

JAVIER MUGUERZA, EL EXILIO FILOSÓFICO DEL 39 Y EL LEGADO DE ORTEGA¹

Jesús M. Díaz Álvarez

INTRODUCCIÓN. A MODO DE JUSTIFICACIÓN

El 10 de abril de 2019 moría con 82 años de edad Javier Muguerza, a quien tengo por uno de los filósofos más importantes de la España reciente². Quienes no conozcan bien la obra y la personalidad de Muguerza quizá se extrañen de que su figura comparezca en un monográfico sobre filosofía y literatura del exilio español en América Latina. La extrañeza puede todavía ser mayor si vinculamos su nombre al exilio del 39 y al legado de Ortega y Gasset. Es más, estoy persuadido de que algo parecido podría pasarles también a muchos buenos conocedores de su polifacética aventura intelectual. Y digo esto porque en el sentido homenaje que le brindó la comunidad universitaria el 18 de septiembre del mismo año en la Residencia de Estudiantes, homenaje que concitó a muchos de sus amigos, compañeros y discípulos,

¹ Quiero expresar mi agradecimiento a Juan García-Morán, Antonio García-Santesmases y José Luis Villalaín por sus amables e inteligentes comentarios a este escrito. También debo manifestar mi reconocimiento a Matei Chihaia, Jesús Guillermo Ferrer Ortega, Sergio Pérez-Gatica, Antolín Sánchez Cuervo y Niklas Schmich por estar, de una forma u otra, detrás de la elaboración del ensayo. Gema y Antón asumen con “alegría estoica”, paciencia y buen humor los vericuetos peculiares del trabajo intelectual. Mi gratitud a ambos carece de fin.

² Para un recorrido biográfico-intelectual del filósofo, recorrido que muestra su enorme influencia en una buena parte de la filosofía española del período democrático, véase Vázquez (2009). Las precisiones del propio filósofo a los datos e interpretaciones de Francisco Vázquez pueden leerse en Muguerza (2010b: 105-114).

solo un número muy escaso de intervenciones se hizo eco, en alguna medida, de esta faceta de su reflexión.

Por otra parte, si uno echa mano de la ya inabarcable bibliografía sobre el exilio o de la no menos abundante investigación relacionada con Ortega, no le resultará fácil hallar trabajos en los que aparezcan citados los libros o artículos de Muguerza. Sin embargo, considero no solo que el filósofo español tiene aportaciones teóricas relevantes sobre el exilio del 39 o la filosofía de Ortega per se, sino que también una parte importante de su pensamiento sobre la racionalidad, los derechos, la comunidad, el individuo o la disidencia, en suma, sobre la moral y la política, no se comprenden bien si no se tiene presente la “perspectiva española” o, quizá mejor expresado, “hispanica”. Y por tal entiendo, en su caso, la que mira la filosofía desde la quiebra de la convivencia y el pensamiento español —con Ortega ocupando un lugar destacado en esa mirada—, fruto de la Guerra Civil, y el posterior exilio de buena parte de los integrantes de aquellas enormes facultades de Filosofía de Madrid y Barcelona que habían elevado nuestra cultura y nuestro pensamiento a “la altura de los tiempos”³. Que tal percepción no está desencaminada podría acreditarlo el que Muguerza, en muy buena medida, ha estado detrás de prácticamente todas las iniciativas importantes destinadas a la recuperación de los pensadores exiliados y, sobre tal base, a la construcción de una comunidad latinoamericana de pensamiento en la que Ortega y su legado son, como decía uno de los legatarios, José Ferrater Mora, “una alta y robusta cordillera a la que —en nuestra trayectoria filosófica— podemos

³ La importancia de la Guerra Civil en su reflexión filosófica es reconocida expresamente por el mismo Muguerza en su personal y conmovedor texto de respuesta al libro de Francisco Vázquez: “Y, puestos a hablar en primera persona, también querría expresar mi agradecimiento a Francisco Vázquez [...] por el relieve que concede a la repercusión incluso familiar que tuvo en mí —no solo política, sino también intelectualmente nuestra *Guerra Civil*, cosa que es absolutamente cierta aunque algunos de los detalles que aparecen en el texto no sean del todo exactos. [...] La Guerra Civil del 36 del pasado siglo me marcó desde mi niñez y se halla detrás no solo de mis eventuales tomas de posición sino —como atinada y repetidamente apunta Francisco Vázquez— de mi manera de entender la ética y la filosofía política, así como en general *la tarea de la razón*, una razón cuyo maltrato durante la contienda y la postguerra convirtió en imperiosa la necesidad de su ulterior ‘reconstrucción’ para decirlo con la fórmula favorita del antes mentado Elías Díaz” (Muguerza 2010b: 109-111, cursivas en el original).

acercarnos más o menos, cruzarla en opuestas direcciones y hasta alejarnos quizá de ella, pero sin perderla nunca de vista so pena de perder nuestro paisaje y de perdernos” (Muguerza 1984: 133).

