

## La historiografía del exilio y sus límites

Antolín Sánchez Cuervo

Instº de Filosofía-CSIC

(Madrid)

### Resumen

Más que una revisión o un juicio crítico de la historiografía del exilio –de por sí escasa- desarrollada durante los años de la transición democrática en España (1975-1982), la presente contribución busca una reflexión de fondo sobre el doble condicionamiento de la misma. En primer lugar, las limitaciones de una memoria concebida en términos exclusivamente historicistas a la hora de rescatar el pasado de los vencidos, dada la vocación instrumental e ideológica de la ciencia histórica como tal. En segundo lugar, la inhibición que en los procesos de transición política se ejerce sobre ese mismo pasado. Es por ello que, más allá de la circunstancia española, este doble condicionamiento invita a tantear nada menos que los límites de la ciencia y la praxis modernas; más concretamente, a revisar la paradójica desmemoria que anida tanto en la visión científica u objetiva del pasado como en la moderna noción contractualista de justicia. De ahí la pertinencia de referencias no sólo vinculadas al exilio en cuestión tales como cierta obra de María Zambrano, por ejemplo, sino también de críticas de la modernidad en clave anamnética como la que asoma en las célebres tesis sobre la historia de Walter Benjamín.

Es ya un lugar común el reconocimiento de la transición democrática en España (1975-1982) en términos de un fenómeno inevitablemente ambiguo: modélico, en la medida en que culminó todo un proceso de normalización democrática y progresiva instauración de un estado liberal; y al mismo tiempo altamente costoso en términos de justicia, por el pacto de silencio en que se cimentó. Como es bien sabido, este silenciamiento afectó de manera directa al exilio republicano del 39, cuya memoria fue por esos años inexistente salvo contadas –aunque muy notorias- excepciones, fundamentalmente las obras colectivas *El exilio español de 1939* (Madrid, Taurus,

1978, 6 vol.), coordinada por José Luis Abellán<sup>1</sup>, y *El exilio español en México, 1939-1982* (México, FCE-Salvat, 1982). La transición democrática –señalaba recientemente Adolfo Sánchez Vázquez en este mismo sentido- supuso así un doble y contradictorio punto y final del exilio, como cancelación histórica del mismo, pero también como instauración de un olvido cuyo calado incluso se deja notar aún<sup>2</sup>.

La presente contribución no persigue una revisión o una evaluación de las obras arriba citadas, ni menos aún un rastreo exhaustivo de la historiografía del exilio durante los años de la transición –tarea de indudable importancia, a la que espero dedicar otros trabajos-, sino más bien una reflexión de fondo sobre las limitaciones de la misma frente a los imperativos de la memoria. Es decir, sobre las tensiones entre razón científica y razón anamnética, las cuales tienden además a agudizarse en el horizonte de las transiciones políticas.

Dichas tensiones obedecen, en primer lugar, a la paradójica tendencia hacia el olvido que anida en toda visión objetiva o cientista del pasado. Bien es cierto que en su afán porque nada se pierda la historiografía logra que el pasado no se esfume, en primera instancia, para siempre, pero a costa de someterlo a una mirada objetivadora en la que la memoria queda reducida a una operación instrumental al servicio de la ciencia y de los intereses ideológicos depositados en ella. Aun cuando se alimenta sobre todo del historicismo, saliendo así al paso de las viejas teorías del progreso, no logra desprenderse por completo de su matriz avasalladora; de esa historicidad arrolladora encaminada hacia la consecución de un ideal absoluto que, además de despertar la vocación emancipadora de un presente desfasado por definición, acaba por mecanizar la historia justificando así la producción incesante de víctimas como el pago inevitable por el logro de fines más altos.

Precisamente en 1973, en el ocaso, ya, de la dictadura, la editorial Taurus publicaba el volumen *Discursos interrumpidos I* de Walter Benjamin, editados y traducidos por Jesús Aguirre. Comprendía este volumen las célebres dieciocho tesis sobre la historia que el filósofo alemán de origen judío había publicado en 1940, en

---

<sup>1</sup> Cf. también ABELLÁN, José Luis, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, pp.105-176, sin olvidar, de este mismo autor, el temprano trabajo *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Guadarrama, 1966.

