

**Repensar el *transiirro*: Una historia conceptual y sus implicaciones para la teoría  
hermenéutica**

**Autor: Paulo Tirso Córdoba Guzmán**

**Trabajo para optar por el título de Magíster en Filosofía**

**Director: Carlos Miguel Gómez Rincón, Ph.D.**

**Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario**

**Escuela de Ciencias Humanas**

**Maestría en Filosofía**

**Bogotá, 2018**

## **Agradecimientos**

Agradezco a mis padres, Tirso y Belqui, por haberme criado en un ambiente rodeado de tanto amor, y por enseñarme que aprender es muy importante para vivir bien consigo mismo. A mi abuela Cipriana, por haber sido un ejemplo de valentía y perseverancia. A mi hermano Dirceo, por haber creído en mí incluso en los momentos en que nadie lo hacía. A Julka, por haber sido una fuente de inspiración para mí, y también por toda su paciencia y todo su amor. A mi primo-hermano Juan Alejandro Córdoba Suárez, por enseñarme el valor de la música y la vida. No sé a dónde habría terminado yo de no ser por esta familia...

Agradezco también a mis maestros, a mis amigos, a mis profesores y a mis colegas más cercanos que me premiaron con su confianza y me mostraron, con su ejemplo y con sus palabras, que arriesgarse a pensar es el mejor de todos los caminos posibles. Sin su apoyo esta investigación nunca hubiera tenido lugar.

Finalmente, quisiera agradecer mucho a mi tutor y maestro Carlos Miguel Gómez Rincón, porque en sus seminarios de hermenéutica pude conocer la filosofía.

## Tabla de Contenido

<b>Introducción: Sobre el concepto de transtierro.....</b>	<b>3</b>
<b>Destierro y transtierro: Término tradicional y neologismo sobre el exilio.....</b>	<b>3</b>
<b>Caracterización del fenómeno conceptual a trabajar.....</b>	<b>5</b>
<b>La perspectiva histórico-conceptual.....</b>	<b>7</b>
<b>§1. Emergencia del concepto de <i>transtierro</i>.....</b>	<b>11</b>
<b>§2. Circulación, popularización y re-interpretación del concepto de <i>transtierro</i>.....</b>	<b>16</b>
<b>§3. Las dos transformaciones del <i>transtierro</i>.....</b>	<b>23</b>
<b>I. El hispanoamericanismo de Gaos y su relación con el concepto de <i>transtierro</i>.....</b>	<b>23</b>
<b>II. El retorno a la “circunstancialidad” orteguiana y sus consecuencias.....</b>	<b>28</b>
<b>§4. Crítica y matiz del <i>transtierro</i>: Las consecuencias más relevantes del concepto.....</b>	<b>32</b>
<b>§5. La perspectiva del <i>sobreviviente</i> y las potencialidades del <i>transtierro</i>.....</b>	<b>39</b>
<b>Conclusión: Consecuencias de la relación transtierro-realidad para la teoría hermenéutica.....</b>	<b>52</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>62</b>

## Introducción: Sobre el concepto de *transtierro*

### Destierro y transtierro: Término tradicional y neologismo sobre el exilio

Occidente ha desarrollado, desde los remotos tiempos de las *polis* griegas, un profundo interés por alterar positivamente la imagen del exilio. Ya en Diógenes “el Perro” de Cínopo resulta posible encontrar los primeros rastros de este intento de alteración. Al respecto, Diógenes Laercio, historiador griego nacido en el siglo III de nuestra era, solía recordar que incluso el propio filósofo de Cínopo había tenido que sufrir el exilio en carne propia<sup>1</sup> y quizá ese fue uno de los factores que lo movió a plantear un pensamiento basado en la aceptación de lo fortuito, pues sus desventuras eran una clara muestra de que la suerte es implacable y la “buena vida” depende de la manera como se enfrente anímicamente todo aquello que del azar provenga (el exilio incluido).

Después de Diógenes “el Perro”, que vivió en una época en la que proliferaron los escritos optimistas sobre el exilio,<sup>2</sup> la obra que más explícitamente habla de dicha situación es el tratado *Sobre el Exilio* de Plutarco. Allí es posible encontrar referencias directas que apuntan a defender que el exilio puede ser *atemperado* por voluntad propia, con el fin de hacerlo más llevadero a través del único medio que permite eso: el de la vida filosófica.<sup>3</sup>

Con base en esto es imposible negar la continuidad existente entre la postura filosófica de un Diógenes (cinismo) y la de un Plutarco (estoicismo) frente al fenómeno del exilio. Pero lo que sucedió después con esa intención occidental por cambiar la imagen de ese fenómeno en particular, con el único fin de hacerlo mucho más afrontable, es todavía en la actualidad algo de gran preponderancia para seguir pensando en el exilio en Occidente.

En torno a esto, comenzaré señalando que los esfuerzos teóricos por intentar hacer *afrontable* el exilio permanecieron sin muchas variaciones desde Plutarco, y por ello prolongaron el presupuesto básico de este pensador que sostenía que la fuerza de voluntad

---

<sup>1</sup> Diógenes Laercio (180-240 d.C.), *Vidas de los filósofos más ilustres*. (México: Porrúa, 1984), Lib. VI: Diógenes, pp. 182-183.

<sup>2</sup> Desde las campañas expansivas de Alejandro Magno, en el siglo IV antes de nuestra era, se presentó una proliferación de obras que pretendían cambiar la imagen del exilio, para ver esa situación histórica más como una oportunidad que como un castigo. Ver: Raúl Caballero, «Introducción a Sobre el exilio», En *Consejos políticos/Sobre el exilio*, de Plutarco (50-125 d. C.), 183-220, (Madrid: Alianza, 2009), p. 185.

<sup>3</sup> Plutarco (50-125 d.C.), «Sobre el Exilio», En *Consejos Políticos/Sobre el Exilio*, 221-276, (Madrid: Alianza, 2009), 600A-B, pp. 228-229.

era suficiente para enfrentar el alejamiento de la comunidad y el territorio a los que se pertenecía.

Sin embargo, resulta sorprendente el hecho de que solamente se haya empleado un único concepto por muchos siglos para describir el fenómeno del exilio en Occidente: el de *destierro*. Dicho término permaneció vigente en la mentalidad occidental desde el contexto de las antiguas *polis* griegas hasta el siglo XX, cuando surgió en la América hispano-parlante una nueva forma de referirse al exilio: el concepto de *transtierro*, que apunta a una *invitación anímica*; más que a una forma de *descripción* de la realidad histórica del exilio.

En lo que sigue abordaré detenidamente la historia del concepto de transtierro con el objetivo de responder a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las potencialidades y limitaciones de un neologismo como el de “transtierro”, que fuera acuñado por José Gaos para describir inicialmente su condición personal como exiliado, en relación a un problema como el de la superación del pasado trágico que acompaña a todo sobreviviente del exilio?

Este cuestionamiento, ciertamente, exige abordar al menos cinco tópicos: 1) el contexto de emergencia y 2) el contexto de circulación del concepto de transtierro; 3) sus transformaciones conceptuales; 4) las consecuencias o problemas emanados de la popularización del término en América; y 5) las potencialidades del transtierro que pueden rescatarse desde la perspectiva del sobreviviente que fue Gaos durante su exilio en México. Estos asuntos no han sido explorados aún debido a que las investigaciones que han abordado el concepto lo único que han hecho es fijarse en sus limitaciones, todo con la única finalidad de deslegitimarlo. Al final, a manera de conclusión, se pondrá de relieve también la forma como esta investigación contribuye a la teoría hermenéutica, con la identificación de una de sus limitaciones conceptuales y una propuesta para solventar ese problema. Dicha propuesta apunta a una simple ampliación del sentido del concepto que se identificará como aún limitado en la teoría hermenéutica: el de *interpelación*.

Por el momento, sin embargo, es preciso caracterizar el fenómeno que se pretende abordar desde una perspectiva histórico-conceptual, y señalar algunos puntos relevantes de esta perspectiva. Ello con la finalidad de especificar claramente algunos de los presupuestos más importantes desde los que parte esta investigación.

## Caracterización del fenómeno conceptual a estudiar

A cada forma de significación y re-significación de fenómenos históricos le aguarda siempre una réplica. Esta es la razón por la cual ningún concepto, que busque delimitar fenómenos específicos, está en condiciones de salvaguardarse de la crítica constructiva o de la destructiva. En el marco de las llamadas Ciencias Sociales los ejemplos proliferan: intentos por delimitar o eliminar palabras del léxico común como son los casos de “cultura”, “verdad”, “realidad”, etcétera, son claras muestras de los embates actuales que deben soportar incluso aquellos conceptos temporalmente ya afianzados en Occidente.

Pero, si los conceptos de mayor preponderancia –por su uso cotidiano– para el vocabulario común y corriente sufren este tipo de embates, ¿cuán difícil puede ser la legitimación de nuevos conceptos que intentan cambiar la forma en que nos relacionamos con la historia? La aparición del concepto de *transtierro* de José Gaos y sus respectivas críticas, resulta ser un caso de gran potencial para responder a esta pregunta debido a sus características particulares. Por tal razón, el presente texto se centrará en la aparición, problematización y sustentación del neologismo de Gaos, sobre todo porque éste permite concebir una nueva forma de interpretar el exilio en Occidente desde una perspectiva que aún no ha sido abordada por quienes se han ocupado de la elucidación del transtierro: la perspectiva de la *sobreviviente*<sup>4</sup> de un pasado trágico.

Como ya se mencionó antes, convencionalmente el exilio en Occidente ha sido concebido, desde su aparición como un fenómeno histórico-social en el contexto de las antiguas *polis* griegas, como *destierro*, como la pérdida de la pertenencia a una comunidad y a un territorio demarcados jurídica y políticamente.<sup>5</sup> Sin embargo, con la aparición del concepto de *transtierro*, el exilio encuentra una nueva interpretación: pasa a ser una situación histórica en la cual es posible simplemente trasladarse de un lugar a otro con la posibilidad de adaptarse al lugar de llegada. Pero ¿cómo es posible esto? Y ¿cuáles son las consecuencias de esta interpretación? Las respuestas a estos cuestionamientos serán presentadas a lo largo de esta investigación, donde intentaré mostrar tanto las características

---

<sup>4</sup> Prefiero emplear este calificativo que el calificativo de “víctima” de pasado trágico, puesto que considero que este último muchas veces termina exigiendo una referencia obligatoria a la dualidad víctima/victimario que no pretendo abordar aquí porque no viene al caso.

<sup>5</sup> Caballero, «Introducción a Sobre...», p. 184.

y transformaciones principales del transtierro como sus consecuencias histórico-conceptuales, siguiendo críticamente otras investigaciones que ya han trabajado dicho problema y proponiendo una nueva lectura del mismo.

Entre las perspectivas que ya han abordado el tema del transtierro se encuentra en primer lugar el estudio de Sebastiaan Faber sobre el exilio español en México, *Exile and Cultural Hegemony*, donde el autor dedica un acápite entero a la reflexión sobre el trasfondo ideológico del concepto de Gaos. Allí la finalidad de Faber es mostrar cómo, a través de su neologismo, Gaos terminó prolongando el problemático legado filosófico e incluso político de su maestro José Ortega y Gasset en México.

Además de la investigación de Faber, destacan otras dos posturas claves para comprender las incomodidades generadas por el concepto de Gaos en el contexto americano. Por un lado, están las ideas de Francisco Caudet sobre la rápida y “sospechosa” adaptación de Gaos al contexto mexicano. Y, por otro lado, están las ideas del reconocido intelectual español, también exiliado en México donde se hizo incluso discípulo del propio Gaos, Adolfo Sánchez Vázquez, quien intentó matizar el concepto de transtierro y lo mostró como la etapa final de *un* exilio (el español) en resignación.

Con base en todo esto, a lo largo de este texto me propongo mostrar cómo estas tres perspectivas que analizan el transtierro no tienen en cuenta algunas potencialidades del concepto que solo pueden ser identificadas al estudiar a Gaos a la manera de un *sobreviviente*; y no como un *ideólogo* orteguiano o un *traidor* o un *resignado*.

Sin embargo, para poder elucidar las potencialidades del transtierro, es necesaria una aproximación al problema que aborde ante todo su historicidad, razón por la cual he decidido proceder desde una perspectiva que mezcla tanto el campo de la historia como el de la filosofía: la Historia conceptual, de Reinhart Koselleck, cuyo contexto de emergencia fue el contexto epistemológico de la Hermenéutica contemporánea impulsada por Hans-Georg Gadamer. Koselleck, que fue discípulo de Gadamer, heredó mucho del gran apego que tiene la hermenéutica gadameriana por el lenguaje,<sup>6</sup> de ahí la importancia que le atribuye su teoría a los diversos fenómenos histórico-conceptuales. Veamos un poco más.

---

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, «La historia del concepto como filosofía (1970)», En *Verdad y Método II*, 81-93, (Salamanca: Sígueme, 2015), p. 83.

## La perspectiva histórico-conceptual

Justo al inicio de su reconocido texto «Historia Conceptual e Historia Social», Reinhart Koselleck abre con una referencia a Epicteto, el renombrado esclavo romano que impartió lecciones de filosofía estoica una vez que alcanzó la libertad dentro del Imperio. En su paráfrasis de las palabras de este último, las cuales indican que “no serían los hechos los que conmueven a los hombres, sino las palabras sobre esos hechos”, Koselleck destaca un gran aporte del liberto estoico: “[n]os recuerda la fuerza propia de las palabras, sin cuyo uso nuestro obrar y sufrir humanos apenas serían experimentables y, con seguridad, no serían comunicables”.<sup>7</sup>

En efecto, la idea de “potencia de las palabras” que rescata Koselleck de Epicteto es lo que sustenta toda su teoría historiográfica, una perspectiva que pretende estudiar la estrecha relación existente entre los conceptos y la realidad, entre lo lingüístico y lo extra-lingüístico.<sup>8</sup> Pero ¿qué es lo que distingue a la historia conceptual de otros enfoques preocupados por el estudio de los conceptos y el lenguaje, en un sentido más amplio? ¿Cuál es la legitimidad de este enfoque? ¿Y por qué resulta tan importante acudir a él como una perspectiva para el estudio de un concepto como el de transtierro?

Para responder a estos cuestionamientos, es relevante acudir a los postulados del propio Koselleck, quien justifica su postura historiográfica a través de una acertada crítica a los pensadores más puristas que parten de la lógica formal para estudiar el lenguaje y que confían ciegamente en esa manera de proceder. Así, en un derrotero de Heiner Schultz redimido por Koselleck, y cuyos cuatro puntos suelen regir el pensamiento de los investigadores más tradicionales de la historicidad del lenguaje, es posible comprender mejor cuáles son las formas convencionales de hacer historia conceptual y sus respectivas limitaciones. El derrotero reza de la siguiente manera:

---

<sup>7</sup> Reinhart Koselleck, «Historia Conceptual e Historia Social», En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, 105-126, (Barcelona: Paidós, 1993), p. 105.

<sup>8</sup> Reinhart Koselleck, «Historia de los conceptos y conceptos de historia», *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* I, n° 53 (2004): 27-45, p. 28.

1. El significado de la palabra, así como el de las circunstancias aprehendidas en ella permanecen sincrónica y diacrónicamente constantes.
2. El significado de la palabra permanece constante, pero las circunstancias cambian, distanciándose del antiguo significado. La realidad así transformada debe ser nuevamente conceptualizada.
3. El significado de la palabra cambia, pero la realidad previamente aprehendida por ella permanece constante. Por lo tanto, la semántica debe encontrar una nueva forma de expresión con el fin de ajustarse de nuevo fielmente a dicha realidad.
4. Las circunstancias y el significado de las palabras se desarrollan separadamente, cada una por su lado, de manera que la correspondencia inicial no puede mantenerse por más tiempo. Sólo a través de los métodos de la historia conceptual es posible entonces reconstruir qué realidades solían corresponderse con qué conceptos.<sup>9</sup>

A pesar de que incluso el punto 4 de este derrotero parece definir de manera estricta la finalidad de la perspectiva histórico-conceptual, en realidad dicha perspectiva no se reduce a esa única condición, ni a todo el conjunto al cual ese punto pertenece. Koselleck descubrió que el campo de los conceptos resulta mucho más amplio de lo que los seguidores de la lógica formal lingüística imaginaban y, en realidad, el verdadero objetivo de la historia conceptual va más allá de establecer *métodos* para reconstruir la correspondencia entre *realidades* y *conceptos*. Por el contrario, allí se trata más bien de sembrar el precedente de que, en medio de las transformaciones que sufren los conceptos a lo largo de la historia, lo importante no es la recuperación ni el re-establecimiento de sus significados originarios; sino la *evaluación* de los diversos significados que los conceptos adquieren con el paso del tiempo.<sup>10</sup> Y para esa labor no existen métodos exactos, por lo que se requiere bucear entre las profundas aguas de la historia en busca de posibles resultados para una labor que incluso sobrepasa la capacidad humana de pensamiento.

En otras palabras, lo que Koselleck nos señala, siguiendo muy de cerca los postulados de Hans-Georg Gadamer, su maestro, es que la primera limitación que encuentra todo método (inclusive los métodos señalados por la lógica formal del lenguaje como

---

<sup>9</sup> SCHULTZ, H.: «Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte», en KOSELLECK, R. (ed.): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1979, pp. 43-74. Citado en: Koselleck, «Historia de los conceptos...», p. 31.

<sup>10</sup> Esto mismo fue sostenido en: Gadamer, «La historia del concepto...», p. 92.

propios de la historia conceptual) surge en el instante mismo en que el investigador espiritual<sup>11</sup> intenta enfrentarse a la realidad histórica con una “herramienta metódica” previamente seleccionada que, sin embargo, puede no resultar del todo útil para abordar el problema que se pretende comprender, acaso porque cada fenómeno exige formas *particulares* de aproximación que se adecúen a cada una de sus características tomándolas a ellas mismas como puntos de partida.<sup>12</sup>

Solamente a partir de la aceptación de esto último, que además se sustenta en el hecho de que la historia permanece siempre en un “estado de abierto”<sup>13</sup> (para emplear la expresión de Edmund Husserl acuñada por Martin Heidegger), es que resulta posible abordar con mayor responsabilidad un tema como el aquí propuesto. Sobre todo porque historizar conceptualmente el transcurso implica acudir a las *cosas mismas* que lo posibilitan como fenómeno histórico (por ejemplo: su historia social), con el fin de arrebatarnos la verdad que subyace en ellas,<sup>14</sup> y no presuponer que es posible trabajar ese problema únicamente desde el aspecto lingüístico o desde acepciones como las que intentan disminuir su significado histórico a una cuestión ideológica, de traición política o de resignación humana.

