en el mejor de los casos habrían leído sus primeros libros, el modernismo intimista de *Soledades* y el acendrado regeneracionismo de *Campos de Castilla*, pero evitando su lectura política, su referencia y su vínculo con la política de su tiempo, y acentuando, en cambio, su dimensión religiosa y su preocupación bergsoniana por la temporalidad (todo ello en cabal acuerdo con la interpretación de Laín Entralgo en su libro clásico sobre *La generación del 98* y consolidada durante el franquismo). Para Castedo, en cambio, Alfonso X era el rey que promovió la concordia y el entendimiento a través de la Escuela de Traductores de Toledo; Blanco White, el heterodoxo perseguido por la intransigencia y la intolerancia, y, por ello, símbolo de la tolerancia española; y Machado era el poeta del pueblo, el poeta republicano, acaso la primera víctima del exilio, o una de las primeras, en aquel invierno atroz de 1939, el poeta cívico, comprometido, defensor del acendrado valor moral del verso (según las interpretaciones, canónicas al otro lado franquismo, pero sin penetración en la cultura oficial del régimen, de Aurora de Albornoz y de Oreste Macrí). Dos Españas, pues, como antes de la guerra, o que la guerra y sobre todo la postguerra habían agrandado en su distancia y en su fractura. Dos Españas que compartían algunos símbolos, pero cuyo significado era radicalmente distinto a uno y otro lado de la frontera que las separaba. A la postre, dos Españas con dos historias irreconciliables. Y la *Contramemoria* de Castedo escrita contra ambas, acaso para lograr, desde la erosión definitiva de las "dos Españas", la posibilidad de una nueva. Una nueva España y una historia nueva: una España en la que pudieran caber todos, sin que las diferencias importen, o no importen demasiado, y una historia en la que todos, sin distinción, pudieran reconocerse y sentir propia.

América latina y el ideal republicano de “integración”

En los círculos institucionistas y orteguianos en los que el joven Castedo se movió en Madrid antes de la Guerra civil pesaba intelectualmente mucho —mucho, en efecto— el “ideal de integración” que Ortega y Gasset había postulado y defendido como ideario del reformismo —cultural y político— propio de la Generación del 14. Tanto en *Meditaciones del Quijote* como en *España invertebrada*, dos libros muy leídos en la época, el ideal de integración marcaba el horizonte de superación del “problema de España”:¹⁷ integración, primero, entre lo que Ortega llamaba “cultura mediterránea” y “cultura germánica”, y, después, entre los distintos “particularismos” (nacionalistas, de clase, etc.) que amenazaban con reventar la unidad del Estado, algo para lo que él proponía —como solución— un “programa de vertebración nacional” capaz de integrar las diferencias sin anularlas (Ortega y Gasset, 1914/2004, pp. 773-776, 737). Es obvio que la Guerra civil significó el derrumbamiento de tales ideales, y que las sucesivas divisiones de la postguerra (de la España franquista con el exilio, a la que habría que sumar también las propias divisiones internas de una y otro) hicieron por mucho tiempo inviable, en la práctica, cualquier forma de auténtica integración entre los españoles de uno y otro bando que no supusiera la aceptación de la lógica de la victoria o de la lógica de la derrota.¹⁸

Castedo llegó a Chile con un bagaje cultural que había visto y sufrido su propio fracaso en España. La experiencia de aquel fracaso es importante para entender la puesta en juego intelectual que Castedo iba a desplegar en Chile. En adelante él no iba a entregarse sin condiciones al régimen de la utopía, y cuando tenga que hablar de ella, como sucede en su último libro, lo hace siempre desde la prevención de la necesidad de diseñar el camino efectivo que a ella debería conducir o desde su

17 Se entiende por “problema de España” el marco teórico con el que el Regeneracionismo y la Generación del 98 habían establecido las pautas del debate en el campo cultural español de principios del siglo xx. Libros que marcaron época son, por ejemplo, *Oligarquía y caciquismo*, de Joaquín Costa, *En torno al casticismo*, de Miguel de Unamuno, *Idearium español*, de Ángel Ganivet, y *Hacia otra España*, de Ramiro de Maeztu.

18 Uno de los intentos más claros de superación de la fractura de la Guerra Civil fue el que protagonizaron, a uno y otro lado, Francisco Ayala y José Luis Aranguren, el famoso “puente” que después iba a consolidar Camilo José Cela desde la revista *Papeles de Son Armadans*.

mera consideración de horizonte y guía del presente en el camino de un mejoramiento reformista que no se pliega a ningún determinismo de los estadios finales (Castedo, 1999).

El proyecto de la *Historia de los pueblos americanos* nació como diseño en una escribanía, como intención intelectual, pero Castedo siempre se afirmó en el nexo inescindible de la teoría y la praxis, razón por la cual aquel magno proyecto hubo de ser acompañado en su maduración y despliegue de un viaje por toda América latina (Castedo lo llamaba “periplo”) cuyo principal objetivo era

Entrevistarme con numerosos historiadores y contratar sus escritos para preparar, con su colaboración, una Historia legible y, ojalá plausible, en todos los países latinoamericanos, superando las infinitas trabas de las vigentes, que hacen mucho más hincapié en lo que nos divide que en lo que nos une. (Castedo, 1997, p. 178).

Para él se trataba de operar a contracorriente e insistir en lo común que une —y que, de consecuencia, podría en futuro reunir— las distintas naciones que componen el mosaico latinoamericano. Porque lo que a Castedo se le impone como visión de América latina es su múltiple descomposición, o mejor, siguiendo en ello una idea de claro cuño orteguiano, su profunda desintegración.¹⁹ Eso es lo que Castedo ve y contra lo que opone el pragmatismo de lo posible: frente a tanta “historia nacional”, para él se trataba de construir una historia general que pudiera ser común a todos los pueblos americanos.²⁰ Una ambición desmesurada, sin duda, pero posible, aunque después no lo

19 En *España invertebrada*, en efecto, sostiene Ortega que el proceso de desintegración del Imperio español, iniciado con los procesos de independencia en América latina, continuó después, una vez que las naciones americanas fueron independientes, y se trasladó en seno al territorio español a través de los distintos movimientos nacionalistas surgidos en la periferia peninsular (Ortega, 1922/2005, p. 453).

20 Castedo (1999) habla de “historias unificadoras” e “historias disociadoras”: “Son las primeras las que parten del origen común de los pueblos historiados; las que muestran una visión conjunta de su imagen hermanada; las que propenden a la integración. De suyo y obvio es señalar el contenido de las otras, las que disocian; las desmesuradamente nacionalistas, las que se solazan en la prolija descripción de las guerras y del exterminio de los rivales” (p. 38). Y más adelante añade: “las historias locales de cada país iberoamericano son las más proclives a los nacionalismos excluyentes, al deleite en la enumeración de los conflictos fronterizos y de las *guerras entre hermanos*, las más lejanas de ideales de integración” (p. 39).

fuera y el proyecto acabara en fracaso. Pero conviene tener presente que en su configuración, en el sostén teórico del proyecto, en su misma fundamentación y despliegue, Castedo recurre a dos obras clave, dos obras que van a actuar soterradamente modulando el paradigma historiográfico del proyecto: en efecto, “las raíces cercanas, y también las remotas [de la desintegración americana], están —dice Castedo— acremente descritas por Ortega y Gasset en su *España invertebrada* y por Américo Castro en su *España en su historia*” (Castedo, 1997, p. 287). Ortega y Castro son, sin duda, las columnas que van a soportar el peso de la construcción intelectual del proyecto de integración latinoamericana que, desde varios frentes, acomete y desarrolla Castedo. O quizá, más que columnas, lo que mejor convenga a Castro y a Ortega sea la imagen de los cimientos: los cimientos intelectuales sobre los que Castedo iba a levantar el edificio de su proyecto de integración para América latina.

El proyecto de la *Historia de los pueblos americanos*, contado con minucia en las *Contramemorias* (Castedo, 1997, pp. 175-290), fracasó en su realización práctica,²¹ pero no, desde luego, en lo que fue su inspiración y diseño intelectuales. Es más, es casi seguro que el fracaso sirviera a Castedo de acicate para seguir trabajando en el que fue, sin duda, el trabajo intelectual de su vida, como prueba el título de su última publicación: *Fundamentos culturales de integración latinoamericana*. Obra sobre la que convergían los esfuerzos y las enseñanzas de una larga vida en gran parte dedicada a buscar en América latina un marco general de entendimiento capaz de superar el estadio de división que estaban forjando los distintos nacionalismos latinoamericanos.

Ahora bien, en la base de sus *Fundamentos*, funcionando como un a priori implícito, está la necesaria e inevitable reflexión crítica sobre el “problema ético de la conquista” (Castedo, 1997, p. 117):

21 En relación al “fiasco editorial”, las razones —dice Castedo— “fueron pocas, claras y contundentes. La primera, en alguna medida de mi responsabilidad, se debió al retraso en la recepción de las colaboraciones. La segunda, la más grave sin duda, provino de las noticias, empezando por las internas, según los afectados gravemente alarmantes, de mis análisis, por no decir críticas, de los exacerbados nacionalismos por desgracia vigentes, así como por las condenaciones de tantas dictaduras. Alguien pensó, y formalizó su pensamiento, que tan conflictiva obra no podría venderse en la mitad, por lo menos, de los países latinoamericanos y, desde luego, en España” (Castedo, 1997, p. 288).

Para formular el juicio que sigue, obsesionante en cierto modo — dice Castedo— durante la mayor parte de mi vida, me afirmo en el axioma que consiste en la imposibilidad de juzgar el pasado con el criterio del presente. [A lo que a continuación añade]: A partir de este aserto, me ha parecido plausible ... la postura de tantos españoles en protesta y censura de la violencia (¿paradigma de la vitalidad desperdiciada?) de muchos de sus compatriotas. Lo cual no quiere decir en modo alguno que estuve y estoy justipreciando aquel pasado con los criterios de este presente, sino, antes bien, tratando de valorizar las posturas a que acabo de referirme.²² [Y sigue]: A estos efectos creo oportuno adelantar, en esquema y sólo como tal debe entenderse, la reiteración de mi respuesta a la misma pregunta formulada por más de un periodista con motivo del conflicto, vapuleado y en gran medida confuso asunto del llamado *Descubrimiento* en su proyección culminante de la Independencia. [Y Castedo transcribe la susodicha reiterada respuesta:] Sí, señor ..., si mi juventud hubiera transcurrido al comenzar el siglo XIX, como tantos otros españoles habría venido a América a defender, no a los realistas secuaces de Fernando, sino a los criollos patriotas, porque los principios de guerra civil ideológica que en el Nuevo Mundo se ventilaban eran similares a los que en la península debatían quienes convocaron las Cortes de Cádiz y alimentaron el alzamiento de Riego en Cabezas de San Juan. (Castedo, 1997, p. 117).

Cita que deja entrever el latido en Castedo de un patriotismo latinoamericano de raíz eminentemente española—que no españolista— que a la postre iba a colocarse en las antípodas de los distintos procesos de reforzamiento de los nacionalismos promovidos—obvio que no de igual manera— por los distintos Estados latinoamericanos.

22 "Ocioso resulta el enjuiciamiento de violencias y crueldades acontecidas hace quinientos años. Primero, porque no tiene sentido y es esencialmente antihistórico juzgar el pasado con los patrones y principios del presente, que en el siglo que termina [el siglo XX] se recuerda como pesadilla con las atrocidades de tanto genocida. No pretende este predicamento paliar ni menos justificar la combinación de fiereza, ambición, heroísmo y catequesis de la conquista de América; tan despiadada como todas, pero, juicios aparte, determinada por el choque de culturas que representaría el origen de los conatos integradores del acertadamente llamado Nuevo Mundo" (Castedo, 1999, p. 45).

Como español y como europeo de origen, Castedo no puede dejar de afrontar como algo propio el problema de la Conquista, que es, en primer lugar, en su pensar y en su sentir, como queda dicho, un “problema ético”, algo que desde el fondo de la historia exige reparación y justicia, sin duda, y, sobre todo, la asunción de las debidas responsabilidades españolas y europeas.²³ Pero Castedo, desde luego, no se queda ahí, en mera declaración de principios, sino que lleva a cabo una muy interesante reflexión sobre la complejidad latinoamericana, siempre a partir del presente, de la situación de “real actualidad”, tomando conciencia de ella para, desde ella, ir hacia atrás en la historia en busca de una mejor comprensión, no de la historia, sino del propio presente y, sobre todo, en aras de una mejor apertura hacia el futuro. En el historiador que es Castedo la historia no es algo que viene desde atrás a pedir cuentas al presente, sino el movimiento contrario que desde el presente va hacia atrás en busca de un futuro más justo. En el intelectual que es Castedo, la justicia se pone delante, como exigencia de un futuro mejor, y no como reparación imposible de ningún pasado. Lo que no quiere decir, claro está, que sea insensible al largo padecimiento impuesto en la historia a las comunidades indígenas, sino que, más bien, de ello no concluye —porque para él no se sigue— el retorno imposible a la anterioridad de la Conquista, porque tampoco esa supuesta anterioridad fue una Arcadia feliz, sino ocasión de dominio e injusticia, a la que la llegada de los españoles y europeos añadieron aún mayor dominación y mayores injusticias. De hecho, como pone en evidencia la cita anterior, Castedo, en el proceso de independencia de América latina se siente mental y emotivamente de parte de los criollos, no de los indígenas descendientes de los pueblos originarios.²⁴

23 “En cuanto a la Conquista, a la llamada *guerra justa* y a la vigencia y a los derechos derivados del Descubrimiento, es conmovedora la postura de Francisco de Vitoria en *De Indis*: ‘El mundo occidental no carecía de dueños; por consiguiente, el mero atravesarlo no concede más derechos de captura que el que hubieran podido sustentar aquellos nativos si fuesen ellos quienes nos hubieran descubierto a nosotros’” (Castedo, 1999, p. 25).

24 En lo que hace al caso de Chile, por ejemplo, no estaría de más recordar que en la Guerra de Independencia el pueblo mapuche luchó al lado de las fuerzas realistas españolas contra el ejército de los libertadores. ¿Se equivocaban los mapuche? A la luz de lo que ha sido la historia de Chile habría que decir que no solo no se equivocaron, sino que entre dos dominaciones supieron elegir la menos mala.

América latina es una realidad compleja y es de ella que debe partir toda seria reflexión que sobre ella quiera hacerse. Para Castedo esa complejidad habla del “choque de culturas” entre españoles y portugueses, de un lado, y, de otro, los pueblos originarios, pero habla también de las sucesivas oleadas de inmigración —muy diferentes en unos sitios de otros— llevadas a cabo después de la independencia: en Chile, por ejemplo, se trata de una inmigración inglesa y alemana que se sobrepone a españoles y criollos, mientras que en Argentina, como quien dice al lado, esta inmigración fue mayoritariamente italiana y española. Diferencias, sin duda, que no permiten hablar de ninguna homogeneidad en América latina, pero que tampoco impiden ver en ellas el común denominador o el rasgo identitario sobre el que Castedo se propone fundar —hacia adelante— la identidad latinoamericana: el mestizaje (Castedo, 1999, pp. 24-28). Sus *Fundamentos culturales de integración latinoamericana* van a partir del “desiderátum integrador iberoamericano” de Bolívar, pero sobre todo de la idea de la “Gran nación deshecha” a la que se refirió su amigo Felipe Herrera, a la sazón Presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, con quien colaboró durante varios años en la década de 1960 (Castedo, 1999, pp. 13, 15). En propósito extrae una elocuente cita de Herrera que Castedo asume como horizonte propio:

Cuando no había naciones americanas, todos los hombres de esta América éramos hermanos, éramos buenos sujetos, éramos hospitalarios, teníamos unos mismos intereses, hallábamos compatriotas nuestros en cuantos hombres había entre el Cabo de Hornos y los confines australes de los Estados Unidos; pero la maldita nacionalidad, que nos desnacionalizó y nos hizo extranjeros en las siete octavas partes de nuestra antigua patria, crio distintos sentimientos, opuestos intereses, nuevas pretensiones, rivalidades desconocidas antes, y sin hacernos mejores ni más felices, nos convirtió en enemigos unos de otros. (1999, p. 15).

Quítese el buenismo ingenuo y simplista de la primera parte de la cita, que no hace al caso, y nótese la crítica radical que se hace en la segunda parte a los nacionalismos surgidos de la Independencia. Y nótese, sobre todo, cómo esa crítica de los nacionalismos latinoamericanos conlleva implícita una defensa de lo que antes se ha llamado el patriotismo

latinoamericano de Castedo: esa idea que mueve de la desconfianza y división de los Estados hacia una eficaz integración (en varias escalas: económica, cultural, política, etc.) de América latina.

Castedo mira hacia los Estados Unidos de Norteamérica y se pregunta —no sin dolor— por qué de los cinco virreinos coloniales se pasó en América latina a diez y siete estados independientes que con el tiempo iban a tender a acentuar sus diferencias: por qué si la federación fue posible al norte, no lo fue al sur (federación o cualesquiera otras formas de eficaz integración de las colonias que habían padecido una misma dominación político-económico-cultural). Castedo anota su pesar, hondo, sin duda, pero no le interesa —o no tanto— resolver esa cuestión sobre la que seguramente habría que indagar en las diferencias sustantivas entre las tradiciones de pensamiento y formas de vida ibéricas y anglosajonas, sino que, más bien, lo que le interesa y persigue con especial denuedo es el establecimiento de las posibilidades efectivas capaces de abrir el cauce de los procesos de integración en América latina. No es ya una novedad a estas alturas, desde luego: Castedo mira siempre hacia adelante, por lo que difícilmente va a quedar atrapado en la resolución de problemas del pasado que revistan, sí, un indudable interés intelectual, pero con escasa proyección práctica en el presente.

Castedo busca una “imagen unitaria de América” (1999, p. 19), una suerte de común denominador que subyace bajo las muy evidentes diferencias. Y ve en el “mestizaje cultural, uno de los distintivos esenciales de la unidad americana”. Se sirve de la figura y de la obra del mestizo Felipe Guamán Poma de Ayala y del estudio del Barroco y del Modernismo latinoamericanos para denunciar “la impronta de la imposición forzada de los modelos europeos” (Castedo, 1999, pp. 24, 25), y, de consecuencia, la necesidad de llevar a cabo estudios sobre la realidad y el arte latinoamericanos desde su especificidad e intrínseco valor, elaborando categorías adecuadas para el estudio de tales realidades y formas artísticas, sin pasar —como es de uso y costumbre— por el filtro de categorías ajenas, generalmente europeas, forjadas para el estudio específico de otras realidades, sin someterse a ellas y a su dominio (en lo que es, sin duda, la última forma del colonialismo: el

del conocimiento).²⁵ Castedo recoge una cita de Bolívar para definir al hombre y a la mujer latinoamericanos: “Culturalmente no eran europeos, ni mucho menos podían ser indios o africanos” (1999, p. 26). Y poco después, siguiendo al venezolano Arturo Uslar Pietri en su libro *El mestizaje y el Nuevo mundo*, añade:

Lo que vino a realizarse en América no fue ni la permanencia del mundo indígena, ni la prolongación de Europa. Lo que ocurrió fue otra cosa y por eso fue Nuevo Mundo desde el comienzo. El mestizaje comenzó de inmediato por la lengua, por la cocina, por las costumbres. (1999, p. 27).

Uslar Pietri habló de la “angustia ontológica del criollo”, siempre buscándose a sí mismo entre herencias contradictorias y parentescos disímiles, acaso sin encontrarse nunca, acaso sin aceptarse nunca; y Bolívar, en cita que recoge Castedo de manera elocuente, definió esa situación singular del criollo con extrema lucidez:

No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado. (1999, p. 27).

Castedo se acoge a esa tradición de pensamiento que convierte al criollo y el mestizo en representantes emblemáticos de la nueva humanidad del nuevo mundo. Con todos los problemas que de ello se derivan, claro está, pues una cosa es acoger el horizonte del mestizaje cultural como rasgo definitorio del espacio latinoamericano y otra muy distinta elevar al criollo y al mestizo a representantes del nuevo mundo. Esto último, sin duda, se hace intolerable para los habitantes no-mestizos (los descendientes de los pueblos originarios y los descendientes de europeos que siguen reconociéndose en su exclusiva raíz europea) y,

25 “Desde finales de la Edad Media en Europa se mantiene una sucesión lineal de predicamentos y estilos. Al Renacimiento suceden el manierismo, el Barroco, el Rococó, y el Neoclásico en todas las expresiones de la cultura, en las artes plásticas, en la arquitectura, en la caligrafía, en el Derecho, en la literatura. En América tales concepciones, impuestas en sus esquemas por los europeos, pero sazonadas por la herencia indígena y la aportación africana, no mantienen la esquemática periodicidad, están revueltas, mezcladas” (Castedo, 1999, p. 36).

desde luego, se hace inaceptable para el pluralismo de una sociedad democrática cualquiera. Pero lo primero, en cambio, no debería crear problema alguno (salvo para quienes defiendan y promuevan una idea de América o como continuidad europea o como espacio de los pueblos originarios), pues el horizonte del mestizaje cultural no significa de suyo el predominio de elementos mestizos, sino, más bien, la convergencia de elementos singulares —mestizos o no— en un espacio que los acoge a todos sin distinción ni jerarquía específica, aunque luego la haya, siendo por tanto, en propiedad, un espacio de relaciones mestizas, y, de consecuencia, propiamente mestizo él mismo.

