

HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Publicación de la Sociedad Cantabra de Historiadores de la Filosofía Española

Número 4. 50 años de ensayo filosófico en España. I/2025.

C O N T E N I D O S

PRESENTACIÓN

50 años de ensayo filosófico en España	7

ARTÍCULOS

Ricardo Tejada. <i>De la toma de conciencia medioambiental al “eco-ensayo”: una génesis plural del pensamiento ecológico en España (1970-2000).</i>	11
María Luisa Maillard García. <i>El sentir originario en María Zambrano</i>	38
Pedro Ribas Ribas. <i>Sacristán y la filosofía española</i>	55
José Luis Mora García. <i>Carlos París (1925-2014). Filósofo y maestro de filósofos</i>	69
Ciriaco Morón Arroyo. <i>Las humanidades y la fe religiosa</i>	86
Esteban Ruiz Serrano. <i>La generación nacida en torno a los años 60. Ensayos para una democracia y una filosofía establecidas</i>	101
Pedro Torres Beldarrain. <i>La filosofía de la ejemplaridad de Javier Gomá</i>	121

NOTAS

Gerardo Bolado. <i>50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023). Generación de la Transición</i>	136
Julius Richard. <i>50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023). Generación de la Trans/xyzión</i>	171
Ana Maíllo. <i>Remedios Zafra: Pensar nuestro presente</i>	184
Antonio Heredia Soriano. <i>Acto solemne de entrega del Legado de Alain Guy a la Universidad de Salamanca</i>	193
Javier Fernández Peña. <i>In memoriam: Elías Díaz (1934-2025)</i>	200

INÉDITOS

Francisco Pérez Gutiérrez. “El libro de las sensaciones. Viaje al país de la infancia (1934-1940)”. Carlos Nieto Blanco (Ed.)	205

RESEÑAS Y LIBROS RECIBIDOS

Pedro Cerezo Galán, <i>María Zambrano. Razón poética y esperanza</i> . Por Carlos Nieto Blanco	337
Eduardo Nicol, “Ensayo sobre el ensayo”, en <i>El problema de la filosofía hispánica</i> . Por Juan Luis Fernández Vega	342
Josep Maria Castellà Andreu (coord.) y Enriqueta Expósito Gómez (ed. lit.), <i>Contrapoderes en la democracia constitucional ante la amenaza populista</i> . Por Diego Fierro Rodríguez	348
José Ortega y Gasset, <i>¿Qué es conocimiento?</i> (edición José Lasaga Medina). Por Dirección de la Revista.....	352
Fernando Savater, <i>El arte de ensayar</i> . Por Julius Richard	355
Ricardo Tejada, <i>L’essai en Espagne à l’épreuve de l’exil et de la dictature (1939-1976)</i> . Respuesta a la reseña de Gerardo Bolado	360

Consejo Editorial Editorial Team

Director: Gerardo Bolado

Secretario adjunto a dirección (General secretary): Héctor Arévalo.

Secretario técnico, secciones de “Artículos” y “Notas” (Technical secretary): Esteban Ruiz Serrano (Universidad de Cantabria).

Secretario técnico, sección “Reseñas” (Technical secretary): Pedro Torres.

Administración (Executive editor): José Luis Fernández Gándara. Ediciones Tantín.

Administrador de la Web: Jaime San Juan Fernández.

Consejo Asesor (Editorial board):

Roberto Albares Albares (Universidad de Salamanca), Xavier Agenjo Bullón (Patrono de la Fundación Ignacio de Larramendi), Elena Cantarino Suñer (Universidad de Valencia), Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), M^a del Carmen Dolby Múgica (UNED, Cantabria), José Emilio Esteban Enguita (Universidad Autónoma de Madrid), Gemma Gordo Piñar (Universidad Autónoma de Madrid), Luis Gutiérrez Conde (IES. Gerardo Diego, Madrid), Fernando Hermida de Blas (Universidad Autónoma de Madrid), José Lasaga Medina (Fundación Ortega y Gasset), Ramón E. Mandado Gutiérrez (Universidad Complutense de Madrid), Carlos Nieto Blanco (Universidad de Cantabria), Jorge Novella Suárez (Universidad de Murcia), Rafael V. Orden Jiménez (Universidad Complutense de Madrid), Lucía M^a Gracia Parente (Universidad degli Studi dell'Aquila, Italia), Ignasi Roviró Alemany (Universidad Ramon Llull, Barcelona), Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía, CSIC), Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía, CSIC).