Con base en esto, resulta claro que la perspectiva histórico-conceptual no es un método con formulaciones precisas que han de seguirse paso a paso para alcanzar una óptima comprensión de un problema. Por el contrario, esta perspectiva invita a adentrarse en los problemas conceptuales con la finalidad de rescatar la mayor cantidad de lo que son las características principales de los conceptos, esto es, tanto sus limitaciones como sus potencialidades. Y esta es la razón por la que trabajo desde la postura histórico-conceptual y no desde cualquier otra.

---

<sup>11</sup> Con esta expresión me refiero a los investigadores que se sitúan en el ámbito de las llamadas Ciencias del Espíritu, las cuales nacieron en el siglo XIX y gravitaban inicialmente sobre campos como el de la historia, la jurisprudencia y la economía; sobre esas bases surgió el conjunto de las hoy llamadas Ciencias Sociales. Al respecto, ver: Wilhelm Dilthey, *Introducción a las Ciencias del Espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1949), Prólogo, pp. 4-5.

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, (Salamanca: Sígueme, 2012), pp. 31-37.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), §43, p. 223. Y comparar con: Edmund Husserl, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, (Madrid: Alianza, 1994), §2, p. 114.

<sup>14</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 44, p. 243.

Así pues, para el caso del transtierro, empezaré por la elucidación de sus condiciones históricas de emergencia y su rápida circulación y popularización a lo largo y ancho de América. Esto permitirá comprender la importancia del concepto desde su aparición hasta nuestros días.

## §1. Emergencia del concepto de *transierral*

Cuando en 1936 el General Francisco Franco empezó su asenso al poder en España, por la vía militar, miles de españoles partidarios del republicanismo se vieron obligados a huir de la península Ibérica para salvaguardar sus vidas. Aquellos que se quedaron a formar parte de la lucha armada en oposición al franquismo fueron tachados de “facciosos”<sup>15</sup> y perseguidos hasta ser apresados o asesinados. Entre los múltiples españoles que huyeron antes del afianzamiento de la dictadura de Franco<sup>16</sup> se encontraba José Gaos, filósofo e intelectual republicano.

Corría el año de 1938 cuando Gaos reconoció las posibilidades de caer en manos del régimen franquista y fue entonces que decidió, valiéndose de un acto acelerado de *prognosis*, que escaparía de España hacia algún lugar lejano. Una vez en fuga, pasaría primero por Francia; y al no encontrar allí las condiciones necesarias para su supervivencia, cruzaría el Atlántico para establecerse en la Ciudad de México<sup>17</sup> como un republicano más que había luchado contra el régimen nacionalista español y había perdido toda esperanza de triunfo.<sup>18</sup>

Tiempo después, el propio Gaos aseveraría que la desesperanza duró más de lo que imaginaba que podría durar al momento en que decidió salir de la “Madre Patria”:

---

<sup>15</sup> “**París, 19.** – El enviado de ‘Le Populaire’ en Ginebra, se entrevistó con diferentes personalidades militares, las cuales han dicho que la situación de los republicanos españoles no es crítica. ‘En el frente de Cataluña el enemigo ha podido avanzar gracias solamente a la superioridad del material y del armamento; pero ahora los *facciosos* se encuentran frente a unas líneas de fortificación muy bien organizadas y que dominan a Tarragona’. – Agencia España”. Ver: “‘La guerra de España podrá durar todavía meses y meses’ dice el general Niessel”, *Solidaridad Obrera*, 20 de enero de 1939, p. 3 [cursivas propias].

<sup>16</sup> Ya para 1939, el periódico a favor de la dictadura, *La Vanguardia*, celebraba el triunfo militar de Franco en un día que será referente inevitable para la comprensión de la historia de España: el 18 de julio de 1939. Ver: “¡Franco, Franco, Franco!”, *La Vanguardia*, 18 de julio de 1939, p. 1 [portada].

<sup>17</sup> Según la ficha del Servicio de Migración mexicano, la entrada de José Gaos a México fue por Veracruz el 17 de agosto de 1938. De allí el filósofo debió movilizarse en dirección a la capital, donde se asentó para el resto de su vida. Ver: “Ficha personal de José Gaos González-Pola”, 5 de junio de 1939, Archivo General de la Administración (AGA), Alcalá de Henares – España, Serie Registro Nacional de Extranjeros en México, ff. 0428-0431.

<sup>18</sup> Héctor Arévalo Benito, «De cómo completar la Tierra. El lugar histórico del pensamiento hispanoamericano según José Gaos (1900-1969)», *Eikasia. Revista de Filosofía* I, n° 65 (Julio 2015): 181-200, p. 181.

[E]l día posterior a la declaración de Potsdam en que, después de haberle dicho los tres grandes vencedores en la guerra [Unión Soviética, Reino Unido, y Estados Unidos], solemnemente ante el mundo entero, a Franco, "váyase", y de no haberse ido, y de no haber pasado nada, me convencí de que ya no iba a pasar nada, o de que Franco y su régimen continuarían hasta un día, natural o catastrófico, de muerte natural del usurpador, o de nueva revolución o guerra, en todo caso absolutamente imprevisible entonces con cualquier precisión cronológica o de otra índole.<sup>19</sup>

Pasaron los años y José Gaos nunca retornó a España;<sup>20</sup> llegando a conseguir la nacionalidad mexicana en 1941 y llegando la muerte a sorprenderlo en México, en 1969.<sup>21</sup> No obstante, se debe señalar un hecho que hizo posible la adaptación y permanencia de Gaos en el país que lo acogió y lo vio morir: los esfuerzos del gobierno mexicano en turno. Dar a conocer este hecho responde, principalmente, a la necesidad de presentar la base social y material sobre la cual emergió el concepto de transtierro, pues es claro que ninguna historia conceptual puede trabajar sobre la idea de que las palabras surgen aisladamente del estado de cosas y movimientos del mundo, y por ello siempre es necesario acudir a la historia social en este tipo de análisis.<sup>22</sup>

Apenas estalló la Guerra Civil en España, el Estado mexicano, encabezado por el entonces presidente Lázaro Cárdenas, hizo monumentales esfuerzos para acondicionar su país con el fin de hacer posible la satisfactoria integración de los migrantes españoles, quienes –a su juicio– podían contribuir al mejoramiento de las condiciones sociales del

---

<sup>19</sup> José Gaos, «Confesiones de Transterrado», *Revista de la Universidad de México*, n° 521 (Junio 1994): 3-9, p. 4. [Discurso de publicación póstuma]. Sobre la decepción de Gaos en el exilio, puede leerse también la investigación de Aurelia Valerio Pie, «Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del "transtierro"», *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 18 (2013): 71-87, p. 80, donde la autora retoma el episodio de la visita de Dwight D. Eisenhower a Francisco Franco y muestra el impacto que tuvo ese hecho en el pensamiento de José Gaos.

<sup>20</sup> Cabe mencionar que Gaos permaneció en México desde 1938 a 1969, viajando tan solo esporádicamente. Ver: José Luis Abellán, *José Gaos*, (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2001), p. 23.

<sup>21</sup> 33 años después, la muerte de Gaos fue descrita por el Rector de la Universidad Complutense de Madrid, Rafael Puyol, de la siguiente manera: “El 10 de junio de 1969 presidió el último examen de su vida. Cuando a las siete de la tarde firmó la primera de las actas, cayó inconsciente y diez minutos después dejó de existir. Esa fue la manera que encontró la suerte de subrayar una individualización que no le había negado en vida. Tuvo, pues, la muerte de un maestro”. Ver: Rafael Puyol, «José Gaos», *ABC.es*, 20 de Noviembre de 2002 [[https://www.abc.es/hemeroteca/historico-20-11-2002/abc/Opinion/jose-gaos\\_144833.html](https://www.abc.es/hemeroteca/historico-20-11-2002/abc/Opinion/jose-gaos_144833.html)].

<sup>22</sup> Sobre la irreductibilidad de la historia conceptual a la historia social, y viceversa; así como su mutuo complemento teórico, ver: Koselleck, «Historia Conceptual...», p. 106.

contexto mexicano. Ciertamente, se podría considerar que esa fue una de las razones más importante por las cuales Gaos se llegó a sentir completamente a gusto en su nuevo hogar desde el momento mismo de su llegada.

Para recibir el grupo de intelectuales y artistas españoles exiliados, el 1º de julio de 1938 se fundó –por medio de un decreto presidencial–, La Casa de España en México, antecedente de El Colegio de México, teniendo como presidente a Alfonso Reyes, y como secretario a Daniel Cosío Villegas. El objetivo de esta institución era la “cooperación internacional en el campo de la educación y la cultura superiores”.<sup>23</sup>

Fueron esta clase de intentos exitosos, sumados a factores determinantes como el idioma y la historia ampliamente interconectada que compartían españoles y mexicanos, los que contribuyeron a que Gaos se sintiera como si en lugar de haber abandonado España, tan solo se hubiera trasladado de un lugar a otro al interior del territorio hispánico. Esa sensación fue la que le permitió llegar a definirse a sí mismo como un *transterrado* y no un como un *desterrado*, dos conceptos palpablemente diferentes debido a que –a su juicio– “transtierro” no significaba nunca “haber dejado la tierra patria [España] por una tierra extranjera [México]”, esta sería más bien la definición de destierro; sino que, en contraste, significaba haber sido “trasladado de una tierra de la patria a otra.”<sup>24</sup>

En el trasfondo de esta afirmación de Gaos subyace, por supuesto, un hecho histórico muy básico: él se sentía trasladándose “de una tierra de la patria a otra” porque España y México comparten un pasado interconectado por vía del proceso de conquista y colonización; lo cual, además, produjo que ambos contextos terminasen compartiendo una misma lengua. Estos dos aspectos fueron los que posibilitaron la rápida adaptación del pensador español, nacido en Gijón, a su “nuevo hogar” o a su “segunda patria”, como solía llamar a México en ocasiones.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> César Flóres Mancilla, «José Gaos: El Filósofo Transterrado», En *Los maestros del exilio español en la Facultad de Derecho*, de Fernando Serrano Migallón (Coord.), 159-179, (México: Porrúa, 2003), p. 166.

<sup>24</sup> Gaos, «Confesiones de Transterrado», p. 4.

<sup>25</sup> En una nota manuscrita que se encuentra entre los papeles conservados de Gaos, se puede leer una dedicatoria a Daniel Cosío Villegas en la que destaca la manera como Gaos veía a México: “A Daniel Cosío Villegas, porque él me trajo a mi segunda patria. J.G.” Ver: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIF-UNAM), Ciudad de México – México, Archivo José Gaos (AJG), Fondo Gaos, Serie 1, Carpeta 4, f. 404.

Ahora bien, en consonancia con estos dos elementos básicos que permitieron a Gaos adaptarse pronto al contexto mexicano, prima también la gran acogida de la que gozaron allí sus ideas filosóficas. Ello ciertamente fue posible gracias a que –como ya se mostró– el contexto mismo estaba acondicionado para la recepción de intelectuales españoles que pretendiesen continuar sus labores lejos de la península.<sup>26</sup> En consecuencia, según señala Héctor Arévalo Benito en su itinerario historiográfico sobre el pensamiento gaosiano, Gaos propuso exitosamente

[R]econstruir nuestro pensamiento en lengua española tanto desde el liberalismo de un Ortega, Reyes, Montalvo o Bolívar –próximos al inmanentismo filosófico–, así como [desde] [e]l tradicionalismo de un Menéndez Pelayo, Peralta o Valera, quizá más inscritos en una concepción filosófico-religiosa de corte más trascendentalista pero igual de necesario en el orbe del pensamiento.<sup>27</sup>

La finalidad de esta reconstrucción era reivindicar lo que ya José Ortega y Gasset, el maestro de Gaos, buscaba reivindicar hacía mucho tiempo: la idea de que en español –al igual que en inglés, francés o alemán– también se podía hacer filosofía sistemática.<sup>28</sup> No obstante, a diferencia de Ortega, Gaos pretendió vincular a más países en la empresa de pensamiento en español, cosa que su maestro jamás habría aceptado en tanto que –a su modo de ver– existen países que están destinados al éxito (por ejemplo los imperios) y otros que no (las antiguas colonias, para mostrar la otra cara del ejemplo).<sup>29</sup> No obstante, el argumento de Gaos era fuerte: para él, el proceso del descubrimiento, la conquista y la colonización de América fue un proceso en el cual se presentó una importación de una lengua y un pensamiento que se había consolidado en la península, pero que logró

---

<sup>26</sup> José Gaos, «Confesiones Profesionales», En *Filosofía de la filosofía*, 19-33, (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), pp. 19-20.

<sup>27</sup> Arévalo Benito, «De cómo completar la Tierra...», p. 186.

<sup>28</sup> Sebastiaan Faber, «Ortega's Legacy in Mexico: Elitism and Gaos's Myth of Transierrero», En *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*, 186-217, (Nashville: Vanderbilt University Press, 2002), p. 187.

<sup>29</sup> De hecho, Ortega solía burlarse del reclamo de los países “menores” para entrar a la historia universal. Para él, incluso la dominación europea era aceptable, puesto que las naciones son como los seres humanos: unas están destinadas a dirigir; otras no. Ver la crítica de Faber, «Ortega's Legacy...», p. 198. Y comparar con la obra original: José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, (Valencia: Círculo de Lectores, 1983), p. 21.

mezclarse con el pensamiento existente en el territorio americano.<sup>30</sup> Esto era lo que le daba mucho más peso a su idea de que en español se podía pensar filosóficamente.

Más adelante se mostrará cómo el proyecto hispanoamericanista de Gaos terminó fortaleciendo el concepto de *transtierro*, sí; pero su objetivo principal no era ese, sino apoyar la meta orteguiana de poner a la lengua oficial española (castellano) en el “mapa” de la filosofía europea. Empero, este será un asunto en el que no profundizaré en esta investigación debido a que escapa a mis intereses. Lo que sí haré será profundizar al máximo en la manera como el *transtierro* sufrió considerables transformaciones a lo largo del tiempo, y para ello será necesario mostrar cómo el hispanoamericanismo gaosiano contribuyó a su segunda etapa conceptual: la de re-interpretar el exilio español.

Así las cosas, por ahora basta mencionar que, cuando surgió el novedoso concepto de Gaos para pensar el exilio en el contexto occidental, y a pesar de que dicho neologismo se sustentase inicialmente tan solo en la experiencia<sup>31</sup> personal de Gaos, éste terminó creando ciertas molestias entre otros exiliados españoles que se encontraban en México. Ello se debió a que la evidente pretensión del *transtierro* de redefinir el exilio español en América al parecer era incapaz de reconocer las connotaciones negativas que el acto mismo de exiliarse implicaba: para muchos de los republicanos que migraron escapando de la dictadura de Franco, el exilio solo podía ser visto como un *destierro* y nada más. Por tanto, cualquier intento de “suavizar” el carácter violento de su situación era visto como un atentado más hacia ellos, hacia los sobrevivientes de la opresión franquista.

Esto último resulta de suma importancia desde una perspectiva filosófica, puesto que pone en tela de juicio las implicaciones morales que un término como el de *transtierro* acarrea consigo. Pero ¿realmente circuló en América el concepto que se inventó Gaos casualmente en un coctel de bienvenida a México<sup>32</sup>?

---

<sup>30</sup> José Gaos, «El pensamiento hispanoamericano», En *Filosofía de la filosofía*, 92-144, (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), pp. 95-96.

<sup>31</sup> Entiéndase “experiencia” en el sentido fenomenológico-hermenéutico, donde se concibe que experimentar algo solo es posible por medio de una articulación entre la *percepción* (pre-suposición de verdades sobre las cosas) y la *sensación* (datos que nos proporcionan los sentidos físicos sobre las cosas). Ver: Gadamer, «La historia del concepto...», pp. 83-84.

<sup>32</sup> Según Paula Simón, el concepto de *transtierro* surgió en 1943, “durante una cena que compartieron los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional [en Ciudad de México]”. Ver:

## §2. Circulación, popularización y re-interpretación del concepto de *transtierro*

El propio José Gaos estuvo enterado del proceso de circulación de la palabra que le vino a la mente en una recepción que organizó el gobierno mexicano para los intelectuales españoles exiliados. Al respecto solía afirmar: “la he encontrado utilizada varias veces y no sólo en México ni por solo españoles y mexicanos”.<sup>33</sup>

En efecto, “transtierro” no fue un concepto empleado solo por españoles y mexicanos, ni tampoco circuló solo en el contexto de la América hispano-parlante. Según Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los principales encargados de criticar y matizar el neologismo de Gaos sobre el exilio, el calificativo de “transterrado” estaba siendo empleado por “exiliados en otros países –como Estados Unidos– a los que Gaos jamás lo hubiera extendido”.<sup>34</sup>

Sin embargo, Gaos no parece haberse molestado con la popularización de la que gozaba su concepto. Por el contrario, como mostraré más adelante, ese fue un hecho que le permitió teorizar<sup>35</sup> sobre su situación personal de exiliado, la situación de los exiliados españoles, y lo que puede llegar a significar la situación general del exilio casi que para cualquier persona que comparta su perspectiva.

Teniendo en cuenta por ahora tan solo el proceso de circulación conceptual, resulta comprensible la preocupación que tenían quienes no simpatizaban con el calificativo de “transterrado” para definir la situación de los exiliados españoles: el concepto realmente gozaba de una gran acogida entre una buena parte de perseguidos por el franquismo e,

---

Paula Simón, «El transterrado y el jardín. La experiencia del exilio en José Gaos y en José Donoso», *Revista de Literaturas Modernas*, n° 37 (2007): 193-208, p. 197.

<sup>33</sup> Gaos, «Confesiones de Transterrado», p. 4.

<sup>34</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, «Del destierro al transtierro», En *A tiempo y destiempo*, 590-605, (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), p. 593.

<sup>35</sup> José Gaos publicó tres textos en los cuales sustenta su teoría del transtierro como una forma de interpretar su propio exilio y el exilio español: «Los “transterrados” de la filosofía en México» (1949), *En torno a la filosofía mexicana* (1953) y «La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana» (1966). Realmente su teoría sobre el exilio se mantuvo firme en todas las referencias que hizo Gaos sobre ella. Por lo demás, es necesario mencionar que la línea de tiempo de las publicaciones de Gaos sobre el transtierro fue identificada con mucha precisión por Sebastiaan Faber, «Ortega's Legacy...», p. 213. No obstante, el discurso de Gaos titulado «Confesiones de transterrado», que fue publicado póstumamente, no fue tenido en cuenta por Faber en su investigación, por lo cual aquí lo estudio con detenimiento en las partes que más contribuyen a mi propia investigación.

inclusive, se había logrado extrapolar a comunidades de exiliados que poco o nada tenían que ver con la persecución que sufrían los republicanos españoles. En aquel instante, el exilio, a los ojos de los afectados por la dictadura de Franco que se consideraban *desterrados*, parecía perder gran parte de su carga de violencia debido a la interpretación que José Gaos había elucubrado sobre un fenómeno tan impactante como traumático.