Persigue Castedo la elaboración de una historia unificadora para América latina: una historia capaz de ver, más allá de las sustantivas diferencias, que en modo alguno pretende anular o rebajar, una esencial comunidad de rasgos y valores enraizados en las formas de vida latinoamericanas, en el arte y en la literatura a ellas asociados, en la problematicidad de una lengua común, que es, a la postre, lengua de vencedores y vencidos, y, precisamente por ello, capaz de superar el régimen de la confrontación y abrir el de la amplitud comunicativa propio de la inter-culturalidad. Para Castedo la Conquista fue un evidente “choque de culturas”, pero su reflexión no se centra en el análisis de las razones de unos y de otros, ni en la legitimidad misma del choque, sino en las consecuencias del hecho, en lo que □para bien o para mal□ promovió. En lo que siguió el “pecado”, pero sin que las consecuencias de la culpa recaigan sobre los descendientes de quienes a sabiendas o no llevaron a cabo o sufrieron la Conquista. En el choque de culturas, Castedo ve un efecto germinador que “representaría el origen de los conatos integradores” de América latina: “la fusión resultante del choque de culturas generó instituciones, costumbres, tratamientos, formas artísticas, arquitectónicas, musicales, coreográficas, literarias e incluso lúdicas y alimenticias que, a corto plazo, dejaron de ser las de los conquistadores y las de los conquistados” (1999, p. 46). Lo que se crea es algo nuevo, producto del choque cultural: “Surgen sociedades nuevas, ni mejores ni peores que las originarias, sino distintas” (1999, p. 46). Fue así □dice□ como comenzaron a gestarse las peculiaridades de un mundo diferente, un mundo que fue, en efecto, desde el principio

del “choque”, nuevo, un Mundo nuevo o, como se lo llamó en seguida, Nuevo mundo.

América latina y España (a modo de conclusión)

El *excursus* por la obra de Leopoldo Castedo revela una de las facetas más interesantes del republicanismo español en el exilio, como es su reconversión en proyecto integrador para América latina. En modo alguno se trata de un proyecto de unificación política y/o económica, sino de la configuración efectiva de un espacio o campo cultural latinoamericano. A ese proyecto, Castedo se entregó en cuerpo y alma, y fue, como atrás queda ilustrado, el proyecto de largo aliento de su vida. De toda su vida de transterrado. Fue algo más que una ilusión o un sueño, pues la entrega que puso en el proyecto le llevó a diseñar varios intentos de realización editorial, a la sazón todos ellos fallidos, pero que, como queda dicho, de su fracaso supo sacar enseñanzas para perfilar mejor el nivel teórico-propositivo del proyecto. Cabe decir, en lo que desde luego no es ni una crítica a Castedo ni la manifestación de una insuficiencia de su proyecto de integración cultural latinoamericana, que tal vez valdría la pena rastrear la posibilidad de incluir a España en ese mismo proyecto, en esa misma proyección cultural de lo hispánico en el mundo. Acaso no sea tan descabellado pensar que la mejor colocación “cultural” de España en el mundo no sea dentro de Europa, pues España, guste o no, más que estar en Europa es una frontera de lo europeo, como queda claro en los trabajos del exilio de Américo Castro, por ejemplo. Otra cosa es, claro está, el régimen de lo político, donde parece poco probable que España pueda abandonar la Unión Europea (el problema pudo ponerse en el momento de la integración, no ahora), pero desde el punto de vista de la cultura y de los espacios o campos culturales, España y América latina podrían converger mucho más de lo que en efecto lo hacen. Multiplicar las convergencias podría ser el camino hacia una feliz integración. La lengua común lo permite y lo posibilita, pero no puede hacerlo todo. De entrada, debería empezar por ser también institucionalmente lo que efectivamente es: lengua de todos, vale decir, sin centros, sin privilegios, o mejor: lengua de centros descentrada. Un republicanismo de la lengua, o algo así, sin duda.

Referencias bibliográficas

- Abellán, J. L. (1999). Muere el historiador Leopoldo Castedo. *El País*: 12 de octubre.
- Aranda, M. M. (2007). Diversidad e integración latinoamericana en la obra de Leopoldo Castedo. En C. Jalif de Bertranou y D. Ramaglia (Comp.). *Política de la diversidad y políticas de la integración*. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo.
- Aranda, M. M. (2008). Lo autobiográfico en Leopoldo Castedo. En F. Ferreira de Cassone (Coord.). *Memoria y autobiografía en Iberoamérica*. Buenos Aires, Argentina: Dunken.
- Aranda, M. M. (2010). El yo, la memoria y la historia en la obra testimonial de Leopoldo Castedo. *Acta Sociológica*, (53), 147-151.
- Barchino, M., y Cano Reyes, J. (Eds.). (2013). *Chile y la guerra civil española. La voz de los intelectuales*. Madrid, MD: Calambur.
- Castedo, E. (1988). *Paradise [El paraíso]*. New York, Estados Unidos de América: Grove.
- Castedo, E. (1990). *El Paraíso*. Buenos Aires, Argentina: Zeta.
- Castedo, L. (1997). El estilo del Instituto-Escuela y su coyuntura histórica. *Sesenta aniversario de la fundación del Instituto-Escuela* (pp. 55-63). Madrid, MD: Asociación de Antiguos Alumnos del Instituto-Escuela.
- Castedo, L. (1997). *Contramemorias de un transterrado*. Santiago de Chile, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Castedo, L. (1999). *Fundamentos culturales de la integración latinoamericana*. Santiago de Chile, Chile: Dolmen.
- Escalona Ruiz, J. (1998). Una aproximación al exilio chileno: la editorial Cruz del Sur. En M. Aznar Soler (ed.), *El exilio literario español de 1939* (Vol. 1, pp. 367-378). Sant Cugat del Vallès: Cop d'Idees & GEXEL.
- Gálvez, J. (2014). *Winnipeg. Testimonios de un exilio*. Sevilla, AN: Renacimiento.

- Garay Vera, C. (2000). *Relaciones tempestuosas: Chile y España 1936-1940*. Santiago de Chile, Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Juliá, S. (2017). *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*. Barcelona, CT: Galaxia Gutenberg.
- Macías Brevis, S. (2004). *El Madrid de Pablo Neruda*. Madrid, MD: Tabla Rasa.
- Moradiellos, E. (2001). *El reñidero de Europa. Las dimensiones internacionales de la guerra civil española*. Barcelona, CT: Península.
- Martín, F. J. (2006). Acontecimiento y categoría de la Guerra civil. *Revista de Occidente*, (302-303), 21-34.
- Martínez Alfaro, E. (2009). *Un laboratorio pedagógico de la Junta para Ampliación de Estudios. El Instituto-Escuela Sección Retiro de Madrid*. Madrid, MD: Biblioteca Nueva.
- Ontañón Sánchez, E. (2007). El Instituto-Escuela, una experiencia educativa ejemplar. *Circunstancia*, 5(14). Recuperado de <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-v--n--14---septiembre-2007/ensayos/el-instituto-escuela--una-experiencia-educativa-ejemplar>.
- Ortega y Gasset, J. (2004). Meditaciones del Quijote. En *Obras completas* (Vol. 1). Madrid: Taurus. (Trabajo original publicado en 1914).
- Ortega y Gasset, J. (2005). *España invertebrada*. En *Obras completas* (Vol. 3). Madrid: Taurus. (Trabajo original publicado en 1922).
- Pradera, J. (2014). *La Transición española y la Democracia*. Madrid, MD: Fondo de Cultura Económica.
- Reza, G. (2006). *El Congreso de Panamá de 1826 y otros ensayos de integración en el siglo XIX. Estudio y fuentes documentales anotadas*. Ciudad de México, México: UAM-Eon.
- Sapag Muñoz de la Peña, P. (2003). *Chile, frente de combate de la guerra civil española. Propaganda republicana y franquista al otro lado del mundo*. Valencia, VC: UNED.
- Solano Palacio, F. (1939). *El éxodo. Por un refugiado español*. Valparaíso,

Chile: Más Allá.

Soto, H. (ed.). (1996). *Antología de la solidaridad chilena. España 1936*. Santiago de Chile, Chile: LOM.

Varone, M. (2016). *La seconda nascita. Riflessioni sul pensiero in esilio di María Zambrano* [El segundo nacimiento. Reflexiones sobre el pensamiento en el exilio de María Zambrano] (Tesis de máster). Universidad de Turín, Italia.

Viñas, Á. (2006). *La soledad de la Republica. El abandono de las democracias y el viraje hacia la Union Sovietica*. Barcelona, CT: Crítica.

Volodarsky, B. (2013). *El caso Orlov. Los servicios secretos soviéticos en la guerra civil española*. Barcelona, CT: Crítica.

❖} CARÁTULA }❖

CARÁTULA

Humanismo y derechos de las minorías: ¿reconocimiento político de la diferencia cultural o crítica cultural de la construcción política de la diferencia?

Humanism and Minority Rights: Political Recognition of Cultural Differences or Cultural Criticism of Political Construction of Differences?

Ismael Cortés
Universidad Jaume I, España

RESUMEN El objetivo de este artículo es presentar una lectura actualizada de los debates ético-normativos sobre el reconocimiento de las diferencias, a propósito de las iniciativas que han configurado el marco legal internacional de derechos de las minorías. Para ello, el artículo se organiza en tres apartados: 1. El primer apartado está dedicado a presentar una definición introductoria de los derechos de las minorías. 2. El segundo apartado presenta la lectura ético-filosófica que plantea Charles Taylor sobre el derecho de las minorías, en el marco de su concepción comunitarista de la libertad y el desarrollo individual. 3. El tercer apartado presenta la lectura ético-filosófica que plantea Bhabha sobre el derecho de las minorías, en el marco de su crítica humanista a la construcción política de la diferencia.

PALABRAS CLAVE humanismo; derechos de las minorías; reconocimiento de la diferencia; crítica cultural; lucha por la justicia.

ABSTRACT *The aim of this article is to present a renewed reading of ethical-normative debates on recognition of cultural differences, by interrogating the initiatives that have constituted the international minority rights framework. The article is divided into three sections: 1. The first section approaches an introductory definition of minority rights. 2. The second section presents the philosophical reading of Charles Taylor on minority rights, within the ethical framework of his communitarian conception of freedom and individual development. 3. The third section presents the philosophical reading of*

Bhabha on minority rights, within the ethical framework of his humanistic critique to the political construction of cultural differences.

KEY WORDS *Humanism; Minority Rights; Recognition of Differences; Cultural Criticism; Fight for Justice.*

222

RECIBIDO *RECEIVED* 11/06/17

ACEPTADO *ACCEPTED* 21/11/17

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/18

NOTA DEL AUTOR

Ismael Cortés, Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz / Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad Jaume I, España.

Correo electrónico: ismaelcortes_@hotmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1541-7306>

El artículo plantea responder a la pregunta sobre las posibilidades de articular una concepción compleja del reconocimiento de las diferencias culturales que: 1) por un lado, incluya la protección y promoción institucional de las distintas culturas, posibilitando así el pleno desarrollo de todos los ciudadanos en su arraigo comunitario; 2) y por otro lado, restituya las dinámicas político-económicas de discriminación histórica hacia las minorías, con programas que superen la legitimación de la desigualdad incrustada en paradigmas esencialistas de la identidad.

Los derechos de las minorías: una cuestión a definir

Este primer apartado abre con dos preguntas fundamentales: 1. ¿Qué es una minoría? 2. ¿En qué consisten los derechos de las minorías?

Respondiendo a la primera pregunta, tal y como reconoce la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU: “no hay ninguna definición internacionalmente acordada sobre qué grupos constituyen minorías” (ONU, 2010). No obstante, desde 1977, la ONU ha venido utilizando la siguiente definición (no vinculante) de minoría:¹

Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, que se encuentra en una posición no dominante y cuyos miembros, que son nacionales del Estado, poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las del resto de la población y manifiestan, aunque sólo sea implícitamente, un sentimiento de solidaridad para preservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma. (ONU, 2010, p. 3).

Ante el vacío de una definición aceptada por el Derecho Internacional, el reconocimiento del estatus de minoría se juega en el plano político nacional. A este respecto, el instrumento legal más relevante es el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos:

En los Estados en que existan minorías étnicas, lingüísticas o religiosas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los

¹ Definición aportada por Capotorti en 1977, en calidad de Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías.

demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma. (ONU, 1966).

A pesar de la ratificación internacional del Pacto, la mayoría de los países vio en el reconocimiento de los derechos de las minorías una potencial amenaza para la unidad de los Estados-nación. De hecho, en los años 70 y 80, fueron muchos los Estados que propusieron enmiendas al citado artículo 27, con el propósito de: o bien no reconocer la existencia de minorías en su territorio, o bien limitar el alcance de los derechos de las minorías.

Para profundizar en el significado de los Derechos de las Minorías, otro documento fundamental es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (1993). Esta declaración establece normas fundamentales para gestionar la diversidad y garantizar la no discriminación de las minorías, en su lucha por alcanzar la igualdad económica y la plena participación social y política. En el preámbulo, la Declaración reconoce que se inspira en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y expresa la necesidad de lograr una aplicación más eficiente de los instrumentos internacionales, en lo que respecta a los derechos de las minorías. Los artículos 1.1, 2.3 y 5.1 de esta declaración recogen aspectos que considero fundamentales:

Artículo 1.1: Los Estados protegerán la identidad y la existencia nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad. (ONU, 1993).

Artículo 2.3: Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en las decisiones que se adopten a nivel nacional y, cuando proceda, a nivel regional respecto de la minoría a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan, de toda manera que no sea incompatible con la legislación nacional. (ONU, 1993).

Artículo 5.1: Las políticas y programas nacionales se planificarán y ejecutarán teniendo debidamente en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías. (ONU, 1993).

Si atendemos a los tres artículos arriba citados, podemos destacar dos cuestiones centrales: 1. La responsabilidad estatal de proteger la supervivencia de las minorías culturales. 2. La responsabilidad estatal de promover la integración de las minorías en la vida social y política. A continuación veremos cómo se conjugan estas dos dimensiones del derecho a la diferencia (aparentemente dilemáticas).

Multiculturalismo y derechos de las minorías

Tras una aproximación legal al concepto de *minoría*, en este segundo apartado entraremos en la dimensión ético-normativa del debate sobre el reconocimiento. Para ello, abordaremos los argumentos que ha aportado a este debate el filósofo canadiense Charles Taylor, que sentaron los fundamentos teóricos del multiculturalismo y el comunitarismo, a finales de los 80 y principios de los 90. Originalmente, Taylor elaboró su teoría ético-política respecto del caso de la minoría francófona y católica en Canadá. No obstante, la teoría de Taylor ha alcanzado un impacto global y se ha aplicado al estudio de casos de otras minorías en Europa, Latinoamérica y Oceanía (Kymlicka, 2008).

Taylor defiende la tesis central de que el Estado tiene la responsabilidad de proteger a las culturas minoritarias. El axioma sobre el que se construye la argumentación de Taylor es el siguiente: las libertades abstractas que asegura el Estado de derecho moderno no son suficientes para garantizar el libre desarrollo del sujeto, en tanto no incluyan los derechos culturales comunitarios. Desde un punto de vista axiológico, Taylor apela al rol trascendental de la comunidad cultural en la que el individuo se desarrolla como persona.

Tres años antes de la publicación de *Sources of the Self* (Taylor, 1989), obra que internacionalizó el pensamiento de Taylor, la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, el 14 de diciembre de 1986. Si atendemos al artículo 1.1 de la Declaración, encontramos que

El derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él. (ONU, 1986).

De aquí podemos derivar que el derecho al desarrollo es simultáneamente un derecho individual (de todo ser humano) y un derecho colectivo (de todos los pueblos). Siguiendo con Taylor, el aspecto crucial es la interdependencia entre lo individual y lo comunitario; de modo que la protección estatal de los derechos culturales comunitarios se convierte en condición de posibilidad del desarrollo del individuo. Esta interpretación dialéctica, que imbrica el desarrollo individual y el arraigo comunitario, implica el deber estatal de garantizar el pleno ejercicio de los derechos culturales, especialmente a aquellas minorías cuyos derechos se han visto históricamente vulnerados.

Según Taylor, la protección preferencial (en ocasiones exclusiva y excluyente) que ofrece el Estado a la cultura nacional hegemónica genera una tensión social al contrariar los sentimientos comunitarios de aquellos ciudadanos que se han educado en una cultura minoritaria. La resolución de este conflicto social-identitario pasaría por un proceso de mutuo reconocimiento entre la cultura hegemónica nacional y las culturas minoritarias. A este respecto, la siguiente cita de Taylor es de gran valor ilustrativo:

Yo negocio mi identidad a través del diálogo, parcialmente internalizado, con los otros. Es por ello que el ideal de un nuevo desarrollo de la identidad da una importancia crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de mi relación dialógica con los otros. (Taylor, 1989, p. 48).

De aquí podemos derivar que la compartimentalización de la sociedad en comunidades aisladas no es la solución al conflicto. Por el contrario, de acuerdo con Taylor, este conflicto se resolvería por medio del reconocimiento intercultural, que conduce hacia un proceso de diálogo en el que mi identidad y la identidad de los otros se ve ampliada y enriquecida. El diálogo intercultural aumenta el campo de la libertad

del individuo, al abrirnos la posibilidad de formarnos y desarrollarnos en una identidad múltiple y compleja. De este modo, Taylor justifica el diálogo intercultural dentro del marco del liberalismo axiológico, y sitúa la libertad en el centro de la vida moral y política. La originalidad de la ética de Taylor está en su propuesta de vincular la libertad individual y los derechos culturales comunitarios.

De acuerdo con Taylor, la abstracción del sujeto de los derechos civiles y políticos obvia los mecanismos fácticos de significación y elección que operan en la vida cotidiana, esto es, las fuentes comunitarias de la formación del yo como sujeto ético. Taylor soluciona la tensión entre el sujeto abstracto de los derechos civiles y políticos, y el sujeto concreto de la *praxis* ética, aplicando una interpretación comunitarista de la teoría del derecho de Hegel que vincula la moral subjetiva (*Moralität*) y la eticidad comunitaria (*Sittlichkeit*) como instancias interdependientes (Hegel, 2005; Taylor, 1993).

En la interpretación de Taylor, la libertad ética de los ciudadanos pertenecientes a minorías solo queda garantizada por el *derecho a la diferencia*, que se materializa en las leyes dirigidas a la protección y promoción de las culturas minoritarias. Este derecho a la diferencia choca con una determinada interpretación del respeto igualitario, que insiste en una aplicación uniforme de los programas educativos y culturales que definen los principios monológicos que regulan la socialización del individuo. Esta idea del respeto igualitario se abstrae de las diferencias culturales, apoyándose en el supuesto de educar la conciencia del individuo en su capacidad de autodeterminarse en su libertad moral. A este respecto, Taylor señala que “ese conjunto de principios ciegos a la diferencia —supuestamente neutral— de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica” (1993, p. 67).

Taylor desmonta el mito de la autodeterminación individual de la libertad y considera esencial garantizar los derechos culturales de las minorías, como *conditio sine qua non* para el libre desarrollo de la personalidad moral del yo:

Cuando llegamos a entender qué es lo que nos define como nosotros mismos, en qué consiste nuestra originalidad, nos

damos cuenta de que tenemos que acudir a un fondo de sentido que nos indica qué es significativo... Mi entendimiento sobre el significado de las cosas y sobre el significado de la vida es fruto del aprendizaje comunitario, de mi relación con aquellos que son emocionalmente cercanos a mí. (Taylor, 1992, pp. 40-41).

Aquí, el desarrollo de la ética del *yo* se define en términos del aprendizaje moral en comunidades culturales concretas, donde el sujeto forja un compromiso de lealtad a unos principios compartidos por el colectivo al que pertenece. Este componente de lealtad para con la *propia cultura* puede generar tensiones con la lealtad que el Estado demanda a sus ciudadanos para con la *cultura hegemónica* nacional. Para superar este tipo de conflicto de lealtades, Taylor es contrario tanto a la imposición de principios monológicos de regulación de la vida cultural ciudadana, como a la división de la ciudadanía en espacios morales y políticos fragmentados.

Ahora bien, si defendemos la libertad de los ciudadanos a ser leales a ideales de vida diferentes a los de la cultura nacional hegemónica; y nos oponemos a la implantación estatal de elementos de socialización monológicos (léase generales) que articulen la convivencia entre una ciudadanía culturalmente plural: ¿cómo evitamos el conflicto de lealtades entre ciudadanos pertenecientes a diferentes comunidades culturales, y la consiguiente fragmentación de la ciudadanía? La solución de Taylor a este dilema pasa por el reconocimiento intercultural, sobre la base común del respeto a la libertad individual considerada el valor central de la democracia. El argumento principal de Taylor es que el Estado democrático de derecho debe proteger la libertad moral de los ciudadanos, sin privilegiar el valor existencial de una cultura sobre las demás. Taylor aborda esta cuestión proponiendo el principio de la "neutralidad del Estado", que implica diferenciar entre la comunidad cultural y la comunidad política: la una no debe estar al servicio de la otra (1992, p. 117).

El principio de neutralidad se rompería en el momento en que el Estado privilegie una cultura por encima de las demás. Ahora bien, esta concepción neutral del Estado obvia precisamente las condiciones históricas sobre las que se han fundado los Estados modernos, esto es, sobre la base de una cultura particular que se hegemoniza y adquiere

una entidad política propia en la forma administrativa-territorial del Estado-nación. Taylor no ignora la asimetría que existe entre la cultura nacional hegemónica y las culturas minoritarias. Por ende, partiendo del hecho histórico de que todo Estado-nación se ha formado a partir de la hegemonía nacional de una cultura sobre las demás, Taylor advierte la necesidad de que el Estado reconozca de manera proactiva el valor denostado de las culturas minoritarias, y aporte recursos para su protección y desarrollo.