Comité Científico (Scientific committee):

José Luis Abellán (†), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo), José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Desiderio Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Raúl Fornet Betancourt (Universidad de Bremen, Alemania), Francisco A. González Redondo (Universidad Complutense de Madrid), Gerald Hartung (Universidad de Wuppertal, Alemania), Antonio Heredia (Universidad de Salamanca), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid), Mihailo Marchuk (Universidad de Chernivtci, Ucrania), M^a del Carmen Lara Nieto (Universidad de Granada), Francisco José Martín (UNITO, Italia), José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), Ciriaco Morón Arroyo (Universidad de Cornell, EE.UU.), Víctor Navarro Brotons (Universidad de Valencia), Nelson R. Orringer (Universidad de Connecticut, EE.UU.), Pedro Ribas (Universidad Autónoma de Madrid), Stephen Roberts (Universidad de Nottingham), Juana Sánchez Gey (Universidad Autónoma de Madrid), Javier San Martín Sala (UNED), Armando Savignano (Universidad de Trieste, Italia), Francisco Vázquez (Universidad de Cádiz), Luis Vega Reñón (†), Antonio Ziriñón Quijano (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM).

© 2025 Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

De cada artículo, su autor/autores.

De la edición, Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

Composición: Editorial Tantín.

Editada en Santander.

ISSN: 2990-1502.



LIBRERÍA
TANTÍN
EDICIONES

Colaboradores

Ricardo Tejada.

ricardo.tejada@yahoo.es (*Université du Mans, 3Lam*)

María Luisa Maillard.

mluisamaillard@telefonica.net (*Investigadora independiente*)

Pedro Ribas Ribas

pedro.ribas@inv.uam.es (*Universidad Autónoma de Madrid*)

José Luis Mora García.

Jose.mora@uam.es (*Universidad Autónoma de Madrid*)

Ciriaco Morón Arroyo

cma6@Cornell.edu (*Universidad de Cornell, emérito*)

Esteban Ruíz Serrano

esteban.ruizserrano@unican.es (*Universidad de Cantabria*)

Pedro Torres Beldarrain

pedro.torres@educantabria.es (*SCHFE*)

Carlos Nieto Blanco

nietoc@unican.es (*SCHFE*)

Gerardo Bolado Ochoa

boladog@unican.es (*SCHFE*)

Julius Richard

juliusrichard@hotmail.com (*SCHFE*)

Antonio Heredia Soriano

heredia@usal.es (*Universidad de Salamanca*)

Ana Maíllo

Anamaíllo@yahoo.es (*SCHFE*)

Javier Fernández Peña

javier.fernandezp@unican.es (*Universidad de Cantabria*)

Juan Luis Fernández Vega.

julufernandez@gmail.com (*SCHFE*)

Diego Fierro Rodríguez

diego.fierro.rodriguez.laj@gmail.com (*Investigador independiente*)

***H**ITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA*

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

La maquetación y publicación del número cuatro de
Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española,
contó con la colaboración de la *Editorial Tantín*

HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Hitos es una revista digital de carácter académico y dedicada a publicar trabajos de historia e historiografía de la filosofía española, así como a reseñar publicaciones de actualidad en ese campo y también libros escritos por filósofos españoles. La revista se propone así mismo reeditar trabajos históricos de interés en el presente.