Ahora bien, si el concepto de Gaos pudo circular fue gracias a algo que permitió su acogida entre diferentes exiliados dispersos a lo largo y ancho de América, fueran hispanoparlantes o no: gracias a una suerte de *pensamiento en común* entre Gaos y otros exiliados que compartían su interpretación del exilio. Al respecto, es necesario aclarar que, en torno a esto, sigo la manera como Gadamer comprende la idea de pensar-en-común.

Para Gadamer, pensar-en-común solo es posible cuando “se comparte la indignancia de aquel que se arriesga a formular enunciados que han de acreditarse por sí mismos”.<sup>36</sup> Esto quiere decir que la única manera en que un concepto, que se inserta en la estructura lingüística de enunciados, puede ganar legitimidad en la realidad es cuando logra ser acogido y hasta re-significado en el lenguaje cotidiano compartido por varios seres humanos; pero ello resulta posible no por una *condición humana compartida*, como creía Wilhelm Dilthey,<sup>37</sup> sino porque hay ciertos enunciados que *interpelan* a los seres humanos gracias a lo que puede denominarse como su “fuerza para invitar a la comprensión”.

En Gadamer, la interpelación es una condición de la comprensión que exige tomarse en serio una pretensión de verdad ajena, relacionarla con la pretensión de verdad propia, para así *ampliar la perspectiva personal* sobre algo. Esto indica que la interpelación cobra la forma del *preguntar* y tiene lugar en el diálogo entre dos o más partes, donde se busca alcanzar un acuerdo en la “cosa misma”, es decir, en el objeto que se pretende comprender a través de las preguntas que se formulan en el marco de una conversación.<sup>38</sup> En otras palabras, la interpelación surge en aquellas situaciones de diálogo en que la perspectiva propia y una perspectiva ajena entran en contacto para presentar cada una su propia forma de ver del mundo, su propia interpretación sobre el mundo. Este proceso es el que permite

---

<sup>36</sup> Gadamer, «La historia del concepto...», p. 88.

<sup>37</sup> Dilthey, *Introducción a las Ciencias...*, II, p. 16.

<sup>38</sup> Hans-Georg Gadamer, «¿Qué es la verdad? (1957)», En *Verdad y Método II*, 51-62, (Salamanca: Sígueme, 2015), pp. 61-62.

aproximarse cada vez mejor a la realidad, pues el tomarse-en-serio una perspectiva ajena constantemente ayuda a ampliar la perspectiva propia, en tanto que normalmente a partir de otra cosmovisión es que resulta posible ver el mundo de una manera no antes contemplada y que, muchas veces, resulta incluso más adecuada que la perspectiva propia. En los términos de Gadamer:

Cuando intentamos entender un texto no nos desplazamos hasta la constitución psíquica del autor sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su opinión. Y esto no quiere decir sino que intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice. Cuando intentamos comprenderle hacemos incluso lo posible por reforzar sus propios argumentos. Así ocurre también en la conversación. [...] Ya hemos visto que el objetivo de toda comprensión y de todo consenso montado sobre ella es el acuerdo en la cosa misma.<sup>39</sup>

Acorde a esto, resulta posible evidenciar que, dentro de la hermenéutica gadameriana, la interpelación apunta, ante todo, a *descubrir* el modo de ser de aquello que compone el mundo, la *verdad* sobre las cosas mismas. Sin embargo, es importante tener presente que Gadamer parte de un concepto de verdad que se diferencia de la concepción que considera la verdad como una relación de correspondencia entre un enunciado y el mundo. Se trata del concepto de verdad como *aletheia* (mostración), recuperado por su maestro Martin Heidegger, y que después fue apropiado por el propio Gadamer para elaborar su teoría hermenéutica.

Siguiendo la perspectiva de Heidegger, el sentido originario de la verdad –esto es, el sentido griego de verdad– radica en que ésta reposa en el mundo, en las “cosas mismas”. En este sentido, el *Dasein* que está en contacto con la verdad es, primero y ante todo, un ser *descubridor*.<sup>40</sup> Pero ¿de qué manera lo es? La teoría heideggeriana de la comprensión señala un momento básico de la comprensión que pretende ser más originario que el de la verdad por correspondencia entre ideas y cosas (*Adaequatio intellectus et rei*), el cual se convierte en el centro de teorías de verdad enunciativa a partir de algunas interpretaciones

---

<sup>39</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, pp. 361-362.

<sup>40</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, §44, p. 240.

de Aristóteles (la de Tomás de Aquino, por ejemplo) y muestra cómo es que el *Dasein* es un ser-descubridor.

En primer lugar, Heidegger afirma que la forma originaria de la verdad es la *aletheia*: la verdad es descubrir el modo de ser de las cosas a través del *contacto* directo con ellas, es decir, a través de la *praxis*. Y en segundo lugar, Heidegger no niega que una forma derivada de la *aletheia* es la *verdad por correspondencia*, es decir, la verdad que surge cuando se logra corroborar si las proposiciones se adecúan o no a todo aquello que compone el mundo circundante.<sup>41</sup> No obstante, a partir de esto, el autor afirma que “Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el lugar original de la verdad sea el juicio [como algunas teorías lógicas creen]. Dice, antes bien, que el *λόγος* [logos] es el modo de ser del ‘ser ahí’ que puede ser descubridor o encubridor”.<sup>42</sup>

La expresión heideggeriana que sostiene que “[a] las significaciones les brotan palabras”<sup>43</sup> tiene que ver con esto último y se refiere a que la verdad está ya sumergida en el mundo del cual el *Dasein* es parte activa. Esta es la razón por la que Heidegger se empeñó en defender –en contra de toda la tradición filosófica occidental– que la forma básica de la comprensión descansa en la práctica y no en la teoría, como pensaban los griegos. La *praxis* nos enseña que el *Dasein* está siempre arrojado en el mundo buscando *comprender*,<sup>44</sup> es decir, intentando descubrir verdad, intentando captar aquello que se muestra en las cosas mismas (el *ser*). Pero si Heidegger propuso la *praxis* como el mecanismo más básico de la comprensión; Gadamer, por su parte, profundizó en un aspecto de ese mecanismo que contribuye considerablemente al proceso general de búsqueda de la verdad, tal aspecto tiene lugar en las situaciones más complejas de la realidad humana, a saber: las situaciones de comunicación.

Gracias al aporte de Heidegger al problema de la verdad, también sabemos que existen prácticas que pueden contribuir al *ocultamiento de las cosas*. El lenguaje, entendido como una herramienta para sacar a la luz la comprensión, ciertamente muchas veces

---

<sup>41</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, §44, pp. 245-246.

<sup>42</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, §44, p. 247.

<sup>43</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, §34, p. 180.

<sup>44</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, §13, p. 74.

contribuye a ello, pues su uso no siempre tiene como meta mostrar la verdad.<sup>45</sup> Lo interesante, sin embargo, es que aun el lenguaje que oculta puede ser una herramienta para des-ocultar la verdad, para hacer evidente lo que antes no lo era.<sup>46</sup>

Partiendo de esta base, si asumimos los postulados de Gadamer desde una perspectiva histórico-conceptual, es posible observar cómo la re-significación conceptual también puede terminar ocultando la realidad. Así, por ejemplo, resulta llamativo ver cómo en el siglo XVIII, durante el encumbramiento de la Ilustración y la gestación de la Revolución francesa, el concepto de *revolución* que cargaba consigo marcas indelebles de sangre (ningún intento de revolución pacífica se había llevado a cabo en ese entonces) se intentó alterar teóricamente para eliminar su carga violenta y crear una nueva promesa, un nuevo ideal de cambio sin derramamiento de sangre. Por supuesto, hoy sabemos que esa promesa o ideal nunca logró concretarse. No obstante, puede afirmarse que si el concepto de revolución de la era de la Ilustración francesa es abordado confiando solamente en el marco de reflexión de los discursos ilustrados del contexto francés, puede terminar ocultando la realidad de una Revolución francesa que desató cualquier cantidad de acontecimientos atroces por el descontrol que se presentó durante su proceso de instauración.<sup>47</sup> Ese es sin duda alguna un riesgo latente en cualquier proceso de re-significación, pues en esos casos es muy importante el *interés* que impulsa cualquier intento de re-significación.

En este ejemplo específico del concepto de revolución el interés detrás de la re-significación conceptual es muy claro: los ilustrados franceses, que pretendían brindar un suelo teórico para sustentar su propia revolución, buscaban marcar un deslinde entre el proceso que estaban exhortando y otros procesos previos similares en los que los excesos de fuerza no se hicieron esperar. Aquí lo importante era re-significar para sustentar un ideal.

Sin embargo, si un concepto como el de revolución es acuñado en un ámbito donde lo que se busca es dar cuenta de hechos que *realmente* tuvieron lugar en la historia y, por

---

<sup>45</sup> “[Heidegger] nos mostró lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación”. Ver: Gadamer, «¿Qué es la verdad?», p. 52.

<sup>46</sup> Gadamer, «¿Qué es la verdad?», pp. 53-54.

<sup>47</sup> Koselleck, «Historia de los conceptos...», p. 32-33.

tanto, se exige respetar el principio de verdad, como en el ámbito de la disciplina histórica (la Historia), resulta de suma importancia la conservación de los elementos originarios del concepto, uno de ellos –en este caso específico– es el carácter violento que atraviesa muchos de los procesos revolucionarios del pasado.

Pero ¿qué sucede cuando un concepto busca ambas cosas? ¿Qué sucede cuando busca re-significar el pasado sin contribuir a un ocultamiento de los elementos que componen la realidad pretérita misma? Aquí es preciso señalar que así como hay conceptos que permiten crear enunciados que tienden a ocultar la realidad (sea porque han sido re-significados o no), hay otros que por el contrario contribuyen a la consolidación de enunciados que la re-significan sin necesariamente ocultarla.

El caso del *transtierro* corresponde a uno de esos casos donde es posible re-significar la realidad del fenómeno del exilio sin necesariamente ocultar los aspectos más atroces que constituyen al mismo. En ese sentido, la aparición de dicho concepto constituyó un primer paso hacia la emergencia de enunciados que buscaban *interpelar*, mover a la reflexión a muchos exiliados de una manera muy distinta a la que propone el concepto gadameriano de interpelación, pues en el transtierro la interpelación aparece ya no solamente como búsqueda de acuerdo en las cosa misma (el exilio), respetando el principio básico de verdad histórica; sino como una *invitación a desarrollar una cierta actitud* frente al exilio que permitiría mostrar a los migrantes que aún lejos de sus comunidades se puede seguir adelante, lo cual se intentaba sustentar en Occidente desde la Antigüedad con Diógenes de Cínopo y con Plutarco, sobre todo.

Ciertamente hacia el final de esta investigación será necesario volver sobre la alteración que sufre el concepto gadameriano de interpelación por cuenta del ejercicio teórico que hizo Gaos en torno al concepto de transtierro, pues aún hace falta tratar esto con mayor detalle y con el fin de descifrar sus consecuencias para la teoría hermenéutica.

Por ahora, bastará con mencionar que aquí ya resulta posible observar cómo es que lo que está en juego en la re-significación del exilio, buscada por el concepto de transtierro, es la tensionante relación entre concepto y realidad, que es lo que señala Koselleck como el

fenómeno histórico más importante que debe analizar toda historia conceptual:<sup>48</sup> el concepto de Gaos al fin permitía avanzar hacia el interés occidental que apuntaba a rescatar la posibilidad de *adaptarse* al exilio, y empezaba a contribuir a un giro definitivo de la imagen del exilio en Occidente. Por esta razón, habrá que dar un paso allende lo que se ha dicho sobre el transtierro hasta ahora, con el objeto de descifrar cuál es la experiencia frente al exilio que compartía Gaos con otros exiliados-transterrados, y cómo esta experiencia supuestamente contribuye a la pérdida del significado violento de la situación del exilio.

En el trasfondo de este siguiente paso se encuentra la idea de que el transtierro es, ante todo, *adaptación* de los exiliados a los contextos que los acogieron. Esta definición básica y genérica del concepto parece ser la que lo movió a extrapolarse desde la intención primaria de definir el exilio de Gaos (en un sentido muy particular) y desde la intención posterior de definir el exilio español (en un sentido un poco más amplio), hasta la intención de convertirse en el concepto que cambiaría la imagen del exilio en Occidente (en un sentido muchísimo más general). Veámos cómo se presentó específicamente este paso para después pasar a reflexionar sobre las consecuencias directas de la ampliación del concepto de transtierro.

---

<sup>48</sup> Koselleck, «Historia de los conceptos...», p. 30.

### §3. Las dos transformaciones del *transtierro*

#### I. El hispanoamericanismo de Gaos y su relación con el concepto de *transtierro*

Como ya he mostrado, el *transtierro* tenía la intención originaria de describir únicamente la experiencia de José Gaos en el exilio en México. Empero, el concepto poco a poco empezó a gozar de mayor acogida entre exiliados de todo tipo. Primero fue empleado por otros exiliados españoles en diferentes lugares de la América hispanoparlante y, después, empezó a ser acogido por exiliados no necesariamente españoles en lugares donde la definición originaria del *transtierro* no tenía ninguna legitimidad (por ejemplo: por mexicanos en Estados Unidos). Y fue entonces cuando el concepto se hizo más amplio y empezó a señalar simplemente *adaptación*. Pero ¿cómo fue posible esto? Y ¿cómo sustenta Gaos definiciones cada vez más amplias del concepto?

El concepto de Gaos se hizo más amplio gracias a la re-definición de la idea de patria impulsada por él. En la Antigüedad occidental, el término patria se refería a “tierra de los padres”, y es bien sabido que esta idea fue copiosamente respetada por el carácter sacro que le atribuían a la tierra de sus antepasados los habitantes de las *polis* griegas. En la era de los Estados modernos, sin embargo, prima la abstracción de palabras como Estado, patria o ciudad;<sup>49</sup> aunque ello no implica necesariamente que el concepto de patria haya desaparecido de los lenguajes cotidianos occidentales. Esta es la razón por la cual Gaos aprovechará dicho término para reformularlo con miras a sustentar su concepto de *transtierro*.

A juicio de Paula Simón, “[p]ara Gaos las patrias no consistían en territorios ocupados por poblaciones, sino en espíritus con interpretaciones históricas por encima de las fronteras territoriales”.<sup>50</sup> En ese sentido, la idea que tenía Gaos acerca de la patria era que ella puede estar en cualquier lado: no solo puede ser un territorio ocupado por una comunidad cerrada con un pasado determinado; sino que puede ser un territorio ya ocupado por una comunidad histórica cualquiera, a la cual el migrante puede llegar llevando a cuestas su pasado, y en la cual se puede seguir contruyendo un futuro. Por tanto, las

---

<sup>49</sup> Numa-Denis Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua: Estudio sobre el culto, el derecho, las instituciones de Grecia y Roma*, (Santafé de Bogotá: Panamericana, 1997), p. 237.

<sup>50</sup> Simón, «El transterrado y el jardín...», p. 197.

fronteras territoriales, aunque determinan la posibilidad de acceso físico a cualquier posible “nueva” patria; no son un impedimento para que el ser humano acceda a comunidades ajenas a la suya, donde incluso puede llegar a adaptarse y a contribuir a transformar esa nueva patria de la que empieza a formar parte.

Esto último puede ser leído a partir de dos conceptos que propone Koselleck para comprender mejor la historia: el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativa*. Mientras que el primero se refiere al trasfondo histórico, al conjunto de presuposiciones históricas que determinan a cualquier ser humano o cualquier conglomerado humano; el segundo se refiere a las diferentes proyecciones a futuro que todo ser humano no puede evitar hacer solo o grupalmente.<sup>51</sup>

Así pues, si la patria para Gaos es una cuestión espiritual, mental, que supera las limitaciones territoriales y abre la posibilidad para que el ser humano migre y se adapte a cualquier contexto donde pueda contribuir a prolongar su funcionamiento o a transformarlo, entonces es posible afirmar que su visión del transtierro se convirtió en algo mucho más general de lo que era en su origen: transtierro ya no era solo la adaptación de un ser humano específico (Gaos) a un tipo de exilio (español) en un lugar específico (México), ni tampoco la posibilidad de apatarse a un contexto determinado (México) porque el trasfondo lingüístico e histórico es igual al del contexto de huida (España); más bien se trataba de adaptación en general, de tener la posibilidad de llegar a un lugar cualquiera, ampliar aquello que Gadamer denomina como el *horizonte de pre-comprensión* por medio de una *fusión de horizontes* que une el horizonte de comprensión del migrante con el de su nuevo contexto,<sup>52</sup> y le permite seguir adelante a pesar de estar lejos del territorio que le brindó las primeras herramientas para enfrentarse al mundo (por ejemplo: el lenguaje).

---

<sup>51</sup> Estos dos conceptos, el de “espacio de experiencia” y el de “horizonte de expectativa” son recíprocos, no puede existir el uno sin el otro, pues en la historia no todo es siempre devenir ni siempre continuidad. Ver: Reinhart Koselleck, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa". Dos categorías históricas», En *Futuro Pasado*, 333-357, (Barcelona: Paidós, 1993), pp. 335-336.

<sup>52</sup> La “fusión de horizontes” gadameriana señala que, a pesar de que inevitablemente nos hallamos siempre en una situación hermenéutica (histórica) determinada, de que nos hallamos determinados por una forma particular de ver el mundo; siempre será posible ampliar nuestro “horizonte de pre-comprensión” (espacio de experiencia) en el encuentro con cualquier tradición distinta a la nuestra. Y por eso resulta posible adaptarse a cualquier contexto al que nos queramos adaptar. Ver: Gadamer, *Verdad y Método I*, pp. 376-377.

No obstante, el salto teórico que hace Gaos para generalizar su neologismo solo tuvo lugar después de un momento determinante de sus esfuerzos. Tras plantear la idea de *transtierro* desde su perspectiva personal con el objeto de describir su propia situación como exiliado, Gaos intentó formular una teoría hispanoamericanista que –como ya mencioné antes– tenía fines tanto políticos como filosóficos. Sin embargo, esa misma teoría fue la que le permitió sostener que su concepto personal de *transtierro* definía en gran medida el exilio español.