Desde este enfoque, llegar a un reconocimiento de la diferencia requiere establecer algunos estándares respecto a los cuales las identidades históricamente denostadas puedan reivindicar su igualdad. Esto debe implicar algún acuerdo sustantivo sobre el valor de la igualdad. El entendimiento político de la igualdad implica tomarse en serio cómo asistir el desarrollo de las diferentes culturas manteniendo una esfera moral y política compartida. Así, el *derecho a la diferencia* no pasa por la fragmentación ciudadana en espacios culturales compartimentalizados; sino por el igual derecho de todas las partes (léase comunidades culturales) a definir la relación entre las partes y el todo, en un mismo espacio de diálogo, con reglas y procedimientos deliberativos comunes.

En el siguiente apartado, presentaremos los dilemas del reconocimiento de las diferencias más allá del marco multiculturalista, focalizando en la crítica humanista de Bhabha a los mecanismos políticos de construcción de la(s) diferencia(s).

La crítica humanista a la producción política de la diferencia

La crítica humanista de Bhabha maneja una definición cualitativa del concepto de *minoría*, según la cual, la condición de minoría no se corresponde necesariamente con una relación de inferioridad demográfica, sino con los efectos de relaciones de poder intergrupales que implican desigualdad, discriminación o dominación. Si tomamos como ejemplo paradigmático el caso del Apartheid en Sudáfrica, la población indígena negra constituía una mayoría demográfica, no obstante, ocupaba una posición políticamente minoritaria respecto a la población blanca que ocupaba los puestos de poder.

Hemos de destacar que al tiempo que Bhabha empezaba a desarrollar en Estados Unidos su crítica cultural a la producción política de la diferencia (en los años 80); en Francia, el geógrafo Pierre George publicó un libro de gran impacto internacional, *Géopolitique des minorités* (1984): donde analizó el *hecho minoritario* como un fenómeno fundamental del estudio de la organización político-económica de las poblaciones. Según P. George, el mecanismo que convierte a un grupo socio-cultural en minoría consiste en un proceso de *inferiorización*. Tal proceso obedece a factores de dominación tanto económica como cultural, facilitados por el control político de distintos aparatos de poder, incluyendo el rol estratégico del Estado y sus diferentes instituciones. En este estudio, P. George afirma que a lo largo de la historia las mayorías demográficas han constituido minorías sociológicas; no obstante, las guerras de descolonización habían dado lugar a diásporas emergentes que constituían simultáneamente minorías demográficas y minorías sociológicas (1984, pp. 154-55).

En este contexto intelectual, la Recomendación General n° 18 del Comité de Derechos Humanos de la ONU, en 1989, advertía sobre la responsabilidad de los Estados de cumplir con el principio de no discriminación, para contrarrestar las dinámicas históricas de inferiorización de determinados grupos sociales. Concretamente, la Recomendación General n° 18 indicaba que los Estados están obligados a:

Adoptar disposiciones positivas para reducir o eliminar las condiciones que originan o facilitan que se perpetúe la discriminación prohibida por el Pacto [de los Derechos Civiles y Políticos]. Las medidas de este carácter pueden llegar hasta otorgar, durante un tiempo, al sector de la población de que se trate un cierto trato preferencial en cuestiones concretas en comparación con el resto de la población, en cuanto sea necesario para corregir la discriminación de hecho. (ONU, 1989).

Aquí, el sentido de la *diferencia* no alude a una diferencia cultural, sino a una diferencia social, política y económica que se define en términos de relaciones estructurales de desigualdad, exclusión y/o dominación. El reconocimiento por parte del Estado de este tipo de

diferencias genera la obligación de aplicar medidas positivas, que deben ser proporcionales a la brecha de desigualdad sobre la que se quiere intervenir, con la finalidad de proveer equidad entre todos los ciudadanos. A propósito de este deber *especial* del Estado de derecho para con las minorías, Bhabha plantea los siguientes dilemas:

¿Acaso puede una demanda de universalidad, al mismo tiempo, alentar un reclamo de especificidad? ¿Cómo se puede trazar la línea divisoria entre una y otra? ¿Cómo habría de alinearse la "dignidad igualitaria" con un derecho a la "igualdad en la diferencia"? (Bhabha, 2013, p. 38) [cursiva en el original].

Para abordar la respuesta a los dilemas que plantea Bhabha, considero imprescindible volver sobre la definición de la categoría de *minoría*:

1. Por un lado, debemos reconsiderar el término de minoría tal y como queda definido en la filosofía de Taylor, esto es, como una minoría cultural subalternizada respecto a la cultura hegemónica de un Estado.

2. Por otro lado, debemos reconsiderar el término de minoría tal y como queda definido en la filosofía de Bhabha, esto es, como un grupo social desplazado de las esferas del poder económico, político y/o simbólico.

Si tomamos el primer sentido del concepto de minoría, el reconocimiento de la diferencia incluye lo que la Recomendación General n° 18 llamaba

Los derechos específicos de determinadas categorías de personas o comunidades, por ejemplo, las personas pertenecientes a minorías a gozar de su cultura, profesar y practicar su religión y emplear su idioma... Estos derechos son derechos permanentes, reconocidos como tales en los instrumentos de los derechos humanos. (ONU, 1989).

Si tomamos el segundo sentido del concepto de minoría, el reconocimiento de la diferencia se concreta en *medidas especiales* conocidas generalmente como *acción afirmativa*. Estas medidas no constituyen derechos permanentes, sino que se concretan en la forma de políticas públicas con un origen y un fin determinado en el tiempo. En la demanda de alinear la *dignidad igualitaria* con un derecho a la

igualdad en la diferencia, en ocasiones ambos sentidos del concepto de minoría están implicados de manera imbricada: *i.e.* hay ocasiones en que ambos sentidos de minoría confluyen en un mismo colectivo, de tal modo que los titulares de los derechos culturales permanentes podrían beneficiarse también de medidas sociales especiales (temporales).

Bhabha va un paso más allá en su reflexión sobre la condición subalterna de las minorías, y sobre la responsabilidad del Estado en la protección de éstas; y se pregunta por los mecanismos que deberían activarse para evitar situaciones como las que condujeron al Apartheid en Sudáfrica, o a episodios como los del genocidio bosnio en Srebrenica (1995), o el genocidio de los tutsi en Ruanda (1994). Las reflexiones de Bhabha sobre estos tres casos ponen de relieve un aspecto más profundo acerca de la obligación del Estado de proteger a las minorías; poniendo el foco sobre las relaciones de dominación intergrupal que implican prácticas de racismo estructural, que se ejercen sobre la base de un proceso de deshumanización de los colectivos minorizados, cuyo resultado extremo son las prácticas de genocidio.

En este nivel de reflexión, la cuestión de la justicia relativa al reconocimiento de las diferencias implica cuestionar las posiciones de hegemonía/subalternidad, a partir de un diálogo democrático que active una reflexión acerca de la configuración histórico-política de la diferencia. En este sentido, la lucha por el reconocimiento constituye una lucha histórica por la justicia, que se inserta en el campo de los antagonismos políticos del presente, en el que distintas subjetividades colectivas entran en disputa por determinar el alcance y la aplicación de la universalidad del derecho. En esta lucha por el reconocimiento, las voces de las minorías cuestionan los límites de la universalidad de la justicia, a partir de la impugnación de situaciones concretas de desigualdad, discriminación y/o dominación. En esta dialéctica entre lucha por el reconocimiento/lucha por la justicia emerge la agencia de la alteridad. A este respecto, Bhabha subraya que en la lucha por el reconocimiento: "somos parte de un diálogo que al principio puede no ser oído —siempre pueden ignorarte—, pero ya nadie puede negar tu estatus como persona" (Bhabha, 2013, p. 108).

El objetivo de la lucha por el reconocimiento no es legitimar el valor cultural diferencial de las distintas identidades colectivas; sino

cuestionar el poder que concentran las identidades hegemónicas para regular las normas de la producción simbólica, la concentración/redistribución económica y la representación política. En este marco de interpretación, el objetivo político de las luchas por el reconocimiento radica en hacer emerger un debate ético-político que cuestione la jerarquía de poder entre las diferentes identidades colectivas.

Así pues, la lucha por el reconocimiento no persigue como objetivo estratégico institucionalizar el valor de las diferencias culturales; sino que busca combatir las dinámicas de exclusión, discriminación y/o dominación. Esta lucha por el reconocimiento implica un diálogo político que alcanza el nivel de la memoria histórica. Tal diálogo sentaría las bases para una ética de la vecindad: entendiendo la vecindad como una metáfora de la convivencia histórica con el *otro* que ha habitado entre *nosotros*, y cuya identidad ha sido históricamente negada, menospreciada, subalternizada o incluso deshumanizada (Bhabha, 2011).

En respuesta a las lógicas de negación y deshumanización del otro, Bhabha defiende la actualidad del humanismo como una propuesta ética para la paz. Bhabha considera esencial redescubrir la humanidad que nos une y relaciona la metáfora de la *vecindad* con la metáfora de la *hospitalidad*, en diálogo con la ética de Derrida y Lévinas (Bhabha, 2013; Derrida, 2000; Lévinas, 1999). En la filosofía de Bhabha, las metáforas de la *vecindad* y la *hospitalidad* resignifican la espacialidad del vivir juntos como una relación dialógica. A este respecto, Bhabha destaca que para Lévinas “el lenguaje es hospitalidad” (Bhabha, 2013, p. 29).

Bhabha considera el lenguaje como el campo original donde se constituyen las relaciones éticas de convivencia. Partiendo de este axioma, pone de relieve la función deshumanizadora que desempeñan los estereotipos, como un modo de construir la indignidad del otro, es decir, de significar la diferencia como inferioridad ontológica. En esta línea de interpretación, Bhabha explica la violencia desde “la ausencia de ese trabajo ético y político de negociación constante entre la significación lingüística y las regulaciones discursivas y gubernamentales” (Bhabha, 2013, p. 31).

Aquí reaparece la cuestión del reconocimiento de las diferencias, ya no tanto desde la perspectiva de la responsabilidad del Estado, sino

antes bien desde un nivel aún más profundo de la responsabilidad ética que nos implica a todos, en tanto que *vecinos de los otros*. Este planteamiento reenfoca la pregunta por la justicia desde la perspectiva de la responsabilidad ciudadana. A este respecto, Bhabha habla de la función de la pedagogía humanista en la misión de la construcción de la paz social. En el centro de la misión de la pedagogía humanista está la crítica al esencialismo de la identidad que ha tomado la forma política del etnonacionalismo: un proyecto político que organiza la sociedad, la economía, la política y la cultura a partir del proyecto hegemónico de una identidad nacional que subordina o incluso niega al resto de identidades. En la crítica al etnonacionalismo, Bhabha declara un compromiso de las ciencias hermenéuticas con el análisis de las experiencias lingüísticas y simbólicas que estructuran la subjetividad humana, focalizando en “el valor específico de la política de producción cultural” (Bhabha, 2002, p. 40).

De acuerdo con Bhabha, el valor de la crítica cultural no consiste en prescribir tolerancia hacia el igual valor de las diferentes identidades culturales; sino en cuestionar el modo en que las representaciones simbólicas *normalizan* las diferencias sociales y políticas mediante la significación estereotipada de la *alteridad*. A este respecto, en abril de 2017, en la Universidad de Harvard, Bhabha contribuyó al panel *World, Image, Thought*, en la conferencia *Culture beyond borders*, poniendo de relieve el valor de la crítica cultural en el cuestionamiento analítico de los modelos estereotipados y esencialistas de la representación simbólica de las diferencias (Bhabha, 2017). En dicha conferencia, Bhabha destacó que el valor democrático de la crítica cultural radica precisamente en la toma de conciencia del impacto que la representación simbólica de las diferencias tiene sobre la esfera pública deliberativa, donde se forma la opinión pública y se informa el debate político.

La crítica cultural de Bhabha dialoga con un texto póstumo de Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (2004). El núcleo del diálogo Bhabha/Said radica en el compromiso de las humanidades con el análisis de la representación de la *identidad* que desvela los mecanismos de *normalización* de las diferencias. Este análisis aborda las estrategias de identificación cultural, presentándolas respecto de

los procesos histórico-políticos contingentes. Bhabha pone así de relieve que:

El elemento retórico se convierte en una cuestión política tan fundamental para la re-construcción de la ciudadanía como la identidad legal o la protección de los derechos individuales y grupales. Lo que confiere a la retórica una causalidad y una agencia cuasi autónoma. (Bhabha, 2013, p. 175).

La crítica al discurso nacionalista constituye un objetivo estratégico principal en la conceptualización de “la nación como una forma de elaboración cultural” (Bhabha, 2010, p. 14). Desde esta perspectiva, la crítica cultural focaliza en los discursos que

En nombre del interés nacional o la prerrogativa étnica racionalizan las tendencias autoritarias, “normalizadoras” que existen dentro de las culturas. En este sentido, la perspectiva antagonista de la nación como narración establece las fronteras culturales de la nación para que estas puedan ser reconocidas. (Bhabha, 2010, p. 15).

Bhabha destaca el valor hermenéutico del humanismo de Said y su contribución a la reflexión sobre el lugar que la narración ocupa en las prácticas de la vida cotidiana: “la idea de la narración resulta de fundamental interés para el humanismo como parte de su compromiso con una interpretación revisionista de la historia” (Bhabha, 2013, p. 170). Esta dimensión lingüística constituyente de los procesos políticos de transformación social no-violenta, implica un proyecto ético de memoria colectiva que ahonda en las prácticas dialógicas como una vía de reconciliación con la *otredad*; con el objetivo de superar las lógicas de negación y deshumanización del otro. El compromiso humanista con la paz radica en reconstruir una memoria polifónica en la que emerge un sentido de la comunidad que incluye distintas narrativas y subjetividades, teniendo especialmente en cuenta a aquellas identidades que han sido silenciadas o borradas por la *Historia hegemónica*. A este respecto, el propio Said decía: “creo firmemente que el humanismo debe ahondar en los silencios, en el mundo de la memoria, en los lugares de la exclusión y la invisibilidad, en ese tipo de testimonios que no aparecen en los informes” (Said, 2004, p. 81).

Conclusiones

El artículo se ha ocupado de presentar una lectura dilemática de los debates ético-normativos en torno al problema teórico y político del reconocimiento de las diferencias, teniendo en cuenta los desafíos normativos y semánticos que han definido la institucionalización de los derechos de las minorías en el marco de la ONU. El artículo ha presentado dos modelos analíticos de los derechos de las minorías: el modelo comunitarista de Taylor y el modelo crítico-humanista de Bhabha.

A partir de un análisis comparativo entre ambos modelos, el artículo defiende un proyecto hermenéutico que: 1. Desarticule las concepciones esencialistas y estereotipadas de las diferencias. 2. Genere un modelo de democracia interactiva y dialógica entre diferentes identidades colectivas. 3. Reconstruya los lazos históricos comunitarios entre identidades culturales que han atravesado procesos violentos de antagonismo político.

Estos tres elementos permitirían: 1. Focalizar el carácter contingente de los antagonismos, sin naturalizar las diferencias culturales. 2. Poner de relieve la importancia de los procesos de integración de las distintas identidades en las diferentes esferas de producción semántica y normativa: esfera académica-universitaria, esfera mediática y esfera político-institucional. 3. Ampliar el horizonte de la memoria colectiva, ahondando en un estudio polifónico de la genealogía de las diferencias intergrupales.

Referencias bibliográficas

Asamblea General de Naciones Unidas, Resolución 2200 A (XXI), "Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos", (16 de diciembre de 1966), disponible en [http://www.undocs.org/A/RES/2200\(XXI\)](http://www.undocs.org/A/RES/2200(XXI))

Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 41/128, "Declaración sobre el derecho al desarrollo", (4 de diciembre de 1986), disponible en <http://www.undocs.org/A/RES/41/128>

Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 47/135, "Declaración sobre los Derechos de las personas

- pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas”, (3 de febrero de 1993), disponible en <https://undocs.org/A/RES/47/135>
- Bhabha, H. K. (2002). El compromiso con la teoría. En H. K. Bhabha, *El lugar de la cultura* (C. Aira, trad., pp. 39-59). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bhabha, H. K. (2010). Narrar la nación. En H. K. Bhabha (Ed.), *Nación y Narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (M. G. Ubaldini, trad., pp. 11-19). México DF, México: Siglo XXI.
- Bhabha, H. K. (2011). *Our neighbors, ourselves: contemporary reflections on survival* [Nuestros vecinos, nosotros mismos: reflexiones contemporáneas sobre la supervivencia]. Berlín, Alemania: De Gruyter.
- Bhabha, H. K. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre cosmopolitismos vernáculos* (H. Salas, Trad.). México DF, México: Siglo XXI.
- Bhabha, H. K. (2017, abril). Contribución en el panel *World, image, thought* [Mundo, imagen pensamiento]. Panel llevado a cabo en la conferencia *Culture beyond borders: the Roma contribution*. Harvard University.
- Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, “Observación General 18 sobre no discriminación” (10 de noviembre de 1989), disponible en <https://undocs.org/HRI/GEN/1/Rev.7>
- Derrida, J. (2000). *La hospitalidad* (M. Segoviano, Trad.). Buenos Aires, Argentina: De la Flor.
- George, P. (1984): *Géopolitique de minorités* [Geopolítica de las minorías]. Paris, Francia: Presses Universitaires de France.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona, CT: Edhasa.
- Kymlicka, W. (2008). Los derechos de las minorías en la filosofía política y en el derecho internacional. *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, (22), 46-72.
- Lévinas, E. (1999) Peace and proximity [Paz y proximidad]. En E.

Lévinas, *Alterity and transcendence* (pp. 131-145). Londres, Reino Unido: The Athlone.

Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos, *Derechos de las minorías: normas internacionales y orientaciones para su aplicación* (Nueva York - Ginebra: Naciones Unidas, 2010), disponible en https://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights_sp.pdf

Said, E. (2004). *Humanism and democratic criticism* [Humanismo y crítica democrática]. Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: the making of modern identity* [Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Taylor, C. (1992). *The ethics of authenticity* [La ética de la autenticidad]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (M. Utrilla de Neira, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

El marco de acción política y sus límites. Análisis desde la perspectiva de Hinkelammert y Dussel

The framework of political action and its limits. Analysis from the perspective of Hinkelammert and Dussel

Hugo Amador Herrera Torres
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Jerjes Izcoatl Aguirre Ochoa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

RESUMEN En el presente trabajo se busca, a partir del realismo político de Hinkelammert y la política de la liberación de Dussel, identificar los límites iniciales que delinean el marco de acción política. El marco de acción política delimita el espacio de la posibilidad empírica. Para ello, se adopta la definición de política como “arte de lo posible”, aceptada de manera explícita por Hinkelammert y desarrollada implícitamente por Dussel. Se identifican tres límites que trazan el marco de acción política: 1) el entorno natural como condición de existencia de la corporalidad viviente, 2) la satisfacción de necesidades físicas como condición para conservar la corporalidad viviente, 3) las vivencias intersubjetivas como condición para mantener la vida humana. Plantear estos límites permite fijar las bases de la utopía del realismo político de Hinkelammert y de la política de la liberación de Dussel.

PALABRAS CLAVE utopía; instituciones; acciones políticas; corporalidad viviente; posibilidad empírica.

ABSTRACT *The present paper seeks, from the political realism of Hinkelammert and the politics of liberation of Dussel, to identify the initial limits that delineate the framework of political action. The political action framework delimits the space of empirical possibility. For it, the definition of politics is adopted as “art of the possible”, explicitly accepted by Hinkelammert and developed implicitly by Dussel. Three limits are identified that outline*

the framework of political action: 1) the natural environment as a condition of existence of living corporality, 2) the satisfaction of physical needs as a condition to preserve living corporality, 3) intersubjective experiences as a condition to maintain human life. To propose these limits allows us to establish the bases of utopia of political realism of Hinkelammert and of the politics of liberation of Dussel.

KEY WORDS *Utopia; Institutions; Political Actions; Living Corporality; Empirical Possibility.*

RECIBIDO *RECEIVED* 20/03/17

APROBADO *APROVED* 27/03/18

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/18

NOTA DE LOS AUTORES

Hugo Amador Herrera Torres, Facultad de Economía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

Correo electrónico: hugoht@fevaq.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3685-4043>

Jerjes Izcoatl Aguirre Ochoa, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

Correo electrónico: jerjes_99@yahoo.com

El artículo busca, a partir del realismo político de Hinkelammert y de la política de la liberación de Dussel, determinar los *límites iniciales* (o generales) que delinean al marco de acción política. Al distinguir estos límites iniciales o generales de los *específicos*, el artículo profundiza en el análisis del espacio de la posibilidad empírica del diseño utópico (Ver Herrera y Toledo, 2014). En los trabajos de Hinkelammert y Dussel relacionados con utopía, instituciones y acciones políticas imperan las coincidencias. En particular, ambos toman el mismo criterio de partida: la corporalidad viviente. Los análisis de estos temas en otros pensadores críticos —por ejemplo, Rancière, Laclau, Badiou, Žižek, De Souza Santos—, cada uno, por supuesto, con sus particularidades, no parten estrictamente de tal criterio. De ahí la especificidad y el interés de la obra de ambos representantes centrales del pensamiento crítico latinoamericano.