Hitos es una publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española (SCHFE), que aparece en principio con una periodicidad anual y seguirá una estructura básica de cinco secciones: Presentación, Artículos, Notas, Inéditos y Reseña de libros. La presentación del número será obra de su coordinador y explicará su contenido y finalidad. En el apartado “Artículos”, se incluyen entre cuatro y seis trabajos de investigación de una extensión media de 15.000 palabras. El apartado “Notas” contiene informaciones de polémicas, cursos, seminarios, etc., o necrológicas, trabajos bibliográficos, etc., con una extensión media de 10000 palabras. En el apartado “Inéditos”, se editan materiales no publicados de autores clásicos o de historiadores de la filosofía española. El apartado “Reseñas de libros” incluye entre cuatro y seis “Revisiones de libros” con una extensión media de 5000 palabras, y “Recepción de libros” con una extensión media de 500 palabras. Los números monográficos de la revista podrán introducir modificaciones, tanto en el número, como en la extensión de los trabajos que forman parte de cada una de las secciones.

Hitos es un anuario sin ánimo de lucro, dedicado a difundir investigaciones en el campo de la historia de la filosofía española, por lo que sus artículos, notas y reseñas están disponibles para su descarga libre en un espacio diseñado y mantenido por la SCHFE y por la Editorial *Tantín*. Las citas de los contenidos de los artículos, notas y reseñas publicadas por *Hitos* deben hacer referencia a los autores y a su origen en este anuario que los publica bajo Creative Commons 4.0 licence. BY-NC-SA.

HITOS. YEARBOOK ON HISTORY OF SPANISH PHILOSOPHY

Hitos publishes Works on History and Historiography of Spanish Philosophy, as well as reviews of publications in that field and of relevant books by Spanish philosophers. The Yearbook also intends to republish historical works of interest in the present.

Hitos is a publication of the *Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española* (SCHFE), which will be published annually and will follow a basic structure of five sections: Presentation, Articles, Notes, Unpublished and Book Review. The presentation of the number will explain its content and purpose. In the “Articles” section, between four and six research papers of an average length of 15,000 words are included. In the “Notes” section, reviews of controversies, courses, seminars, obituaries, etc., are included, with an average length of 10,000 words. In the section “Unpublished”, we include some unpublished material by well-known authors or historians of Spanish philosophy. In the “Book Reviews” section, between four and six Book Reviews with an average length of 5,000 words will be included.

Hitos is a non-profit Yearbook, so its contents are available for free download in a space designed and maintained by the Publisher Tantin. Citations of the contents of articles, notes and reviews published by *Hitos* must refer to the authors and their origin in this yearbook, which publishes them under a Creative Commons 4.0 licence. BY-NC-SA.

PRESENTACIÓN

Reúne este número 4 de *Hitos* siete artículos y cinco notas, dedicados a la filosofía y el pensamiento español del siglo XX, en particular, al ensayo filosófico español. En el primero de los artículos, titulado *De la toma de conciencia medioambiental al "eco-ensayo"...*, el profesor Ricardo Tejada analiza tipológicamente la génesis del pensamiento ecológico en España, en sus variedades ambientalista, contracultural y socio-urbana, durante las tres últimas décadas del siglo XX. El profesor Tejada adelanta unas hipótesis provisionales sobre lo que denomina "eco-ensayo" y su territorio entre las ciencias y la filosofía, entre las ciencias y la poesía.

En el segundo artículo, *El sentir originario en María Zambrano*, María Luisa Maillard se aproxima a la relación entre pensamiento y religión en *El hombre y lo divino*, y lo hace desde diversos enfoques y categorías filosóficas, bordeando los hallazgos intuitivos de la pensadora malacitana, que se encuentran tanto en sus primeros, como en sus últimos textos. Como bien señala Maillard, esta reflexión de Zambrano sobre las relaciones históricas del hombre con la divinidad no es la propia de una filósofa religiosa, ni de una filósofa o historiadora de la religión, sino que forma parte de su propuesta de una ampliación de la razón vital hacia otras formas de conocimiento no provenientes de la razón, pero sí de la experiencia vital.