Ahora bien, al darse cuenta de que su teoría hispanoamericanista no tenía mucha aplicabilidad en la realidad, en tanto que re-unificar España con sus antiguas colonias parecía demasiado utópico, Gaos acogió la teoría de la circunstancialidad de Ortega y Gasset<sup>53</sup> con el fin de convertir el concepto de *transtierro* en algo mucho más genérico.

Siguiendo a Andrés Kozel y su identificación del itinerario de pensamiento de José Gaos, es posible observar que éste tuvo tres etapas: la primera tiene que ver con sus labores filosóficas llevadas a cabo en España antes del exilio que le tocó en suerte, la segunda se refiere a su empeño por sustentar una teoría hispanoamericanista que unificara España con sus ex-colonias en una misma “entidad histórica” de manera igualitaria, y la tercera tiene que ver con la empresa de pensamiento propio que Gaos intentó llevar a cabo hacia el final de sus días.<sup>54</sup> En este punto del artículo me interesa profundizar tan solo en la segunda etapa de la vida intelectual de Gaos, pues fue a partir de su teoría del hispanoamericanismo que este pensador pretendió sustentar la ampliación de su concepto de *transtierro* desde un nivel personal hasta el contexto del exilio español en la América hispano-parlante.

Gaos solía recordar que, al finalizar la cena en la que se le vino a la mente el concepto de *transtierro* para definir su propia condición de exiliado, afirmó también que “trabajar para México es trabajar para España. Este sentimiento de identificación era ya en parte consecuencia de ideas, pero debía acabar siéndolo mucho más: únicamente ideas acerca de relaciones históricas entre España y México podían dar la justificación

---

<sup>53</sup> Arévalo Benito, «De cómo completar la tierra...», pp. 195 y 197-199.

<sup>54</sup> Andrés Kozel, *Historicismo e Hispanoamericanismo. En torno al itinerario intelectual de José Gaos*, Síntesis de un aspecto trabajado en el libro *La idea de América en el historicismo mexicano*, (Texas: University of Texas, 2009), p. 26.

indispensable”<sup>55</sup> a un proyecto hispanoamericanista que vinculase a ambos países (por lo menos), mediante una conexión basada en elementos que brindan un suelo propicio para la unificación filosófica de contextos geográfica y políticamente diferentes.

Así pues, las ideas justificatorias del proyecto hispanoamericanista de Gaos se basarían, principalmente, en los tres factores determinantes que permitieron su rápida adaptación al contexto mexicano: la lengua (castellano, que él denominará constantemente “español”), las labores (acogida de sus temas de investigación filosófica), y la historia (relación pretérita entre España, México y el resto de la América hispano-parlante). A partir de estos tres elementos, Gaos traza una línea de continuidad que inicia conectando al contexto español con el mexicano. Su proyecto intelectual, por tanto, empezaba a direccionarse hacia la creación de ideas filosóficas que sustentasen la emergencia de la noción de Hispanoamérica.<sup>56</sup>

¿Pero qué es propiamente Hispanoamérica en el pensamiento de José Gaos? Partiendo de su idea de patria, Gaos consideraba que siempre sería posible conectar territorios geográficamente separados si existe una interconexión histórica previa entre ellos. Así, dado que España, México y buena parte de América comparten un pasado histórico, un lenguaje y unas preocupaciones filosóficas<sup>57</sup> en común, todos elementos que emergieron por el proceso de colonización española en suelo americano, resulta muy factible imaginar una entidad histórica que ha de denominarse “Hispanoamérica”, suerte de país con dimensiones intercontinentales conformado por España y sus antigua colonias.<sup>58</sup>

Ahora bien, este hispanoamericanismo defendido por Gaos es sin duda alguna una teoría ingenua que trataba de reafirmar el pensamiento hispano-americano como una forma

---

<sup>55</sup> Gaos, «Confesiones de Transterrado», p. 5-6.

<sup>56</sup> Arévalo Benito, «De cómo completar la Tierra...», p. 183.

<sup>57</sup> Recién llegado a México, Gaos notó que españoles y mexicanos compartían preocupaciones filosóficas basadas en un pilar básico: explorar la filosofía aceptada en Europa. “Por su parte, los filósofos mexicanos habían empezado a moverse antes de nuestra arribada a este país en la misma dirección [filosófica] que nosotros”. Ver: José Gaos, «Los “transterrados” españoles de la filosofía en México», En *José Gaos*, de José Luis Abellán (Comp.), 117-130, (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2001), p. 124. Existen dos manuscritos originales, a puño y letra de Gaos, que dieron origen al texto impreso y editado. Tales documentos son: José Gaos, “Los ‘transterrados’ españoles de la filosofía en México”. IIF-UNAM, AJG, Fondo Gaos, Serie 2, Carpeta 1, ff. 30021-30037; y José Gaos, “Los ‘transterrados’ españoles de la filosofía en México”, IIF-UNAM, AJG, Fondo Gaos, Serie 2, Carpeta 1, ff. 30046-30065. El texto impreso no dista mucho de las versiones manuscritas originales.

<sup>58</sup> Kozel, *Historicismo e Hispanoamericanismo...*, p. 25.

legítima de filosofía unificada por el lenguaje castellano, y no una teoría que podría llegar a reivindicar el imperialismo hispánico en el contexto de la América hispano-parlante. Realmente se trataba, sobre todo, de propugnar por la creación de un país hispanoamericano del que España forma parte pero el cual no dirige, pues sin duda alguna Gaos rechazaba cualquier nostalgia imperial y afirmaba que incluso España era una región que aun no se independizaba de sí misma, y esa era la razón por la cual no estaba a la altura de participar en la filosofía occidental.<sup>59</sup>

Aquí surge, entonces, una pregunta específica para aclarar todo lo dicho hasta ahora: ¿cómo contribuyó exactamente el hispanoamericanismo de Gaos a la sustentación del concepto de transtierro? Al respecto se puede responder lo siguiente: identificando los nexos comunes entre España y México que le permitieron a Gaos una rápida adaptación al contexto mexicano. Empero, dado que España también comparte lazos históricos y lingüísticos con otros países americanos, la aplicación del concepto de transtierro como posibilidad de adaptación de los españoles al suelo hispano-parlante se hizo mucho más factible. Esta es precisamente la relación entre el hispanoamericanismo gaosiano y el concepto de transtierro.

En consecuencia, resultaría impropio llegar a creer que el transtierro, llevado al nivel de un concepto que busca encapsular la experiencia del exilio español y que fuera sustentado por la teoría hispanoamericanista de Gaos, se constituye como un concepto negativo que intenta re-conectar imperialmente a España con sus antiguas colonias, ya que esa nunca fue la intención teórica ni práctica de Gaos. Por el contrario, se trataba de crear una nueva entidad que creara una oportunidad para que sus pobladores se uniesen y así pudiesen enfrentar cualquier adversidad que se les presentase, como por ejemplo el exilio de los españoles en suelo geográficamente americano o la exclusión del pensamiento en español del selecto ámbito de la filosofía occidental.

Sin embargo, hoy en día es muy claro que esto constituía una gran utopía y fue esa la razón por la cual el propio Gaos se desanimó de prolongar sus esfuerzos en función de su empresa hispanoamericanista. Se dice que tal desanimo se produjo en torno a 1955, “fecha

---

<sup>59</sup> Incluso Sebastiaan Faber, uno de los mayores críticos del pensamiento de Gaos sobre el exilio, reconoce esto. Ver: Faber, «Ortega's Legacy...», p. 215.

en que dejó de existir Ortega y Gasset”.<sup>60</sup> Y fue entonces cuando el concepto de transtierro empezó a hacerse mucho más general.

## II. El retorno a la “circunstancialidad” orteguiana y sus consecuencias

Para Sebastiaan Faber es claro que “el transtierro tiene una obvia genealogía orteguiana. Expresa un deseo por ‘salvar las circunstancias’, en este caso las del exilio en México, para abrazar activamente aquel exilio como una vocación, es decir, como un destino o proyecto de vida en el sentido de Ortega”.<sup>61</sup>

Siguiendo esta lúcida interpretación de Faber, es posible observar que, en el momento en que Gaos empezó a rescatar las ideas más fuertes de su mentor para construir el sustento teórico de su concepto de transtierro, éste empezó a cobrar un carácter más general. Ya no se trataba, entonces, de un simple concepto que definía la situación de Gaos como exiliado ni de un concepto que interpretaba simplemente la situación de los españoles en el exilio; más bien se trataba de un concepto que concentraba en su contenido la idea genérica de que todo exiliado, si compartía la visión gaosiana –inspirada en Ortega– optimista del exilio, podría llegar a sobrevivir, podría seguir adelante aún en una situación de esa índole.

La idea de la *salvación de las circunstancias*, por tanto, le brindó al transtierro la base sobre la cual ese concepto podía definirse simplemente como *adaptación y proyección a futuro* en el exilio. Y fue esta la razón por la que “Gaos no tuvo ningún problema con aceptar la perspectiva de Ortega sobre el intelectual como un solitario, un pensador aislado cuya *praxis* constituía la antítesis de la acción política directa”,<sup>62</sup> una consecuencia del concepto que resulta intolerable para Faber, quien comparte la idea de Arturo Aguirre de

---

<sup>60</sup> Kozel, *Historicismo e Hispanoamericanismo...*, p. 22. El aprecio que le tenía Gaos a Ortega puede evidenciarse en uno de los discursos del discípulo sobre el maestro: José Gaos, “La filosofía de D. José Ortega”, IIF-UNAM, AJG, Fondo Gaos, Serie 2, Carpeta 2, ff. 30577-30595\_R.

<sup>61</sup> Faber, «Ortega's Legacy...», p. 213. [Traducción libre del autor]. Esta tesis de Faber puede respaldarse con una fuente dejada por el propio Gaos entre sus documentos manuscritos, en ella el filósofo español expresa claramente una intención de construir filosofía a partir de su propia experiencia de vida. Al respecto, ver: José Gaos, “La vida filosófica”, IIF-UNAM, AJG, Fondo Gaos, Serie 2, Carpeta 1, f. 30084.

<sup>62</sup> Faber, «Ortega's Legacy...», p. 212. [Traducción libre del autor y cursivas propias].

que la única manera legítima de enfrentar el exilio –sin perder la humanidad– es permaneciendo en constante actividad política, encarando “de frente al mundo”.<sup>63</sup>

Esto último me parece problemático por el tipo de presupuesto que subyace en esta exigencia, la cual –a mi juicio– resulta improcedente hacer a los sobrevivientes de *situaciones límite*,<sup>64</sup> como es el caso del exilio. Pero me ocuparé de esto en la última etapa de la investigación. Por ahora, considero preponderante seguir ahondando un poco más en la influencia orteguiana en el concepto de transtierro.

Así, cabe mencionar que cuando Gaos reformuló la idea de patria, lo hizo adoptando la perspectiva del “quehacer” (proyecciones de cosas que hay-que-hacer a futuro) orteguiano. Esa es la razón por la cual patria, para él, se convierte en algo hacia donde uno va en busca de un futuro para construir; y deja de ser algo de donde se viene y donde ya todo está hecho, donde ya todo está resuelto. En ese sentido, la adaptación de los exiliados españoles a México, por ejemplo, se debía a que en dicho contexto estaban dadas las condiciones para seguir trabajando por la construcción de un Estado liberal en el que se promoviera el bienestar y la justicia social entre sus ciudadanos (ideal del republicanismo español). Tales condiciones se sustentaban en una suerte de afinidad entre los ideales del México revolucionario y los de la República española.<sup>65</sup> No obstante, en este punto es donde precisamente empiezan a surgir las réplicas más agudas que debe afrontar el transtierro como consecuencia de su trasfondo histórico y su popularización.

Faber reconoció que, a pesar de lo polémicas que puedan resultar las ideas de José Ortega y Gasset, llama considerablemente la atención su apropiación entre intelectuales españoles que se vieron empujados al exilio,<sup>66</sup> sobre todo porque fue a través de esos intelectuales (entre ellos Gaos) que gran parte del legado político de Ortega se extrapoló

---

<sup>63</sup> Arturo Aguirre, «Filosofía, exilio y otras formas de violencia», *La Lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, n° 24 y 25 (2012): 151-159, p. 158.

<sup>64</sup> Por “situaciones límite” me refiero a *acontecimientos límites* cuya definición se refiere a aquellas situaciones o acontecimientos que “exceden los límites de la comprensión y la experiencia humana”; pero que, de alguna manera pueden ser abordados epistemológicamente. Ver: María Inés Mudrovic, «El debate en torno a la representación de acontecimientos límite del pasado reciente: Alcances del testimonio como fuente», *Diánoia* LII, n° 59 (2007): 127-150, p. 131.

<sup>65</sup> Faber, «Ortega's Legacy...», p. 214.

<sup>66</sup> Sebastiaan Faber, «Biografía de un hombre masa: ¿Qué le debe España a José Ortega y Gasset? A propósito de Jordi Gracia, José Ortega y Gasset, Madrid, Taurus, 2014, 712 pp.», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, XVIII, n° 1 (2015): 227-241, p. 228.

desde la península hasta América. En consecuencia, Faber dedicará grandes esfuerzos a criticar esto.

Intentando desmarcarse de lo “cegada” que puede ser la popularización de la cual gozó el concepto de transtierro a lo largo y ancho de América, Faber retoma una de las reacciones más reticentes contra el neologismo de Gaos: la de Francisco Caudet, quien, más que criticar asiduamente al transtierro como concepto, critica en realidad a Gaos, pues considera que la experiencia de éste en el exilio fue muy excepcional en relación a otro tipo de experiencias, por lo cual la generalización de su concepto no tenía justificación alguna.<sup>67</sup>

Ahora bien, esto me parece problemático porque la crítica pasa de centrar la atención en el concepto a centrar la atención en el ser humano que es Gaos, corriendo el riesgo de caer inclusive en una falacia *ad hominem*, ya que –como se intentó mostrar con antelación– es obvio que el transtierro no se popularizó debido a un capricho de Gaos; sino gracias a su *fuerza de interpelación*, su fuerza para *invitar* a la reflexión y a una actitud optimista frente al exilio, que le permitió incluso convertirse en un concepto mucho más general de lo que era cuando emergió. En ese sentido, la experiencia “excepcional” de Gaos en el exilio casi no importa; importa el hecho –porque es un hecho– de que el concepto de transtierro gozara de una considerable acogida en la realidad, acogida que le permitió alcanzar una definición mucho más general de lo que era su definición originaria. Y esto es lo que se debe estudiar en un análisis histórico-conceptual que intente ser justo con la relevancia epistemológica del neologismo gaosiano.

En este punto considero necesario retomar una reacción frente al concepto de transtierro que es crítica, pero que también intenta hacer justicia a la importancia que ganó dicho concepto a lo largo de su consolidación en la realidad histórica que le correspondió: la de Adolfo Sánchez Vázquez, quien se dedica a reflexionar si, en el caso del transtierro, estamos ante un concepto teórico, es decir, estamos ante un concepto que sirve para

---

<sup>67</sup> Faber acude a los libros *Cultura y exilio: la revista “España peregrina” (1940)* y *El exilio español en México. Las revistas literarias (1930-1971)*, de Caudet, para mostrar las disonancias de éste con Gaos. Ver: Faber, «Ortega's Legacy...», p. 213. Cabe señalar un fragmento de uno de los textos de Caudet donde puede leerse muy bien el pensamiento de este autor sobre José Gaos: “Gaos, catedrático universitario, bien establecido y adaptado a México desde 1938, al divulgar los conceptos de ‘transterramiento’ y ‘empatriamiento’, se olvidó de los escritores y, en menor grado, de los artistas, quienes necesitaban respirar aires vivos y reales, ajenos a la frialdad del laboratorio o la biblioteca”. Ver: Francisco Caudet, «Cultura y exilio: (La revista “España Peregrina”)», *Tiempo de historia* III, n° 35 (1977): 58-73, p. 73.

comprender la realidad a la que se refiere o si, más bien, estamos simplemente ante una forma indefinida e idealizada de interpretar el exilio.

Es llamativo el hecho de que Faber no se ocupe de estudiar las reacciones de Sánchez Vázquez frente al concepto de transtierro. Pero es probable que esto quizá se deba a que en realidad la preocupación de Faber apunta a descifrar el trasfondo ideológico del neologismo de Gaos para deslegitimarlo como concepto. Esa es la razón por la cual centra su atención en la supuesta intención nacionalista que esconde el transtierro (invita a una unidad nacional de dimensiones intercontinentales), y en la supuesta limitación de que no es un concepto que incite a la lucha política (celebra al “intelectual solitario”, apático frente a la acción política pública). Por ello creo que es relevante abordar aquí a Sánchez Vázquez con el fin de intentar contra-poner su pensamiento a la perspectiva contra-hegemónica de Faber que va directamente a la crítica del transtierro, sin pasar primero por una reflexión conceptual detenida que haga justicia al neologismo de Gaos e intente sopesar tanto sus limitaciones como sus potencialidades.

#### §4. Crítica y matiz del *transtierro*: Las consecuencias más relevantes del concepto

Según Sánchez Vázquez, la idea de transtierro reposa sobre dos ejes: 1) la creencia de que la América hispana –y más precisamente México– logró la independencia del caudillismo y el sometimiento colonial, y 2) la creencia de que el transterrado es alguien que tan solo se trasladó de un lugar de España a otro. Empero, según este mismo autor, esto concentra dos problemas: 1) ignora el pasado caudillista de los países americanos y su sometimiento económico a Estados Unidos, y 2) la experiencia de Gaos no es generalizable a *todos* los otros casos de exiliados españoles o no españoles.<sup>68</sup>

Así, en contra-punteo frente a Gaos, Sánchez Vázquez explica cómo se sentían la mayoría de los exiliados españoles, por no decir que todos ellos: no era realmente el presente lo que los cautivaba (México o América); sino el pasado que perdieron por culpa de la dictadura (España). Por esta razón, los exiliados vivieron en suspenso, esperando el futuro retorno a la “patria” para *recuperar* lo perdido. En consecuencia, una característica principal del exiliado español es el hecho de que, como desterrado, “se siente superior, convencido de que la patria que ha perdido encarna los valores universales humanistas que en el mundo moderno se han degradado. Por encarnarlos, el desterrado asume, como un deber, ser fiel a la causa que ha sido derrotada, y a esa España que ha caído en defensa de esos valores”.<sup>69</sup>

No obstante, esta caracterización presenta, a mi parecer, tres problemas: 1) asume como necesaria una fidelidad a la lucha política en defensa de la causa republicana, que es una exigencia impropia en los casos de exilio porque pide demasiado a los sobrevivientes en términos de capacidad de acción;<sup>70</sup> 2) asume como sana la actitud de la “superioridad española” que *solo* puede preservarse en una vida en el *destierro*, pues el transtierro exige al exiliado una suerte de humildad con el fin de que pueda encajar en la

---

<sup>68</sup> Sánchez Vázquez, «Del destierro...», pp. 594-596.