<sup>2</sup> Cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, “El doble fin del exilio del 39”, *Claves de la razón práctica*, nº 133, junio 2003.

plena huida del nazismo y muy poco tiempo antes de su muerte, en las que se condensa una jugosa crítica tanto de las teorías del progreso –recuérdese el célebre comentario de la tesis IX sobre el Ángel de la historia de Paul Klee<sup>3</sup>- como del historicismo. Este último –viene a decir Benjamín- se limita a rescatar el pasado por las sendas de la cultura ya transmitida y previamente acotada desde la objetividad científica, tan deudora, en realidad, de las ideologías dominantes. Es decir, en términos de herencia y continuidad reproductora de lo ya dado, la miseria del pasado por un lado, el interés de los discursos dominantes en el presente por otro. Es por ello el historicismo –y su aplicación metodológica fundamental, la historiografía- «un procedimiento de empatía con el vencedor» bajo el que la historia termina por asemejarse a una especie de razón continua o un «cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en la tierra».<sup>4</sup>

Bien distinto es el tacto de lo que Benjamin denomina «historiador materialista», en una acepción del término que muy poco tiene que ver con el cientismo marxista y sí mucho con una singular recepción del materialismo histórico, ricamente mediatizada por la tradición cultural judía: el historiador que asume los imperativos de la memoria es materialista porque se asemeja a un trapero que rastrea entre los materiales y deshechos de la civilización la latencia de un pasado insatisfecho y velado; a un «alegorista» –diría en su igualmente célebre ensayo sobre el barroco- que descubre entre las ruinas de la historia sus lenguajes silenciados, no para interpretarlos, cayendo así en el reduccionismo de la historiografía, sino para dejarlos hablar y asumir su fuerza interpeladora. El pasado arruinado y dormido adquiere entonces una actualidad capaz de desencantar tanto la dominación presente como la tradición precedente sobre la que ésta se sostiene. Es decir, frente al procedimiento «aditivo» de la historiografía, el cual «proporciona una masa de hechos para llenar un tiempo homogéneo y vacío» en función de un presente que siempre es transición; frente a «la prostituta Érase una vez en el burdel del historicismo» -sostiene Benjamin- el historiador materialista es «dueño de

---

<sup>3</sup> La imagen, recordemos, retrata a un ángel con las alas desplegadas e impulsado hacia delante por un vendaval procedente del Paraíso, que mira hacia atrás sin poder detenerse y con el rostro desencajado mientras comprueba el montón de ruinas y cadáveres que ocasiona su vuelo. Ese huracán –afirma Benjamín- “es lo que nosotros llamamos progreso”. Cf. BENJAMIN, Walter: *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973, p.183.

<sup>4</sup> Cf. BENJAMIN, Walter, *op.cit.*, p.181.

sus fuerzas: es lo suficientemente hombre como para hacer saltar el continuum de la historia», para realizar «un salto de tigre al pasado (...) en una arena en la que manda la clase dominante»<sup>5</sup>, para «arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla» mediante el «don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza». En definitiva, «pasarle a la historia el cepillo a contrapelo».<sup>6</sup>

He aquí, precisamente, una singular acepción de aquello vulgarmente conocido como revolución, lo cual no significa acelerar violentamente la historia, sino más bien todo lo contrario: frenarla, detener el estado de excepción convertido en regla, interrumpir la lógica opresora del presente y alumbrar su negatividad oculta para luego transformarla en libertad. Como en aquella imagen de los revolucionarios franceses disparando sobre los relojes de las torres de París –prosigue Benjamin-, parar el tiempo y recrearlo bajo el acicate de las esperanzas que en su día se vieron frustradas. La representación revolucionaria del pasado se impregna así de redención: «Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera.»<sup>7</sup>

Interlocutor inconforme de su tiempo, el historiador está entonces llamado a desmarcarse de toda relación instrumental con el pasado dando paso a una secreta complicidad en la que el conocimiento de aquél deriva en autoconocimiento del presente. Se desvanece por tanto la conexión meramente cronológica a favor de una relación dialéctica: el pasado se hace presente por asalto, interrumpiendo los tiempos que corren y sacudiendo las políticas vigentes, en la medida en que descubre una verdad sepultada en su día bajo el peso de las ideologías dominantes.

Ahora bien, esto no significa que el historiador ceda ante una visión idealizada o mitificadora -siquiera nostálgica- del pasado. Aun es más, es la mirada científica del pasado la que paradójicamente deriva hacia le mito. No en vano una de las tesis fundamentales de una obra tan deudora de la crítica benjaminiana como la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer, es la incapacidad histórica de la razón occidental, desde sus mismos balbucesos en el mundo homérico, para liberarse de la

---

<sup>5</sup> *Ibidem.*, pp.188s.