Los dos artículos siguientes conmemoran el centenario de dos influyentes miembros de la generación de profesores de Posguerra, Manuel Sacristán (1925-1985) y Carlos París (1925-2015). En su trabajo, *Sacristán y la filosofía española*, Pedro Ribas recrea el contexto social y político en la España de la dictadura franquista, del que surge el filósofo Manuel Sacristán, y el proceso educativo e intelectual desde el que se hace marxista. A juicio del profesor Ribas, la formación de Sacristán en lógica y metodología de la ciencia favoreció su crítica del neopositivismo y su especial capacidad para compaginar una filosofía de carácter riguroso, sobrio y de fondo humanista. Por su parte, *Carlos París (1925-2014). Filósofo y maestro de filósofos* es una aproximación bio-bibliográfica cálida a la trayectoria investigadora y docente de ese influyente catedrático, sobre la que José Luis Mora quiere llamar la atención de los estudiantes. El artículo insiste en el pensamiento educativo de Carlos París y en la proyección social que vinculaba a la práctica de la filosofía y su docencia. Así, con estos textos, recordamos a esa generación de profesores de Posguerra, nacidos en torno al año 25 del siglo XX, que jugó un papel principal en la renovación de la institución filosófica española desde los años 60 hasta mediados los 80.

Ciriaco Morón Arroyo, en su artículo *Las humanidades y la fe religiosa*, discute con Heidegger la cuestión del humanismo y defiende que las doctrinas religiosas y su historia forman parte de las humanidades. Precisamente la crisis de las disciplinas humanísticas se debería a su juicio, a que no contemplan el sentido de lo humano que procede en último término de la fe religiosa. Más allá, defiende que las humanidades solo cobran sentido

Publicación de la Sociedad Cantabra de Historiadores de la Filosofía Española desde una fe religiosa, que sostenga la esperanza en el triunfo definitivo de la verdad y en la inmortalidad personal.

En fin, dos artículos se dedican al ensayo filosófico español de las últimas décadas. Esteban Ruiz analiza la contribución ensayística de la “generación de la democracia establecida”, a la que caracteriza como “no rupturista”, “tardía” y “profesional”. Para ello, se detiene en seis grandes ámbitos temáticos de su producción: la filosofía de la ciencia, la antropología filosófica, las teorías éticas, políticas y estéticas y las contribuciones de las mujeres al pensamiento de la generación. Por su parte, Pedro Torres Beldarrain, en *La filosofía de la ejemplaridad de Javier Gomá*, presenta las líneas maestras del pensamiento de este miembro destacado de esa generación, tal y como aparecen expuestas en su *Tetralogía de la ejemplaridad*. En estos ensayos filosóficos, el concepto de ejemplaridad es vertebrador. A juicio de Pedro Torres, la filosofía de la ejemplaridad de Javier Gomá (1965) representa un renovado intento de pensar lo humano y su realidad desde la concreción del ejemplo individual que nos interpela éticamente como ideal de ejemplaridad.

Además de los artículos de Ricardo Tejada, Esteban Ruiz y Pedro Torres, tres de las notas publicadas en este número, son trabajos dedicados al último ensayo español. Precisamente dos de ellos tuvieron su origen en los estudios preparatorios del Ciclo de Conferencias y la Exposición gráfica, titulados *Otros influencers. 50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023)*, que tuvieron lugar en el CC Madrazo (Santander) entre el 14 de noviembre y el 11 de diciembre del año 2023. Gerardo Bolado informa en su nota sobre el ensayo filosófico de la generación de la Transición, y Julius Richard esboza con estilo provocador el ensayo de las generaciones llamadas X, Y y Z. Por su parte, la profesora Ana Maíllo comenta la obra ensayística de Remedios Zafra desde su propia experiencia vital y en un diálogo con ella, que es a un tiempo de sujeto lector de los ensayos de Zafra y de objeto reflejado en los mismos. Ana Maíllo se hace eco de la precariedad del trabajo intelectual, la hiperproductividad, la ansiedad, y demás temas de los textos de Zafra en que se ve reflejada.