<sup>69</sup> Sánchez Vázquez, «Del destierro...», pp. 597.

<sup>70</sup> En este presupuesto sigo muy de cerca a Dominick Lacapra, para quien “[l]a realidad y la posibilidad de actuar son puntos clave para comprender el comportamiento y permitir la acción, y no deberíamos hipostasiar a la víctima [en este caso: *sobreviviente*] ni imputarle capacidad de acción (casi siempre acompañada de responsabilidad y culpa) cuando esa capacidad es inaccesible o está severamente limitada [por el exilio, por ejemplo]”. Ver: Dominick Lacapra, «Experiencia e Identidad», En *Historia en Tránsito. Experiencia, Identidad y Teoría Crítica*, 57-103, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 69.

nueva sociedad que lo acoge; y 3) cierra las posibilidades de re-significación de una experiencia, presuponiendo que algo semejante al resentimiento es la actitud más noble o adecuada para el exiliado. Al final de la investigación espero dejar más clara cada problemática con el fin de sustentar una nueva postura que las evada.

Por el momento, es necesario seguir presentando y evaluando la perspectiva de Sánchez Vázquez, quien llega incluso a considerar –igual que Faber– el trasfondo nacionalista del concepto de *transtierro*: para este autor, Gaos pretendía encontrar lo “español-superior” en América.<sup>71</sup> Sin embargo, creo que esta lectura constituye un error de interpretación del pensamiento gaosiano pues, como se ha tratado de mostrar hasta aquí, a Gaos eso no le interesaba en lo más mínimo. Su idea de integración hispano-americana realmente apuntaba a otros intereses mucho más ingenuos. Entre ellos, a la constitución de un escenario donde la superación del exilio resulta posible por medio de la aceptación de un trasfondo histórico que permite a los sobrevivientes sentirse “en casa”, incluso cuando están geográficamente lejos de su “verdadero hogar”.

Ahora bien, en últimas, lo que buscaba recuperar o defender Sánchez Vázquez es la lucha de los españoles en el exilio por el retorno a España, mediante el derrocamiento de la dictadura. Por eso insiste –siguiendo la misma línea argumentativa de Aguirre y Faber– en incitar la acción política en pro de aquel objetivo: “al ser muy importante la denuncia, la crítica del régimen opresor y la defensa de los principios y valores que niega, el exilio comprende la necesidad de la acción para desplazar al franquismo y recuperar y establecer el orden legal, republicano, suplantado por él. Y esta acción es, ante todo, política”.<sup>72</sup>

No obstante, al final de su texto, Sánchez Vázquez reconoce que el exilio español duró lo suficiente como para quitarles a sus sobrevivientes las fuerzas para luchar por el retorno a España (40 años), abriendo paso –de esa manera– a un tránsito conceptual importante dentro del fenómeno del exilio español: ese exilio demostró que todo exilio puede ser concebido inicialmente como *destierro*, sí; pero también es proclive a transformarse en *transtierro*, lo cual sucede cuando los sobrevivientes empiezan a adaptarse

---

<sup>71</sup> Sánchez Vázquez, «Del destierro...», p. 599. Y Faber, «Ortega's Legacy...», p. 215.

<sup>72</sup> Sánchez Vázquez, «Del destierro...», p. 600.

a su nuevo contexto, y su antiguo contexto simplemente pierde la importancia que ellos tanto le otorgaban durante los primeros años de la migración.<sup>73</sup>

Con esta conclusión, se puede percibir –aunque Sánchez Vázquez no lo dice explícitamente– que ante el neologismo “transtierro” sí estamos frente a un concepto teórico, y no simplemente ante una forma indefinida e idealizada de interpretar el exilio. El propio Sánchez Vázquez reconoce que el *destierro* abrió paso al *transtierro* en el marco de un acontecimiento histórico específico: el exilio español. En consecuencia, resulta posible destacar que el concepto de transtierro, que surgió dentro de una realidad material, también logró aprehender él mismo –como concepto– una parte (al menos) de dicha realidad material, cumpliéndose así el requisito mínimo que ha de legitimar cualquier investigación histórico-conceptual: la necesidad de que exista un intersticio entre lenguaje y realidad que sea llenado por el concepto que condensa esos dos campos estrechamente conectados. Transtierro, entonces, debe ser visto como un término que puede permitir *interpretar* el exilio de Gaos, el español y el de diversos migrantes (españoles o no españoles) que compartieron la perspectiva optimista de Gaos para afrontar su situación histórica.

Ahora, como ya se mostró antes, parece bastante claro que entre Gaos y muchos otros exiliados –como Sánchez Vázquez– existe una diferencia tajante que José Antonio Matesanz describe de manera muy precisa:

Gaos se encontró muy pronto a gusto en México, plenamente a gusto, y casi desde el principio del exilio decidió deshacer la maleta e integrarse consciente y plenamente a la vida mexicana, que le ofreció trabajo, eso sí, en forma de cursos, conferencias y traducciones, pero lo compensó con grandes reconocimientos, grandes alumnos y una libertad total para realizar una espléndida obra filosófica –en contraste con la mayoría de exiliados, que supusieron que muy pronto, a más tardar al término de la guerra mundial, habrían de regresar a España en triunfo a restaurar la República, y que tardaron en deshacer sus maletas y buscar, activamente, la integración a la vida mexicana.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Sánchez Vázquez, «Del destierro...», pp. 605.

<sup>74</sup> José Antonio Matesanz, «De desterrado a transterrado: El exilio en Adolfo Sánchez Vázquez», En *Vida y Obra: Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, de Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), 81-90, (México: UNAM, 2009), p. 87.

Pero esta compensación que resultó agradable para Gaos no suele ser comprendida por quienes, como Adolfo Sánchez Vázquez, consideran que “a ningún exiliado puede compensar –y es verdad que también hay compensaciones– lo que ha perdido al abandonar su suelo”.<sup>75</sup> Acaso porque el carácter violento del exilio resulta innegable y las pérdidas causadas por él son insalvables.

No obstante, la adaptación al “nuevo hogar” que para Gaos tomó poco tiempo, para otros tardó mucho más en llegar; aunque, en muchos casos, al final llegó. Y es por eso que Sánchez Vázquez –en «Fin del exilio y exilio sin fin»– señala que “el tiempo que mata también cura. [...] Pero esto, lejos de suavizar la contradicción que desgarrar al exiliado [quedarse/retornar], la acrece más y más. Antes solo contaba con lo perdido; ahora hay que contar con lo que se tiene”.<sup>76</sup>

En este punto, por tanto, se puede observar que el tránsito de la condición de *desterrado* a la de *transterrado* es una cuestión temporal: entre más tiempo se pase en un lugar determinado, más posibilidades existen de adaptarse a él; incluso si en principio no se comparten elementos tradicionales como la lengua, las preocupaciones o la historia con el lugar de acogida, pues estos elementos pueden adquirirse por medio de su aprehensión, por medio de la *fusión de horizontes de comprensión* de la cual hablaba Gadamer. Y esto es importante porque así fue como muchos exiliados, incluyendo al propio José Gaos, afrontaron el exilio para sobrevivir a él.

Pero, si el transtierro, la *adaptación*, es una cuestión temporal y juega un papel fundamental para superar lo atroz que puede resultar un exilio, ¿por qué es tan criticado por algunos como Caudet y Faber? Y ¿cómo es posible defender sus características positivas de este tipo de críticas?

Las réplicas de Caudet y Faber a Gaos parecen fundarse en un presupuesto simple: el neologismo gaosiano *oculta* la realidad del exilio español en México, lo cual les genera muchas incomodidades a estos dos autores que intentan atacar el neologismo gaosiano por medio de la crítica contra-hegemónica. Empero, con base en esto, cabe preguntarse por ¿qué tipo de concepto es el concepto de transtierro? Y ¿qué tipo de relación existe entre el

---

<sup>75</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, «Fin del exilio y exilio sin fin», En *A tiempo y destiempo*, 569-572, (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), p. 569.

<sup>76</sup> Sánchez Vázquez, «Fin del exilio...», p. 571.

transtierro y la realidad? Sobre todo porque responder a estas preguntas permite desarrollar un criterio básico para evaluar el concepto de Gaos que he denominado *sospecha de la sospecha*, y que se refiere a tomar la iniciativa de *volver sobre las cosas mismas* con la finalidad de corroborar si las críticas que dichas cosas afrontan resultan procedentes o no.

Siguiendo todo lo señalado hasta aquí, debo poner de relieve que el criterio de sospecha de la sospecha me ha llevado a desconfiar de las críticas que Faber y Caudet han elaborado contra el concepto de transtierro. No solo me parece que el neologismo gaosiano no oculta la realidad del exilio español en México, sino que por el contrario me parece que permite comprenderla mejor e incluso ir allende la comprensión de dicha realidad, puesto que la relación entre el transtierro y la realidad a la cual él se refiere es mucho más compleja que lo señalado por Caudet y Faber: como se puede evidenciar más arriba, dicho concepto se refiere a una *actitud* frente a la situación general del exilio; no solo frente a ciertos acontecimientos relacionados con el franquismo. Y no solo eso, también habría que agregar que el objetivo principal del concepto de Gaos no apunta solo a la comprensión ni a la representación, no solo tiene una *pretensión de verdad* sobre la realidad de la cual emergió y a la cual se refiere; sino que busca *invitar* al desarrollo de una actitud optimista frente al exilio por medio de su re-significación, esa es su *función* en el marco de la realidad en la cual se inserta como término.

En ese sentido, la evaluación de un concepto como el de transtierro –exigida por la perspectiva histórico-conceptual– no puede reducirse solo a identificar si posible verificar o validar la pretensión de verdad de dicho concepto, en términos de examinar si él representa o no la realidad; pues, como se ha intentado mostrar hasta aquí, y como se hará todavía más explícito más adelante, la respeta. Antes bien, en la misma línea argumentativa de Jürgen Habermas, desde el punto de vista de la teoría pragmática del lenguaje de John Searle, se debe afirmar que es preciso establecer la “empresa” a cuyo servicio está el concepto para poder definir si éste tuvo una eficacia vital o no a la hora de insertarse en el lenguaje cotidiano de quienes lo adoptaron.<sup>77</sup> Establecer esto permitirá reforzar, además, la tesis que sostiene que la pretensión de verdad es una pretensión entre muchas otras, como es el caso

---

<sup>77</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social I*, (Madrid: Taurus, 2003), p. 55.

de aquello que yo denomino como la *pretensión de resignificación optimista* a la cual apunta el transtierro desde el instante mismo de su emergencia.

Aceptado lo anterior, entonces, es preciso defender una evaluación positiva del concepto de Gaos, ya que su pretensión de invitar a una actitud optimista frente al exilio resultó ser exitosa, tal y como lo señala la reconstrucción histórica aquí presentada: la popularidad de la cual gozó el concepto, las transformaciones de su significado que lo llevaron a la amplia definición de *transtierro como adaptación*, incluso el hecho de que en la actualidad el concepto aún resuene en los escenarios donde se discute sobre el problema del exilio, son algunos elementos que permiten evaluar positivamente la eficacia que tuvo el transtierro cuando se trataba del problema de la superación del pasado trágico que debían enfrentar los exiliados. Pero aun es necesario profundizar más en esto.

¿Cuáles son los elementos centrales de un argumento que pretenda defender el concepto de transtierro? ¿Cómo rescatar sus potencialidades del posible olvido al cual podrían verse condenadas si la crítica del concepto en algún momento llegara a fortalecerse mediante su aceptación masiva?

Lo primero que considero necesario, al momento de llevar a cabo este rescate, es una enumeración de las implicaciones del concepto que hicieron de él o que pueden hacer de él un blanco fácil para las críticas. Por ende, cabe iniciar destacando que al parecer

- 1) El neologismo de Gaos pretende “suavizar” el carácter violento del exilio.
- 2) Es indiferente ante la prolongación de la lucha política.
- 3) Puede conllevar a proto-nacionalismos.
- 4) Intenta conectar cuasi-colonialmente “patria de origen” con “patria de destino” por medio de la interconexión de unos cuantos puntos compartidos por los horizontes de tradición de cada una (lenguaje, historia, preocupaciones filosóficas, etcétera).
- 5) Prolonga la violencia sobre los exiliados al empujarlos hacia la adaptación al exilio.

No obstante, en contra de estas supuestas implicaciones negativas del concepto de transtierro, es posible enumerar una serie de tesis contrarias que pueden sustentarse como

las potencialidades emanadas del neologismo de Gaos, las cuales refutan sus supuestas implicaciones negativas. Tales son:

- 1) Dicho concepto desmiente que el exilio en la actualidad esté perdiendo su carácter violento.
- 2) Respeto el derecho de algunos sobrevivientes a no prolongar la lucha política que los empujó al exilio.
- 3) Es un concepto más ingenuo de lo que se piensa cuando se lo estudia en términos contra-hegemónicos, en tanto que no tiene fines claramente imperialistas).
- 4) No niega la posibilidad de adaptación a tradiciones que se desmarcan de tener puntos comunes con el lugar de huida.
- 5) Es un llamado a seguir adelante aún en el exilio.

Con base en esto, ahora resulta relevante profundizar en cada una de las afirmaciones y sus respectivas tesis contrarias, todo con la finalidad de dilucidar de dónde emergen las potencialidades del transtierro y cuáles son las consecuencias de identificar esas potencialidades para la Historia conceptual y la Hermenéutica contemporánea. Esto último es la piedra de toque de esta investigación, pues ahí subyace el aporte de la misma para la teoría de la comprensión.

## §5. La perspectiva del *sobreviviente* y las potencialidades del *transtierro*

A mi modo de ver, el criterio de *sospechar de la sospecha*, sin duda alguna, me ha conducido hasta este punto. La perspectiva contra-hegemónica de Faber, sustentada sobre una base marxista que incentiva la desconfianza en todo aquello que proviene de “manos privilegiadas”, ha contribuido en realidad a opacar los aportes que en ocasiones esas manos han arrojado al mundo.

Muy en la línea de un Walter Benjamin, Caudet y Faber se ciñen al principio errático de considerar que muchos bienes culturales, como el concepto de transtierro, “[d]eben su existencia no solo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos”.<sup>78</sup> Digo “principio” porque es muy rara la ocasión en que uno podría encontrarse con la existencia de un bien cultural que para un marxista (de cualquiera de las numerosas vertientes del marxismo) no deba su existencia a una “servidumbre anónima”, y digo “errático” porque considero que existen bienes culturales o productos de formas de ver el mundo que no necesariamente están atravesados por un interés hegemónico. El caso del transtierro me parece que es una de estas excepciones.

Pero si la perspectiva contra-hegemónica, de raíces profundamente marxistas, no es la más adecuada para el estudio del concepto de transtierro, esto significa que se requiere de una nueva forma de aproximación al concepto con la finalidad de llegar a una mejor comprensión del mismo en que sea posible sacar a la luz tanto sus potencialidades como sus limitaciones.

En este punto, entonces, mostraré cómo la perspectiva contra-hegemónica yerra en su intento de plantear las limitaciones del transtierro, para después pasar a mostrar cómo las potencialidades de dicho concepto permiten comprender mejor la manera como mi investigación —que *sospecha de la sospecha*— contribuye a complementar uno de los conceptos básicos de la teoría hermenéutica de la cual partí inicialmente.

---

<sup>78</sup> Walter Benjamin, «Tesis de la Filosofía de la Historia», En *Discursos Interrumpidos I*, 175-191, (Buenos Aires: Taurus, 1989), Tesis 7, p. 182.

Como se mostró con antelación, una de las supuestas limitaciones que sufre el transtierro es que, al parecer, dicho neologismo pretende “suavizar” el carácter violento del exilio. Sin embargo, al reflexionar sobre los presupuestos básicos del concepto, es posible percibir que éste, en realidad, desmiente que el exilio en la actualidad esté perdiendo su carácter violento. Esto contradice considerablemente el argumento que sustenta la investigación de Arturo Aguirre sobre la supuesta pérdida del carácter violento que sufre el exilio en el mundo contemporáneo.<sup>79</sup>

Más arriba, cuando apenas se estaba reconstruyendo el contexto de emergencia del transtierro, se intentó dejar claro que Gaos siempre fue consecuente con su condición de exiliado y reconocía que incluso en la adaptación al exilio muchas situaciones se perdían irrevocablemente, como por ejemplo la posibilidad de retornar a la “patria de huida”. Esa fue una de las razones por las cuales el propio Gaos nunca volvió a España y permaneció en México hasta el día en que lo sorprendió la muerte.

Otra supuesta limitación del concepto es que a éste le resulta indiferente la prolongación de la lucha política por medio de la *militancia*, es decir, por medio del activismo político directo o público. Y en esto último tienen razón los críticos de Gaos. Pero no deja de sorprenderme la manera como para un considerable número de académicos la militancia política se ha convertido en el imperativo de nuestros días, es decir, en un principio que los investigadores de hoy no están dispuestos a negociar por ningún motivo.

No obstante, el caso del transtierro de Gaos nos muestra que, con la renuncia al magnánimo principio de activismo político que muchas teorías intentan inculcarles a las personas, entre ellas la teoría marxista,<sup>80</sup> surge una oportunidad de gran importancia para quienes deben afrontar situaciones límite como el exilio: la oportunidad de afrontar el pasado trágico que cargan a cuestas, con el objetivo de superarlo y seguir adelante aun cuando están lejos de sus países. Todo por medio de una renuncia a la militancia política pública.

---

<sup>79</sup> Aguirre, «Filosofía, exilio...», p. 156.

<sup>80</sup> En Walter Benjamin puede leerse la proclama que señala la importancia de la vida en militancia política: “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”. Ver: Benjamin, «Tesis de la Filosofía...», Tesis 8, p. 182.