<sup>6</sup> *Ibidem.*, p.180s.

<sup>7</sup> *Ibidem.*, p.178.

irracionalidad y la violencia inscritas en el mito. Incapacidad que, radicada precisamente en la ausencia de memoria, se traduce en una constante recaída en dicha irracionalidad y violencia. Es en definitiva la razón occidental -o Ilustración, en el amplio sentido del término- una salida en falso del mito.

Escritas unos pocos años antes de esta obra fundamental de Adorno y Horkheimer, las tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin, además de otros ensayos suyos como muchos de los comprendidos en su proyecto *Los pasajes*, adelantan esta sombría complicidad entre el pensamiento racional y el mítico a propósito de la recepción del pasado: la historiografía propicia una cierta mitificación del mismo en la medida en que encubre la violencia de su olvido bajo el manto racional de las metodologías, alimentando de paso los mitos del presente. Paradójicamente, la ciencia histórica está más cerca de la ideología -legitimación de los vencedores- y de la mitología -olvido de los vencidos- que de la memoria.

Pero esta tensión entre las razones del historicismo y la interpelación de la memoria tiende además a agudizarse en el contexto de las transiciones políticas, pues pasan éstas siempre por el olvido de un pasado insatisfecho y de un derecho pendiente bajo la promesa de un futuro de consenso. Algo que, en última instancia, vuelve a confrontarnos con la lógica de la modernidad en la medida en que invita a cuestionar nada menos que la tradición moderna de la justicia, basada en el diálogo entre iguales más que en la reparación del daño infligido a la víctima. En realidad, las transiciones políticas constituyen toda una metáfora de esta tradición, eminentemente contractualista. Desde Rousseau hasta Habermas y Rawls es el consenso, la comunidad de hablantes, el constructo de una subjetividad trascendental y abstracta, lo que decide qué es justo e injusto en función de los intereses del presente y al margen de todo pasado doliente. Bastaría una retrospectiva histórica elemental para comprobar cómo el derecho moderno se centra sobre todo en la autoridad de la ley, la seguridad de la sociedad y la educación del culpable, olvidando que es la víctima el sujeto y el lugar de la justicia. La memoria de todo episodio de silenciamiento de una injusticia como el que se inscribe en cualquier exilio no sólo obliga entonces a revisar el mito de la ciencia histórica y del progreso, sino también de la igualdad -entendida, al menos, en términos liberales-, en la medida en que ésta significa una amnistía general respecto del pasado.

Frente a ella, reclama dicha memoria un planteamiento de la justicia que, en el caso de las transiciones políticas, asuma y dignifique el pasado de los vencidos<sup>8</sup>.

No es, en cualquier caso, casual, esta complicidad entre historicismo y transición. No son pocos los ejemplos que podrían traerse a colación al respecto. Sin abandonar la circunstancia española, en los años que siguieron a la caída del Antiguo régimen en 1833, por ejemplo, asistimos a todo un periodo de transición en el que se persigue el reestablecimiento constitucional y la institucionalización de las ideas liberales, largamente anegadas, salvo excepciones, en las décadas anteriores. A tono con el doctrinarismo francés, se reabren ciertos flujos ilustrados interrumpidos y un amplio pacto de libertades, previamente acotado por la autoridad del rey y la restricción del sufragio, permite la moderación entre las tendencias políticas dominantes. Aun a pesar de episodios turbulentos tales las guerras carlistas, se consigna una ideología del orden y del consenso, del compromiso entre tradición y modernidad frente a todo ímpetu revolucionario. Una honda preocupación historicista, entre otros rasgos, distingue no en vano a esta nueva ideología, la cual busca se nutre fundamentalmente de un espiritualismo ecléctico que pivota sobre la conciencia entendida como autonomía y limitación frente al mundo, arbitrio y moderación de la experiencia; como una suerte de sentido común que elude las fórmulas epistemológicas comprometidas en favor de un análisis prudente de la realidad. Y también como autoconocimiento y apertura a todas aquellas tradiciones seculares anegadas bajo el dogmatismo religioso propio del Antiguo régimen. De ahí el referido historicismo, el cual se traduce, por ejemplo, en la aparición de los primeros manuales de historia de la filosofía y en la creación, en 1845, de una cátedra dedicada a dicha disciplina en la a su vez recién creada facultad de filosofía. Pero de ahí, también, la presunta desmemoria propia de estos años, pues se trata de una conciencia de historicidad que busca sobre todo acomodo en el presente, eludiendo para ello una memoria de la represión fernandina o de todo aquel acervo de utopías liberales frustradas durante las guerras de Independencia primero, durante los golpes de Estado de 1814 y 1823 después. Se pacta en definitiva una salida del absolutismo, pero a costa de olvidar a muchas de sus víctimas.