Dos notas más completan esta sección: por un lado, la titulada *Acto solemne de entrega del Legado de Alain Guy a la Universidad de Salamanca*, de Antonio Heredia Soriano; y, por otro, el *In memoriam: Elías Díaz (1934-2025)*, de Javier Fernández Peña. *Hitos* tenía que informar de esa entrega del legado del hispanista francés más influyente en la institucionalización de los estudios de historia de la filosofía y del pensamiento español en los años 70 y 80 del siglo XX; como tenía también que recordar al autor de ensayos tan influyentes entonces, como *La filosofía social de krausismo español* (1973), *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)* (1974) o *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)* (1983).

Nuestra revista está comprometida con el estudio y la difusión de la obra de historiadores de la filosofía y el pensamiento español, naturales de Cantabria o vinculados a la región. Este número incluye en la sección de inéditos la primera edición de una parte no publicada de la autobiografía de Francisco Pérez Gutiérrez, la que tiene por objeto sus primeros años y lleva por título,

HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española
“El libro de las sensaciones. Viaje al país de la infancia (1934-1940)”. El filósofo y escritor Carlos Nieto Blanco ha preparado con esmero esta edición y la ha dotado de una valiosa introducción, de interés para el historiador por su trabajo bio-bibliográfico. Queremos expresar aquí el agradecimiento de la revista *Hitos* y la Sociedad (*SCHFE*) que la publica a la familia de Francisco Pérez, que nos ha permitido sacarla a la luz; pues la aparición de este texto, por sí sólo, justifica la edición de este número 4 de *Hitos*.

En la última sección de la revista, “Reseñas y libros recibidos”, Juan Luis Fernández Vega reseña “El ensayo sobre el ensayo” (1961), de Eduardo Nicol; Diego Fierro Rodríguez presenta el libro colectivo, *Contrapoderes en la democracia constitucional ante la amenaza populista*; la dirección de la revista informa sobre la colección Escuela de Madrid, de la editorial Cinca, en particular, sobre su primer número, la lección de Ortega “¿Qué es conocimiento?” (1930), editada por José Lasaga Medina; Carlos Nieto Blanco rinde cuenta del extenso estudio de Pedro Cerezo Galán, *María Zambrano. Razón poética y esperanza*; y Julius Richard reseña el libro de Fernando Savater, *El arte de ensayar*, con un estilo poco académico, pero sí digno de atención. Esta sección se completa con la respuesta de Ricardo Tejada a la reseña de su obra, *L’essai en Espagne à l’épreuve de l’exil et de la dictature* (1939-1976), que se publicó en el número 2 de *Hitos*.

Dirección de la Revista
Santander 13 de septiembre de 2025

Artículos

Ricardo Tejada. *De la toma de conciencia medioambiental al “eco-ensayo”: una génesis plural del pensamiento ecológico en España (1970-2000)*.

María Luisa Maillard García. *El sentir originario en María Zambrano*.

Pedro Ribas Ribas. *Sacristán y la filosofía española*.

José Luis Mora García. *Carlos París (1925-2014). Filósofo y maestro de filósofos*.

Ciriaco Morón Arroyo. *Las humanidades y la fe religiosa*.

Esteban Ruiz Serrano. *La generación nacida en torno a los años 60. Ensayos para una democracia y una filosofía establecidas*.

Pedro Torres Beldarrain. *La filosofía de la ejemplaridad de Javier Gomá*.

***De la toma de conciencia medioambiental al “eco-ensayo”:
una génesis plural del pensamiento ecológico en España (1970-
2000)***

*From environmental awareness to the ‘eco-essay’:
a plural genesis of ecological thinking in Spain (1970-2000)*

Ricardo Tejada
Université du Mans, 3Lam

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar tipológicamente la génesis del pensamiento ecológico en España, en sus diferentes variedades (ambientalista, contracultural y socio-urbana), durante las tres últimas décadas del siglo XX. Para ello, daremos previamente unos breves apuntes en torno a los pioneros de este tipo de pensamiento, a comienzos del siglo pasado y contextualizaremos históricamente su aparición, en el mundo y en Europa, detectando las particularidades del caso español. Por último, ofreceremos unas hipótesis provisionales, a la espera de trabajos más extensos, en torno a lo que denominamos el eco-ensayo y su particular territorio, entre las ciencias y la filosofía, entre la poesía y las ciencias.