Esta oportunidad era la que se había buscado en el contexto occidental desde Diógenes de Cínopo hasta nuestros días. Ya en Cicerón, incluso, era posible encontrar las raíces de iniciativas basadas en la aceptación de la renuncia a la vida pública y la consolación en la filosofía, con el fin de conservar las ganas de seguir viviendo a pesar de las desventuras azarosas:

Admitido que hay reglas para llegar a la virtud, ¿cómo encontrarlas fuera de la filosofía? Verdades son éstas en que insisto al exhortar en otra obra [*Hortensio*], limitándome ahora a declarar por qué, cuando me cerraron la carrera política, volvía con preferencia a estos estudios.<sup>81</sup>

A pesar de que el refugio en la filosofía atraviesa la mayoría de los ejemplos que he traído a colación a lo largo de este escrito, lo cierto es que siempre será posible hallar casos de quienes se refugiaron en lugares que poco o nada tienen que ver con una vida dedicada a la reflexión filosófica. Si el refugio es en ese tipo de vida o no, es lo de menos; pues para un sobreviviente lo importante es alcanzar *el* refugio –sea cual sea– que le permita afrontar las dificultades que situaciones como el exilio producen. Por algo en la actualidad se dice que lo importante para un sobreviviente es siempre alcanzar la superación de su pasado trágico cueste lo que cueste.<sup>82</sup> Sin embargo, cada vez “[p]referimos hablar lo menos posible de las víctimas”<sup>83</sup> o, en este caso, de los *sobrevivientes*; y ello no solo se debe a que casi siempre preferimos evadir los relatos trágicos de estas personas por comodidad,<sup>84</sup> sino también porque en ocasiones tales relatos contradicen las imágenes ideales que tenemos sobre los sobrevivientes, como es el caso de creer que todos ellos lo que deben buscar –o *de facto* buscan– es permanecer en “pie de lucha” cuando son expulsados del lugar al cual pertenecen.

Esta refutación de la visión ideal sobre los exiliados permite evidenciar, además, algo muy relevante para el estudio del fenómeno del exilio: cuando se trata de personas que

---

<sup>81</sup> Cicerón (106-43 a.C.), «Los Oficios», En *Tratados Morales*, de Cicerón y Séneca, 159-301, (Buenos Aires: Clásicos Jackson, 1952), Cap. II, p. 223.

<sup>82</sup> Lacapra, «Experiencia e Identidad...», p. 70.

<sup>83</sup> François Hartog, «El tiempo de las víctimas», *Revista de Estudios Sociales*, n° 44 (2012): 12-19, p. 13.

<sup>84</sup> Lisa Tessman, *Moral Failure. On the Impossible Demands of Morality*, (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 213.

han debido dejar sus hogares para salvaguardar sus vidas, lo más urgente es la *reconstitución psicológica*, una suerte de “sanación interior” que debería permitir al exiliado seguir adelante aun estando lejos de su hogar. Por esa razón es que resulta imposible ceder ante la exigencia marxista que propugna por la continuidad del activismo político, para pasar a preponderar algo tan urgente como es el caso de la recuperación del ser-humano en el exilio a toda costa.

Pero la relegación del ideal de activismo político, al estilo marxista, no implica en lo más mínimo una resignación que conduzca a un estado de quietismo en el cual se renuncie radicalmente a la acción política. Al contrario, esta actitud es en sí misma una actitud política que se mueve entre dos niveles: en primer lugar, encumbra la posibilidad de “rehabilitar” al exiliado para volver a la vida en comunidad, a una vida en el marco de una nueva sociedad; y en segundo lugar, es una actitud que transforma la imagen corriente de la lucha política, al mostrar que la acción –entendida en esos términos– tiene lugar en diferentes ámbitos que no son del todo públicos (la privacidad de una biblioteca de universidad o de un laboratorio científico, por ejemplo).

La vida y obra de Gaos demuestran claramente que él se refugió en la vida académica para evitar inmiscuirse en la lucha directa de los republicanos españoles; aunque ello no significó propiamente que Gaos dejara de intentar elevar los ideales de la república durante su exilio.<sup>85</sup> Por supuesto significó una considerable renuncia a la militancia política de corte marxista, mas no una total renuncia política entendida en el sentido de traicionar los ideales republicanos en los que Gaos creyó hasta el final de sus días.

Por razones como éstas es que he tomado la determinación de poner el punto de mira en el sobreviviente que fue José Gaos al momento de su salida de España; sobre todo porque si lo importante para alguien en esa condición es que supere su pasado trágico, ¿qué sentido tendría exigirle prolongar su militancia política públicamente en el exilio?

---

<sup>85</sup> Al respecto se pueden leer los siguientes documentos manuscritos de José Gaos: “Trabajos circunstanciales sobre España”, IIF-UNAM, AJG, Fondo Gaos, Serie 2, Carpeta 1, ff. 30125-30138\_R; y “El problema cuya resolución se nos ha encomendado es el de la actual situación económica del profesorado universitario...”, IIF-UNAM, AJG, Fondo Gaos, Serie 2, Carpeta 1, ff. 30206-30213. Y comparar con la investigación de Valerio Pie, «Metáforas del exilio...», pp. 73, 79 y 86.

Aun cuando esta réplica parece bastante obvia, hay quienes se empeñan en mantener firme la exigencia del activismo político de corte marxista. Así, a parte de Caudet, Faber y Aguirre, autores ya citados aquí, es posible encontrar un autor de mayor renombre que se mantiene firme en este presupuesto: el reconocido filósofo italiano Giorgio Agamben.

En su texto titulado *Política del exilio*, Agamben realiza desde la filosofía una profunda reflexión sobre la condición del exiliado y la lleva hacia una definición bastante problemática a mi parecer: la considera como “la condición política más auténtica” en tanto que “la verdadera esencia política del hombre ya no consiste en la simple adscripción a una comunidad determinada, sino que coincide más bien con aquel elemento inquietante que Sófocles había definido como «superpolítico-apátrida»”.<sup>86</sup> Con esto Agamben se está refiriendo a un ser humano en exceso amenazante debido a que no tiene arraigo alguno, mas que no por ello carece de un sentido enteramente político que dirige su pensamiento.<sup>87</sup>

A mi modo de ver, el texto de Agamben en su totalidad presenta al menos dos problemas cardinales. El primero tiene que ver con la presuposición de haber encontrado una nueva perspectiva, en la cual el término “exiliado” se afirma como un concepto filosófico-político clave que puede permitir romper con la tradición política occidental, y así abrir paso a un replanteamiento de la política en *todo* Occidente. No obstante, a pesar de que la investigación de Agamben resulta sólida en términos históricos, puesto que acude a un considerable número de hechos que le permiten sustentar su tesis, los resultados de este esfuerzo aún no permiten evidenciar con claridad las potencialidades y problemas específicos de concebir el exilio de manera optimista, razón por la que tanto la historia como la filosofía aún están a la espera de un nuevo pensamiento sobre esa connotación del fenómeno que cambie –al menos teóricamente– “la política de todo Occidente”.

El segundo problema que presenta el texto de Agamben es que presupone que “cualquier aproximación al problema del exilio debe empezar ante todo por cuestionar la asociación que se suele establecer entre la cuestión del exilio y la de los derechos

---

<sup>86</sup> Giorgio Agamben, «Política del exilio», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 26-27 (1996): 41-52, p. 51.

<sup>87</sup> Esta noción del “ser en exceso amenazante”, de hecho, tiene un origen muy antiguo que se remonta a la duda de Aristóteles acerca de si el hombre sin patria es o inferior o superior al hombre perteneciente a una comunidad y un territorio determinados. Ver: Aristóteles (384-322 .C.), *Política*, (Madrid: Gredos, 1988), 1253a, 9, p. 50.

humanos”.<sup>88</sup> No obstante, este es un cuestionamiento que solo puede hacerse cuando la investigación acerca del exilio ha sobrepasado el límite de la indagación histórico-conceptual y, por tanto, es plausible preguntar por el exilio en términos filosófico-políticos. Ahora bien, teniendo en cuenta lo que he intentado mostrar hasta aquí, a pesar de que considero que la base histórico-conceptual del exilio aún no está del todo decantada como para pasar a estudiar el exilio en los términos propuestos por Agamben (y que él mismo reconoce que son los términos de Hannah Arendt); entiendo que la preocupación política por la situación que viven los exiliados pesa más que la necesidad de descifrar epistemológicamente qué es lo que hay detrás de la situación histórica del exilio, como sus diversas formas de conceptualización en Occidente.

Mas, condensando estos tres párrafos, es plausible preguntarse entonces ¿qué tanto sustento teórico tiene la idea del *superpolítico-apátrida* de Agamben (tomada de Sófocles) como una condición necesaria para cambiar la situación política del Occidente contemporáneo? En realidad, el único sustento que esta noción parece tener es de corte marxista: si el ser humano conserva su intención de lucha política, entonces su pertenencia a una “patria” (en sentido clásico) no importa y, en consecuencia, el exilio puede ser afrontado únicamente en la medida en que se conserve la disposición de luchar por ideales políticos que apunten al mejoramiento de las condiciones históricas del mundo. Pero esto nos llevaría de vuelta a una exigencia de suyo improcedente, si se tiene en cuenta la tragedia que atraviesa el hecho de ser expulsado del lugar (territorio y comunidad) al cual se pertenece.

Por razones como estas es que se debe iterar y reiterar las veces que sea necesario que en los casos de exilio lo que importa no es la militancia política que, en ocasiones, puede ser garantizada por la “patria de llegada”; sino los intereses y necesidades que puedan tener los propios exiliados y, en muchos casos, tales intereses van allende la lucha política, apuntando a la supervivencia lejos de la “patria de huida”. Por ello es que un concepto como el de transtierro les resultó mucho más efectivo a diversos exiliados españoles en México (primero), y a muchos exiliados no necesariamente españoles y no

---

<sup>88</sup> Agamben, «Política del exilio», p. 41.

necesariamente adaptados a contextos con los cuales compartían afinidades lingüísticas, históricas, filosóficas, políticas o de cualquier otra índole (después).

Si se presta atención a quienes huyeron de España y llegaron a México buscando un refugio del franquismo, es posible percibir que muchos de los que se hicieron llamar “transterrados” militaban asiduamente por el republicanismo en España antes de migrar a suelo americano.

Según José Gaos, había en suelo español dos escuelas importantes para la empresa de “pensamiento en español”, de filosofía en español, que se componían en buena medida por pensadores republicanos: la de Madrid y la de Barcelona. A la primera pertenecían el propio Gaos, Luis Recaséns, María Zambrano, Agustín Mateos, Martín Navarro Flores y Eugenio Imaz. Y a la escuela de Barcelona, por su parte, pertenecían Jaime Serra Hunter, Joaquín Xirau, Juan Roura, Eduardo Nicol y Juan David García Bacca.<sup>89</sup> Todos intelectuales españoles que militaban políticamente por el republicanismo en España y, sin embargo, debieron huir a México para salvaguardar su vida a causa de sus adscripciones políticas.

Esto explica el que algunos de ellos, como por ejemplo Gaos, dejaran de militar por la causa republicana en suelo mexicano para pasar a la condición, si no de “intelectuales solitarios” sustentada y celebrada por Ortega y Gasset, de algo similar sustentado en una vida de renuncia –parcial o total– a la militancia política; pero que no por ello se constituye como una actitud conformista de vida en soledad, sino que más bien se trata de una ocupación que apunta a la superación del pasado trágico y a la construcción de un futuro en armonía, lo cual es una tarea tan política como la entrega al activismo político caracterizado por ser enteramente público.

De hecho, aquí es importante resaltar que la interpretación que hace Faber del concepto de “intelectual solitario” de Ortega resulta bastante controversial, a mi modo de ver, por una razón fundamental: la filosofía de la circunstancia de Ortega jamás niega la importancia de la interacción entre el ser humano y aquello que lo circunda, por lo cual no puede haber soledad en el sentido de renuncia absoluta al diálogo, de renuncia a la interacción con las cosas mismas, de renuncia a adscripciones políticas, etcétera, como

---

<sup>89</sup> Gaos, «Los “transterrados”...», p. 117.

presupone Faber que pretendió hacer Gaos siguiendo –en teoría– a Ortega.<sup>90</sup> Al contrario, para Ortega todo ser humano arrojado en el mundo se encuentra siempre marcado por la permanente influencia que ejerce en su vida todo aquello que lo circunda.<sup>91</sup> De ahí que el refugio de Gaos en la filosofía no consistiera tanto en una renuncia total a la vida en sociedad o a la actividad política; sino que más bien se trató de un cambio de escenario que movió a Gaos y a muchos otros españoles a ocuparse de otras cosas más urgentes, como la superación de sus pasados trágicos y el desarrollo de nuevos proyectos de vida en el exilio.

Sin embargo, en contra-partida frente a quienes renunciaron a la militancia política, hubo también quienes –intelectuales o no intelectuales– siguieron luchando por el republicanismo en México gracias, por supuesto, a que el propio Estado mexicano se los permitió.<sup>92</sup> Entonces, si se tienen en cuenta hechos como estos, resulta mucho más plausible evitar la intransigencia de pensar que el activismo político es una obligación, sobre todo cuando se trata de casos donde lo que importa es la superación del pasado trágico.

Respecto a esto último, llama considerablemente la atención la identificación que hace Gaos de un interés compartido en torno a la “filosofía de la circunstancia” por parte de mexicanos y españoles. Según Gaos, unos y otros compartían el ideal básico de la superación de circunstancias pretéritas: mientras los mexicanos buscaban superar un pasado trágico causado por la opresión colonial española; los españoles buscaban superar un pasado trágico causado por la expulsión que sufrieron a debido al ascenso del franquismo al poder.<sup>93</sup>

No obstante, aun con este interés por superar el pasado trágico determinando en gran medida las pretensiones de cualquiera que se haya encontrado o se encuentre en la situación del exilio, siempre habrá quien no vacile en afirmar que el concepto de transtierro puede conllevar a proto-nacionalismos, dado que su finalidad última es la adaptación de los migrantes a sus contextos de llegada. Y es entonces cuando llegamos a la tercera supuesta limitación del concepto, pues con la adaptación de los migrantes pueden empezar a emerger

---

<sup>90</sup> Faber, «Ortega's Legacy...», p. 212.

<sup>91</sup> Miguel Rumayor, «El Yo y la Intimidad en Ortega y Gasset», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* XXXII, n° 1 (2015): 161-182, pp. 163-164.

<sup>92</sup> Gaos, «Los “transterrados”...», pp. 129-130.

<sup>93</sup> Gaos, «Los “transterrados”...», pp. 126-127.

ideas segregacionistas que traten de distinguir entre la superioridad de los exiliados y la inferioridad de los oriundos de la “patria de llegada” (o viceversa), lo cual podría derivar en una búsqueda por establecer o re-establecer un imperialismo de unos sobre otros.

En el caso del transtierro, sin embargo, se debe aclarar que –como ya se mostró previamente– estamos ante un concepto más ingenuo de lo que se piensa cuando se lo estudia en términos contra-hegemónicos radicalizados, pues éste no tiene fines imperialistas como se podría llegar a pensar, ni apunta desarrollar argumentos a favor de la dominación, ni mucho menos busca crear una superioridad de unos seres humanos sobre otros.<sup>94</sup> De hecho, esta es la razón por la cual no se debería intentar quitar una de las bases que sustentan este concepto, a saber: su relación con la idea de una vida lejos de la esfera pública que implica el activismo político (con la vida “intelectual solitario” interpretado correctamente), pues esta base es la que permite que el concepto tenga la función de re-significar el exilio con la finalidad de que, por medio de dicho proceso de re-significación, sea posible la superación del pasado trágico.

Esta búsqueda del transtierro por alcanzar una re-significación del exilio es precisamente aquello que hace de él un concepto que apunta a un tipo de acción social tan importante como el activismo político, a saber: la rehabilitación o sanación o simplemente adaptación del exiliado a su “patria de llegada”. Incluso se podría afirmar que, en algunos casos, sobre todo en los que tienen que ver con la superación de traumas causados por experiencias límite, este tipo de aspiración resulta mucho más importante. Sin embargo, en el fondo, la re-significación que promueve el transtierro no se opone a la militancia política, pues al final en esa re-significación siempre quedará abierta la posibilidad de fundamentar el exilio en términos de militancia política, de seguir en la lucha política en los términos sugeridos por Agamben y Aguirre; aunque esa no sea la única opción.

De acuerdo con todo esto, entonces, la función del concepto de transtierro pasa por una búsqueda de una condición psicológica, de un modo de ser-en-el-exilio que permita seguir adelante a pesar de estar en una situación límite. Es por ello que una cuarta limitación que podría adjudicársele al concepto, como aquella que sostiene que éste intenta

---

<sup>94</sup> Esta tesis se puede defender a partir de la propia historia de José Gaos, quien rechazaba los ápices de grandeza de algunos de sus compatriotas españoles, y quien hacia el final de su vida logró reconciliarse con un pasado que por mucho tiempo repudió. Al respecto, ver: Valerio Pie, «Metáforas del exilio...», pp. 81 y 87.

conectar cuasi-colonialmente “patria de origen” con “patria de destino”, por medio de la interconexión de unos cuantos puntos compartidos por la tradición que marca cada una de tales patrias (lenguaje, historia, preocupaciones filosóficas, etcétera), resulta inoportuna. Sobre todo porque el transtierro realmente no niega la posibilidad básica que tienen los seres humanos para adaptarse a tradiciones que son distintas a la tradición a la cual se pertenece por adscripción a una comunidad determinada. Ahora, es claro que esto implica una apertura hermenéutica particular que inicia con la humilde actitud de querer aprehender elementos de una nueva tradición. A este respecto resulta interesante la manera como lo plantea Gaos en una reflexión sobre el asunto de la *adaptación* que implica el transtierro: la adaptación solo tiene lugar cuando hay una apertura a la *convivencia*<sup>95</sup> con los otros seres humanos pertenecientes al lugar de llegada.

En ese sentido, el transtierro reconoce que siempre existe la posibilidad de adaptarse al exilio por medio de *fusión de horizontes de comprensión*. Y con esto resulta mucho más evidente el carácter teórico y realista del concepto de Gaos: no se trata de un término que busca idealizar el exilio; se trata de una forma de ver el mundo basada en posibilidades *reales* que pueden tener los seres humanos ante sí.

El concepto de fusión de horizontes es de suma importancia para esta investigación porque, aplicado al caso del exilio, designa la posibilidad misma del transtierro, de la adaptación a la situación que llamamos exilio. De origen heideggeriano, en tanto que parte del presupuesto de que el *Dasein* se relaciona siempre con el mundo a partir de un *horizonte de pre-comprensión*,<sup>96</sup> la fusión de horizontes señala la posibilidad de ampliar la perspectiva desde la cual estamos situados para comprender algo y que nos viene de la *tradición* a la que pertenecemos, por medio del contacto con otro “universo de sentido” o *tradición* (cualquiera que sea).<sup>97</sup> En ese sentido, si la fusión de horizontes es utilizada para pensar en qué medida resulta posible la adaptación de un exiliado a una “nueva patria”, las

---

<sup>95</sup> Gaos, «Los “transterrados”...», p. 130.