En lo que sigue, trataré de justificar y aquilatar las diversas razones que sustentan la importancia de la “perspectiva hispana” en Muguerza. Articularé mi exposición en dos partes. En la primera, me ocuparé de las guadianescas relaciones del filósofo recientemente fallecido con el pensamiento de Ortega y de su posible filiación heterodoxa al mismo. En la segunda, y en estricta continuidad con la anterior, abordaré su visión del exilio del 39 en tanto acontecimiento capital de la filosofía hecha en español, pasando, a continuación, a ver el crucial papel que en tal exilio tuvo —a su juicio— el orteguismo y, precisamente por ello, la importancia del mismo a la hora de sentar las bases de nuestra todavía frágil comunidad filosófica latinoamericana.

MUGUERZA Y LA CORDILLERA ORTEGA. ALGUNAS NOTAS PROVISIONALES

Si uno repara con un cierto detenimiento en los así llamados y ya muy abundantes estudios orteguianos, le resultará bastante difícil ver asociados de un modo más que cosmético los nombres de Javier Muguerza y José Ortega y Gasset. Lo mismo sucede si hacemos un ejercicio inverso y miramos el asunto desde las más o menos recientes investigaciones sobre la obra o la biografía intelectual del autor de *La razón sin esperanza*⁴. La excepción, al menos en parte, es el excelente y polémico libro de Francisco Vázquez, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. En él Muguerza aparece vinculado al orteguismo, pero de un modo muy genérico y en forma más estratégico-política que propiamente filosófica. En la inteligente biografía intelectual que realiza Vázquez, biografía alabada, pero también rectificada en no pocos puntos importantes por el propio Muguerza en un artículo posterior al libro, se muestra, entre otras muchas cosas, la alianza

⁴ Para un estudio muy competente de la totalidad de la obra muguerziana, véase Gómez (2016: 119-142). Resultará también de gran interés una buena parte de los artículos aparecidos en el volumen de homenaje colectivo titulado *Diálogos con Javier Muguerza* (Aramayo, Álvarez, Maseda y Roldán 2016). No obstante, y como termino de señalar, en ellos apenas aparece tratada desde un punto de vista filosófico la relación Ortega-Muguerza.

político-universitaria entre el biografiado y lo que en el libro se denomina el círculo orteguiano agavillado en torno a la refundada *Revista de Occidente*. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico se lo sitúa fuera del orteguismo y de la influencia de Ortega en sentido estricto. Vázquez reconoce que en sus inicios Muguerza “parece haber estado marcado por la impronta orteguiana”, pero

el interés por conocer la filosofía analítica, descubierta en el seminario de Aranguren, orientó en esta senda el tema de su tesis doctoral y lo condujo en 1964 a Alemania, pasando por las Universidades de Marburgo y Frankfurt. En esta última, siguió los cursos de Hans Albert [...]. Al mismo tiempo y de forma no prevista, tuvo ocasión de conocer a Adorno y de empezar a familiarizarse con las contribuciones de la teoría crítica (Vázquez 2009: 242).

Este Muguerza, pionero en difundir y practicar tanto la filosofía analítica como la teoría crítica, completado después como gran lector y discutiendo de Rawls, Rorty o Habermas, desde un fondo kantiano heterodoxo, es el que ha definido de forma mayoritaria su perfil intelectual, al menos entre los españoles⁵. El resultado de toda esta aleación personal de “materiales foráneos” sería un pensamiento antidogmático y antiautoritario que quiere huir tanto de un racionalismo absolutista, fundacionalista y confiado en los poderes de la razón, como de un relativismo y escepticismo propensos siempre a escorarse del lado del irracionalismo. En suma, lo que el filósofo propugnaría sería una razón crítica escrita siempre con minúsculas y alejada de cualquier veleidad trascendental-universal. Una razón más negativa que propositiva, que abraza el diálogo como *logon didonai* y por ello es plenamente consciente de su contingencia, enraizamiento en la vida e historicidad, ofreciendo más “peros”, más preguntas que respuestas en una conversación que no termina jamás.

No dudo de que una parte importante de esta “historia oficial” sea cierta. Lo que sí pongo en cuestión, pues creo que merece la pena ser discutido —al menos por aquellos interesados en el pensamiento hecho en español—, es

⁵ A este respecto resulta ilustrativo el excelente texto de Juan Carlos Velasco, “Javier Muguerza y su diálogo con Habermas” (2017: 395-398).

que la “historia oficial” sea toda la verdad y que Muguerza, en su elaboración de esa racionalidad postrascendental o postmetafísica, haya utilizado solo “materiales foráneos”, obviando completamente la tradición de habla hispana y, más en concreto, la de cuño orteguiano, con el propio Ortega a la cabeza. ¿Pero cuál ha sido la relación de Muguerza con Ortega?

Si uno revisa con un cierto detenimiento los escritos de nuestro protagonista, ve que, incluso en su fase más analítica o “frankfurtiana”, nunca hubo un completo y verdadero olvido del autor de *Meditaciones del Quijote*, y en modo alguno menosprecio o simple desprecio. Ortega, durante este período, aparece de forma guadianesca, es verdad, pero también como objeto explícito de ocupación y preocupación. Una buena muestra de ello es el artículo de 1968 —la fecha es a mi entender muy importante, pues estamos en plena efervescencia analítica y neomarxista o dialéctica— que lleva por título “Un libro sobre la verdad en Ortega. A propósito de ‘Perspectiva y verdad’ de Antonio Rodríguez Huéscar” (Muguerza 1968: 307-320). El lugar de publicación es también significativo, *Revista de Occidente*. Y no lo es menos el autor del libro sobre el que Muguerza construye su texto: Antonio Rodríguez Huéscar.