En *Crítica a la razón utópica* (1984) se encuentra la exposición teórica germinal y cumbre del realismo político de Hinkelammert.¹ Esta colisiona con el realismo político de Maquiavelo, Bismarck, Kissinger, Aron, Morgenthau y Schmitt (Herrera, 2015, p. 16). En particular, debido a las nociones sobre *lo político* y *la política* que envuelven al realismo político de Hinkelammert (2000). Éste, sin manifestarlo de forma explícita, deja ver que lo político inicia con la *imaginación trascendental* del ser humano, donde se retrata la *superación total* de las ausencias o carencias que aquel esté teniendo en su realidad. Esa imaginación trascendental, al mostrar las superaciones totales de las carencias del ser humano, refleja imposibilidades empíricas. De ahí que tal imaginación contenga dimensiones históricas. Las sociedades utópicas que emergen de tal imaginación son imposibles

¹ La primera edición del libro apareció en 1984; la segunda, en 1990; la tercera, en el 2000; una edición ampliada y revisada, en el 2002. La cumbre del realismo político de Hinkelammert se encuentra en esta obra. La producción teórica de Hinkelammert se ha caracterizado por tener coherencia y continuidad. Se hallan esbozos de su realismo político desde *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970). Después de 1984, su realismo político se identifica en todas sus obras, se subrayan *Democracia y totalitarismo* (1987), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998), *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003), *Hacia una economía para la vida* (2005), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007), *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (2013), y *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2013).

empíricamente: inalcanzables para el ser humano. Sin embargo, aunque esas superaciones totales nunca puedan vivirse de forma empírica, sigue siendo necesario, y además útil, imaginarlas como totales. Por ende, lo político, en la perspectiva hinkelammertiana, continua con la delineación de sociedades utópicas (imaginación trascendental con dimensión histórica), las cuales quedarían plasmadas de manera formal en las instituciones.² La construcción institucional es la parte central de lo político. Las instituciones representan —hasta cierto punto— el diseño de la imposibilidad empírica. El ser humano, al vincularse con ellas, determina las acciones que puede realizar —es decir, a partir de lo imposible empírico, fija lo posible empírico—. Las instituciones no señalan lo posible empírico. La política se relaciona, por consiguiente, con seleccionar y ejecutar acciones que permitan vivir y seguir viviendo experiencias. Hinkelammert (2000), de manera explícita, sella a la política como “arte de lo posible” (p. 17).

De lo que trata lo político, siguiendo ahora a Dussel, es de trazar las bases teóricas y lógicas para la acción humana, buscando posibilitar y acrecentar lo real (2006, p. 74). La realidad viene de lo real. Lo real es la naturaleza y la corporalidad viviente. Dussel distingue entre corporalidad, que es la esfera material del ser humano, y corporeidad, que es la esfera material meramente animal (1999, p. 2). El ser humano es un ser corporal vivo. Lo corporal vivo corresponde a la vida humana, con su lógica propia. La corporalidad, hasta su última célula, es esencial y diferenciadamente humana. En su *política de la liberación*,³ Dussel explica que hay diversos grados lógicos en el proceso de lo político. El momento inicial corresponde al fundamento ontológico: la corporalidad viviente.

2 Las instituciones corresponden a las reglas formales (normatividad jurídica) e informales que determinan la manera de tratar los fenómenos sociales. En este artículo se hace referencia a las instituciones formales.

3 La política de la liberación de Dussel se compone de varias obras, estando inacabada todavía: 1) *Hacia una filosofía política crítica* (2001); 2) *20 tesis de política* (2006), este libro resume el proyecto de política de la liberación e indica un camino hacia una filosofía de lo político; 3) *Materiales para una política de la liberación* (2007a); 4) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007b); y 5) *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. El volumen III de la Política de Liberación (momento crítico) supondrá el desarrollo de los principios políticos críticos (ya tratados resumidamente en *20 tesis de política*) y la formulación de la “pretensión política de justicia” (también tratada en *20 tesis de política*) (Herrera, Colín, Arias, 2016, p. 173).

Se esbozan, posteriormente, principios éticos y políticos congruentes con el momento inicial; luego, se formulan enunciados de idealización (imaginaciones trascendentales en Hinkelammert); más tarde, se relacionan estos enunciados con contenidos históricos, dando entrada a las sociedades utópicas (2006, pp. 76-77), las cuales se formalizan —en cierto medida— en las instituciones.

La creación de las sociedades utópicas, subrayadas en los enfoques de Hinkelammert y Dussel, es necesaria para el avance de la humanidad. No modelar estas sociedades abre el riesgo de perpetuar la sociedad presente o de no lograr “sociedades lo mejor posible”. Dussel (2006) enfatiza que la utopía funciona como idea regulativa para el quehacer humano (p. 76). Este mismo planteamiento aparece en Hinkelammert (2000, p. 25). Dussel se refiere a la política (no está explícito) como la puesta en marcha de las utopías en la medida de lo posible, una vez que han sido trazadas institucionalmente. La política consistiría en determinar primero las acciones posibles y, luego, realizarlas. Las instituciones, en ambos autores, constituyen el nodo que enlaza lo utópico con las acciones humanas (Herrera, 2015, p. 44; Herrera y Toledo, 2014, p. 33).

¿Cuáles son las acciones políticas en las propuestas de Hinkelammert y Dussel? La respuesta es directa. Las acciones políticas son las acciones humanas que permiten continuar en el espacio de la posibilidad empírica y, viceversa, las acciones apolíticas son las acciones humanas que se apartan de la posibilidad empírica. Tanto las acciones políticas como las apolíticas son posibles empíricamente porque se ejecutan en el presente; la diferencia está hacia dónde conducen. Mientras las acciones apolíticas sistemáticas borran la posibilidad empírica, las acciones políticas no lo hacen. Al no atentar contra la naturaleza ni contra la corporalidad viviente, estas últimas se mantienen en el espacio de la posibilidad empírica. Por tanto, los límites de la corporalidad viviente se identifican con los límites de la posibilidad empírica.

¿Cuál es entonces el espacio de la posibilidad empírica? ¿Cuáles son los límites *iniciales* o *generales* que trazan el marco de la posibilidad empírica? Al adoptar la definición de política como “arte de lo posible”, el espacio de la posibilidad empírica propiamente puede denominarse

espacio político y el marco donde se desarrollan las acciones humanas puede nombrarse *marco de acción política*.

El artículo se divide en tres partes. En la primera, se analiza la consideración necesaria para el diseño utópico: la corporalidad viviente. Sin esta consideración, la utopía no representa lo real. Las instituciones, por ende, configurarían sociedades tergiversadas, y las acciones humanas corresponderían a acciones apolíticas. No tendría caso dibujar el marco de acción política, pues la acción humana no tendría acotaciones. En esta parte, se explica también la función articuladora que tienen las instituciones entre utopía y acciones humanas (políticas o apolíticas), así como los procesos de entropía y fetichización que sufren las instituciones, aun cuando estén sostenidas en utopías que contengan y protejan lo real. En la segunda, se fijan los límites iniciales del marco de acción política. En la tercera, se identifica la utopía del realismo político de Hinkelammert con la utopía de la política de la liberación de Dussel. Siguiendo la metodología de ambos autores, se busca trazar esbozos generales de la utopía de la sociedad sostenible a partir de textos bíblicos, pero sin un análisis exegético de los mismos.

Consideración necesaria para el diseño utópico: corporalidad viviente

Hinkelammert y Mora escribieron en *Hacia una economía para la vida* (2005) que el ser humano es un ser finito atravesado por imaginaciones trascendentales. Después, en *Economía, vida humana y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica* (s/a) señalaron que el ser humano es un ser infinito, debido a sus imaginaciones trascendentales, traspasado por la finitud que le impone su corporalidad viviente (p. 40). Estas dos expresiones son diferentes. El tránsito que hicieron estos autores entre ellas nos parece acertado. El ser humano se da cuenta *a posteriori* de su finitud, precisamente cuando trasciende todas sus finitudes corporales hacia la infinitud. Solamente un ser infinito atravesado por la finitud puede advertirla y tener conciencia de ella. El ser humano entonces *a posteriori* llega a saber sus límites iniciales; encuentra que su corporalidad es la condición fundamental de su vida; incluso, que

su corporalidad es el propio modo de su realidad (Dussel, 2006, p. 76, 2014, p. 20; Hinkelammert, 2013, p. 437).

La corporalidad viviente siempre está amenazada por la muerte; amenaza que se cumple ineluctablemente (Hinkelammert y Mora, 2013, pp. 21, 323, s/a, p. 40). La muerte hace que el ser humano sea finito. La finitud, que ha sido sobrepasada, anula la posibilidad de cualquier infinitud. Dussel (2006) plantea que los seres humanos tienen la tendencia originaria a conservar la corporalidad viviente, poseen un querer vivir que se traduce en una voluntad de vida (p. 23).⁴ Gandarilla (2010) retoma a Ernst Bloch para recalcar este comentario de Dussel: "nadie vive porque quiere. Pero, después de que se vive, hay que querer seguir viviendo" (pp. 2-3).

El ser humano siente y vive ausencias provocadas por su finitud. La infinitud humana expresa la superación de estas ausencias, las manifiesta a través de imaginaciones trascendentales, las cuales consisten en pensar más allá de la finitud y en términos de plenitud, llevando hacia el diseño de sociedades utópicas o, lo que es lo mismo, hacia el bosquejo de sociedades ideales (Herrera, 2015, p. 46; Herrera y Toledo, 2014, p. 34). El verdadero punto de partida —en tanto construcción utópica— está justamente en la imaginación trascendental (Hinkelammert, 2000, p. 267).

Hinkelammert incorpora en su análisis el término *trascendental*, atendiendo nociones kantianas. Kant en su *Crítica de la razón pura* (1977) señala a la trascendentalidad como principio incondicionado, es decir, que no puede llevarse a la experiencia, que es imposible empíricamente. Los principios experimentables (posibles empíricamente) son principios condicionados. La misma experiencia los condiciona. Los principios incondicionados remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia. La razón, a través de las ideas, conceptualiza los principios incondicionados, los presenta como el conjunto de condiciones que comprende toda experiencia, pero estos principios no pueden ser objeto de la experiencia. Se trata de la razón pura o trascendental, la cual complementa a la razón formal o lógica (Kant, 1781/1977, pp. 168-174). Los principios incondicionados (razón pura o trascendental) no pueden

⁴ En su obra *14 tesis de ética*, Dussel (2016) vuelve a marcar como punto de partida a la corporalidad viviente, la desarrolla como ontología práctica fundamental (tesis 2).

hacerse empíricos; no obstante, otorgan a la razón formal o lógica una unidad *a priori* por conceptos para lo empírico (Fernández, 2001, p. 57, 2010, pp. 143-145).

En la imaginación trascendental de Hinkelammert, la plenitud plasmada en la idealización debe contener de manera central dos consideraciones: la corporalidad viviente de los seres humanos y la vivencia intersubjetiva entre los seres humanos. Según Dussel, toda vivencia subjetiva es siempre una vivencia intersubjetiva (2006, p. 19). La intersubjetividad en las relaciones sociales da entrada al sujeto. Entenderse como tal implica concebirse en relación con el otro. El ser humano que vence sus objetivaciones se puede encontrar exclusivamente en la vivencia intersubjetiva que tiene con otros seres humanos (Hinkelammert, 1998, p. 257). De tal modo que la vivencia intersubjetiva es un momento de la corporalidad viviente (Dussel, 2001). El ser humano abre, así, su subjetividad a la realidad. Lo acontecido en la realidad lo afecta y esos efectos en la subjetividad se manifiestan directamente en su corporalidad viviente (Gandarilla, 2010, p. 2; Herrera, Arias y Colín, 2016, p. 172).

De no considerar como referencias centrales a la corporalidad viviente y a la vivencia intersubjetiva en la idealización de sociedades, se inicia el proceso de lo político a partir de ilusiones trascendentales. No es lo mismo imaginación trascendental que ilusión trascendental. La ilusión trascendental corresponde a una infinitud distorsionada. La ilusión trascendental en su centro contiene objetivaciones que representan cosas o fenómenos. Se trata de pensamientos trascendidos soportados en objetos. La imaginación trascendental comprende, por su parte, relaciones entre sujetos (vivencia intersubjetiva) efectivamente experimentadas y trascendidas hasta su idealización (Molina, 2007, p. 412).⁵

5 En el enfoque inicial de la teología de la liberación, el Dios real simboliza la encarnación (concreción) del Reino de los Cielos (utopía real) en la Tierra en relación con los aspectos corporales (el cuerpo) y subjetivos (el alma) que envuelven al ser humano. Los seres humanos, en el enfoque inicial de la teología de la liberación, son cuerpo-almado: el alma no vive sin el cuerpo y el cuerpo no vive sin el alma (Herrera y Toledo, 2015, p. 215).

En dos cuentos bíblicos se pueden encontrar pistas sobre las relaciones de intersubjetividad entre seres humanos (Molina, 2007, pp. 415-416). El primero se titula "El buen samaritano", es narrado en el evangelio de San Lucas (10, 25-37). En el cuento se relata que un hombre fue atacado por bandidos, lo dejaron golpeado y tirado en un camino. Las personas que transitaban por el camino lo ignoraron, excepto un samaritano, quien lo curó. La posición del samaritano es especial. Si el samaritano, al ayudar al hombre caído, lo categorizó como desvalido, lo transformó relativamente en su objeto de acción, aun cuando su proceder haya sido por caridad. La relación de intersubjetividad, por consiguiente, perdió pureza. En caso de que el samaritano se hubiera reconocido naturalmente (sin pensarlo) como desvalido y hubiera sentido en su propia corporalidad tanto los dolores como las curaciones que él mismo hizo entraría a una relación intersubjetiva pura. Se estaría hablando de una relación intersubjetiva plena. La pureza total o la plenitud, para el ser humano, son inalcanzables (empíricamente imposibles). La vivencia intersubjetiva no desaparece, por más que los procesos de objetivación inunden las relaciones sociales, solo queda escondida una parte de ella. Mientras haya seres humanos, la vivencia intersubjetiva (aun cuando no pueda ser plena o pura) estará presente.

El segundo cuento que proporciona pistas sobre la vivencia intersubjetiva usa a la alegría como vínculo para la identificación mutua entre seres humanos. Se trata de "Los invitados que se excusan", también narrado en el evangelio de San Lucas (14, 15-24). El cuento relata que un hombre ofreció un gran banquete, pero las personas invitadas no pudieron asistir. El hombre del banquete se enojó y pidió a sus sirvientes que llevaran a todos aquellos que encontraran en los caminos, en las plazas, y en los campos. El hombre que ofreció el banquete, en sí, no fomentó una relación intersubjetiva, pues invitó a la multitud por coraje; arremetió contra los primeros invitados que lo rechazaron. Este hombre consideró directamente a la multitud como su medio u objeto de venganza contra los primeros invitados. Una fiesta, desde la vivencia intersubjetiva, donde los participantes se traten mal, es simplemente una fiesta fracasada, aunque existan los mejores platillos y el mejor vino —afirma Hinkelammert en *La reflexión trascendental: el límite y como trascenderlo* (s/a)—. En la alegría quizá

está el momento más claro en que los seres humanos se reconocen de manera natural, sin pensarlo. El hombre que sonríe con los otros por la presencia de la alegría y recibe sonrisas de los otros también por la misma permanencia de la alegría dibuja el núcleo del comportamiento de los seres humanos que se reconocen como seres humanos.

Ambos cuentos delinear escenarios donde no se excluye a nadie y ambientes donde el ser humano se dirige de forma pura al otro como ser humano. En estos escenarios y ambientes quedan destruidas las objetivaciones en las relaciones sociales. El trato intersubjetivo se hace fluido una vez que ocurre simultáneamente la inclusión y el reconocimiento. El pensar la alegría expresada en el cuento de “Los invitados que se excusan” hasta la plenitud (sin ningún grado de objetivación) proyecta la felicidad humana (sociedad idealizada/sociedad utópica).

La utopía como sociedad perfecta indica infinitud distorsionada. La perfección no puede ser modelada, pues el ser humano tiene conocimientos imperfectos. Lo imperfecto no puede llevar hacia lo perfecto. Esto no anula la infinitud. Al no poderse diseñar sociedades perfectas, el ser humano proyecta “sociedades lo mejor concebibles” o sociedades ideales. El ser humano debe trazar “sociedades lo mejor concebibles” que confinen la regeneración total de la corporalidad viviente y la existencia ininterrumpida de vivencias intersubjetivas plenas. El diseño de “lo mejor concebible” tiene preponderancia práctica porque el ser humano tiene la tendencia ontológica a intentar superar lo dado. Pensar que la sociedad de hoy es todo hace perder la orientación. Carecer de “lo mejor concebible” como referencia impide conocer “lo mejor posible”. Tomar “lo posible” como referencia lleva hacia estados menores de “lo mejor posible”.⁶

Las sociedades ideales—hasta cierto punto—quedan configuradas teóricamente en las instituciones (Fernández, 2012, pp. 15-16). En el proceso de formalización institucional, las utopías, de manera inevitable, pierden parte de su contenido. La corporalidad viviente perpetua y la vivencia intersubjetiva pura quedarían entonces disipadas parcialmente en las instituciones. Hinkelammert (ctd. en Mo Sung, 2005, p. 61) por eso sostiene que toda institución es imprecisa. Esto

6 Al respecto ver a Herrera (2015, pp. 47-48) y Herrera y Toledo (2014, pp. 35-36).

no significa la negación de las instituciones, sino que hay una tensión dialéctica insuperable. Las construcciones institucionales formales objetivan a la vivencia intersubjetiva, quitando así niveles de pureza a la vivencia. Pero el ser humano no puede existir sin objetivaciones, siempre que, en tanto sujeto, logre trascenderlas.

En efecto, la imagen que revelan las instituciones no es toda la realidad representa solo una parte que encubre a otra. Hinkelammert y Mora (2005, pp. 344-351) explican a través del fenómeno del fetichismo el juego engañoso de visibilidades que operan las instituciones. Estas son espejos que provocan visibilidades invertidas: generan que lo real (corporalidad viviente y vivencia intersubjetiva) se haga parcialmente invisible; al mismo tiempo, producen que los efectos de las instituciones sobre los seres humanos aparezcan parcialmente como lo visible. El entramado de visibilidad parcial (efectos de las instituciones) e invisibilidad parcial (corporalidad viviente y vivencia intersubjetiva) arregla un nudo que oculta parte de la utopía.

Las instituciones, además del fetichismo, están expuestas a la entropía, que en su diacronía se hacen históricas y temporales (Gandarilla, 2010, p. 18). La entropía institucional también invisibiliza partes del contenido utópico. La creación de nuevas instituciones y/o la reformulación constante de las existentes, por ende, se convierten en acciones necesarias para la recuperación del contenido de las utopías.

El fetichismo y la entropía cruzan de igual manera tanto a las instituciones que representan utopías reales como a las instituciones que configuran utopías represivas. La distorsión institucional, en este último caso, es más severa y profunda. La deformación institucional ha estado presente en todas las sociedades que se han creado en la historia de la humanidad.

Límites iniciales del marco de acción política

Los límites de la corporalidad viviente están materialmente dados, son anteriores a la experiencia humana (Hinkelammert y Mora, s/a, p. 40). Estos límites dibujan el marco de acción política, que es donde puede desarrollarse la acción humana, la cual puede ser política o apolítica. Las acciones humanas que permiten proseguir en el interior del marco

son acciones políticas. Las acciones humanas que sobrepasan el marco son acciones apolíticas; incluso, provocan que desaparezcan partes o todo el marco.

La muerte señala el final de la corporalidad viviente. Dussel (2006) plantea este hecho como hecho superado totalmente, lo postula como enunciado lógicamente pensable, pero imposible empíricamente (p. 103). El postulado en Dussel —equivalente a la imaginación trascendental en Hinkelammert— sería que la vida en la Tierra es vida perpetua (2006, p. 104, 2014, p. 20). La muerte se adelanta o retrasa según se desarrolle la acción humana dentro de los límites del marco.

En este sentido, se proponen tres límites iniciales del marco, presentes tanto en el pensamiento de Dussel (2006) como de Hinkelammert (2004). Los cuales serían: 1) la corporalidad viviente depende del entorno natural; 2) mantener la corporalidad viviente implica satisfacer necesidades físicas; 3) mantener la vida humana implica satisfacer necesidades culturales (ver también Herrera, 2015; Herrera y Toledo, 2014). En el caso de Dussel esos límites se remiten a tres campos llevándolos, a su vez, a la categoría de postulados.

Los límites que asigna la naturaleza son los primeros límites que delinean al marco de acción política. El espacio formado por estos límites, Dussel lo llama campo ecológico (2006, p. 103). Todos los elementos de la naturaleza, seres humanos incluidos, son parte de redes complejas de interdependencia, habiendo diversos ciclos biológicos de reproducción altamente interrelacionados. Sin estos ciclos es imposible mantener la corporalidad viviente.

La satisfacción de necesidades humanas, por su parte, no se reduce al ámbito de la existencia física, abarca también necesidades culturales; pero, para satisfacer estas últimas, se presupone estar dentro del entorno natural y haber satisfecho las necesidades físicas, pues ambos aspectos conceden la vida corporal (Herrera, 2015, p. 52; Herrera y Toledo, 2014, p. 40). La satisfacción de necesidades físicas se relaciona directamente con la producción de satisfactores (productos) y con el consumo. Dussel encaja este aspecto en el campo económico (2006, p. 104). La necesidad humana es la falta de un satisfactor que pueda reponer la materia y la energía consumidas, que no pueden dejar de estar presentes en el proceso vital. Vivir es consumir, y el consumo

exige reposición. La necesidad se funda entonces en el hecho de mantener la corporalidad viviente (Dussel, 2014, p. 19).

La imaginación trascendental en Hinkelammert o el postulado en Dussel sería: los ciclos biológicos de la Tierra se desarrollan completamente. El cual se dividiría en tres momentos (Dussel, 2006, pp. 134-135; Dussel, 2014, p. 24): a) El ser humano satisface plenamente sus necesidades físicas. b) Siendo parte de una comunidad, el ser humano satisface plenamente sus necesidades físicas sin impedir que los otros seres humanos satisfagan plenamente las suyas. El ser humano requiere que los otros seres humanos satisfagan sus necesidades corporales para mantener su propia existencia. La comunidad es referencia intersubjetiva ineludible. c) El ser humano realiza los procesos productivos empleando trabajo cero.