<sup>96</sup> La teoría heideggeriana señala que el *Dasein* inicia el proceso de interpretación a partir de un horizonte de sentido previo, el cual se compone de tres elementos: 1) la presuposición de que *hay un mundo* (*vorhaben*), 2) una perspectiva o un *punto de vista previo* sobre ese mundo (*vorsicht*), y 3) un *concepto previo* sobre el mundo (*vorgriff*). A esto es a lo que Heidegger llama *estructura (u horizonte) de la pre-comprensión*. Ver: Heidegger, *El ser y el tiempo*, §32, pp.166-168.

<sup>97</sup> Sobre el concepto de *tradición*, ver: Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 349. Allí se afirma que la tradición está ligada a la conservación “y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos”.

posibilidades de una respuesta afirmativa a esa cuestión se amplían considerablemente, dada la posibilidad que tienen los exiliados de fusionar su horizonte propio de pre-comprensión con el horizonte (tradicción) del lugar al cual llegan. Pero si bien hasta el momento me he empeñado en mostrar las potencialidades de la adaptación al exilio, ahora cabe preguntarse ¿cuáles pueden las limitaciones de ello? ¿Cuáles son las limitaciones del concepto de transtierro?

Pero antes de intentar dar respuesta este interrogante, me gustaría resaltar aquello que podría ser considerado la mayor potencialidad de la adaptación del exiliado a una “nueva patria” por medio de la fusión de horizontes. Según Leandro Catoggio, la fusión de horizontes gadameriana tiene al menos dos características: 1) transforma a las partes fusionadas (horizontes de pre-comprensión) y 2) abre paso así al surgimiento de nuevas formas de comprensión que pueden llegar a erigirse como tradiciones.<sup>98</sup> Esto quiere decir que el contacto de un exiliado con la tradición del lugar al cual éste llega puede resultar benéfico tanto para él como para su “nueva patria”, pues el conjunto de prejuicios del exiliado puede contribuir considerablemente a la transformación de la tradición ante la cual éste se encuentra con el fin de mejorarla,<sup>99</sup> de la misma manera como él puede crecer personalmente ampliando su horizonte de pre-comprensión por medio de la asimiliación de dicha tradición. En medio de ese crecimiento personal es precisamente donde resulta posible cualquier proceso de superación del pasado trágico. Sin embargo, como ya se mencionó antes, se requieren ciertas condiciones materiales y sociales básicas para ello.

Una vez planteado esto último, resulta preciso poner de relieve algunas importantes limitaciones que tiene el concepto de transtierro. La primera ya se planteó y es que, para que resulte posible la adaptación de cualquier exiliado a un lugar determinado, es siempre preciso que existan un mínimo de condiciones materiales que permitan la progresiva inserción de migrantes a su comunidad y territorio, ya que sin tales condiciones mínimas ningún agente externo al lugar podría siquiera aspirar a la adaptación al exilio, al transtierro, mediante la ampliación de su horizonte de comprensión.

---

<sup>98</sup> Leandro Catoggio, «El principio de indisponibilidad del lenguaje y la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer», *Ideas y Valores*, No. 131, 2008, 113-129, p. 126.

<sup>99</sup> Para Gadamer las tradiciones no son estáticas y pueden transformarse considerablemente si el *Dasein* contribuye a dicha transformación. Ver: Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 363.

Una segunda limitación que debe ser señalada es que existe un importante riesgo que puede correr una tradición cuando su “portador” se adapta a un “nuevo hogar”, a saber: el riesgo de la *destrucción del horizonte previo de comprensión*. Ante esto, el transtierro, como concepto, no ofrece ninguna solución. Es claro que todo proceso que apunte a la superación de un pasado trágico puede llevar a los seres humanos hacia decisiones radicales como el olvido sistemático de todo lo que les recuerde dicho pasado trágico. Y este olvido sistemático en ocasiones puede derivar en un alejamiento por parte de los sobrevivientes de todo aquello que los determinaba antes de enfrentar la situación límite que les tocó en suerte. En consecuencia, muchas veces procesos como los que apuntan a la superación de la situación del exilio pueden terminar convirtiéndose en procesos de *destrucción de la tradición portada*, esto es, de destrucción del horizonte previo de comprensión del sobreviviente con la finalidad de que él alcance una suerte de estado catártico, en el cual puedan emerger las condiciones necesarias para seguir adelante a pesar de las dificultades enfrentadas en el pasado.

A parte de estas dos limitaciones del concepto de transtierro, considero necesario mostrar una tercera: su acuñación práctica solo parece ser posible en el marco de cosmovisiones capaces de alterar el concepto griego de patria para re-significar su relación con las nociones de comunidad y de territorio, como es el caso de la cosmovisión occidental sustentada por bases históricas como la filosofía griega, la doctrina cristiana y el derecho romano.

Acorde a esto, ciertas comunidades indígenas, tribus africanas, sociedades del lejano Oriente o del próximo, e incluso el pueblo judío, entre otras agrupaciones humanas similares que pueden ser incluso occidentales (los polacos y los checos son buenos ejemplos), son conglomerados que quedan excluidos –aunque no necesariamente de manera tajante, sino solo en teoría– de la posibilidad de aceptar el transtierro como una herramienta útil para enfrentar el exilio, debido sobre todo al tipo de relación que tienen con territorios determinados. Esto quiere decir lo siguiente: debido a que existen diversas comunidades que tienen una mentalidad basada en un fuerte arraigo a ciertos territorios específicos, es poco probable que las personas ampliamente influenciadas por las tradiciones erigidas en el seno de tales sociedades puedan apropiarse del concepto de transtierro fácilmente.

No obstante, es relevante aclarar que intentar zanjar los riesgos provenientes de las limitaciones del neologismo de Gaos escapa a las posibilidades de esta investigación. Por consiguiente, a pesar de los considerables riesgos que un concepto como el transtierro carga sobre sí, basta con saber que este alcanzó todo lo necesario para consolidarse como una herramienta para la re-significación del exilio en Occidente; aunque no es ni lo suficientemente universal para constituirse como un concepto con ambiciones terapéuticas generales, ni lo suficientemente elaborado de manera teórica como para intentar sortear los riesgos de su empleo en los casos que apuntan a la superación del pasado trágico. Simplemente estuvo –y de cierta manera aún está– *allí*, a-la-mano, para quienes quisieron y quieran hacer uso de sus potencialidades, entre las cuales aún me hace falta presentar una última.

La ulterior supuesta limitación del transtierro la he especificado como el riesgo que corre el concepto de prolongar la violencia sobre los exiliados al “empujarlos” hacia la adaptación al exilio. No obstante, en este punto de la investigación es claro que el transtierro no puede “empujar” a nadie hacia la adaptación, esa es la razón por la cual una de sus más grandes limitaciones gravita sobre la necesidad de condiciones materiales y mentales que habrían de permitir el proceso de adaptación de cualquier sobreviviente a su “patria de llegada”.

Por el contrario, como se ha dicho reiteradamente con antelación, la función del concepto de transtierro es de corte *incitativo*, pues el término en realidad apunta a ser un llamado a seguir adelante aún en el exilio por medio de la re-significación de la realidad, a ser una invitación al optimismo con la finalidad de superar el pasado trágico emanado de la situación límite del exilio. En consecuencia, la relación entre este concepto y la realidad puede ser planteada en términos pragmáticos: el transtierro apunta a re-significar la realidad del exilio, a cambiar su imagen, para hacerlo más afrontable con el objetivo de que puedan tener lugar procesos de superación de pasado trágico como los que buscan muchos exiliados cuando empiezan a adaptarse a sus “nuevas patrias”. Esta función del concepto, por supuesto, tiene unas fuertes implicaciones para las teorías de la comprensión de las cuales partí al momento de iniciar este esfuerzo investigativo.

## **Conclusión: Consecuencias de la relación transtierro-realidad para la teoría hermenéutica**

A lo largo de toda esta investigación se han sustentado diferentes tesis en torno al concepto de transtierro. Para ello se acudió a la historia del concepto con la finalidad de encontrar en ella el origen del término, sus diferentes significados a lo largo del tiempo y las consecuencias históricas de cada uno de ellos. En ese mismo proceso se reconstruyeron las distintas réplicas que emergieron en contra del concepto y se presentaron contra-réplicas para intentar rescatar las potencialidades del mismo, a la vez que se presentaban nuevas limitaciones del transtierro que no habían sido tenidas en cuenta por los críticos de Gaos. No obstante, ahora cabe preguntarse ¿qué puede extraerse de todo este esfuerzo como un aporte para la historia conceptual y para la teoría hermenéutica?

La respuesta a este interrogante deberá seguir el camino argumentativo que se trazó con antelación, al momento de mostrar que el concepto hermenéutico de *interpelación* aún es demasiado reducido como para aportar al problema de la superación del pasado trágico que aquí nos interesa.

Lo fundamental de aquello que se dejó esbozado al momento de re-construir el significado del concepto de *interpelación* gadameriano es que éste es, ante todo, un momento de la comprensión donde se toman en serio pretensiones de verdad ajenas para ponerlas en relación con la propia por medio del *preguntar*. En ese sentido, la *interpelación* permite la ampliación del horizonte de pre-comprensión por medio de lo cual el ser humano se aproxima a la realidad.

Ahora bien, para mostrar la manera como esta investigación puede contribuir a ampliar el concepto en mención, es útil captarlo desde el punto de vista de la teoría pragmática del lenguaje. En ese sentido, es importante señalar que, a partir de la teoría de Jürgen Habermas, el concepto de *interpelación*, puede cobrar un sentido distinto: interpelar se puede comprender como parte del proceso de búsqueda de rehabilitación del *consenso* entre las partes que expresan pretensiones de validez rivales (entre las que se encuentran las pretensiones de verdad) en una discusión. En consecuencia, dentro de la teoría de la argumentación habermasiana la persecución del consenso cambiaría considerablemente el

tipo de verdad al cual se pretende llegar por medio del mecanismo de la *interpelación*, pues en esa perspectiva el interpelar no implicaría la *aletheia*, como en Gadamer; sino que, más bien, apuntaría a una verdad por consenso razonable, a una *verdad por justificación* basada en la demanda y la oferta de argumentos que pueden ser evaluados a través de criterios universales, es decir, a través de criterios ideales que permiten evaluar las prácticas argumentativas y los procesos discursivos en los cuales buscamos establecer un consenso sobre lo que cuenta como verdadero, lo cual a su vez permite identificar si existen o no distorsiones (coacciones) dentro de consensos ya alcanzados.<sup>100</sup>

Para plantear esto, Habermas acude a las teorías pragmáticas del lenguaje, donde la atención se centra no sobre aquello que el lenguaje *dice*; sino sobre aquello que el lenguaje *hace*.<sup>101</sup> De ahí que no resulte para nada plausible desechar la idea de que la *interpelación* es un concepto que puede seguir ampliándose, pues ella parte de este presupuesto pragmático básico que asume que con el lenguaje resulta posible hacer muchas cosas, como por ejemplo invitar a la re-significación de la realidad con fines prácticos, esto es, con el objetivo de resolver de alguna manera situaciones problemáticas para el ser humano.

Estoy de acuerdo con Gadamer en que el giro pragmático americano yerra al desechar muchas preguntas tachándolas de “filosóficas o metafísicas porque lo importante es salir airoso de cada situación”, y también apoyo el ataque gadameriano a la idea pragmática de “tirar por la borda todo el lastre dogmático de la tradición”<sup>102</sup> para progresar.<sup>103</sup> Considero que el preguntar sin limitación alguna constituye una herramienta hermenéutica que debe primar en cualquier investigación que asuma el reto de explorar el enorme laberinto de la historia, y también creo que la tradición es tan útil para el explorador de la historia como lo fue el hilo que le regaló Ariadna a Teseo para poder salir airoso del

---

<sup>100</sup> Jürgen Habermas, «La Pretensión de Universalidad de la Hermenéutica (1970)», En *La Lógica de las Ciencias Sociales*, 277-306, (Madrid: Tecnos, 1996), p. 289.

<sup>101</sup> James Gordon, «The Pragmatic Meaning Programme», En *Habermas. A very short introduction*, 28-46, (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 32.

<sup>102</sup> Gadamer, «¿Qué es la verdad?», p. 59.

<sup>103</sup> Para una defensa de la tradición hecha por Gadamer contra Habermas, ver: Hans-Georg Gadamer, «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I (1967)», En *Verdad y Método II*, 225-241, (Salamanca: Sígueme, 2015), pp. 234-236.

laberinto en el cual se adentró en busca del Minotauro.<sup>104</sup> No obstante, el rescate que hizo el pragmatismo del *horizonte situacional*, del papel de la situación para la comprensión de las afirmaciones lingüísticas, resulta de gran importancia aquí, pues solo a partir de la situación que contribuye a la verdad de un enunciado es posible reconocer a la persona a la cual se le *enuncia* algo.

Esta perspectiva, que puede considerarse todo un aporte pragmático-hermenéutico en torno al rescate del receptor de enunciados (oyente), también fue reconocida por Gadamer y se convirtió en uno de los puntos de partida de Habermas para la construcción de su teoría de la acción comunicativa. Según James Gordon, Habermas centró su atención en la relación hablante-oyente para plantear una suerte de teoría de la verdad por justificación racional (justificación por ofrecimiento de razones que sustentan las posturas). Con ello, Habermas se distanció de aquellas perspectivas que centran la atención en la relación hablante-mundo, propia de las teorías de verdad por correspondencia entre enunciados y cosas. Ello se debió a que, en últimas, Habermas buscaba sustentar la tesis que sostiene que la comprensión solamente es posible a través del consenso racional.<sup>105</sup>

No obstante, como se puede observar, tanto la perspectiva gadameriana como la habermasiana están centradas en el problema de la pretensión de verdad de los enunciados. Pero justamente aquí es donde está la limitación que este esfuerzo investigativo invita a superar con el fin de mostrar dos cosas: primero que, siguiendo la tesis de las pretensiones de validez habermasiana, las pretensiones de verdad son unas entre muchas otras pretensiones de validez; y segundo que, así como existen pretensiones de validez diferentes a las pretensiones de verdad, se puede afirmar que cada tipo de pretensión de validez exige establecer criterios de evaluación propios que se distancian de los criterios con los cuales es posible evaluar las pretensiones de verdad.

---

<sup>104</sup> Esta analogía fue propuesta por el historiador italiano Carlo Ginzburg, un auténtico descubridor del pasado cuya obra desborda tantas preguntas extrañas como tanta erudición en torno a diversas *tradiciones* que le permiten investigar diferentes temas. Para la analogía, ver: Carlo Ginzburg, «Introducción», En *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, 9-18, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 9.

<sup>105</sup> Gordon, «The Pragmatic...», p. 34.

El concepto de transtierro, cuya función es invitar a una actitud optimista frente al exilio, por medio de una re-significación de esa situación límite, contribuye a esta ampliación pragmática del concepto de interpelación en dos sentidos. Primero ofrece un ejemplo histórico de que existen pretensiones de validez distintas a la pretensión de verdad, y segundo, permite plantear un criterio de evaluación del tipo de pretensión de validez al que apunta el transtierro.

El primer punto que presenta el transtierro tiene que ver con la ratificación de un aporte de la teoría histórico-conceptual que sostiene que los conceptos cumplen diversas funciones. El segundo punto representa un aporte a la teoría hermenéutica, en tanto que se puede afirmar que el criterio de evaluación para algunos conceptos no puede centrarse *tan solo* en su intención de describir la realidad tal cual es; sino que, más bien, su evaluación solo resulta posible en términos de saber si tales conceptos también logran o no aportar a la *construcción histórica de la realidad*. Pero ¿qué significa aquí “construcción histórica de la realidad”? Y ¿cómo aporta el concepto de transtierro a algo así?

Considero que una definición adecuada de “construcción histórica” puede plantearse respetando las formalidades temporales de pasado, presente y futuro, con las cuales normalmente se organiza la historicidad básica del ser humano, que siempre se rige por la presuposición de realidad de tales momentos, esto es, que siempre presupone que tanto pasado, presente y futuro son momentos que existieron, existen y, con cierto grado de certeza, se puede afirmar que existirán. En ese sentido, cuando aquí se habla de *construcción histórica de la realidad*, se hace referencia a la posibilidad de *construir futuro*, de proyectar un conjunto de anhelos a futuro que se busca alcanzar a toda costa. Pero antes de llegar a comprender mejor esta definición es necesario saber qué es lo que hace posible la proyección de anhelos a futuro.

Historiográficamente hablando, el término técnico más adecuado para referirse al descubrimiento de acontecimientos pretéritos es el de *re-construcción*, y lo es porque con él se respeta el principio de realidad que debe guiar la exploración del pasado: que algo del pasado se re-construya historiográficamente no significa que el historiador se invente lo sucedido; sino que, más bien, el investigador, por medio de las fuentes que dan cuenta del momento que intenta explorar, logra sacar a la luz algo de aquello que tuvo lugar en el

pasado. Este procedimiento, por supuesto, sigue siendo de corte hermenéutico y, por ende, no excluye el horizonte situacional del investigador que sostiene aquella importante tesis sobre el hecho de que la Historia, en tanto disciplina, es un diálogo entre el presente y el pasado, entre la situación del historiador y la *tradición* que le permite adentrarse en el pasado para mostrar algo de allí.<sup>106</sup>

El concepto de re-construcción, entonces, resulta adecuado para comprender medianamente qué hacen con exactitud los historiadores. Sin embargo, cuando se habla de los otros dos momentos temporales que guían la historicidad básica del ser humano, el margen de maniobra resulta mucho más complejo. Consecuentemente, se presenta así, por un lado, la imposibilidad de captación de un presente cuya existencia es siempre efímera; y, por otro lado, se presenta la complejidad de llevar a cabo actos de pronosticación de situaciones a futuro.

No obstante, si se deja de lado el momento temporal más complejo, como es el caso del presente efímero, y se centra la atención en el momento temporal que se suele denominar como futuro, entonces resultará mucho más plausible plantear una definición de aquello que aquí se ha denominado como “construcción histórica”.

Siguiendo a Koselleck en su texto «El futuro ignoto y el arte de la prognosis», queda claro que el arte de pronosticar hechos futuros (*prognosis*) es una habilidad que tenemos los seres humanos en tanto que somos seres proyectivos,<sup>107</sup> y en tanto que existen continuidades históricas basadas en estructuras formales de la historia (del pasado) que se repiten a pesar del transcurrir del tiempo.<sup>108</sup> En consecuencia, gracias a ese estrecho y complejo vínculo que conecta el pasado con el presente y el futuro, permanece siempre abierta la posibilidad de *construir* historia partiendo de las experiencias pasadas que se actualizan en el presente y, a su vez, permiten hacerse una idea de aquello que puede suceder posteriormente, en el futuro ignoto.