Junto con José Ferrater Mora y José Luis López Aranguren, Rodríguez Huéscar es, hasta donde yo sé, el único filósofo al que el pensador reconoce como maestro. Lo había conocido en el benemérito Colegio Estudio en 1955. Huéscar se había “refugiado” en este centro único en la España de la época —por haber mantenido en alto los valores educativos y el espíritu de la Institución Libre de Enseñanza— dando clases de filosofía tras haber sido desposeído de su cátedra de instituto por el gobierno franquista. Discípulo directo de Ortega y perteneciente a la mítica promoción de los “siete magníficos”, entre los que también estaban Manuel Granell y Julián Marías, Huéscar es considerado por Muguerza, y esto no es cosa menor, como el responsable último de su vocación filosófica⁶. Con él mantuvo una larga y fecunda amistad en cuyo eje estaban siempre Ortega y Gasset y su filosofía.

⁶ En el mismo texto en el que reconoce este hecho nos revela también que Huéscar tenía previsto llevarle a conocer a Ortega. Pero todo se truncó debido a la enfermedad de este y su posterior desenlace fatal: “Guardo un grato recuerdo de aquel año que estudié con él y nos hicimos amigos, el año, por cierto, de la muerte de Ortega, a quien no pudo llevarme a visitar,

Pues bien, ese artículo del año 68 sobre el libro de su maestro puede ser leído como una larga y detallada defensa de la actualidad de la filosofía y la figura de Ortega. Y es muy probable que tal defensa fuera motivada en última instancia por las quejas amargas y la gran preocupación del propio Rodríguez Huéscar y de otro de sus mentores, José Luis López Aranguren, sobre el *desvío* de la juventud filosófica española del pensamiento del autor de *Meditaciones*. Según relata Muguerza en “Semblanza de Antonio Rodríguez Huéscar” (Muguerza 2002: 11-16), texto publicado en el año 2002 como prólogo a una nueva edición del libro de este titulado *La innovación metafísica de Ortega*⁷, a finales de los años 60 su viejo profesor del Colegio Estudio le había manifestado una enorme preocupación por el futuro de Ortega entre los jóvenes dedicados a la filosofía en España. Dice Muguerza:

Rodríguez Huéscar se quejaba [...] de un cierto *desvío* respecto a Ortega a todas luces perceptible en las jóvenes generaciones de filósofos que comenzaban a reaccionar contra la hegemonía de la filosofía escolástica en España, si bien llevados por otras preocupaciones que las que habían alimentado el pensamiento orteguiano, como era sin ir más lejos, y así lo subrayaría él expresamente, mi propio caso (2002: 14-15).

También reconoce en un trabajo posterior que José Luis López Aranguren le había comentado en más de una ocasión su “noble preocupación por un cierto *desvío* respecto a Ortega, a todas luces apreciable en determinados sectores de la juventud intelectual de nuestro país” (Muguerza 1984: 132). Es en este contexto, que no deja de retratar con fidelidad parte de lo que también le estaba pasando a él, en el que aparece el ensayo antes mencionado del año 68 —“Un libro sobre la verdad en Ortega. A propósito de ‘Perspectiva

como estaba previsto, a causa de su enfermedad. En los tiempos que corren no sé realmente si hay motivos para continuar agradecidos a quienes de un modo u otro han impulsado nuestra vocación filosófica, pero el caso es que Rodríguez Huéscar fue en buena parte responsable de la mía” (Muguerza 2002: 12).

⁷ Véase Rodríguez Huéscar (2002). La primera edición de esta obra había aparecido en 1982 con un prólogo de Julián Marías. En ese año había obtenido el primer premio de un concurso que el entonces Ministerio de Educación y Ciencia había organizado bajo el lema “Don José Ortega y Gasset: veinticinco años después de su muerte”.

y verdad' de Antonio Rodríguez Huéscar"—, un amplio comentario muy personal a una obra de Huéscar recién aparecida —*Perspectiva y Verdad*— que es, en el fondo, el retrato de toda una época de la filosofía española y, lo que es más interesante, una reivindicación de Ortega ante su generación y probablemente también ante sí mismo⁸. Las líneas de defensa de la filosofía y la figura del autor de *Meditaciones*, que se repetirán posteriormente también en otros escritos con creciente intensidad, son varias. Destacaré solo dos. La primera tiene que ver con una reflexión sobre lo que supone el pensador madrileño para la filosofía española de ese momento, más en concreto, para Muguerza y sus coetáneos. La segunda está relacionada con la “cosa misma”, es decir, con la actualidad o no de la recepción de su obra.

En relación con la valoración que les merece a los jóvenes filósofos del 68, incluido el propio Muguerza, la figura y persona de Ortega, sostiene que

mi deuda [...] con Rodríguez Huéscar es un trasunto de la que la cultura española de la postguerra tiene contraída con Ortega y el resto de sus discípulos más o menos cercanos: les debemos la perpetuación de una apertura al pensamiento filosófico de nuestros días, que —de no haber sido por ellos— se habría visto interrumpida y malograda por el oscurantismo imperante en nuestra vida intelectual durante una veintena de años (Muguerza 1968: 308).