Los dos primeros límites abren el espacio del campo cultural. Es decir, se vinculan con el tercer límite antes mencionado: mantener la vida humana implica satisfacer necesidades culturales. Dicho de otro modo, la dependencia del entorno natural y las necesidades físicas están relacionadas con la necesidad de relaciones prácticas o sociales. Necesidad, ésta última, que se satisface a través de la convivencia entre seres humanos. Se trata, específicamente, de vivencias intersubjetivas. El ser humano originariamente y por tendencia genética se encuentra en una posición de apertura al otro (Dussel, 2014, p. 32-33). La sensación de felicidad que emana del contacto, de la presencia, de la compañía del otro ser humano significa el cumplimiento final de la existencia. Hinkelammert (2000) expone, en esta misma dirección, que la conquista de la autorrealización humana está precisamente en ser sujetos (pp. 341-343).

La relación del ser humano con otro ser humano puede ser al menos de tres tipos. La primera relación es la de género o pareja. Esta relación es el origen de todas las demás relaciones y constituye el primer tipo de comunidad. La segunda relación es la práctico-pedagógica. Una generación transmite a la siguiente generación el ser (genéticamente), el aprendizaje o la cultura de la comunidad. La tercera relación es la establecida en una comunidad de iguales, cuya manifestación prototípica son las relaciones políticas y económicas, habiendo muchas otras posibles (Dussel, 2014, pp. 32-33, 35). La

imaginación trascendental en Hinkelammert o el postulado en Dussel sería: el ser humano tiene vivencias intersubjetivas plenas.

El ser humano solo puede actuar entonces considerando los límites que le traza el entorno natural, la satisfacción de sus necesidades físicas y culturales. Las acciones humanas, aun cuando sean posibles cuantitativamente, se hacen imposibles si entran en contradicción con cualquiera de esos límites. Así, por ejemplo, si decidiese morirse, estará en condiciones de elegir libremente sus actos. Pero la acción que se siguiese de tal decisión se trataría en específico de una acción apolítica. Por el contrario, la concreción, tanto del realismo político de Hinkelammert como de la política de la liberación de Dussel, está, por consiguiente, dentro del marco de acción política. Los diversos puntos de variación que se forman dentro de este marco permiten la regeneración de la corporalidad viviente (ver Herrera, 2015, p. 54; Herrera y Toledo, 2014, pp. 40-41).

La manera en que se relacione el ser humano con las instituciones define si sus acciones se dirigen hacia el interior o exterior del marco. Varias relaciones provocan que las acciones humanas sean apolíticas: creer que las instituciones envuelven sociedades perfectas, aun cuando se conozca que son inalcanzables; creer que antes del proceso institucional se pueden esbozar sociedades perfectas; creer que las "sociedades lo mejor concebibles" o sociedades ideales o sociedades utópicas señaladas en las instituciones, incluso, antes de entrar al proceso institucional, son alcanzables empíricamente, estén o no sostenidas en la imaginación trascendental; creer que las "sociedades lo mejor concebibles" pueden estar basadas en la ilusión trascendental.

El problema con estas relaciones no está en lo que se hace, sino en lo que se cree hacer. Al creer que se está haciendo algo distinto de lo que realmente se está haciendo, se hace mal lo que en verdad se está haciendo. Lo que realmente se está haciendo sí es posible porque se está haciendo en el presente, pero lo que se cree que se está haciendo sí es inalcanzable. Estas relaciones deforman la capacidad de hacer (Hinkelammert, 2000, p. 23), ocasionan que las acciones humanas oculten lo que realmente puede alcanzarse. El ser humano es el artífice de esta deformación institucional.

Esbozos de la sociedad utópica sostenible

El punto localizado en el centro del marco de acción política representa a la sociedad utópica sostenible o a la utopía del realismo político de Hinkelammert y de la política de la liberación de Dussel. Este punto corresponde a la imaginación de la superación total de los límites del marco, lo cual implica el desvanecimiento del mismo marco. O, expresado de otro modo, constituye enunciados con contenidos históricos lógicamente pensables pero empíricamente imposibles.

En la sociedad utópica sostenible,⁷ todos los seres humanos pueden regenerarse físicamente de forma plena, quedando garantizada la conservación de la corporalidad viviente; todos conviven reconociéndose de manera natural como seres humanos, las objetivaciones (instituciones, por ejemplo) desaparecen (vivencia intersubjetiva pura); los procesos económicos que se realizan para la obtención del producto social no impiden el desarrollo de ninguno de los ciclos de la naturaleza (naturaleza intacta); y los procesos económicos emplean trabajo humano cero. Los seres humanos, aquí también, satisfacen plenamente sus necesidades físicas sin obstaculizar que todos los demás satisfagan plenamente las suyas. Asimismo, todos tienen las mismas oportunidades de atender completamente sus necesidades culturales.

El punto central del marco (punto ideal) en términos míticos hace referencia al Año de Gracia. En el mensaje de Jesús, atendiendo la explicación de Hinkelammert (2013), el Año de Gracia, que bien pudiera llamarse Reino de los Cielos, es como un banquete al cual todos están invitados (pp. 204-205). Parafraseando a Hinkelammert: la sociedad utópica sostenible es una fiesta completa que simboliza al Año de Gracia. El Año de Gracia retrata a sociedades donde no se excluye a nadie; donde los ciegos tienen vista y, por tanto, todos pueden ver; donde los cautivos quedan libres y, por consiguiente, todos están en libertad.

Hinkelammert (2013, pp. 205-206) identifica que el anuncio del Año de Gracia en el evangelio de San Lucas aparece como la primera acción en público de Jesús narrada en el cuento "En Nazaret Jesús

⁷ La utopía de la sociedad sostenible puede nombrarse de varias formas.

proclama su visión” (San Lucas 4, 14-19). Esta primera acción en público de Jesús en el evangelio de San Juan corresponde a una fiesta completa relatada con el título de “El primer milagro en la boda de Caná” (San Juan 2, 1-10) (p. 205). El diseño de la utopía de la sociedad sostenible (“sociedad lo mejor *concebible*”) como fiesta completa a la cual todos están invitados o como Año de Gracia representa la fuente de referencia para celebrar una fiesta *casi* completa en la sociedad o para aproximarse al Año de Gracia en la sociedad (“sociedad lo mejor *posible*”). Jamás podrá haber una fiesta completa o un Año de Gracia, son enunciados con contenidos históricos lógicamente pensables, empíricamente imposibles.

En el cuento “El primer milagro en la boda de Caná”, el vino se acabó cuando la fiesta estaba en su apogeo, ninguno tenía la copa vacía todavía, pero quien pidiera más, ya no recibiría. Jesús entonces transformó el agua en vino para que la fiesta continuara. El vino que generó era de calidad, lo compartió sin pedir nada a cambio. Este hecho es significativo por la acción de Jesús. Este hecho aún resulta más significativo cuando se piensa que la gente del pueblo (los invitados de la boda) decidieron convidar el mejor vino de su casa para que siguiera el banquete. Sea lo uno o lo otro, en el cuento se relatan tentativamente vivencias intersubjetivas plenas. Este cuento choca con el cuento de los “Los invitados que se excusan”, porque el hombre que ofreció el banquete, en este último cuento, acarreó a cierta gente (pobres, lisiados, ciegos, mendigos), para vengarse de la gente que había invitado y no asistió.

Inmediatamente después de la fiesta de Caná sigue en el evangelio de San Juan la segunda acción de Jesús en público (Hinkelammert, 2013, p. 205), titulada “Jesús expulsa del Templo a los vendedores” (San Juan 2, 13-16). Este cuento señala el único conflicto en el cual Jesús actúa con violencia: echó con un látigo del Templo a los traficantes de animales, así como a los cambistas, después desparramó el dinero por el suelo. La lectura conjunta de los cuentos “En Nazaret Jesús proclama su visión”, “El primer milagro en la boda de Caná” y “Jesús expulsa del Templo a los vendedores” hace evidente la contradicción en la que se ubican. La fiesta completa y el Año de Gracia forman un polo; las acciones de los traficantes de animales y de los cambistas constituyen

otro polo. Este segundo polo no permite aproximarse a la fiesta completa o al Año de Gracia. La utopía de los traficantes y cambistas es otra, cuyo centro no está propiamente en la corporalidad viviente ni en las vivencias intersubjetivas. Su configuración de “sociedades lo mejor concebibles” basada en la ilusión trascendental tergiversa la utopía. La utopía de los traficantes de animales y de los cambistas esconde lo real, genera actividades humanas que se salen del marco de acción política. De absolutizar el punto de equilibrio de la sociedad sostenible, las acciones humanas se invierten: de buscar regenerar la corporalidad viviente pasan a degenerarla o a terminarla (acciones apolíticas). Este tipo de utopía y acciones choca con el realismo político de Hinkelammert y con la política de la liberación de Dussel. La utopía de la sociedad sostenible (fiesta completa, Año de Gracia) basada en lo real se despliega de la imaginación trascendental. En el marco de acción política se dan relaciones experimentadas entre seres humanos. Estas relaciones, en el punto de equilibrio (punto ideal), son trascendidas hasta su idealización.

En el marco de acción política se forman muchos puntos que permiten la regeneración de los seres humanos y de la naturaleza; pero son puntos que no marcan plenitud. Hay puntos extremos en el marco, donde los seres humanos son desplazados a su nivel mínimo de existencia física, lo que significa que otros seres humanos están colocados en su máximo nivel posible. Estos puntos pueden presentarse, constituyen puntos críticos, frente a los cuales se tienen que realizar acciones de resistencia (Herrera, 2015, p. 62; Herrera y Toledo, 2014, p. 47). El espacio que forma el marco no representa un espacio pasivo. El gemido de la criatura sigue (Hinkelammert, 2013, p. 206). Aun cuando se interprete adecuadamente la utopía de la sociedad sostenible, los conflictos no desaparecen dentro del marco.

La expresión “un mundo donde quepan todos los mundos” es diferente de la expresión “un mundo donde quepan muchos mundos”.⁸ En esta última expresión caben muchos mundos, pero no todos. En el realismo político de Hinkelammert y en la política de la liberación de Dussel —en tanto utopía— cabe la expresión “un mundo donde quepan todos los mundos”, equivale al Año de Gracia o a la fiesta completa. Para

8 Se considera el término mundo como actor social.

que quepan muchos mundos en el mundo, primero se debe imaginar que caben todos los mundos en el mundo.

En el marco de acción política se desenvuelven mundos que impiden que algunos mundos tengan cabida. El espacio del marco es arena conflictiva. Los mundos, en el esquema de Hinkelammert y Dussel, deben buscar el cambio de postura de los mundos excluyentes, intentar que adquieran una postura que permita que las actividades se hagan al interior del marco. Si persisten sus posturas después de exhaustivas prácticas discursivas, la eliminación de un mundo o de unos mundos se vuelve alternativa. La operación de un mundo en lo imposible empírico amenaza la existencia de todos los demás mundos, incluyendo la suya propia. El criterio de validez discursiva está en exponer lo real. La eliminación de un mundo probablemente equivale a una revolución. En las revoluciones, los mundos subordinan la práctica discursiva a la actividad violenta justificada, sin pretensiones de que la actividad se convierta en sistemática y permanente. Este tipo de violencia no es mera violencia.

Las instituciones vinculan utopía y acciones humanas (políticas o apolíticas). Ante la presencia de utopías que oculten lo real, las instituciones conducen las acciones humanas hacia el exterior del marco. El resultado de la discusión política debe pretender reorientar las instituciones hacia la afirmación de lo real. Las instituciones administran la relación vida-muerte: cuando consideran los límites, suscitan acciones para la vida (acciones políticas); cuando eliminan los límites, generan acciones para la muerte (acciones apolíticas).

Conclusiones

Las propuestas de Hinkelammert y Dussel permiten delinear un marco de acción política. El ser humano debe realizar sus actividades buscando permanecer en este marco, pues fuera de éste su corporalidad no puede regenerarse. Las acciones que permiten continuar al interior del marco son acciones políticas, las que conducen hacia el exterior son apolíticas. La manera de relacionarse el ser humano con las instituciones define el tipo de sus acciones. El ser humano es el único ser viviente en la Tierra que puede hacerse cargo de su realidad. Resulta entonces crucial la forma en que se vincule con las instituciones.

¿Cuáles son los límites iniciales que modelan el marco de acción política? Son tres: 1) la existencia de la corporalidad viviente depende del entorno natural, 2) mantener la corporalidad viviente implica satisfacer necesidades físicas, 3) conservar la vida humana implica satisfacer necesidades culturales (vivencias intersubjetivas). La utopía del realismo político de Hinkelammert y de la política de la liberación de Dussel o sociedad utópica sostenible se localiza en el punto medio del marco de acción política. En este punto se trascienden los límites del marco, se piensan como superados totalmente. El diseño de sociedad utópica sostenible implica, por tanto, la destrucción del mismo marco. El punto medio señala que: 1) los ciclos biológicos de la naturaleza se desarrollan completa e ininterrumpidamente, garantizando el ambiente que necesita la corporalidad viviente para existir; 2) el ser humano satisface de manera plena sus necesidades físicas; y 3) el ser humano tiene vivencias intersubjetivas puras. Pensar que se puede alcanzar esta sociedad anula al realismo político de Hinkelammert y a la política de la liberación de Dussel, pues las acciones humanas conducirían al exterior del marco (acciones apolíticas). La "sociedad lo mejor posible" no configura la regeneración física plena ni la convivencia pura de los seres humanos, sino que representa las mejores condiciones posibles, a partir de ciertas instituciones, que permitan la conservación de la corporalidad viviente.

Las instituciones son las encargadas de enlazar utopía y acciones humanas. Las utopías quedan configuradas teóricamente en las instituciones; no obstante, no se logra depositar todo el contenido utópico en las instituciones. En este ejercicio político se pierde, de forma irremediable, parte de la utopía. Las instituciones, también de forma irremediable, enfrentan procesos de entropía y fetichización que hacen perder todavía más partes del contenido utópico depositado en ellas. Esto provoca que la reformulación parcial o total de las instituciones se haga constantemente. Lo político vuelve entonces a recobrar vigencia.

El desarrollo de este artículo abre preguntas vinculadas con las diferencias teóricas en las formulaciones de Hinkelammert y Dussel; incluso, este tema se puede convertir en línea de investigación. Las diferencias, hipotéticamente, parecen nítidas. Las formulaciones

de ambos autores constituyen una base sólida del pensamiento crítico latinoamericano.

Referencias bibliográficas

Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Pasos*, 84, 2-15.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, PV: Desclée de Brouwer.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México DF, México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México DF, México: Plaza y Valdés.

Dussel, E. (2007b). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, MD: Trotta.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Madrid, MD: Trotta.

258
Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México DF, México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, MD: Trotta.

Fernández, E. (2001). El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6(12), 50-63.

Fernández, E. (2010). Utopía y discurso político. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 11(2), 138-166.

Fernández, E. (2012). Introducción. En E. Fernández y G. Silnik (coordinadores), *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert* (pp. 13-25). Buenos Aires, Argentina: CICCUS, CLACSO.

Gandarilla, J. (2010). La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes. *Herramienta web*, 1(4). Recuperado de

<http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-4/la-politica-de->

la-liberacion-y-los-alcances-de-un-nuevo-paradigma-que-se-anuncia-d

- Herrera, H. y Toledo, A. (2014). La política como arte de lo posible. Delimitación del marco de acción política a partir del realismo político de Franz Hinkelammert. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 4, 32-50.
- Herrera, H. y Toledo, A. (2015). Opción preferencial por los pobres e idolatría del mercado. Lecturas desde la Teología de la Liberación. *A-contra-corriente. A Journal on Social History and Literature in American Latin*, 12(2), 212-233.
- Herrera, H. (2015). *Realismo político y realpolitik. Hacia una reconceptualización de lo político. Contrastes entre Carl Schmitt y Franz Hinkelammert*. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Herrera, H., Arias, D. y Colín, R. (2016). Lo político y la política. Desdoblamiento del poder político en la Política de la Liberación de Enrique Dussel. *Economía y Sociedad*, 20(35), 171-185.
- Hinkelammert, F. (1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. Primera edición. San José, Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y Totalitarismo*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1990). *Crítica de la razón utópica*. Segunda edición. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del*

evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. Tercera edición. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Edición ampliada y revisada. Bilbao, PV: Desclée de Brouwer.

Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. San José, Costa Rica: EUNA.

Hinkelammert, F. (2004). La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos. *Pasos*, 113, 12-16.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José, Costa Rica: Arlekín.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia, México: UMSNH y Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Segunda edición ampliada. San José, Costa Rica: Arlekín.

Hinkelammert, F. (s/a). *La reflexión trascendental: el límite y como trascenderlo. Preludio para una antropología*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/franz-hinkelammert1/la-reflexion-trascendental-el-limite-y-como-trascenderlo-preludio-para-una-antropologia5>

Hinkelammert, F. y Mora, H. (s/a). *Economía, vida humana y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica*. Recuperado de http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/doc_details/31-economia-vida-humana-y-

bien-comun-25-reflexiones-sobre-economia-critica.html

Kant, I. (1977). *Crítica de la razón pura*. México DF, México: Porrúa.
(Trabajo original publicado en 1781).

Molina, C. (2007). La trascendentalidad del sujeto en la filosofía de Franz J. Hinkelammert. En J. A. Nicolás y H. Samour (editores), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (pp. 399-425). Granada, AN: COMARES, Universidad Internacional de Andalucía.

Mo Sung, J. (2005). *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuaménico de Investigaciones.

RESEÑAS

REVIEWS

Ottonello, Rodrigo Oscar. (2016). *La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim*. Biblioteca de la Filosofía Venidera. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila. 192 pp.

I.

Que la sociedad corre peligro de ser destruida es un tema recurrente en todas las áreas de la cultura. Pero en el libro que aquí reseñamos se nos recuerda que Émile Durkheim y otros grandes colaboradores a la gestación y desarrollo de la sociología eran extremadamente conscientes de esta problemática e insistían en la necesidad de no sólo abordar sus temáticas intrínsecas, sino también en mantener viva y activa esa reflexión.

Rodrigo Ottonello, el autor de esta obra, hace honor a dicho mandato como muy pocos lo logran en la actualidad. Pero también nos advierte: para entender el verdadero problema que acarrea la discusión sobre la destrucción de las sociedades se requiere afrontar, primero, la pregunta por la posibilidad de que el objeto de la sociología, esto es, la sociedad en sí –y no tan sólo ésta o aquella sociedad– pueda o no padecer destrucción.

Pero el lector no debe engañarse con el título del libro (*La destrucción de la sociedad*), ya que tan sólo refiere al tema a tratar y no refleja necesaria ni cabalmente la posición del autor, ni tampoco así la de los otros visitados. Sin adelantar su postura, cabe señalar que uno de los méritos fundamentales de la obra en cuestión es trastocar el terreno sobre el cual se suele erigir la discusión relativa a la desintegración absoluta de la sociedad. Con este tipo de dislocamiento, Ottonello se adentra en un territorio sociológico especulativo pocas veces explorado en la contemporaneidad.

A diferencia de lo que se acostumbra en lo que a la temática respecta, este texto no se limita a denunciar la potencial destrucción

de la sociedad debido al accionar de la humanidad y sus capacidades tecno-científicas. Tampoco se encierra en las fronteras de una hipotética catástrofe cosmológica y sus devastadoras consecuencias para el desenvolvimiento de los fenómenos sociales. Ese tipo de lecturas, totalmente legítimas por cierto, no se alejarían radicalmente de una posición antropocéntrica y por eso no agotan la viabilidad de otras pesquisas que aborden la sociedad más allá del *homo*, tal y como se propone Ottonello.

Otro diferencial que este libro materializa consiste en insistir en que toda evaluación de la posible o no destrucción de la sociedad debe estar sometida a una previa exploración de su estatuto, características y lógicas más propias, aunque considerada como una fuerza o esfera autónoma respecto de lo humano. Ya en la tercera página nos deja entrever un punto de partida que refleja la peculiaridad de la propuesta: “Tal vez la sociedad no tiene un principio humano. Y, de manera aun más extraña, tal vez no podemos destruirla” (Ottonello, 2016, p. 17).

Así nos invita Ottonello a su aventura conceptual, en donde la sociedad que considerábamos como intrínsecamente humana se descubre ajena y los desafíos de aprender a vivir en ella comienzan a adoptar dimensiones pocas veces visitadas.

II.

La temática del libro se estructura alrededor de ocho capítulos que se encuentran atravesados por tres ejes centrales: política, crimen y metafísica. El subtítulo así lo adelanta. De allí que, lejos de realizar un resumen rígido sobre cada capítulo, nos permitamos tejer el desarrollo argumentativo a partir de esos tres focos e iluminar así la problemática fundamental, sin por ello dejar de señalar las otras temáticas y autores que acompañan el recorrido esgrimido por el libro.

La dimensión política no abandonará la narrativa del autor ni siquiera en la última oración. Sabiendo que ella suele constituir el primer y último prisma a través del cual se dirime lo social, *La destrucción de la sociedad* se atreve a pensar en el sentido inverso y trata de delimitar lo esencialmente político a partir de una posición estrictamente sociológica. Así, política y sociología devienen las dos

caras problemáticas de una trama textual altamente especulativa al servicio “de pensar cuál puede ser el aporte teórico de la sociología en un momento que reclama modificaciones profundas en nuestros modos de vivir y actuar” (Ottonello, 2016, p. 18).

A partir del pleito teórico entre política y sociología, y justamente anclado en esta segunda posición, es que acaecerá el crimen como segundo eje. Dice Ottonello (2016): “La sociología se establecerá más allá del miedo a la proliferación del crimen y también más allá de la utopía de su eliminación definitiva” (p. 42). Además de esta importante apuesta teórica que atraviesa todo el libro (en la cual también se continúa dirimiendo la esfera política), otra virtud del mismo es no esquivar un enigma central que se deriva de este tipo de indagaciones, a saber: la pregunta por el estatuto sociológico de otros fenómenos más allá del crimen, tales como el pecado, la guerra y otros. El análisis de la amplia gama de variables que podrían funcionar como respuestas no terminan de anclarse aquí en un sistema cerrado y definido (y quizá no deberían porque hacerlo). De allí que los interesados en juzgar puedan infiltrarse por sus recovecos y los más aventureros se sientan estimulados a realizar sus propias peripecias teóricas.