Palabras clave: Proteccionismo, ecologismo urbano, contracultura, España democrática, ecosocialismo, anarquismo, liberalismo, pensamiento ecológico.

Abstract: The aim of this article is to analyze typologically the genesis of ecological thinking in Spain, in its different varieties (environmentalist, countercultural and socio-urban), during the last three decades of the twentieth century. To this end, we will first give some brief notes on the pioneers of this type of thought at the beginning of the last Century, and we will historically contextualize its appearance in the world and in Europe, detecting the particularities of the Spanish case. Finally, we will offer some provisional hypotheses, while waiting for more extensive works, about what we call the eco-essay and its territory, between science and philosophy, between poetry and science.

Keywords: Protectionism, urban environmentalism, counterculture, democratic Spain, ecosocialism, anarchism, liberalism, ecological thought

El objetivo de este trabajo es el de trazar una cartografía, que forzosamente será provisional e incompleta, del conjunto de las aportaciones teóricas que se han dado en nuestro país en el campo del proteccionismo, del ecologismo, en todas sus variantes, y, en un sentido global, de todo el pensamiento ecológico. La tarea es ardua porque nos enfrentamos a una genealogía muy ramificada, compleja, en la que se mezclan aspectos históricos, sociopolíticos,

filosóficos, y científicos. Creemos que es necesaria realizarla, dado que, de entrada, no se han encontrado estudios que puedan asemejarse al nuestro y, sobre todo, teniendo en cuenta que permitirá a otros investigadores, a protagonistas de lo aquí narrado y explicado, a personas interesadas por esta temática, mejorar su comprensión de la genealogía del eco-ensayo.

En primer lugar, vamos a describir y analizar muy brevemente los pioneros del pensamiento ecológico en España. En segundo lugar, vamos a describir las condiciones históricas que favorecen que en los años 60 y 70 los problemas medioambientales adquieran un protagonismo considerable en el mundo entero, en especial en los países occidentales y, en particular, en España. Adelantamos ya que estas dos partes nos permitirán entender por qué España no es en absoluto, en este sentido, una excepción en el proceso histórico en Europa y por qué, pese a ello, adolece de unas carencias notorias con respecto a otros países europeos que explicarían la debilidad de la causa ecológica y la escasa popularidad de los partidos verdes en nuestro país. En tercer lugar, intentaremos desglosar —sin ánimo clasificatorio, solo orientativo— las diferentes tendencias, corrientes, sensibilidades, que conforman el abigarrado mundo del pensamiento ecológico en España. La primera conclusión será la de demostrar, contra posibles visiones simplificadoras o minimizadoras, su riqueza teórica indudable. Por otro lado, quisiéramos apuntar hasta qué punto la notoria dispersión y desarticulación de sus protagonistas más señalados no redundó en una visión global de sus propuestas. Así mismo, el hecho de que la propia sociedad española estuviese desprovista de suficiente músculo civil, contestario, científico y de que se restableciese la democracia, atenazada entre los condicionantes pasados del franquismo y los espejismos de la sociedad de consumo, no permitió que asumiese con verdadero empeño colectivo los múltiples desafíos a los que estaba obligado, en cuestiones medioambientales y ecológicas. En cuarto y último lugar, y a la luz de las investigaciones llevadas a cabo por el autor de estas líneas, en el campo del ensayo en España, intentaremos establecer muy brevemente algunas hipótesis que nos permitan comprender qué entenderíamos por eco-ensayo, por qué el eco-ensayo es escaso y de tan difícil aprehensión, qué relaciones mantiene con la ciencia y la política y por qué la filosofía y la literatura no la han nutrido suficientemente en nuestro país.