⁸ A este respecto, me gustaría llamar la atención sobre el uso en las citas precedentes de la palabra “desvío” que se acompaña siempre de un sentimiento de queja y preocupación por parte de sus maestros. Y creo que es importante insistir en ello porque tal palabra y su contexto indicarían que tanto Aranguren como Rodríguez Huéscar asumen que el pensamiento de Ortega y su legado, más allá de vanos escolasticismos, resultan de alguna forma ineludibles culturalmente para cualquiera que piense en español. Es la famosa metáfora de la cordillera que empleará Ferrater y que el propio Muguerza hará suya. Un Muguerza que, como él mismo reconoce, se situaría en tales momentos, al menos en parte, entre los “desviados”, pero que no dejará de reaccionar, y eso es lo decisivo, a la queja de sus “mayores”. Por otra parte, también resulta significativo que el ensayo muguerciano que pasaré a comentar brevemente a continuación tenga en su centro, como ya sabemos, el libro de Huéscar *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, que fue su tardía tesis doctoral nominalmente dirigida por Aranguren. Se publicó en *Revista de Occidente* en 1966, la fecha en que se producen los diálogos entre Huéscar, Aranguren y Muguerza que estoy reproduciendo. Para una posterior edición de este espléndido texto huescariano, verdadero clásico ya en la bibliografía orteguiana, véase Huéscar (1985).

En un escrito más tardío —“Ortega y la filosofía del futuro” (Muguerza 1984: 132-140)—, recalca y completa esa misma idea diciendo que Ortega fue para todos ellos no solo una fuente de ilustración en la que aprendieron la mejor filosofía de aquella época, sino también un ejemplo filosófico. Y fue un ejemplo porque supuso en la cultura española y en la de ámbito hispano en general lo que se ha llamado el “imperativo de modernidad”, es decir, la asimilación creativa de todo lo nuevo e interesante que se estaba haciendo en ese momento en Europa, evitando toda tibetanización o parroquialismo filosóficos. Es verdad que el diálogo con lo mejor de la cultura y filosofía del momento pasaba, en época de Ortega, sobre todo por Dilthey, la fenomenología de cuño husserliano y Heidegger, mientras que en 1968 los derroteros estaban transcurriendo por otras sendas, como la filosofía analítica o el marxismo, pero esto era un signo de la historia presente que quizá, le manifiesta en un momento a Huéscar, tenga bastante de pasajero⁹.

En suma, Muguerza quiere hacerle ver a su intranquilo maestro que su generación no está haciendo otra cosa que romper con una escolástica caduca y asfixiante, la impuesta en las facultades de filosofía tras la Guerra Civil, y que en tal ruptura no está sino repitiendo lo que en su momento hizo Ortega: aprender y asimilar las filosofías más en boga en la circunstancia histórica que les ha tocado vivir y pensar desde ellas. Ahora bien, sentado esto, el autor de la *Razón sin esperanza* no deja de percatarse de que semejante “imperativo de modernidad” y su seguimiento produce o puede producir, en el momento de la redacción del artículo, la curiosa paradoja de dejar de leer a Ortega por “motivos orteguianos”. Y esto, que quizá pueda ser justificable y plausible, o pasar sin pena ni gloria para *otros* miembros de su generación (no todo el mundo tiene que ser orteguiano o siquiera leer devotamente a Ortega), en modo alguno retrata su sentir filosófico. Por eso, el otro gran esfuerzo de

⁹ Sobre este posible carácter pasajero de las filosofías del momento —el marxismo y la filosofía analítica—, véase Muguerza (2000: 14-15). Por otra parte, el trabajo arriba referido del año 1984 es una respuesta a la ponencia de José Ferrater Mora, “Ortega, filósofo del futuro”. Ambos textos fueron leídos en la sesión inaugural del simposio “José Ortega y Gasset in Twentieth-Century Thought” celebrado en la Librería del Congreso de Washington entre el 29 de septiembre y el 1 de octubre de 1983. Los dos ensayos fueron publicados al año siguiente en un volumen monográfico de homenaje que la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* dedicó al autor de *La rebelión de las masas* (*Cuadernos Hispanoamericanos*, 1984).

Muguerza será mostrar en el grueso del texto por qué Ortega es interesante para un filósofo analítico.

Entrar a fondo en este asunto relacionado con “la cosa misma”, con esa segunda línea de defensa orteguiana que señalaba hace un momento, se llevaría por delante la totalidad del espacio restante del que dispongo en este escrito, por eso solo puedo espigar de modo muy genérico lo que entiendo como el núcleo del argumentario a la espera de poder detallarlo en otra ocasión. Creo, en cualquier caso, que incluso en esta versión menos detallada que ahora voy a ofrecer, la idea principal resulta muy significativa.