El tipo de abordaje que se realiza permite analizar diversos fenómenos sociales y obtener una serie de consideraciones que van más allá de una descripción social de la dinámica en la que ellos suelen ser concebidos y trabajados. El trabajo de Ottonello nos permite desprendernos de ese nivel de observación para asir las fuerzas sociales bajo el tercer eje temático: el problema metafísico de la destrucción de la sociedad. La investigación realizada explora esa idea tan puramente sociológica y muchas veces olvidada en la que se afirma que los fenómenos sociales están constituidos por una trama que, lejos de tan solo amenazar el orden social, dan verdadera cuenta de que él tiene un estatuto metafísico que debe intentar develarse (Ottonello, 2016, pp. 155-174).

El interrogante fundamental adviene desde el pasado siglo XIX, pero esta vez atravesado por la específica tríada política–crimen–metafísica: ¿cómo vivir en una sociedad que ya no concibe a sus fenómenos como productos de la convivencia de los hombres o como amenazas destructoras para ella, sino como constitutivas de su existencia?

III.

Peculiar gesto al interior de la tradición sociológica, pero no por eso menos eficaz, es el que *Destrucción de la sociedad* lleva adelante: en primer lugar, porque a lo largo de todo el libro se dialoga con la filosofía, la política, el derecho, la moral, la teología y la economía (actitud que no puede dejar de valorarse dado el encasillado estado disciplinar de la academia); en segundo lugar, porque ese diálogo no se sostiene en neutralidades que permitan la sencilla reproducción de las discusiones académicas sin alterar las territorialidades del saber (por el contrario, aquí la teoría sociológica le disputa frente a frente la legitimidad de cierto campo de preguntas a cuanta disciplina se interponga en el camino).

Esas batallas que libra el autor, las cuales comienzan con los pilares de la filosofía política y terminan afrontando el problema metafísico de la destrucción con herramientas sociológicas y políticas, pasando por el temor a la muerte, los exterminios del siglo xx, la triangulación entre pecado-crimen-guerra, las revoluciones, el orden natural, la anomia, la soberanía, las constituciones jurídico-políticas, el Estado, el imperio, el gobierno, la multitud y el pueblo, la expresión, el anonimato y la corporalidad, la religión y lo sagrado, la economía, las modelizaciones de la regulación jurídica, gubernamental y sociológica, la vida, la mortalidad e inmortalidad, y más, obligan al libro a adentrarse al bosque del saber, en donde los límites disciplinares se tornan difusos. Lejos de huir de las problemáticas ineludibles a la temática en cuestión, y sin diluirlas, Ottonello □ y quien lea el libro □ sale airoso y habiendo recuperado para la disciplina de la cual partió un elemento primordial que parecía destinado a perderse: la rigurosa especulación sociológica.

En ese marco, el investigador en cuestión hace emerger lecturas que revitalizan principalmente el pensamiento de Durkheim, pero también los de Spinoza, Hobbes, Bodin, Rousseau, Locke, Weber, Mauss, Maistre, Bonald, Schmitt, Arendt, Foucault y Agamben. Si bien son muchos los autores, el desplante temático abordado logra subvertir con mayor o menor radicalidad, pero siempre con gran naturalidad, a este conjunto de pensadores de las interpretaciones clásicas. Con cada lectura, el canon cruje.

Pero cabe reconocer que al dislocar las canónicas lecturas, el mundo que se abre no es más ameno ni menos problemático que aquél otro, ya encasillado. Así lo advierte el autor al señalar el nuevo horizonte de problemas que se deberá afrontar si, como Durkheim, se defiende seriamente la idea de que las fuerzas sociales tienen plena realidad y se efectúan en la historia. Pero, ¿qué son esas fuerzas sociales? Con un minucioso detalle de las diversas consideraciones de la obra del filósofo francés se logra renovar la mirada sobre aquellas “ideas aparentemente contradictorias según las cuales no existe lo social sin los individuos pero los individuos no son la causa de lo social” (Ottonello, 2016, p. 171). Herramienta indispensable para las investigaciones en curso, este libro también debe apreciarse cuando se recuerda un dato para nada menor: es éste uno de los escasos libros sobre Durkheim en la Argentina.

IV.

Luego de leerlo, uno ya no se siente partícipe del mismo hábitat en el que creía estar, ni rodeado por los mismos fenómenos: todo cobra otra entidad metafísica y, quizá lo más importante, se abre la posibilidad de indagar en nuevas interacciones políticas, jurídicas y sobre todo sociales. Esta potencia que el autor pareciera sostener para la actualidad encuentra su razón de ser no sólo en el análisis del mundo contemporáneo sino también en numerosos fragmentos de la obra analizada, tal y como se lee aquí: “Por sí misma, abstraída de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar” (Durkheim, 1990, p. 273). Quizá todo el libro no sea más que una respuesta a esa extraña sensación del hombre que, cuando se aísla en esa esfera de autonomía antropocéntrica, no hace otra cosa que generar frente a sí un abismo en el que resulta sumamente difícil afrontar la vida.

Así, sobre la heurística suscitada a partir de Durkheim y destruyendo cualquier intención de aislamiento antropocéntrico, el interrogante que emerge de la posibilidad de que la sociedad pueda o no ser destruida por los seres humanos es dislocado y ampliado por Ottonello a los siguientes: ¿tiene la sociedad, en sí misma, la propiedad

de ser destruida? Y si así no fuera, ¿cuál sería su función social y con qué tipo de elementos constitutivos de la sociedad engranaría para que esta última pueda ser lo que es, incluso modificarse, pero nunca dejar de ser?

Así, lo que usualmente se entendió como una teoría que encadenaba al hombre a fuerzas que lo excedían haciéndole perder su libertad, encuentra aquí una potencia liberadora para hacer frente a la idea abismal y generar una nueva interacción con otras dimensiones del mundo para quizá poder construir incipientes formas de vida.

Si se trata de buscar verdaderas nuevas lecturas, si se pretende refrescar el tedio que enciende la repetición académica de lo mismo, pues en *La destrucción de la sociedad* de Rodrigo Ottonello uno puede encontrar alivio. Y por suerte; puesto que luego comienza la dificultosa tarea de asimilar las consecuencias de sus hipótesis y demostraciones.

Referencias bibliográficas

~~~~  
270  
~~~~  
Durkheim, É. (1990). *Le suicide* [El suicidio]. París, Francia: Presses Universitaires de France.

Ottonello, R. O. (2016). *La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim*. Biblioteca de la Filosofía Venidera. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.

Fernando Beresñak
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Correo electrónico: beresnakfernando@hotmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5132-5815>

Balibrea, María Paz (Coord.). (2017). *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid, MD: Siglo XXI.

“Se han cumplido en 2016 cuarenta años de la aparición de *El exilio español de 1939*”. Así comienza un libro que quiere seguir la estela abierta por José Luis Abellán en su trabajo de recuperación de la cultura exiliada. Este nuevo libro, coordinado por Mari Paz Balibrea bajo el título de *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, será en este caso una obra coral, en la que participan destacadísimos especialistas en la materia. Pero además es una obra que se propone indagar en las limitaciones estructurales que ha podido encontrar aquel trabajo, en su intento de recuperar aquel legado intelectual expulsado de España por el franquismo. La rehabilitación de la cultura exiliada, se admite desde la Introducción, no se habría realizado por la mera llegada de la democracia, no ha bastado que cesasen las persecuciones o las censuras, ni siquiera el retorno de muchos de sus protagonistas. La continuidad de ciertos cánones culturales heredados de la dictadura habría seguido dificultando la recuperación de la cultura exiliada en toda su riqueza, en aquello que tiene que ver con su diversidad, sus aspiraciones políticas o su particular interpretación sobre la experiencia española del primer tercio de siglo.

Esta magnífica obra se nos presenta dividida en cinco partes: 1) Categorías conceptuales de análisis; 2) Cronologías. Fechas clave; 3) Exilio y nación perdida; 4) Más allá de la nación; 5) Legados. Aquí prestaremos atención especial a la primera y la tercera, pues nos permitirán dar cuenta del espíritu del conjunto y economizar el espacio de recensión de una obra en la que participan cuarenta y tres colaboradores y que cuenta con más de ochocientas páginas.

La primera parte hace un recorrido por diferentes categorías desde las que se puede analizar el fenómeno del exilio: instituciones, nación, literatura, generaciones, géneros, ideologías, genealogías, regresos.... Si bien esta multidimensionalidad es un aspecto

que se subraya en cada uno de los textos, aquí proponemos un recorrido a través de sus autores, muchos de los cuales firman varias colaboraciones. En la historia española ha habido muchos exilios, nos advierte de entrada Francisca Montiel (p. 37). Los exiliados del 39 se denominan a sí mismos “desterrados”, pero la condición de exiliado ha de venir acompañada siempre de apellidos (razón política, geográfica, nacionalidad, especialidad, género, ...), pues siempre son múltiples, incluso para un mismo individuo.

La guerra había enfrentado dos modelos de nación y el desenlace supuso el destierro de la nación derrotada. Si bien la lucha contra el franquismo es lo que verdaderamente resta en común a esa nación exiliada —nos advierte Mari Paz Balibrea—, como habrá de ponerse de manifiesto en la compleja diáspora (p. 54), la guerra fría marcará una nueva línea de separación entre la comunidad exiliada: socialistas, republicanos y nacionalistas del lado atlantista, comunistas del lado soviético. El exilio supondrá pues el declinar de aquel proyecto republicano de nación moderna, que no podrá ser recuperado más que como añoranza por sus deudores. Pero es también a su vez el destierro de otras naciones que nunca han llegado a tener Estado: la gallega, la vasca y la catalana, cuyas respectivas comunidades aspiran a ejercer como tales en la distancia (p. 87). Dicha nostalgia por la nación perdida o nunca alcanzada, en todo caso, no debe ser tomada como una incapacidad para escapar del pasado o de la derrota —defiende Balibrea—, sino una proyección hacia el futuro (p. 150), la posibilidad latente de una nación integradora de las diferencias.

“Gran parte de su vida y obra —de estos exiliados, nos explica Sebastiaan Faber— está dedicada a demostrar que son ellos los que más auténticamente representan la nación” (p. 59). La lucha por la hegemonía cultural no ha quedado resuelta con la guerra; al menos así lo entenderán buena parte de los intelectuales de dentro y de fuera. El que está fuera —argüía Francisco Ayala— está en disposición de pensar con exterioridad su objeto, lo que le asimila al “modelo moral” que debe guiar a la inteligencia (p. 197). Esto entraría en conflicto con el tópico, reiterado recientemente por Jordi Gracia, de que es la inteligencia interior la que está en posición de ventaja, entre otras cosas por el pragmatismo y templanza, que no cabe suponer a quien ha salido

derrotado. Entre los prejuicios que más han pesado hacia el exilio y que más han dificultado su recepción —nos explica Faber— encontramos esta identificación con un pensamiento “dogmático y anacrónico” (p. 227). Frente a ello cabe reivindicar —subraya nuestro hispanista preferido— el valor de este legado, ya no sólo como patrimonio español, sino también “mexicano, norteamericano, francés, mediterráneo, latinoamericano y europeo” (p. 227).

Ayala, de nuevo, le sirve a Manuel Aznar para problematizar la cuestión del lugar que debe ocupar el exilio en la cultura del interior. Para el novelista granadino la literatura del exilio no debe ser concebida como un género aparte, lo que le permite reclamar —explica Aznar— su lugar “por propios méritos en el canon de la literatura española contemporánea” (p. 142). Desde este punto de vista, cabría preguntarse entonces de nuevo si tiene algún interés hoy la recuperación del pensamiento del exilio, si no hacemos esfuerzos en vano en restituir lo que ya se habría puesto en su lugar. Apoyándose en Rafael Conte, Manuel Aznar nos ofrece sin embargo una perspectiva contraria: la literatura del exilio tiene valor hoy precisamente por cuanto nos permite problematizar el canon, “detectar los caminos de la herencia literaria española hasta el 36, de alguna manera interrumpidos o extraviados tras la Guerra Civil” (p. 145).

Con razón el desarraigo, señala Juan Rodríguez, habrá de ser objeto de reivindicación por parte de los exiliados españoles, no sólo por motivos existenciales, por lo desubicada de su condición, sino también por cuanto representan una tradición político-cultural para la que no ha habido retorno posible (p. 83). Con la perspectiva del tiempo y de la distancia, el exilio se volverá más consciente del capital cultural que anida en la derrota, surgiendo la pregunta de quién ha perdido más. Este capital cultural habrá de ser transmitido a las jóvenes generaciones exiliadas, sin memoria directa de la derrota, pero que heredan la conciencia de continuidad temporal con una nación perdida, que no ha de volver (p. 159).

Es necesario ponerse a salvo —defiende Olga Glondys— de la normalización del exiliado, sostener su carácter intelectualmente diferencial, aun después de las sucesivas tentativas de recepción (p. 220). Queda pendiente explicar por qué una parte importante de la

diáspora republicana nunca retornó a España, y por qué algunos, parafraseando a Max Aub, “aun viniendo no consiguieron volver”, o “no supieron”, como confiesa Zambrano (p. 222-224).

La experiencia del exilio, subraya Antolín Sánchez Cuervo apoyándose en María Zambrano, tiene en todo momento una significación marcadamente política. “El exiliado es la personificación de una alteridad radical e interpeladora, que cuestiona la lógica de la nación de la que ha sido despedido” y a la que —cabe añadir— no ha sido posible retornar (p. 192). La memoria del exiliado tiene el valor del desvelamiento, de la revelación, “desenmascara la violencia inscrita en las lógicas del progreso”, que no nos dejan ver el reguero de víctimas que van dejando a su camino. Ímaz, Zambrano, Aub, Sánchez Vázquez o Nicol representarían para nosotros esa tradición anamnética que para la cultura europea han significado Benjamin, Adorno o Horkheimer. “El exilio español debe enmarcarse dentro de esta constelación histórica y conceptual” —apunta Sánchez Cuervo conociendo bien ambas— (p. 208).

274

La segunda parte del libro nos ofrece un recorrido por las fechas claves de un exilio que comienza en 1939 y culmina en 1977. Esta cronología supone una revisión de la disposición temporal de acontecimientos sobre la que ha sido construido el relato oficial de la diáspora española. Sin embargo, es en la tercera parte del texto, dedicada a reconstruir la idea de nación desde el destierro, donde encontramos la aportación más representativa de la identidad del exiliado y la que quizá resulta más enriquecedora para la coyuntura presente —o lo que hace imprescindible este libro—.

El historiador Jorge de Hoyos, a quien debemos aportaciones específicas en esta recreación del nacionalismo exiliado, resaltarà de entrada un par de aspectos que resultan fundamentales a este respecto: primero, que la construcción del imaginario nacional es una aspiración tradicional de los liberales españoles, así como el motivo que habría conducido a muchos de ellos al destierro; y segundo, que el exilio del 39 ofrece una pugna entre diferentes proyectos de nación, que se corresponde con los heterogéneos proyectos políticos vilipendiados por la España de Franco (p. 314). El manido debate sobre las instituciones republicanas en el exilio —nos explica de

Hoyos— había estado acompañado de una polémica narrativa sobre la legitimidad histórica republicana y las razones de la derrota. La legitimidad de los órganos exiliados no podría basarse sino en un imaginario de soberanía popular y de continuidad histórica (p. 328). La revista *Las Españas* es quizá el mejor testimonio de esta pluralidad y complejidad de narrativas. Una complejidad en la que habrán de caber aspiraciones castellananas, leonesas (por separado, siguiendo a Anselmo Carretero), catalanas, vascas, gallegas y hasta portuguesas (siguiendo el iberismo de Bosch Gimpera). “Fueron estas diferencias las que causaron que Manuel Azaña no alcanzase la categoría de único mártir del exilio” —razona de Hoyos— (p. 447), si bien puede decirse que —y esto es aportación de quien escribe esta reseña— es entre los políticos españoles quien más se ha esforzado por hacerse cargo intelectual y políticamente de estas diferencias.

Frente a este intento republicano por integrar a heterodoxos, el proyecto nacional franquista representaría lo contrario, la erección de una ortodoxia dispuesta a expulsar del seno patrio a quien cuestione su monopolio. Así lo explica Fernando Larraz, coordinador de este tercer apartado del libro dedicado a la recuperación del relato nacional republicano, cuyo valor descansaría precisamente en su carácter no unívoco, o incluso problemático (p. 312 y p. 345). Es por esto que el autor se manifiesta escéptico hacia las iniciativas que desde el interior plantearon la creación de “puentes” hacia la cultura “emigrada”, como se hubo de llamar entonces. A pesar de que estas iniciativas existieron, pues tampoco el franquismo es del todo homogéneo, lo que nos pueden llegar a ocultar estas metáforas, es que la disposición general de la cultura de interior hacia la del exilio es de competencia, no de integración. Existiría entre ambas culturas una disputa por la hegemonía que se prolonga más allá del final de la dictadura (p. 475). El triunfo final de las tesis “comprensivas” que desde el interior abogaban por la recepción exiliada, conseguirá eliminar la incómoda presencia de una exterioridad que cuestiona la representatividad interior del total de la cultura española. Pero lo que no nos enseña es el sesgo con que será llevado a cabo esa intervención de “salvar lo salvable” de la cultura exterior (p. 475), ocultándonos quién ha mantenido en todo momento el monopolio.

La iniciativa de Aranguren -señala Francisca Montiel- si bien “no culminó en la construcción del puente por el que algunos apostaban, sí contribuyó a incrementar la comunicación epistolar entre las dos Españas” (p. 504). La carta fue el principal medio del que disponían los exiliados para mantenerse unidos entre ellos y lo fue también para entablar lazos culturales con la península, a expensas del eventual respaldo de revistas, editoriales e instituciones. No obstante, la oposición de los mismos al franquismo se mantendría inquebrantable —sostiene la autora— y cualquier intento de publicación o colaboración conjunta debería dejar clara esta distancia. Tomando las palabras de Sender, cualquier tentativa de reintegración o retorno “sin libertad ni democracia... sería una mera de claudicación y pura indignidad”, por la que no estaban dispuestos a pasar los expulsados (p. 485).

Con la llegada de la democracia, explica Mari Paz Balibrea, se intensificarán estos esfuerzos por reconocer a los derrotados en la Guerra Civil y por fomentar un retorno que contribuyese a dar legitimidad al nuevo régimen político. Pero esta recuperación hubo de hacerse con el explícito propósito de vaciar de contenido político esa cultura exiliada, de rehabilitar a los demócratas pero sin sus valores republicanos (p. 508). Con la llegada del PSOE al gobierno no tuvo que invertirse el proceso e incluso más bien cabría decir lo contrario. La razón —apunta Balibrea- habría que buscarla en que los socialistas no tenían urgencias, como otros, por legitimarse en el pasado. La recuperación, en la política cultural de aquellos años, de ciertas figuras icónicas del exilio (Madariaga, Machado, ILE,...), se haría por tanto a costa de incidir en la idea de la guerra como tragedia —idea que hunde sus raíces en el tardofranquismo— y no como sacrificio de la tradición democrática española. Habrá que esperar hasta la década de los noventa, con el retorno de la derecha al poder, para que se pueda problematizar políticamente el relato español, cuando se rompa el pacto de no agresión que había dominado las políticas de la memoria en el entorno de la Transición (p. 511).

Hoy viviríamos bajo el espectro de esta nueva etapa abierta a finales de los 90, en la que la historia cultural y política española permanece a expensas de ser repensada, en busca de una salida que nos devuelva a una tradición democrática más fecunda. En este sentido,

este libro nos ofrece múltiples “líneas de fuga”, por las que recuperar no sólo ideas de nación perdidas en el tiempo, como hemos visto aquí a modo de resumen, sino también reflexiones trasnacionales o sobre Europa que dejaron nuestros exiliados, muchos de ellos víctimas de persecución también en Francia, Alemania o Rusia. Este es el objeto de la cuarta parte del libro, bajo el epígrafe “Más allá de la nación”. Finalmente, la quinta y última sección de esta magna obra, que supera las ochocientas páginas, nos ofrece el testimonio de otras figuras del exilio, algunas no tan conocidas para el gran público pero que han dejado un gran impacto en sus respectivas disciplinas y/o en sus lugares de acogida. Ninguna aproximación es prescindible en la ambiciosa tarea que se propone este libro, la reconstrucción de los imaginarios colectivos con los que se ha configurado nuestra herencia cultural, política e histórica, tomando como espejo aquello que hemos dejado fuera, en el exilio, pero que puede ofrecernos hoy una escapatoria.

Manuel Artime Omil
Universidad Nacional a Distancia, España
Correo electrónico: martime@pontevedra.uned.es
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2763-4324>

RESEÑA REVIEW

Roninger, Luis; Senkman, Leonardo; Sosnowsky, Saúl y Snajder, Mario. (2017). *Exile, diaspora and return. Changing cultural landscapes in Argentina, Chile, Paraguay and Uruguay*. Oxford, Reino Unido: Oxford University. 292 pp.