La vocación de olvido inscrita en la ciencia y la praxis modernas, además del tradicional conflicto entre las dos españas, inhibió en fin una hipotética recepción del

---

<sup>8</sup> Sobre este punto, cf. por ejemplo los capítulos cuarto, quinto y sexto del reciente estudio de Reyes Mate

exilio durante los años de la transición. Por una parte, ésta se desahogó exclusivamente bajo los criterios exclusivos de la ciencia histórica, es decir, de la abstracción y la objetividad: se acota el exilio en términos de un pasado reciente -incluso inmediato- pero clausurado a efectos de influir en el presente. El exilio termina en 1975 y con ello pierde su vigencia –la del pasado insatisfecho que arrastra consigo- y su actualidad interpeladora; su significación trágica y su potencial crítico –más que legitimador- del presente; su capacidad de ofrecer un legado insoslayable e imprescindible para la construcción de dicho presente. Legado que, tan ricamente nutrido de un pensamiento político que contempla amplias y variadas formas de liberalismo –sin olvidar sus aportaciones a la tradición del marxismo crítico-, comenzaba sin embargo a formar parte, ya del pasado. Legado asimismo enriquecido con valiosos contrapuntos respecto de la razón histórica de Ortega, acaso velados bajo el tópico de la deuda intelectual de tantos filósofos del exilio con este pensador, de tan idóneos perfiles en un escenario de teórica reconciliación como el de la transición.

Pero una memoria del exilio ajena a la vocación instrumental de la ciencia difícilmente cabe en las historiografías, aun cuando constituyan éstas una aportación relevante. Más bien exigiría reinventar el arte de historiar, crear una historiografía heterodoxa o «“materialista”», en el sentido apuntado anteriormente, capaz de revisar y hasta transgredir los límites de la ciencia moderna. Un planteamiento del exilio en estos términos no se agotaría entonces en el reconocimiento del dolor pasado, sino que además reivindicaría su vigencia, entendida no en términos instrumentales –esto es, «“para que la historia no se repita”»-, sino anamnéticos; lo cual no significa rebobinar el tiempo para rectificar, anacrónicamente, un pasado ya consumado, pero sí desarrollar la emancipación latente en sus huellas, desahogando así una fuerza interpeladora capaz de desmitificar el presente y cuestionar las ideologías que lo arrumban.

Pero esta tarea creadora, en la que ahora no podemos detenernos puesto que nos conduciría nada menos que hacia un debate poco menos que interminable, no ya sobre metodología de las ciencias históricas, sino también –y más aún- sobre las diversas maneras de mirar hacia el pasado, sobre las relaciones entre el presente y este último o entre la ciencia y la ideología –o entre historia y memoria, en definitiva-, se vio doblemente inhibida en el caso que nos ocupa: quienes acometieron la honorable labor

de un primer rescate del exilio en los años de la transición no sólo toparon con las limitaciones intrínsecas propias de la historiografía en cuanto tal, sino también –y sobre todo, quizá- con las limitaciones extrínsecas obvias propias de su momento histórico. Como ya hemos apuntado anteriormente, historicismo y transición van siempre, de alguna manera, de la mano. Y si la historiografía, en tanto que aplicación metodológica del historicismo es en definitiva un arte de la continuidad y la reproducción, más aún está obligada a serlo cuando topa con las circunstancias inhibitoras propias de las transiciones. La memoria política queda entonces atenuada por las políticas de la memoria.