¿Por qué, entonces, un joven analítico de 1968 no debería despreciar a Ortega o verlo como un filósofo extemporáneo? La razón fundamental que esgrime Muguerza es que el autor de *¿Qué es filosofía?* o *La idea de principio en Leibniz* no es un pensador metafísico si por tal se entiende alguien que a *la Hegel* está pretendiendo construir un supersaber fundante, global y totalizador que comprende la filosofía como reina de las ciencias y, por tanto, como disciplina que reparte carnés de legitimidad en todos los órdenes. Recordemos, a este respecto, que uno de los caballos de batalla de la filosofía analítica de la época era el desdén por este tipo de construcciones tan abundantes en la historia del pensamiento. ¿Cómo se dibuja, entonces, el perfil filosófico de Ortega? Pues como el de alguien que muy muguercianamente tiene como eje central el papel de la razón en la vida misma; que entiende el *logos* como una forma de vida; que confirma que la ciencia es solo una perspectiva sobre la realidad y que la verdad no es un monopolio de aquella, es decir, que el problema de la verdad no se reduce a la ciencia y a lo que el científico dice de ella; alguien que, por todas estas razones, es consciente de que nuestros actos morales requieren y tienen una peculiar justificación racional, un uso particular de la razón y que, en tal sentido, termina desarrollando a fondo la dimensión ética de la verdad, pero de un modo no absolutista ni fundacionista, porque para Ortega siempre estamos enraizados en una perspectiva que nunca agota la realidad y porque la verdad termina siendo *la coincidencia del humano consigo mismo*, la fidelidad al leal y honesto saber y entender de cada uno, una especie de universal concreto o de concreción vital que aspira a la universalidad. Pues bien, se pregunta Muguerza, ¿todo esto carece de interés para un filósofo analítico? ¿Un popperiano, por ejemplo, no podría dejarse seducir, o al menos sentirse concernido, por el antiabsolutismo orteguiano

y la peculiar manera de entender la razón como razón histórica? Y alguien cautivado por Wittgenstein, ¿no puede fascinarse con el perspectivismo y su crítica a la certeza? Incluso todos aquellos apremiados por el análisis del lenguaje moral, en su peculiar lógica, ¿no tienen nada que aprender de y discutir con los planteamientos orteguianos? En Ortega, dirá Muguerza, hay metafísica, pero es buena metafísica, una metafísica crítica que un analítico puede comprender y discutir¹⁰. Hasta aquí el análisis muy insuficiente y esquemático del artículo de 1968.

Para terminar ya esta sección solo quisiera insistir en que una buena parte de las ideas que se vierten en él se retoman y enriquecen con diferentes matices en textos posteriores, algunos de los cuales veremos a continuación. En ellos, como en el ya varias veces mencionado de 1984 —“Ortega y la filosofía del futuro”—, Muguerza reconocerá incesantemente que su generación, lo quiera o no, es heredera de Ortega, esa ferrateriana cordillera ineludible en el

¹⁰ A este respecto, no me resisto a señalar que un libro “tan analítico” como *La razón sin esperanza* —publicado en 1977, pero cuyos textos se escriben entre 1968 y 1974— recoge en su capítulo VI —“Otra vez ‘es’ y ‘debe’ (Lógica, Historia y Racionalidad)” — una reivindicación del “perspectivismo” orteguiano como salida al dilema relativismo/absolutismo y, en esa medida, como rechazo de cualquier “instalación en la visión de las cosas *sub specie aeternitatis*”. La alusión a Ortega se completa con una cita del ensayo *El sentido histórico de la teoría de Einstein* en el que se dice bellamente que “el punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe” (Muguerza 1977: 215). Y también resulta muy iluminador a nuestros efectos que en la nota a pie en la que recoge la cita de Ortega se entona un peculiar *mea culpa* por el olvido del filósofo español, un *mea culpa* en el que aparece el artículo de 1968 sobre la obra de Rodríguez Huéscar como elemento de descargo. Dice Muguerza: “No sin cierto sonrojo tengo que confesar que desde hace bastante tiempo no había vuelto a releer el bello y penetrante texto de Ortega [se refiere al ya mencionado sobre Einstein] hasta encontrármelo —¡en inglés! — en [el libro de] L. Pearce Williams, *Relativity Theory. Its Origins and Impact on Modern Thought*. En descargo de tan hispano pecado, puedo alegar que los problemas del perspectivismo orteguiano me han interesado con alguna anterioridad, como lo prueba mi reseña [...] del libro de Antonio Rodríguez Huéscar *Perspectiva y verdad*” (Muguerza 1977: 215). En otro orden de cosas, creo que a todo buen lector de la obra muguerziana no le puede pasar desapercibido que ese particular *in media res* orteguiano entre relativismo y racionalismo, esa razón cargada de contingencia e historia y alejada de todo trascendentalismo, tenía que sonar muy bien a nuestro por aquel entonces joven filósofo. Para una interpretación del perspectivismo de Ortega que toca una melodía semejante, me permito remitir a Díaz Álvarez (2012: 109-128).

pensamiento hecho en español, y se describirá a sí mismo como una especie de hijo pródigo que tras un rodeo por lo novedoso de su época siente la necesidad de releer al viejo maestro. Así, hablando del marxismo y la filosofía analítica de su tiempo y especulando cuál hubiera podido ser la actitud del autor de *Meditaciones* ante ambas, dice:

Mas, cualquiera que pudiera haber sido la actitud de Ortega hacia aquellas corrientes filosóficas, de lo que no cabe duda es de que habría aceptado sin reservas —esto es, también de buen talante— que filósofos *de su estirpe* se acercasen a ellas y con ellas dialogasen. Y, lo que es más, que —desde ese diálogo con esas filosofías— volviesen a él la vista y procediesen a releerle, no por capricho sino por necesidad. He aquí porque esa relectura de Ortega *no es caprichosa sino necesaria para mí* (y cuando hablo en nombre propio, pretendo hacerlo —como antes— también en nombre de mi generación, pues por más que dicha generación podría muy bien haberse pasado sin mí a mí me es orteguianamente imposible hablar desde otra). Para decirlo en dos palabras, esa generación es *heredera de Ortega* [...]. Y así es como uno entiende la tarea de hacer filosofía —o de intentarlo al menos— *después de Ortega* (Muguerza 1984: 133)¹¹.

Creo que esta peculiar filiación orteguiana, siempre abierta, distante y cercana a la vez, y fuertemente heterodoxa, se incrementará con los años, y más todavía cuando “redescubra” el pensamiento filosófico del exilio de 1939, en particular, el de José Gaos y el de sus discípulos Luis Villoro y Fernando Salmerón.

EL EXILIO DE 1939 Y EL LEGADO DE ORTEGA. MUGUERZA, JOSÉ GAOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD FILOSÓFICA LATINOAMERICANA

Hasta donde he podido llegar en mis pesquisas, por lo menos desde los inicios de la década de los 90 en adelante, Muguerza se ocupa con una cierta intensidad del exilio filosófico de 1939. Y en una buena parte de los textos

¹¹ No quiero dejar de reseñar al finalizar esta parte que en 1990, con su segundo gran libro, *Desde la perplejidad*, Muguerza amalgamará la mayoría de las tesis sobre Ortega recién esbozadas en un escrito que haríamos bien en releer con más cuidado: “La incierta aurora de la razón histórica” (1990: 477-491).

que he podido leer, sus consideraciones sobre el asunto suelen ir precedidas por la idea de España como país “exportador” o “productor” de “intelectuales exiliados”. Con un lenguaje no exento a veces de dureza, nos recuerda que tal fenómeno parece iniciarse en los comienzos del Estado español —el primer Estado moderno de Europa— en el siglo xv, nacimiento este que se acompañó por

acontecimientos tan dispares, pero todos tan significativos, como nuestra particular Solución Final, o casi, del problema judío, nuestra no menos particular Limpieza Étnica de la población morisca y la ulterior Conquista y Colonización de América, para llamar a las cosas por su nombre y sin echar mano de eufemismos (aunque a la vista de lo realizado en el Nuevo Mundo por personajes como fray Bartolomé de las Casas o el juez y obispo Vasco de Quiroga, entre tantos y otros de ese estilo, quizá no sea eufemístico puntualizar que no todo se redujo a la postre a conquistar y colonizar aquellos lejanos e inmensos territorios) (Muguerza 2010a: 58).

Proseguiré Muguerza su relato con el exilio de los pensadores judíos de origen hispánico, con Juan Luis Vives y los erasmistas —por ejemplo, Juan de Valdés y en menor medida su hermano Alfonso—, y ya en el siglo xix con los exiliados afrancesados y liberales de diverso cuño, no olvidándose de la “singular figura de José María Blanco White”. Pero, continuará la argumentación,

ninguno de los múltiples y sucesivos exilios de nuestros intelectuales alcanzó, sin embargo, la masiva magnitud y el signo catastrófico del que tuvo lugar a consecuencia de nuestra guerra civil del siglo xx, tras la que el número de intelectuales exiliados en Europa y en América —del Sur, del Centro o del Norte— se aproxima a la decena de miles; incluyendo, entre ellos, escritores, artistas y científicos, además, por supuesto, de filósofos, así como legión de profesores de todas las ramas de la Enseñanza Primaria, Media y Superior (Muguerza 2010a: 59).

Y si pasamos de la generalidad al ámbito estrictamente filosófico, tal exilio marcará para siempre, según Muguerza, el devenir de la filosofía no solo hecha en España, sino, y lo que es más importante, de aquella realizada en español, pues supuso la desarticulación de las Escuelas de Madrid y Barcelona

y, con ello, la diáspora americana de una buena parte del conjunto más excelso de filósofos y filósofas que había producido el país. O puesto de otra manera, el exilio filosófico es para el autor de *Desde la perplejidad* el acontecimiento decisivo en la filosofía hecha a un lado y otro del Atlántico. Nosotros los españoles, parece sostener, lo perdimos prácticamente todo, pero el *logos* acuñado en esta esquina del mundo viajó a tierras americanas y allí fructificó. El caso más representativo sería el de José Gaos, alguien que entendió el exilio como transtierro, se enraizó en su patria de destino, México, e hizo florecer la palabra y el pensamiento venidos de España¹².