---

<sup>106</sup> Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, (Barcelona: Tecnos, 2003), p. 42. Y comparar con un texto clásico y básico para el estudio de la Historia: Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1952), p. 38.

<sup>107</sup> Este presupuesto parte de la premisa heideggeriana que sostiene que todo *Dasein* está arrojado en el mundo en un constante transitar sigiloso hacia proyectos futuros propios, proyectos que lo angustian y lo mueven a la *praxis*. Ver: Heidegger, *El ser y el tiempo*, §74, p. 413.

<sup>108</sup> Reinhart Koselleck, «El futuro ignoto y el arte de la prognosis», En *Aceleración, prognosis y secularización*, 73-96, (Valencia: Pre-Textos, 2003), pp. 79-80.

El concepto de *horizonte de expectativas*, de Koselleck, tiene que ver con esto último. Se trata de un intento por afrontar con temor y esperanza aquello que sucederá tiempo después, a través de una suerte de abducción de posibles acontecimientos que tendrán lugar en el instante futuro.<sup>109</sup> El horizonte de expectativas es, por tanto, el paso más básico para avanzar hacia la construcción histórica de la realidad.

Con base en esta distinción entre re-construcción y construcción histórica, cimentada sobre una teoría general del estudio del pasado (Historia), que respeta la división presente-pasado-futuro como instantes temporales interconectados; y también con base en la importancia del horizonte de expectativa entendido como un momento primario de la construcción histórica de la realidad, resulta posible señalar que el concepto de transtierro se erige a la manera de un término que contribuye a la *construcción de una expectativa* de superación del pasado trágico generado por la situación del exilio.<sup>110</sup> Por consiguiente, el transtierro, lejos de constituirse primariamente como un concepto que solo busca describir la realidad del exilio, se constituye más bien como un concepto cuya función es sobre todo re-significar el fenómeno del exilio con el fin de contribuir a que sus sobrevivientes lo superen, esto es, de contribuir a la construcción de una historia futura de supervivencia en el exilio. Pero ello, como ya se mostró en los numerales previos de la investigación, no implica que el concepto de Gaos busque *ocultar* la realidad del exilio. Una cosa no se sigue de la otra: re-significar no es, en lo más mínimo, ocultar.

En ese sentido, la pretensión de validez del transtierro no parte solamente de una pretensión de verdad en la que aquello que se busca es respetar el modo de ser de la realidad histórica del exilio; sino que parte también de una pretensión de re-significación positiva que exige evaluar la relación entre el concepto y la realidad a partir de la siguiente

---

<sup>109</sup> Este concepto de Koselleck constituye una ampliación de los aportes de Gadamer a la interconexión entre pasado y presente. Esta interconexión tiene lugar gracias a la posibilidad de salvar la distancia temporal por medio del contacto con la tradición. Dicho contacto permite tanto la comprensión de la tradición como su crítica. Lo que hizo el concepto de *horizonte de expectativa* fue ampliar un poco más la estructura de interconexión temporal, al agregarle el futuro y la posibilidad de pronosticarlo mediante el conocimiento del pasado y el presente. Ver: Koselleck, «"Espacio de..."», p. 338.

<sup>110</sup> Con esta interpretación se logra contradecir la idea de Aurelia Valerio Pie, quien afirma que Gaos, a través del transtierro y “por fidelidad al pasado, [optó por] cerrarse al presente y, por extensión, al futuro”. Ver: Valerio Pie, «Metáforas del exilio...», p. 78.

pregunta: ¿qué tanto aporta el transtierro a la re-significación de la realidad del exilio para que dicho fenómeno sea superado por quienes sobrevivieron a él?

Ciertamente la respuesta a este interrogante fue trazada con antelación, cuando se exploró la última evolución conceptual del transtierro, en donde dicho concepto llegó al significado de una *adaptación* al exilio. En ese punto se mostró que el objetivo de mostrar el exilio como una situación sobrellevable, fin que se intentaba alcanzar en Occidente desde los casi inverosímiles días de Diógenes de Cínopo, había sido alcanzado, lo cual demuestra que el transtierro contribuyó considerablemente a que se re-significase del exilio en Occidente con el fin de que dicho fenómeno se hiciera más llevadero por quienes sobrevivieron a él. Pero ¿qué significa esto más allá de mostrar que, entre el numeroso grupo de pretensiones de validez, existe una pretensión de re-significación positiva de la realidad que permite alcanzar objetivos pragmáticos? Significa que es necesario plantear al menos un criterio pragmático de evaluación de la relación entre el concepto de transtierro y la realidad del exilio.

Desde mi punto de vista, la relación transtierro-exilio solo puede ser evaluada a partir de un criterio histórico-conceptual que he decidido denominar como *principio de oportunidad realista*. Se trata de un criterio a partir del cual se evalúa si un concepto, primero, respeta el principio realista de que la historia concentra inevitablemente toda clase de atrocidades y, segundo, deja abierta la posibilidad de afrontar triunfalmente todas aquellas situaciones límites constitutivas de la historia. Este es un criterio adecuado para evaluar el caso investigado porque la relación transtierro-exilio es una relación oportunidad-atrocidad, en la cual el concepto de Gaos apunta a hacer prevalecer la oportunidad de la adaptación al exilio sobre la atrocidad que constituye el hecho de la expulsión de una comunidad y un territorio determinados.

A partir de este criterio de evaluación de la relación concepto-realidad, que fue abierta por el concepto de transtierro en esta investigación sobre el exilio de José Gaos en México, se muestra claramente que la *interpelación* puede ampliarse de manera pragmática dejando de presuponer que la reivindicación de pretensiones de verdad es el *único* momento básico de la comprensión, para pasar a comprender que la *interpelación* puede verse también como una invitación –por medio de la re-interpretación de la realidad– a una

actitud optimista frente a diversas situaciones entre las cuales se encuentran las llamadas situaciones límites.

Digo que la interpelación puede ampliarse *pragmáticamente* puesto que este camino fue abierto por la teoría pragmático-argumentativa de Habermas, quien –seducido por los avances investigativos de John Searle– señaló que el principio de *validez argumentativa* solo es posible a través de una estrecha relación entre el consenso y las razones (esto es a lo que Habermas llama *consenso racional*).<sup>111</sup> Este es, a mi modo de ver, el mejor camino hacia la sustentación de la tesis que sostiene que la pretensión de verdad es una pretensión entre muchas. Sobre todo porque por esta vía también resultará posible mostrar que la legitimidad de esta investigación descansa en los argumentos a través de los cuales se detonó la estructura crítica que erróneamente nubló el aporte de Gaos para el estudio del fenómeno del exilio en Occidente, y para la historia conceptual y la teoría hermenéutica.

Ya Searle lo había dicho: “le decimos a las personas cómo son las cosas, intentamos moverlas a hacer cosas, nos comprometemos nosotros mismos a hacer cosas, expresamos nuestros sentimientos y actitudes y generamos cambios a través de nuestros enunciados”.<sup>112</sup> Sin embargo, fue Habermas quien desplegó considerables esfuerzos para sustentar que existe una necesidad de evaluar, a través de criterios, las diversas pretensiones de validez que emergen en el mundo y que guían las acciones llevadas a cabo por los seres humanos.<sup>113</sup>

Para Habermas, el asentimiento o el rechazo de una pretensión de validez debe ir siempre acompañada de razones que sustenten la toma de postura.<sup>114</sup> En ese sentido, la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas morales y la correcta formación de expresiones (que son ejemplos de pretensiones de validez), se encuentran siempre expuestas a ser examinadas en *discurso*, es decir, en el marco de una “comunicación acerca

---

<sup>111</sup> Gordon, «The Pragmatic...», pp. 35-38.

<sup>112</sup> John Searle, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 29.

<sup>113</sup> Habermas, *Teoría de la Acción...*, pp. 50-54.

<sup>114</sup> Habermas, *Teoría de la Acción...*, pp. 63-64.

de la comunicación”,<sup>115</sup> a través de la cual se busca reparar los consensos rotos. Por ello, solo es posible hablar de *discurso* cuando las pretensiones de validez que se vuelven problemáticas fuerzan a los participantes de una discusión a suponer que es necesario alcanzar un acuerdo basado en razones aceptables, un consenso racionalmente motivado.<sup>116</sup>

En ese sentido, si se asume que existe un tipo de pretensión de validez llamada *pretensión de re-significación positiva* (como he decidido denominar la pretensión del transtierro en tanto concepto que invita a una actitud optimista frente al exilio), y se estudia esa misma pretensión en los términos del *discurso* ofrecidos por Habermas, entonces es posible percibir que la re-significación positiva ofrece la ampliación que el concepto de *interpelación* necesita con el fin de contribuir al problema de la superación del pasado trágico, puesto que nadie –ni yo ni los críticos más reputados de Gaos– podrá negar que la pretensión del transtierro no es otra que buscar re-significar el exilio de manera optimista. Ya las consecuencias de ello fueron tratadas con antelación, cuando presenté y enfrenté las críticas contra el concepto de Gaos.

Ahora mismo lo que importa es destacar que un inconveniente de la teoría de Habermas es que ella se concentra únicamente en los tres tipos de pretensiones de validez ya enunciados anteriormente: 1) epistémicas, 2) normativas y 3) expresivas.<sup>117</sup> Ello se debe a que el punto de llegada de Habermas es, en realidad, la consolidación de una teoría *social* de la comunicación. De ahí que quede abierta una oportunidad trazada por la propia perspectiva habermasiana: al no afirmar en ningún momento que esos son los únicos tres tipos de pretensiones de validez existentes, la teoría habermasiana permite seguir pensando en la tesis que sostiene que la re-significación positiva es un tipo de pretensión de validez legítima y, por tanto, es propensa a ser evaluada en *discurso*.

Afirmo, entonces, que la re-significación positiva es una pretensión de validez *legítima* porque, primero, es justamente lo que permite que tenga lugar la *construcción de futuro* necesaria para superar el pasado trágico, y segundo, porque es una pretensión básica

---

<sup>115</sup> *Discurso* es un concepto técnico en Habermas que se refiere a una evaluación socio-racional de las pretensiones de validez que los seres humanos pueden llevar a cabo para reparar los consensos. Ver: Gordon, «The Pragmatic...», p. 41.

<sup>116</sup> Habermas, *Teoría de la Acción...*, p. 69.

<sup>117</sup> Gordon, «The Pragmatic...», pp. 39-40.

para comprender la vida del ser humano en sociedad. Y, además, señalo que dicha pretensión de validez está expuesta a ser evaluada en discurso porque, en últimas, eso es lo que se ha mostrado a lo largo de toda esta investigación: que puede seguirse discutiendo sobre el concepto de transtierro para mostrar tanto sus potencialidades como sus limitaciones, para evaluarlo desde un criterio como el de *oportunidad realista*, y para mostrar cómo amplía el concepto de *interpelación*.

Así las cosas, si entendemos el transtierro como un concepto que *interpela* en el sentido de que *invita* al optimismo frente a la situación del exilio, con el fin de abrir paso a la superación del pasado trágico para seguir adelante en dirección a la *construcción de futuro*; pero también si lo entendemos como un concepto que no niega la realidad atroz que caracteriza al exilio, entonces comprenderemos que –frente a él– estamos ante un término cuya función es la re-significación de la realidad para mostrar que la esperanza puede ser lo último que se pierde, y que la supervivencia no-violenta es una capacidad admirable del ser humano que le permite adaptarse y seguir adelante a pesar de las dificultades que se le presenten. El transtierro no oculta la realidad del exilio; antes bien, la acepta para dejar abierta una ventana a través de la cual podemos contemplar un modo de ser del *Dasein*, en el cual la fortaleza más perenne se impone sobre la tristeza más profunda con el fin de dejar atrás la tragedia y avanzar hacia el futuro, donde hay más posibilidades de triunfo en relación a un pasado ya resuelto en que lamentable e irremediablemente se fracasó.

## Referencias

### I. Fuentes Primarias

#### Archivos

Archivo General de la Administración (AGA), Alcalá de Henares – España, Serie Registro Nacional de Extranjeros en México.

Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIF-UNAM), Ciudad de México – México, Archivo José Gaos (AJG), Fondo Gaos.

#### Prensa

*La Vanguardia*. Barcelona. 1939.

*ABC.es*. Madrid. 2002.

*Solidaridad Obrera*. Barcelona. 1939.

#### Tratados, artículos y libros

Aristóteles (384-322 .C.). *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

Cicerón (106-43 a.C.). «Los Oficios.» En *Tratados Morales*, de Cicerón y Séneca, 159-301. Buenos Aires: Clásicos Jackson, 1952.

Diógenes Laercio (180-240 d.C.). *Vidas de los filósofos más ilustres*. México: Porrúa, 1984.

Gaos, José. «Confesiones de Transterrado.» *Revista de la Universidad de México*, n° 521 (Junio 1994): 3-9.

Gaos, José. «Confesiones Profesionales.» En *Filosofía de la filosofía*, 13-33. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Gaos, José. «El pensamiento hispanoamericano.» En *Filosofía de la filosofía*, 92-144. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Gaos, José. «Los "transterrados" españoles de la filosofía en México.» En *José Gaos*, de José Luis Abellán, 117-130. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2001.

Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Valencia: Círculo de Lectores, 1983.

Plutarco (50-125 d.C.). «Sobre el Exilio.» En *Consejos Políticos/Sobre el Exilio*, 221-276. Madrid: Alianza, 2009.

Sánchez Vázquez, Adolfo. «Del destierro al transtierro.» En *A tiempo y destiempo*, 590-605. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Sánchez Vázquez, Adolfo. «Fin del exilio y exilio sin fin.» En *A tiempo y destiempo*, 569-572. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

## **II. Fuentes Secundarias**

Abellán, José Luis. *José Gaos*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2001.

Agamben, Giorgio. «Política del exilio.» *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 26-27 (1996): 41-52.

Aguirre, Arturo. «Filosofía, exilio y otras formas de violencia.» *La Lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, nº 24 y 25 (2012): 151-159.

- Arévalo Benito, Héctor. «De cómo completar la Tierra. El lugar histórico del pensamiento hispanoamericano según José Gaos (1900-1969).» *Eikasia. Revista de Filosofía* I, nº 65 (Julio 2015): 181-200.
- Benjamin, Walter. «Tesis de la Filosofía de la Historia.» En *Discursos Interrumpidos I*, 175-191. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Bloch, Marc. *Apología para la historia o el oficio del historiador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Caballero, Raúl. «Introducción a Sobre el exilio.» En *Consejos políticos/Sobre el exilio*, de Plutarco (50-125 d. C.), 183-220. Madrid: Alianza, 2009.
- Catoggio, Leandro. «El principio de indisponibilidad del lenguaje y la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.» *Ideas y Valores*, nº 131 (2008): 113-129.
- Caudet, Francisco. «Cultura y exilio: (La revista “España Peregrina”).» *Tiempo de historia* III, nº 35 (1977): 58-73.
- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias del Espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Faber, Sebastiaan. «Biografía de un hombre masa: ¿Qué le debe España a José Ortega y Gasset? A propósito de Jordi Gracia, José Ortega y Gasset, Madrid, Taurus, 2014, 712 pp.» *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* XVIII, nº 1 (2015): 227-241.

- Faber, Sebastiaan. «Ortega's Legacy in Mexico: Elitism and Gaos's Myth of Transierral.» En *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*, 186-217. Nashville: Vanderbilt University Press, 2002.
- Flóres Mancilla, César. «José Gaos: El Filósofo Transerrado.» En *Los maestros del exilio español en la Facultad de Derecho*, de Fernando Serrano Migallón (Coord.), 159-179. México: Porrúa, 2003.
- Fustel de Coulanges, Numa-Denis. *La ciudad antigua: Estudio sobre el culto, el derecho, las instituciones de Grecia y Roma*. Santafé de Bogotá: Panamericana, 1997.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Barcelona: Tecnos, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. «La historia del concepto como filosofía (1970).» En *Verdad y Método II*, 81-93. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. «¿Qué es la verdad? (1957)» En *Verdad y Método II*, 51-62. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I (1967).» En *Verdad y Método II*, 225-241. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Ginzburg, Carlo. «Introducción.» En *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, 9-18. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Gordon, James. «The Pragmatic Meaning Programme.» En *Habermas. A very short introduction*, 28-46. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Habermas, Jürgen. «La Pretensión de Universalidad de la Hermenéutica (1970).» En *La Lógica de las Ciencias Sociales*, 277-306. Madrid: Tecnos, 1996.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social I*. Madrid: Taurus, 2003.
- Hartog, François. «El tiempo de las víctimas.» *Revista de Estudios Sociales*, nº 44 (2012): 12-19.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Husserl, Edmund. *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Alianza, 1994.
- Koselleck, Reinhart. «El futuro ignoto y el arte de la prognosis.» En *Aceleración, prognosis y secularización*, 73-96. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Koselleck, Reinhart. «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa". Dos categorías históricas.» En *Futuro Pasado*, 333-357. Barcelona: Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart. «Historia Conceptual e Historia Social.» En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, 105-126. Barcelona: Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart. «Historia de los conceptos y conceptos de historia.» *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* I, nº 53 (2004): 27-45.
- Kozel, Andrés. *Historicismo e Hispanoamericanismo. En torno al itinerario intelectual de José Gaos*. Síntesis de un aspecto trabajado en el libro *La idea de América en el historicismo mexicano*, Texas: University of Texas, 2009.

- Lacapra, Dominick. «Experiencia e Identidad.» En *Historia en Tránsito. Experiencia, Identidad y Teoría Crítica*, 57-103. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Matesanz, José Antonio. «De desterrado a transterrado: El exilio en Adolfo Sánchez Vázquez.» En *Vida y Obra: Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, de Ambrosio Velasco Gómez (Coord.), 81-90. México: UNAM, 2009.
- Mudrovcic, María Inés. «El debate en torno a la representación de acontecimientos límite del pasado reciente: Alcances del testimonio como fuente.» *Diánoia* LII, n° 59 (2007): 127-150.
- Rumayor, Miguel. «El Yo y la Intimidad en Ortega y Gasset.» *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* XXXII, n° 1 (2015): 161-182.
- Searle, John. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Simón, Paula. «El transterrado y el jardín. La experiencia del exilio en José Gaos y en José Donoso.» *Revista de Literaturas Modernas*, n° 37 (2007): 193-208.
- Tessman, Lisa. *Moral Failure. On the Impossible Demands of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Valerio Pie, Aurelia. «Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del "transtierro".» *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 18 (2013): 71-87.