Es a todas luces evidente que los cambios globales de las últimas décadas, connotados entre otras cuestiones por el desplazamiento masivo de personas y la consolidación de identidades nacionales más borrosas y cambiantes, han repercutido de una manera significativa sobre el mundo académico, con la consecuente renovación de sus intereses. El auge adquirido por el estudio del exilio en América latina forma parte de esta nueva realidad. A la diversificación temática y aparición de nuevos y más sofisticados enfoques se han sumado numerosos congresos y jornadas de estudio y debate, una importante cantidad de libros y artículos y la consolidación de grupos y redes de investigación internacionales. La publicación de *Exile, Diaspora and Return* es una prueba de este auge. Representa una excelente puesta al día de los alcances y sutileza de los estudios más recientes, a la vez que da cuenta de las decisivas vinculaciones de la cuestión con temas amplios como la globalización, los cambios en la idea de ciudadanía o las transiciones democráticas.

La perspectiva multidisciplinar que adopta, al combinar socio-historia, ciencia política y estudios culturales, sitúa a este trabajo en la corriente de las investigaciones más actuales y propositivas. En este punto conviene destacar la trayectoria previa de sus autores, quienes, junto a otros investigadores, han contribuido de una manera bastante significativa a que el tema del exilio en América Latina haya alcanzado la importancia académica que detenta en la actualidad. Los trabajos previos de cada uno de ellos han incursionado en temas clave que vinculan el desplazamiento político forzado con procesos de cambio cultural, como la nueva visibilidad social de los derechos humanos, o la transformación de los sistemas políticos, con los que han abonado el campo de estudio para nuevas y originales interpretaciones.

La investigación aborda el exilio político como consecuencia de las dictaduras que entre las décadas del 70 y 80 asolaron Argentina, Chile y Uruguay y Paraguay. Una primera cuestión llamativa es el énfasis que coloca en atender a las especificidades propias del concepto de exilio, apartándose así de otras interpretaciones, con las que debate, que lo encuadran como sólo un proceso más dentro de la gran constelación de las migraciones. Esta opción permite a los autores incursionar a lo largo de todo el libro en el estudio de la asociación del exilio con otros procesos culturales y políticos con un grado de sofisticación difícil de alcanzar si hubieran partido de postulados más generalistas.

Con respecto a los casos de estudio elegidos, es sin duda acertada la inclusión del caso paraguayo. A pesar de su menor visibilidad internacional, al focalizarse mayoritariamente en un país limítrofe, la Argentina, se trata sin embargo de un ejemplo peculiar y relevante, por lo dilatado del proceso, por su magnitud, y por la incidencia que el exilio ha tenido, casi como en ningún otro caso, en la trayectoria histórica del sistema político del país.

Si bien analiza sobre todo las causas y consecuencias de los exilios recientes, el libro no se ciñe sólo a dicho periodo. Se ubica en un marco histórico y en una reflexión analítica que incluye plazos más largos. Tanto el prefacio y el capítulo inicial *Exile, Postexile in Analytical Perspective*, como el capítulo dos, que lleva el sugerente subtítulo de *The Contours of Institutionalized Exclusion* vinculan el exilio contemporáneo con el papel histórico que los desplazamientos forzados jugaron en la constitución de unas democracias de muy desigual calado en el siglo XIX y parte del XX y, ya más adelante, en los procesos de modernidad restringida propia de la región. Esta perspectiva permite a los autores hablar con mayor naturalidad de culturas diaspóricas, fundamentales para las estrategias narrativa y argumentativa del ensayo en su conjunto.

El afán multidisciplinar es otra de sus características, dado que el ensayo se estructura alrededor de una eficaz combinación de perspectiva social y análisis institucional (dos capítulos se refieren expresamente a la política implementada por los distintos estados con respecto al exilio y al retorno). Se nutre además de una amplia gama de testimonios que da cuenta de las variadas experiencias del exilio, producto de entrevistas realizadas a lo largo de décadas en distintos

países, que dieron origen a valiosas publicaciones. Entre ellas destaca, por mencionar sólo una, el volumen de Roninger y Snajder *La política del exilio en América latina*, editado inicialmente en inglés por Cambridge University Press y luego ampliado en una versión en castellano del Fondo de Cultura Económica, México.

Es precisamente la minuciosa elaboración del contenido de esas entrevistas y de otras realizadas más recientemente, enriquecida obviamente por un enorme corpus teórico e histórico, la que permite a los autores dar forma a una de las tesis fundamentales del libro. Esta destaca el papel de los exiliados (tanto los que retornaron, como los que permanecieron fuera, convertidos en trasterrados) en el afianzamiento en sus países de origen, caracterizados en general por su fuerte impronta nacionalista, de una mayor conciencia ciudadana transnacional y democrática. Con este objetivo el libro prioriza el estudio de lo que los autores denominan la "diáspora del conocimiento" □el exilio de artistas, escritores, profesionales y expertos□ y su papel, vía retorno, en la desigual consolidación democrática y el cambio cultural a ella adherido en los países analizados. Los capítulos 4, 5 y 6, *The politics of Return*, *Surviving Authoritarianism* y *Undoing Exile?* analizan con detenimiento tanto las estrategias y políticas adoptadas para apoyar y canalizar el retorno, como las distintas facetas y niveles de ese complejo y por momentos contradictorio proceso. Destaca sobre todo la omnipresente tensión que, aunque con diferencias, acompañó sus varias etapas en todos los países estudiados y que en algunos casos alcanzó a convertirse en franca agresividad con los "de afuera", al sentir algunos grupos locales □profesionales, profesores universitarios o empleados públicos□ que el retorno de los expatriados podía erosionar sus posiciones e intereses sectoriales y corporativos.

Como advierten los autores las diferencias entre los casos nacionales analizados y la desigual brecha en cada uno de ellos entre los impulsos iniciales en pro del retorno de los exiliados, las políticas efectivamente implementadas y los efectos, a veces no estrictamente deseados de estas, fueron el resultado de una compleja amalgama de cuestiones. Incidieron las formas a través de las cuales las distintas diásporas alcanzaron visibilidad internacional, cuestión relacionada con las características específicas del proceso político, o militar,

que originó el exilio (por ejemplo el golpe contra Salvador Allende), con la magnitud del proceso exílico y con el grado de dispersión de cada comunidad □aquí se hacen palpables las diferencias entre los casos extremos de Chile, el más internacional y el ya señalado de Paraguay□. También influyeron las características sociales e ideológicas predominantes de los grupos del exilio, decisivas a la hora de conseguir empatía y “comprensión” en las sociedades receptoras, especialmente las europeas. Por ejemplo les resultó más fácil canalizar sus mensajes en Europa a los socialistas chilenos que a la izquierda peronista argentina, o a los tupamaros uruguayos cuya filiación política no era claramente “descodificada”, en países como Francia, España o Inglaterra. Otra cuestión relevante fue la capacidad de las comunidades nacionales de exiliados de forjar discursos unificados, lo que dependió entre otras cosas de su grado de homogeneidad (social e ideológica). En este punto el ensayo se muestra muy refinado dado que balancea las cuestiones “externas” mencionadas con otras, dependientes sobre todo de la voluntad política de los actores principales en los distintos países y, también, con las constricciones a que se vieron sometidas las políticas pro retorno por negativas coyunturas económicas, sobre todo en los casos de Argentina y Uruguay. A todo esto se agregan cuestiones ideológicas y hasta culturales importantes que conducen a preguntarse cómo, cuánto, y por qué calaron en las sociedades civiles estudiadas discursos como el del “exilio dorado” tendientes a deslegitimar a los exiliados y limitar su influencia y posibilidades de retorno.

Efectivamente, se trata de un trabajo de investigación matizado y complejo que ahonda en varias ideas claves. Retenemos algunas de ellas que permean todo el libro pero que se desarrollan de manera más específica en los capítulos 7 y 8, *The Transformation Role of Culture and Education: Impacting the Future* y *Shifting Frontiers of Citizenship*.

Primero, la que considera a las comunidades diaspóricas como hechos dinámicos y por tanto históricos, que en pleno auge de la globalización y las migraciones masivas se convierten en una presencia permanente, con capacidad de influir en los sistemas políticos y culturales y en el propio proceso de conformación de las identidades nacionales. Se trata de una cuestión de gran trascendencia que, como bien señalan los autores, permite ampliar la comprensión de la nueva dinámica por la

cual las naciones estado no son ya el único marco de referencia para crear identidades socioculturales en el nuevo mundo globalizado.

Segundo, aquella que precisa cómo el estudio del impacto de los exilios/ diásporas/retornos en los campos políticos culturales y académicos reconstituidos en los periodos post-dictatoriales ayudan de una manera lateral, pero significativa, a mejorar y matizar la comprensión del pasaje del autoritarismo a nuevas formas culturales más democráticas.

Este libro, de notable valor y sugerente en muchos aspectos, abre nuevos interrogantes, a la vez que permite pensar también en otras respuestas más matizadas y complejas a viejas preguntas sobre los procesos de exilio/diáspora/retorno. Sin embargo, es posible que estas sólo puedan alcanzarse a través de la apelación a una perspectiva de investigación más definidamente transnacional y, en un punto, con un mayor grado de efectiva bidireccionalidad que las actuales, sobre todo a la hora de explicar la influencia efectiva del retorno de los expatriados. El esbozo de esa perspectiva implicaría, además, tratar de colocar mayor énfasis en ciertos procesos culturales, sin duda muy complejos, que forman parte de la triangulación exilio/acomodamiento a la sociedad receptora/retorno. Nos conduciría además a apelar a un viraje en el foco y volver a una antigua pregunta. ¿Influyeron las diásporas y las comunidades de exiliados en los sistemas culturales y políticos de los países de recepción? Si es así, ¿En qué medida? Esto que parece claro para ciertos aspectos del exilio latinoamericano en México y España, tal vez lo sea también para otros países y campos específicos. Si adoptamos esta perspectiva, sin sobrevalorar en absoluto la capacidad de influencia real de los exiliados, se puede pensar su incidencia sobre los cambios sobrevenidos en sus países de origen tras su retorno, a veces muy modestos, como resultado no exclusivo del hecho de haber introducido novedosos modos culturales, conocimientos y mayor grado de excelencia técnica. Se la puede también observar de forma paralela o tal vez complementaria como el retorno de rasgos de la cultura local previos al exilio, ahora impregnados por la sociedad receptora. Evidentemente, los retornados (y también los trasterrados y sus familias) no fueron ya los mismos que en su momento y con otras edades marcharon al exilio, se convirtieron en "otros". Volvieron

transformados por la sociedad receptora que a su vez ellos mismos ayudaron a cambiar y enriquecer en la medida de sus posibilidades. Esto conduce a replantearnos cuestiones soslayadas debido a la importancia y magnitud de otros procesos en los momentos del origen del exilio, como la violencia, el estallido de los sistemas políticos y el clima cultural predominantemente autoritario de la época. ¿Que es lo que había en esas experiencias sociales latinoamericanas que permitió que influyeran en sectores y espacios de la sociedad receptora y que de algún modo retornaron o intentaron retornar transformadas a sus países de origen/expulsión?. Llegados a este punto y mirando hacia el pasado, pero no sólo hacia él, parece adecuado observar el reflejo de la rica y dilatada experiencia transnacional del exilio republicano español y su memoria y, pensando en el futuro, en la peculiar experiencia cultural, y a veces política, de muchos jóvenes hijos del exilio latinoamericano en países como España.

A modo de reflexión final podemos decir que *Exile, Diaspora and Return* es una excelente investigación que, a la vez que da cuenta de toda la riqueza alcanzada por los recientes estudios sobre el exilio en Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay, abre a su vez nuevas vías de abordaje a la cuestión y genera valiosos interrogantes para su profundización en el futuro.

Dos aportaciones críticas sobre el pensamiento de María Zambrano

Two Critical Contributions about María Zambrano's Thought

María Zambrano. A Life of Poetic Reason and Political Commitment de Beatriz Caballero Rodríguez (Cardiff, Reino Unido: University of Wales Press, 2017) y *The Cultural Legacy of María Zambrano*, editado por Xon de Ros y Daniela Omlor (Cambridge: Editorial Legenda, 2017), son dos recientes aportaciones críticas al pensamiento de María Zambrano, pioneras en su contexto al constituir los dos primeros libros monográficos en lengua inglesa sobre esta filósofa y escritora. Por ello se abordarán en una reseña conjunta con el fin de mostrar la vigencia del pensamiento de Zambrano en el siglo XXI.

Partiendo de la premisa de que María Zambrano (1904-1991) es una de las filósofas de mayor proyección y originalidad en el siglo XX, Beatriz Caballero Rodríguez analiza su contribución a la historia intelectual a través de la razón poética. La idea central de *María Zambrano. A Life of Poetic Reason and Political Commitment* (2017) es que el pensamiento de Zambrano se inscribe en el marco de un proyecto pedagógico y político, por su compromiso con la causa republicana. A la luz de estas ideas, se contempla la posibilidad de asediar la obra de María Zambrano desde el marco de la filosofía política, indagando en los episodios biográficos y las creencias ontológicas y epistemológicas que sustentan su razón poética.

A nivel compositivo, su monografía se divide en siete capítulos. En el primero, de carácter introductorio, se ofrece una discusión sobre los objetivos, metodología y estructura. En el segundo (“Socio-historical background”) el lector encuentra una contextualización sociohistórica enfocada no solo en acontecimientos políticos y culturales significativos como el Regeneracionismo o el Krausismo,

sino también en las influencias formativas de María Zambrano. En esta segunda dirección es notable la figura de su padre don Blas Zambrano, educador, político y articulista cuyos artículos escritos en “Nuevos horizontes” anticipan la idea de la razón poética. En el marco literario, Unamuno y Machado fueron personalidades de primer orden en la singladura filosófica de María Zambrano, puesto que recontextualizaron su pensamiento en relación con Europa, planteándose la herencia y tradición hispánicas. El pensamiento de Unamuno sobre la intrahistoria y el problema de España cuajarán en la visión filosófica de María Zambrano para buscar alternativas no racionales a las aporías filosóficas, anteponiendo la tradición de la mística española a cualquier otra rígida forma de espiritualidad o tendencia religiosa. Como subraya Caballero Rodríguez, Zambrano está cerca de los regeneracionistas como Unamuno Machado, Ganivet y Valle-Inclán. En relación con la literatura mística, *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) Zambrano encumbrará el lugar privilegiado de España en la tradición espiritual europea. El impacto del misticismo de San Juan de la Cruz, los conceptos de co-entendimiento, co-amor y *ordo amoris* de Max Scheler, el idealismo alemán o la fenomenología, fluctúan en la configuración de sus ideas filosóficas.

Aunque el pensamiento de Zambrano se contextualizó mediante un método generacional —vinculada a la “Generación de 1929”, del 27 o del 36—, este criterio sociológico resulta insuficiente. Más que el método de las generaciones, la figura de María Zambrano debe contextualizarse en el marco de la escuela de filosofía de Madrid. Influyó en este contexto la figura de Ortega y Gasset, para quien filosofía, reflexión y pensamiento están estrechamente vinculados a la biografía, a la vida. La razón vital orteguiana resuena en el ideario de Zambrano, si bien la pensadora malagueña critica la racionalidad occidental en defensa de la razón poética.

En el viaje intelectual de María Zambrano biografía y política son inextricables, como muestra Caballero Rodríguez en el tercer capítulo (“Biography and Politics”). Su compromiso político en los primeros años —la dictadura de Primo de Rivera, la Segunda República y la Guerra Civil Española— forjaron un temperamento y conciencia comprometida. Influenciada por los ideales del Krausismo, la

educación para María Zambrano es una actividad ideológica y política transformadora. En su compromiso con el bando republicano, las Misiones Pedagógicas conformaron una iniciativa para promover la cultura en una España empobrecida. Ante el páramo cultural que había supuesto la Guerra Civil Española, la Alianza de Intelectuales Españoles en Defensa de la Cultura fue otro jalón importante en la conformación de su pensamiento político. La virtud del capítulo radica en la exploración que Caballero Rodríguez realiza sobre el proyecto político de Zambrano, con un compromiso apreciable desde 1927 hasta el final de la Guerra Civil, con años de intensa actividad política y de gran esfuerzo cultural y propagandístico.

En contraste con la etapa anterior, los años del exilio supusieron una merma de la efervescencia política de Zambrano, como atestigua Caballero Rodríguez en el capítulo cuarto (“Exile and Zambrano’s Political Philosophy”). Perfilando una vía alternativa a la racionalidad, Zambrano vincula la naturaleza del ser humano al ejercicio político. En este marco de ideas, Zambrano renuncia a un programa de acción política en que se inmiscuyan los otros. Aboga más bien por una transcendencia ontológica inherente al ser humano, anteponiendo el cambio en el individuo más que en las estructuras socioeconómicas y en el organigrama político. Caballero Rodríguez reflexiona sobre este proyecto de transcendencia ontológica fundado en la razón poética, integrando un corpus de obras como *Filosofía y poesía* (1939), *La confesión: Género literario* (1943), que culminará en los años sesenta al imbricar filosofía y poesía en *El sueño creador* (1965) y, a la postre, *Claros del bosque*.

El capítulo quinto (“Zambrano in (re-)construction”) marca un punto de inflexión en este estudio crítico por su profunda complejidad. Como la filosofía de Zambrano, lejos de integrar un sistema cerrado, Caballero Rodríguez ofrece una aproximación comprensiva en el marco de la filosofía política. El capítulo analiza y reconstruye las premisas de Zambrano acerca de la razón poética. Arroja luz, a este respecto, la mirada ofrecida sobre la ontología —naturaleza del ser— y epistemología —formas de conocimiento—.

El pensamiento de Zambrano se analiza a la luz de la influencia de Heidegger, en el marco contextual de la filosofía europea de posguerra. En lugar de concebir el ser como una entidad fija, el *Dasein* heideggeriano

—ser en el tiempo— compromete la visión de Zambrano. El ser humano es un proyecto, una entidad por hacer, no una esencia inamovible y prefijada. En la ontología de Zambrano, la persona se sitúa en un tiempo y en un espacio. Enraizada en las trágicas circunstancias políticas vividas (la Segunda República, la Guerra Civil Española, el exilio), aboga por una filosofía experiencial, basada en la naturaleza trascendente del ser. En el marco de la epistemología, Zambrano no niega la posibilidad del conocimiento, sino más bien las consecuencias de un tratamiento ideológico de la ciencia, la objetividad, los cauces del positivismo. Defiende, en contraste, la subjetividad y el conocimiento intuitivo. Prodigia para ello en sus escritos las limitaciones de lo cognoscible y abdica de credos avalados por la modernidad como la ciencia y la tecnología. Desde estas coordenadas, su filosofía es experiencial.

Por último, Rodríguez Caballero discute las distintas posiciones críticas para dirimir si es posible encontrar en María Zambrano una escritura de género. En sentido estricto, su pensamiento no se acoge a la categoría del feminismo y, sin embargo, su defensa de la mujer, sus testimonios y su fina sensibilidad revelan una autoconciencia de lo femenino.

Enlazando con las ideas sobre la razón poética, el capítulo sexto (“Zambrano's relationship with language”) constituye una reflexión sobre el uso del lenguaje y su naturaleza eminentemente simbólica. Caballero Rodríguez inserta el problema sobre las relaciones entre pensamiento y lenguaje: el razonamiento se vierte en el lenguaje, hasta el punto de que el lenguaje usado limita el ámbito del pensamiento y la expresión. No obstante, Zambrano supera las limitaciones del lenguaje mediante el ejercicio de la razón poética, la metáfora o el símbolo.

Para concluir, el capítulo séptimo (“Conclusion”) proporciona un marco comprensivo sobre el rol político de Zambrano. Haciendo balance, Caballero Rodríguez analiza el nivel de coherencia y cohesión del pensamiento de Zambrano, su personalidad intelectual y su filosofía de la razón poética a la luz de su proyecto político. En síntesis, de la lectura de esta obra se desprende que la razón poética integra elementos de disciplinas muy diversas, misceláneas, como la filosofía, la poesía o la religión. El pensamiento de María Zambrano es eminentemente integrador y ecléctico; avanza *in fieri* sorteando

los escollos del inmovilismo. Supera por la vía de la razón poética los patrones de pensamiento consabidos, el cuerpo de la racionalidad. Aunque ninguno de sus libros es estrictamente un tratado de política, en sus obras se revela un compromiso político y un proyecto integrador donde vida y obra se aúnan. Filosofía y política no son ámbitos antagónicos, como demuestra Caballero Rodríguez en esta monografía pionera en los estudios sobre filosofía política.

La segunda aportación *The Cultural Legacy of María Zambrano*, editada por Xon de Ros y Daniela Omlor, es una compilación de estudios sobre la obra de Zambrano, resultado de un proyecto galardonado con el Hispanex Program (2016) por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Dividido en dos bloques, el primero compendia estudios de naturaleza comparativa de la obra de Zambrano a la luz de otros escritores; el segundo aborda aspectos misceláneos, sobre la identidad y representación.

El volumen se inaugura con el estudio de Shirley Magnini “María Zambrano and Rosa Chacel: The Paradigms and Paradoxes of Female Modernity”. En él se establece la filiación intelectual de Zambrano y Chacel desde que se conocieron en 1924 en una tertulia vinculada a *Revista de Occidente*. Magnini aborda sus inquietudes comunes como la superación del conocimiento racional, la liberación, la experiencia del exilio y, en definitiva, una mirada femenina del mundo.

En el marco de la vanguardia, Inmaculada Murcia Serrano aborda la importancia de movimientos como el cubismo o el surrealismo en la obra de Zambrano (“In the Dark Night of the Human: María Zambrano and the Avant-Garde”). Para ello reflexiona sobre las ideas de Ortega y Gasset en *La deshumanización del arte* y ensayos de Zambrano como “Nostalgia de la tierra” (1933) y “La destrucción de las formas” (1944).

En el tercer capítulo Antolín Sánchez Cuervo explora las raíces antifascistas de la razón poética de Zambrano (“The Anti-Fascist Origins of Poetic Reason: Genealogy of a Reflection on Totalitarianism”), indagando en el significado de la memoria de los intelectuales exiliados.