Pero ¿cuál era ese *logos* que fructificó en América? En su opinión, no fue otro, en gran parte, que el orteguiano. En el caso de José Gaos, tal cosa es meridianamente clara. Por eso no es de extrañar que en el año 2007 Muguerza publicase, en un libro editado por su compañero y amigo Pedro Cerezo, un

¹² Con respecto a la visión muguerziana del exilio del 39, quiero hacer constar también su fina sensibilidad para recalcar en algo en lo que no se insiste quizá de modo suficiente cuando se habla de este asunto, a saber, la manera diferente de vivir la condición exílica por parte de sus variados protagonistas. Con gran conocimiento de los personajes y no menos penetración psicológica, Muguerza nos hace ver la dispar vivencia del trágico acontecimiento al que generalmente se presume como un camino de una sola dirección. Los casos de Eugenio Ímaz, Adolfo Sánchez Vázquez, María Zambrano y José Gaos así lo atestiguarían. Ímaz nunca pudo superar el trauma de vivir sin su patria de origen y se suicida en 1951. Sánchez Vázquez habría vivido también el exilio como destierro, pero aceptando esa condición desgarradora con estoicismo y sin perder nunca la esperanza de volver, para acabar, sin embargo, “reconociendo finalmente con amarga ironía que —cuando el retorno se hizo posible al fin, tras la desaparición del general Franco y su funesta dictadura— tal retorno se lo impedían no solo las raíces que había acabado echando en México, sino el hecho de que España era ya otro país diferente del que abandonó, de modo que sin dejar de sentirse exiliado en México, se sentiría no menos exiliado en España, es decir, condenado a un exilio vivido ahora como exilio sin fin” (Muguerza 2010a: 61). En el caso de María Zambrano, Muguerza entiende que su experiencia exílica, primero en América y después en Europa, hará que la pensadora se embarque en una profunda meditación que entenderá el exilio como categoría metafísica “inherente a nuestra condición humana”. Por último, está la experiencia de José Gaos, que, aun compartiendo muchas de las vivencias de los antes mencionados, habría visto el exilio no como un destierro, ni siquiera como un exilio propiamente dicho, sino como una posibilidad en la catástrofe, como un nuevo comienzo en una nueva patria, como “un transtierro que habría de permitirle vivir su arraigo en la patria de destino a la manera de una nueva empatriación, dándole entre otras cosas la oportunidad de llevar a cabo en esta su fecunda obra” (Muguerza 2010a: 61).

importante artículo con el significativo título “Ortega en Latinoamérica. El legado filosófico de José Gaos”. Este trabajo, reproducido más tarde en otros lugares, es una especie de gran compendio y decantación de muchas de sus ideas sobre el pensamiento hispánico¹³. Y allí sostendrá, en efecto,

que la antorcha de Ortega pasaría en Latinoamérica a otras manos (que las propias de Ortega) [...] Y hasta cabría conjeturar que la huella de Ortega en esa América que hoy gusta de denominarse América Latina, sin llegar del todo a borrarse por lo profundo de su impronta, se habría desdibujado irremisiblemente con el paso del tiempo de no contar con el concurso de sus discípulos allí exiliados tras nuestra guerra civil de 1936 a 1939, como vendría a ser señaladamente el caso entre los mismos de José Gaos (Muguerza 2010a: 57).

Creo que esta tesis muguerziana sobre el exilio del 39 y el legado de Ortega es de más hondo calado de lo que a simple vista pudiera parecer. Sobre todo, si se completa con otra, vertida en el mismo artículo y en otros de temática similar, que sostiene que “la continuidad con la filosofía de anteguerra [la filosofía de impronta orteguiana] no había quedado totalmente interrumpida en España” (Muguerza 2010a: 76). En efecto, a juicio de Muguerza, los discípulos del pensador madrileño pertenecientes al llamado exilio interior —Huéscar, Marías o Granell—, junto con destacadas figuras intelectuales del régimen como Pedro Laín o Joaquín Ruiz Giménez —que empiezan a virar en un momento dado hacia un entendimiento con los vencidos—, más la decisiva contribución de Aranguren —con su ensayo “La evolución espiritual de los intelectuales en la emigración”, aparecido en 1953 en *Cuadernos para el Diálogo*—, mostrarían que la llama orteguiana, aunque muy maltrecha, pervivía en el país y que la comunidad intelectual separada por la guerra todavía existía. Pero si este era el caso, tal comunidad se debía en gran parte, al menos desde el punto de vista filosófico, a la figura de Ortega¹⁴. Es decir, y

¹³ El texto lleva la siguiente y muy significativa dedicatoria: “A Pedro Cerezo, maestro en estas lides, al que tanto adeuda *mi interés por la reconstrucción del pensamiento hispánico*” (Muguerza 2010a: 56). La cursiva es mía.