No logra la historicidad de las transiciones desasirse de aquello que María Zambrano denominara en su día historia sacrificial, la historia misma de Occidente que, al desplegarse en unos términos exclusivamente racionalistas –como dominio instrumental de la realidad y señorío sobre el mundo, en respuesta al destino ciego que imponen los mitos- que, al no condescender con las entrañas y los íferos del hombre – es decir, con lo otro de la razón-, no puede discurrir sin enredarse en su propia sombra, sin enturbiarse en su propia oscuridad. Dicho de otra manera, la historia misma del sujeto occidental que, al cifrarse en una salida precipitada de la irracionalidad mítico-trágica, no deja de reproducirla una y otra vez, requiriendo ídolos y víctimas para proyectar su propia libertad.<sup>9</sup> Cuando esta libertad parece malograrse a manos del absolutismo y la barbarie –podríamos aventurar, a propósito de esta aproximación zambraniana- llega precisamente el tiempo de las transiciones, como respuesta de la razón a su propia caída. Pero sin llegar a trascender la inercia sacrificial que arrastra consigo. En tanto que cancelación o inhibición de toda memoria interpeladora, imposibilita su ruptura y asume su continuidad, aun cuando desahoga una cierta razón crítica. En los periodos de transición se abre así un espacio democrático exclusivamente formal, en función de un cálculo racional de intereses más que de una comunión abierta en la que quepan todas las diferencias. Y es este espacio demasiado estrecho y angosto como para encauzar el proyecto de una historia ética –contrapunto zambraniano de la historia sacrificial<sup>10</sup>-, inspirada en la persona humana en toda su complejidad y no sólo en su condición racio-instrumental, cifrada en la memoria y la esperanza antes que en el

---

<sup>9</sup> CF. sobre todo ZAMBRANO, María, *Persona y democracia*, San Juan de Puerto Rico, departamento de Instrucción Pública, 1958.

<sup>10</sup> *Ibidem*.



progreso, circular más que lineal, abierta a la multiplicidad de los tiempos e irreductible, por tanto, a toda temporalidad unidimensional. Conforman en fin, las transiciones, un falso despertar del tiempo trágico en el que reaparecen, aun de manera velada y hasta un tanto onírica, viejas idolatrías.

Así la transición española. La salida modélica de la dictadura se consuma sobre silencios, excepcionalmente rotos para legitimar -más que cuestionar- un presente triunfal; sobre una inhibición de los fantasmas de la guerra que, paradójicamente, termina por preservar y alimentar el hechizo de la misma; sobre una infidelidad a esa cita secreta entre las generaciones de antes y de ahora referida en las tesis de Benjamin. Los ídolos de la dictadura fueron reemplazados por los ídolos de la democracia, sin duda más cívicos e ilustrados, pero no por ello exentos de la necesidad de producir víctimas, en este caso bajo la forma del olvido. Este olvido se tradujo en una memoria del exilio casi ausente y limitada además a la expresión historiográfica. ¿Fue esta ausencia inevitable, como sostienen los tópicos más establecidos, en el sentido de que una memoria real del exilio habría puesto en peligro el propio proceso de normalización democrática tras la dictadura? ¿Es utópica la idea de una transición política en la que participen los vencidos de antaño? ¿No descansará más bien esta objeción en el mito de la confrontación nacional, según el cual una memoria del exilio habría reabierto viejas heridas? Y en todo caso, ¿no está la democracia más cerca de la tensión utópica que de la regresión mítica? El exiliado –dijo María Zambrano en 1961 dirigiéndose a los inconformistas del régimen más que a los enemigos de siempre, en un momento de «transición» dentro de la dictadura, coincidente con el arribo al poder de nuevas generaciones- es un «fantasma con voz» que «se desvanece cuando ha contado su historia», y que, lejos de reclamar venganza,

«lo que deja, cuando se le da la palabra y con ella el tiempo, es justamente (...) la paz. La paz, que nunca ha venido del porvenir, ni del presente, la paz que ha venido siempre del pasado, de los muertos, de los enterrados y semienterrados vivos (...). Y esa pacificación ha de venir de todos, claro está de todos los que así lo ansíen y estén dispuestos a entregar todo lo que para ello haga falta. Pero ha de venir en forma muy específica del exiliado: ese que vive en el aire –del aire también- y es al par un enterrado vivo, en cierto modo una representación de la “Antígona”, el símbolo de la conciencia sepultada viva. (...) Sí, Antígona o el fin de la guerra Civil.»<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Cf. “El exiliado”, Roma, 18 de enero de 1961. Fundación María Zambrano. *Documentos manuscritos*

---

*pertenecientes al archivo de María Zambrano, caja nº2, M-157. Se trata de un borrador de su “Carta sobre el exilio”, Cuadernos del congreso por la libertad de la cultura, nº 43, 1961, pp.65-70. Sobre estos dos textos cf. mi artículo “La difícil memoria del exilio”, Letra internacional, nº84, 2004, pp.61-64*