El cuarto capítulo de Antonio Molina Flores (“Eros's Desire: Some Aspects of the Relationship Between José Ángel Valente and María Zambrano”) relaciona las obras de José Ángel Valente y María Zambrano en virtud de una creación poética vinculada a la experiencia mística o el silencio, con una concepción órfica del acto creador.

El quinto, cuyo autor es Federico Bonaddio, conectará el motivo de las ruinas en la poesía de Luis Cernuda y en el ensayo de Zambrano “Una metáfora de la esperanza: las ruinas” (1951) (“Hope beyond Hope: The Motif of Ruins in María Zambrano and Luis Cernuda”). Desde una mutua experiencia del exilio, las ruinas son símbolo de la devastación de la guerra.

Concluye esta primera parte el estudio de Alberto Santamaría (“Poetry and Realization: Towards a Knowledge of the Poet's Place in María Zambrano”), sobre la figura del poeta en la obra de Zambrano, fundamental en *Poesía y pensamiento en la vida española* y en *Filosofía y poesía*. Acorde con el ideal del Romanticismo de quebrar las fronteras entre los géneros, lo filosófico y lo poético se integran en su obra. La creación supone una captación de una realidad percibida por los sentidos que a su vez conduce a otra realidad desconocida, oculta. Santamaría resalta el valor del tiempo y de la memoria en su obra, así como del concepto de realización —el acto creativo desde la luz a la oscuridad ante lo inefable— en el marco de la razón poética.

La segunda parte concita estudios muy variados. Goretti Ramírez (“Melancholy and Loss in María Zambrano's Journals”) aborda la melancolía y la pérdida a través de experiencias como el duelo. Lejos de la introspección y el solipsismo, enfermedades de alma como la melancolía o el duelo ofrecen una dimensión trascendente.

A la luz del pensamiento de teorías feministas como las de Kristeva, Cixous o Irigaray, Xon de Ros estudia *La tumba de Antígona* (“La tumba de Antígona: Psychoanalysis and Feminism”). Antígona es el arquetipo literario de la histeria femenina en rebelión contra el patriarcado. Pese a todo, la falta de especificidad genérica distancia la obra de Zambrano de feministas confesas como Cixous. Mayor vínculo se aprecia en la mirada compartida por Irigaray y Zambrano hacia personajes femeninos de la antigüedad griega.

Por su parte, Roberta Johnson (“Metaphor in María Zambrano: Theory and Practice”) propone una teoría corporal de la metáfora, considerando este procedimiento no como un tropo retórico sino como una manera de experimentar la realidad, acorde con la razón poética. En su aproximación afín a la fenomenología del lenguaje, la metáfora no es un procedimiento cerebral como quería Ortega y Gasset, sino una fuente de emocionalidad, ajena al conocimiento racional y al cientificismo positivista.

Desde las coordenadas de los estudios visuales, Elide Pittarello reflexionará sobre la pintura y las imágenes dialécticas en la obra de María Zambrano (“About Painting and Dialectical Images of María Zambrano”). Las imágenes conforman el pensamiento, su filosofía se liga a ramas visuales, visiones de visiones, exacerbación de los sentidos. El sintagma “razón poética”, vertebral en su filosofía, es la síntesis más reveladora del vínculo entre las imágenes y el conocimiento o, mejor, del conocimiento a través de las imágenes como acontecimientos visuales. En concreto establece una relación con el pintor y escritor murciano Ramón Gaya, quien participó en el proyecto llamado “People’s Museum” en el marco de las Misiones Pedagógicas de la Segunda República. Gaya y Zambrano conciben la pintura como el arte de la revelación, representación estética del mundo visible a través de un arte figurativo. Pittarello estudia, por último, el vínculo emocional del espectador con la obra a partir del cuadro renacentista *La tempestad* de Giorgione, al que Zambrano dedicó el artículo “El enigmático pintor Giorgione”.

El estudio de Daniela Omlor profundiza en la ética del exilio y la memoria en Zambrano (“The Ethics of Exile and Memory in Zambrano”), considerado una experiencia traumática de ruptura con su propia tradición. Una desposesión idéntica vincula el exilio a la figura bíblica de Job, criatura desterrada y ajena a Dios.

El volumen se cierra con la aportación de Francis Lough (“María Zambrano: Philosophy, Literature, and Democracy”), quien integra de manera transversal disciplinas como la filosofía, literatura y política democrática que vienen a converger en el universo de Zambrano.

Coronan el volumen una bibliografía y un índice, dando cuenta de la vigencia del pensamiento de María Zambrano en distintas ramas del saber como la filosofía, la poesía, las artes plásticas o la política.

Carmen María López López
Universidad de Murcia, España
Correo electrónico: carmenmaria.lopez14@um.es
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5484-0089>

Cassigoli, Rossana. (2016). *El exilio como síntoma. Literatura y fuentes*. México D. F. / Santiago: UNAM, Metales Pesados. 168 pp.

El exilio como síntoma es un libro complejo. Lo es por su tema, lo es por el tratamiento del tema, cuidadoso, lúcido, “desde dentro”, por la mucha literatura, las muchas fuentes con las que —rigurosamente— se va tramando (*Literatura y fuentes* es el subtítulo), por su escritura plural, autobiográfica y heterográfica a la vez, de ensayo y testimonio, de comentario y —casi me atrevería a decir— de responso, el responso de un duelo resistente.

Se me antojó preguntarme por qué el libro se llama *El exilio como síntoma*, cuando todo parece empujar, aquí y por doquier, a hablar del exilio como condición. Al hilo de la lectura me empezó a parecer obvio que el título sugería una resistencia. Llegado a un acápite de la primera parte, acápite que lleva por título “El retorno imposible”, hallé lo que creo es una razón. Rossana Cassigoli aborda, bordea y desborda un comentario que Gadamer dedica a Hilde Domin como “poeta del regreso” (Gadamer, 1999, pp. 323-328). Como en todo lo que Gadamer toca, delicadamente, sin duda, pero con guantes hermenéuticos, la puntual e intransferible experiencia de que ya “no hay regreso” se convierte en dato global: “con precipitado existencialismo —dice la autora—, el filósofo uniformiza la experiencia humana” (p. 54), que aquí es la experiencia de la pérdida de la patria, del exilio, del transtierro, haciendo de ella “destino universal” (Gadamer, 1999, p. 325).¹ Hacer del exilio condición es allanar las cosas, apurar el tranco para llegar cuanto antes al lugar ontológico que la hermenéutica se promete o, si se quiere, para mantener a toda costa la promesa que se hace. A mí me produce, lo confieso, alergia. La sentí vivamente al leer el análisis que Gadamer hizo de *Todtnauberg*, de Paul Celan: el poema que este escribe de vuelta en París, después de visitar a Heidegger en su cabaña. Ese análisis, refinado, sin duda, convierte al poema —que es materialidad pura, fraguado en la materia del dolor y la esperanza y en la crudeza de una llaga que no restaña— en un acontecimiento hermenéutico:

¹ “[E]in allgemeines Los” (Gadamer, 1999, p. 325)

en la lúcida comprensión que, *post festum*, en el vehículo que los lleva ambos, pensador y poeta, guiados por un tercero que escucha pero no entiende, Celan habría alcanzado acerca de la arriesgada aventura pensante del maestro de la Selva Negra. ¡Por favor!²

Entonces, no el exilio como condición, no una ontología del exilio, tampoco una sintomatología, sino una *sintomatografía* del exilio: permitir, hacer que el síntoma se escriba y se inscriba. Segunda parte del libro, "El exilio como síntoma". Leo los títulos de los acápites. "Separación", "Despersonalización", "De la introspección domiciliaria al arrinconamiento", "Casa materna, libros paternos", "Disolución de la genealogía", "Fractura de la biografía", "Trastorno de la lengua", "La memoria 'irruptiva'", "Asimilación y extranjería", "Xenofobia. Vocablo interdicto", "Advenedizos en la 'distribución propietaria del espacio'". Esta varia lección, de semántica indefectiblemente accidentada, da una idea, creo, de la imposibilidad de reducir el problema —el exilio como problema— a algo así como un denominador común o un arquetipo único —hay exilios y exilios, por supuesto, pero no hablo solo de eso—, da idea de lo dudosa que resulta una operación conceptual que quisiera retrotraerlo a un fundamento unívoco y sustantivo, o a una forma general. Los títulos que acabo de repasar son modos, si puedo llamarlos así, modos en que se expresa pluralmente no diré el fenómeno, sino el *factum*, el hecho bruto del exilio, de los exilios. A eso llamo una *sintomatografía*.

Por universal que pueda ser lo que lo impone, guerra, catástrofe, genocidio, erradicación, el exilio siempre es absolutamente singular: prevalece en él la separación, no solo de las personas, de los lugares, de las pertenencias que marcan filiación y arraigo y que son la escritura cotidiana de cada cual; el exilio es lacerante separación de sí propio. Arrincona en la estrechez de la desnuda singularidad y a esta la escinde. Eso mismo hace que la memoria, descalabrada en su función restitutiva, pierda el hilo y pierda el vínculo con la lengua en que pudiera narrar y narrarse. Esta íntima contrariedad de la memoria, en ella, es nudo decisivo de la reflexión de Rossana Cassigoli, que propone pensar y experimentar la memoria como praxis (p. 99).

Por cierto, los exilios de los que en primer término se trata aquí son aquellos que evocaba hace un momento: los impuestos, los que

2 He discutido esta exégesis en el primer capítulo de Oyarzún, 2005.

llevan dolorosa, angustiosamente grabada la marca de la violencia y del desgarró. Habla la autora de "dos acontecimientos absolutos en la historia del siglo xx: el holocausto europeo y la dictadura chilena" (p. 48). Hay más que esos dos, hay mucho más, por cierto; de cada uno de ellos, así como se dice del exilio que es siempre singular, podría decirse que es absoluto. Pero esto, que es cuño y marca de la vida de Rossana Cassigoli, es lo que la lleva a ofrecer "una perspectiva del exilio político como expresión 'sintomal'" (p. 21). Esta sintomatografía tiene el carácter del relato, relato que se deja determinar por las ráfagas de la memoria, es decir, de los recuerdos de algo que sigue sucediendo, inconsumable, y que por eso mismo exige una praxis de la narración, como quiere la autora (p. 29). Esta praxis (que es memoriosa y memorante y, sobre todo, resistente) tiene que tramar un tejido narrativo de narración interrumpida, tejido de hilos que en puntos se anudan, así como en puntos se deshilan, se deshacen. Exilio es desgarró, lo sabemos.

La tercera parte del libro aborda a Primo Levi y Jean Améry, al que la autora distingue como un "prototipo". La ejemplaridad de Améry, nacido como el austriaco Hanns Meyer, que no se reconocía a sí mismo como judío, pero tuvo que asumirse como tal en Treblinka, al que le fue cercenada la lengua materna por el atroz alemán que bramaban los guardias del campo de exterminio y que se apropió de la lengua francesa, concierne esencialmente al resentimiento, que es un modo —acaso extremo— de la singularidad. ¿Qué más puede separarlo a uno mismo de sí mismo que resentirse? Esta parte tercera lleva precisamente ese título: "Resentimiento y praxis. El prototipo de Jean Améry". Ese es, pues, el prototipo, que ofrece el modelo de una operación de la memoria, en oposición diagonal a la que el mismo Meyer/Améry comprobó en su retorno a la Alemania del "milagro" y que George Steiner llamó "amnesia creativa" (pp. 137 ss.), de borradura y renovación. La de Améry, en cambio, sería una operación, subraya Rossana Cassigoli, que consiste en "transformar al resentimiento en un instrumento" (p. 145), no para "perpetuarse", sino (cita de Améry) "para devenir el propio agente de su extinción" (p. 145). Es la praxis de un no-perdón activo, resistente.

La cuarta parte del libro, la más breve, lleva el título “El perdón imposible”. Casi se diría que el libro va de “El retorno imposible” a “El perdón imposible”. De un imposible al otro. Los nombres de Jacques Derrida y de Humberto Giannini, pensadores ambos del perdón, se reparten allí en sendas secciones. La reflexión de uno y otro es de pareja y admirable lucidez. Permítaseme abordar brevemente lo que creo es asunto esencial aquí trayendo a cuento un caso reciente.

No hace mucho tiempo, se celebró una ceremonia ecuménica en el penal de Punta Peuco en que varios de los reos que cumplen allí sus condenas por crímenes de lesa humanidad pidieron perdón por sus actos, ya fuese en cartas —entiendo que son cuatro en total, que leí— ya fuese por acto de presencia³. Muchas cosas se pueden decir al respecto. Cabría hablar de oportunismo, ya que el Ministro de Justicia Jaime Campos, poco antes, había manifestado que en Chile no se ha tenido el suficiente coraje para abordar la cuestión, diremos, de la universalidad de los derechos humanos (nuevamente la universalidad), abriendo espacio para disposiciones humanitarias respecto de determinados agentes que cumplen penas por los crímenes aludidos. Seguramente cabría hablar de muchas cosas más, pero quizá lo principal es la escasa claridad que imperó en las reacciones y comentarios a que dieron lugar las declaraciones del ministro, que venían precedidas, meses antes, por opiniones de Fernando Montes, s. j.⁴, acerca de los beneficios que debieran favorecer a quienes cumplen condenas por tales crímenes, atendido su estado de salud. Digo escasa claridad: me refiero a cierta indistinción —de esto habla Derrida, según evoca Rossana— entre el perdón “y un gran número de temas vecinos: la excusa, el arrepentimiento, la amnistía, la prescripción” (p. 153),

3 El Centro de Detención Preventiva y Cumplimiento Penitenciario Especial Punta Peuco, en la comuna rural de Til Til, a poco más de 40 km de Santiago de Chile, alberga cerca de un centenar de militares y policías condenados por la justicia chilena y está destinado exclusivamente a la reclusión de esta clase de reos. Las condiciones del penal distan, por cierto, de la precariedad y hacinamiento en que vive la gran mayoría de los presos comunes en el país. La iniciativa de cerrar esta que ha sido llamada una “cárcel de lujo”, que fue comprometida por la última administración de la presidenta Michelle Bachelet, quedó pendiente hasta las últimas horas de su mandato y finalmente no tuvo lugar.

4 Una figura importante de la iglesia católica, hoy ex—rector de la Universidad Alberto Hurtado, otro abogado de la “universalidad”.

cierta indistinción que remata confusamente en lo jurídico, lo político y lo religioso, y en esa mezcla acaba por escamotear la justicia.

En las cartas de los reos que fueron difundidas hay protestas de fe, alegatos de obediencia debida y referencia a la convicción en que se actuó, ciega certeza de hacer lo legítimo y lo correcto; hasta un parangón con la persecución de que Saulo hacía objeto a los cristianos en cumplimiento de sus funciones se encuentra allí. Y, ciertamente, también se lee la petición de perdón: perdón por los “dolores y zozobras ocasionados”, “por los dolores que pude haber causado a mis connacionales”, dice Pedro Hormazábal, “en el ejercicio de mis funciones policiales mientras estuve en servicio activo.” Nadie querrá ni podrá decir: yo leo estas cartas y leo la intimidad de esos corazones. Pero cuando se pide perdón se produce un vínculo inextinguible con los actos —precisos, determinados e irreversibles en sus consecuencias— por los cuales se pide. Es eso lo que no se lee aquí; solo se lee una suerte de enunciado genérico, indistinto, borroso, disuelto en palabras de ferviente devoción, católica o evangélica, cuando no de deber administrativo.

Lo que se dice en la cuarta parte de este libro trae luces sobre lo que está radicalmente en juego en el perdón que se pide y el perdón que se da. Pero no pretendo incidir en la discusión acerca de las visiones, en cierto modo cercanas y distantes a la vez, de Derrida y Giannini que tan bien son debatidas allí. Solo quisiera dejar apuntado un alcance acerca de lo que ese debate me suscitó al leerlo.

Pensé: el perdón que se pide carece de toda relación causal con el perdón que se da (o no se da). Solo se pide perdón si al mismo tiempo quien lo pide se expone, con ese mismo acto, a no ser perdonado, a quedar suelto, no absuelto. De alguna manera podría decirse que se juega aquí una máxima tensión en torno a lo que llamamos libertad: solo se pide perdón allí donde se deja en total libertad a quien *puede* darlo. Y quien *puede* darlo libera, suelta, absuelve su propio poder al darlo.

Pero, a su vez, si no hay relación causal, si no hay relación entre el perdón que se pide y el perdón que se da en ninguna forma de ligamen o atadura, entonces no co-existen uno y otro, no existen en un mismo tiempo ni en una misma serie temporal. ¿Cuál es la temporalidad del perdón, entonces? Se puede decir: pedir perdón es un acto, perdonar es una promesa. Es lo que dice —nos recuerda la autora— Giannini.

Lo último puede ser un guiño. Si perdonar es una promesa, entonces abre un tiempo: un tiempo interminable, porque una promesa así, que compromete de manera absoluta al promitente, solo puede mantenerse sobre el abismo de su incumplimiento. Pero *pedir*, pedir perdón abre también un tiempo, tiempo interminable, abisal, porque esa solicitud solo puede exponer absolutamente a quien pide, conforme a lo que es inherente al perdón mismo, en tanto se mantenga en el borde de su propia deserción. Tiempos infinitos ambos, asintóticos, ajenos a todo diálogo actual, acaso no ocurra, no acontezca en ambos, sin relación presente, en doliente separación, sino el compromiso de una comunidad reintegrada, en libre y plural narración de sí.

Dios ha de ser siempre un postulado. Los tiempos infinitos del perdón que se pide y del perdón que se da pueden aportar el pretexto de esa postulación. Quizá por eso se dice que el perdón es divino y que solo Dios puede perdonar.

“El perdón imposible” cierra este libro. El perdón, sí, es imposible. Pero por haber nacido deberíamos saberlo: solo lo imposible nos justifica.

Hermoso libro, de factura y escritura impecable. Agradezco, se lo agradezco a Rossana Cassigoli.

Referencias bibliográficas

Oyarzún, P. (2005). *Entre Celan y Heidegger*. Santiago de Chile, Chile: Metales Pesados.

Gadamer, H.G. (1999). Hilde Domin, Dichterin der Rückkehr. En H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 9. *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug* [Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX]. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Pablo Oyarzun R.
Universidad de Chile

Correo electrónico oyarzun.pablo@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8396-2517>

INFORMACIÓN PARA AUTORES

INFORMATION FOR AUTHORS

Política editorial

Enfoque y alcance

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca** (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho, teoría política), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos

generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular.

Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

Políticas de sección

	Abrir envíos	Indizado	Evaluated por pares
Artículos	✓	✓	✓
Traducciones	✓	✓	✓
Semblanzas	✓	✓	✗
Recensiones	✓	✓	✗
Notas y discusiones	✓	✓	✓

	Abrir envíos	Indizado	Evaluado por pares
Autores invitados	✘	✓	✘

Proceso de evaluación por pares

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.
3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
6. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso

de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.

10. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá:
a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

Editorial Policy

Focus and Scope

The scientific scope of **Las Torres de Lucca** (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law, political theory), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expository clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists

in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

Section Policies

	Open Submissions	Indexed	Peer Reviewed
Articles	✓	✓	✓
Translations	✓	✓	✓
Biographical Sketch	✓	✓	✗
Book Reviews	✓	✓	✗
Notes and Discussions	✓	✓	✓
Invited authors	✗	✓	✗

Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established

- for the type of collaboration; 4^o do not meet formal requirements as directed; 5^o do not send the work in the required support.
4. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
 5. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.
 6. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
 7. The opinion of the referees is final.
 8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
 9. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
 10. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
 11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
 12. The authors should proofread before publication.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

Envíos

Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
https://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. La citación de fuentes documentales dentro del texto debe seguir la normalización APA (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
 - Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.

- Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Hobbes, 2002)." Y no ". (Hobbes, 2002)"
 - Para destacar una palabra, emplee comillas "dobles", no emplee cursivas para ello.
 - Haga uso de las cursivas solo para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
 - Las citas textuales deben señalarse con comillas "dobles".
 - Más de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda. En este caso no deben emplearse comillas.
 - No use negritas.
10. Ejemplos de citación dentro del texto:
- Según Jones (1998), "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA, especialmente cuando era la primera vez que lo hacían" (p. 199).
 - Jones (1998) descubrió que "los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?
 - Ella declaró "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.
11. Al final del artículo debe incluir un listado de las fuentes documentales citadas según los siguientes ejemplos.

Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, Estados Unidos de América: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S., Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, Estados Unidos de América: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., y Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket*,

and Martha's Vineyard. San Francisco, Estados Unidos de América: Chronicle.

- **Libro traducido:** Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642). En el texto la referencia es (Hobbes, 1642/2000).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del texto. Por ejemplo, para un texto en castellano:** Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University. La misma regla de traducción del título al idioma del texto se aplica a los artículos.
- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, Estados Unidos de América: Beehive Foundation. ~~~~~
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). Nueva York, Estados Unidos de América: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com> ~~~~~

311

Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., y Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., y Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials

Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853

- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.co>

312

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se

encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.

5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
 - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.
 - b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.
 - c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

Aviso de derechos de autor/a

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>

- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Submissions

Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and key words in Spanish and English.
9. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Place the number of notes to calls after the dot.
 - Place closing quotation marks before the dot or the comma.
 - Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"
 - To highlight a word, use "double" quotes, do not use italics for it.

- Use italics only for titles of works or words in another language.
 - The quotations must be marked with "double" quotes.
 - More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
 - Do not use bold letters.
10. Citation in the text:
- According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).
 - Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?
 - She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.
11. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S., & Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, United States of America: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, United States of America: Chronicle.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, United States of America: Dover. (Trabajo original publicado en 1814).

- **Non-translated book:** Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant* [The psychology of the child]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United States of America: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United States of America: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Articles in non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.

- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.
5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
 - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
 - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.

- c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).