¹⁴ La tesis de la continuidad maltrecha de una comunidad filosófico-intelectual después de la guerra a las dos orillas del Atlántico se repite en varios de los trabajos que nuestro protagonista le dedica al pensamiento hispánico. Véase, por ejemplo, el redactado a principios

aunando ahora las dos tesis mencionadas, Muguerza parece sostener que Ortega, al haber viajado a América con sus discípulos exiliados del 39 y al seguir también latente en la cultura filosófica española, habría permitido comunicar el pensamiento de uno y otro lado del Atlántico y sentar las futuras bases de una comunidad filosófica que se expresara en español. Por eso es completamente coherente que Gaos resulte una figura decisiva para el autor de *La razón sin esperanza*, pues su heterodoxia orteguiana transterrada a América no solo conecta con muchos de sus temas filosóficos más queridos —sobre todo los relacionados con el estatuto de la racionalidad, los fueros del individuo, el disenso o las polémicas colaterales entre universalismo y relativismo, entre historicismo y racionalismo—¹⁵, sino que confirma plenamente, en lo que podemos considerar como una extensión de la tesis de Ferrater, su versión de Ortega y el orteguismo como cordilleras del pensamiento hecho en español, como acontecimientos ineludibles y capitales y, en esa misma medida, como nexo de unión filosófica muchas veces obviado o no reconocido aquí, en España, o allá, en América, pero que sería algo así como el tenue hilo nunca roto del todo que ha posibilitado en gran medida la creación y continuidad de una frágil tradición de pensamiento hecho en español. En íntima conexión con este planteamiento, se comprende bien que en su madurez filosófica Javier Muguerza tuviera como uno de sus principales cometidos intelectuales e institucionales mantener, recrear y fomentar esa comunidad filosófica iberoamericana, y que lo hiciera codo con codo con una pléyade de los más importantes filósofos y filósofas iberoamericanos, particularmente con esos

de los años 90 y que lleva por título: “El presente de la filosofía en España” (Muguerza 1991: 73-74). Para un intenso debate sobre el crucial asunto aquí en juego de las continuidades y rupturas del orteguismo tras la Guerra Civil, debate que alcanzó un punto de particular interés con motivo del ya mencionado libro de Francisco Vázquez —*La filosofía española. Herederos y pretendientes*—, véanse, entre otros, los lúcidos trabajos de José Lasaga, Antonio García-Santesmases y el propio Francisco Vázquez en el número monográfico de la revista *Circunstancia*, n.º 30, 2013. También se leerán con mucho provecho los libros de Gerardo Bolado (2001) y José Luis Moreno Pestaña (2013). Para una discusión de algunos elementos de esta polémica me permito remitir a Díaz Álvarez (2014: 186-194).

¹⁵ Un clarísimo ejemplo de esta afinidad entre algunos temas gaosianos y las preocupaciones filosóficas muguerzianas puede verse en el magnífico texto “Individualidad y filosofía (variaciones sobre un tema de Gaos en homenaje a Fernando Salmerón)” (Muguerza 2001: 183-218).

dos grandes discípulos de Gaos que fueron Fernando Salmerón y Luis Villoro, con quienes tanto dialogó¹⁶. En este sentido, me gusta pensar en Muguerza como un heredero heterodoxo de Ortega y también de Gaos en el que alentaba lo mejor de su espíritu filosófico. Y creo, desde luego, que en las futuras y múltiples hermenéuticas que se harán de su obra mucho se perderá si no se tiene en cuenta la “perspectiva hispánica”.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAMAYO, Roberto; ÁLVAREZ, José Francisco; MASEDA, Francisco, y ROLDÁN, Concha (eds.) (2016): *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- BOLADO, Gerardo (2001): *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo/Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2012): “Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*”, en M.^a Carmen López Sáenz y Jesús M. Díaz Álvarez (eds.), *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 109-128.
- (2014): “Las dos muertes de Ortega. A propósito de *La norma de la filosofía*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 28, pp. 186-194.
- GÓMEZ, Carlos (2016): “El pensamiento filosófico de Javier Muguerza”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 21, pp. 119-142.
- LASAGA MEDINA, José (coord.) (2013): *La transición filosófica española. Una revisión, Circunstancia*, n.º 30.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MUGUERZA, Javier (1968): “Un libro sobre la verdad en Ortega. A propósito de ‘Perspectiva y verdad’ de Antonio Rodríguez Huéscar”, *Revista de Occidente*, n.º 66, pp. 307-320.
- (1977): *La razón sin esperanza*. Madrid: Taurus.
- (1984): “Ortega y la filosofía del futuro”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 403-405, pp. 132-140.
- (1990): *Desde la perplejidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

¹⁶ Véanse, entre otros, Muguerza (2000: 7-20) o Muguerza (2001: 183-218).

- (1991): “El presente de la filosofía en España”, *Revista de Occidente*, n.º 122-123, pp. 65-82.
 - (2000): “La razón y sus patrias”, *Revista de Occidente*, n.º 233, pp. 7-20.
 - (2001): “Individualidad y filosofía (variaciones sobre un tema de José Gaos en Homenaje a Fernando Salmerón)”, en Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a José Gaos*. València: Institució Alfons el Magnànim, pp. 183-218.
 - (2002): “Semblanza de Antonio Rodríguez Huéscar”, en Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 11-16.
 - (2010a): “Ortega en Latinoamérica: El legado filosófico de José Gaos”, en Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 56-81.
 - (2010b): “Una mirada atrás y otra adelante (respuesta a Francisco Vázquez)”, *Daimon*, n.º 50, pp. 105-114.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1985): *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza.
- (2002): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2009): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada.
- VELASCO, Juan Carlos (2017): “Javier Muguerza y su diálogo con Habermas”, *Isegoría*, n.º 56, pp. 395-398.