1. Los pioneros del pensamiento ecológico en España: de la Restauración al franquismo.

Vamos, sin más dilación, a la primera parte. ¿Surge en España de la nada, en los años 70, el pensamiento ecológico, el activismo ecologista y medioambientalista? La primera impresión daría por buena una respuesta afirmativa. No vemos filiaciones sólidas que desde los inicios del siglo XX hasta la Transición política vinculen trayectorias, individuales e institucionales, en estos ámbitos, tampoco una filiación directa entre el primer franquismo y la etapa democrática. La realidad es que, como en tantas disciplinas, como en tantas áreas del saber y de las artes, la ruptura que supuso 1939 fue evidente. Si a todo ello añadimos una falta de libertades elementales durante el franquismo, la severa censura de toda crítica al régimen, la fragilidad de unas bases institucionales científicas, comparadas

con los demás países occidentales, y la huida de tantos científicos a raíz de la derrota republicana, el panorama no pudo ser más sombrío (Claret Miranda, 2006; Liébana & Navas, 2024).

Pese a todo, podemos detectar en la España de la Restauración, en la España republicana, algunos atisbos interesantes de embrionario pensamiento ecológico que, curiosamente, recuerdan, e incluso se vinculan de manera tenue, con lo que se verá en el periodo de reconstrucción democrática. Estamos hablando, en primer lugar, del pensamiento anarquista en su rama menos sindicalista y social, aquella que se centrará sobre todo en el naturismo y en el urbanismo. Desde 1902, la *Revista Blanca*, de Madrid, y *Salud y Fuerza*, de Barcelona, introducen la preocupación por la salud humana y una dieta sana, en el marco del industrialismo naciente y de una alteración del medio natural, un asunto en el que son pioneros los anarquistas franceses Zisly y Gravelle. No era una corriente vegetariana, pero sí criticaba lo que consideraban una alimentación “artificial” impuesta por el nuevo modo de vida moderno. También hay que destacar en ella un neomalthusianismo natalista que alertaba de la descompensación entre los recursos naturales y el crecimiento demográfico. Dentro del anarco-naturismo hay que destacar la figura de Albano Rosell (1881-1964), autor de libros como *El naturismo integral y el hombre libre* (1918), *Una visita a Macrobia* (1921) y *Naturismo en acción* (1922). Es en este año cuando fundó la revista *El Naturista*. La regeneración social debía partir, según él, en línea con el pensamiento de Rousseau, del individuo para alcanzar luego la sociedad. La sobriedad y frugalidad eran valoradas, así como una educación libre, en armonía con la naturaleza. Fue director de la Institución Libre de Enseñanza en Sabadell, pero la dejó en 1903 para fundar una Escuela Integral que, según él, respondía mejor a su sentido obrerista y dejaba de lado el apoliticismo de la ILE. Dentro de esta corriente plural hay que incluir el excursionismo popular, impulsado por ateneos y centros esperantistas, los eugenistas y el nudismo, iniciativas todas ellas que, aunque tuvieron un impacto relativo en diferentes regiones españolas, fue, sin duda, en Cataluña, por su marcado activismo anarquista, donde tuvieron mucho mayor apoyo (Masjuan, 2000). También hay que destacar la figura del urbanista y arquitecto Cebrià de Montoliu (1873-1923), quien fue promotor de la sociedad cívica la “Ciutat Jardí” e introductor en Cataluña y por ende en toda España, de la obra de Emerson y de Ruskin, autores de una gran sensibilidad por la naturaleza. Montoliu era muy consciente de los graves problemas que entrañaba la ciudad industrial, en términos de salud e higiene y proponía soluciones urbanísticas para paliar sus efectos.

Por otro lado, tenemos el universo intelectual de la ILE (1876-1939), de gran impacto en Madrid y otras zonas de España. A Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) le atraía sobremanera la naturaleza, como lo demuestran los testimonios de discípulos y amigos.¹ Sus paseos dominicales por El Pardo, bosque en las cercanías de Madrid y lugar de caza de los reyes de España, fueron casi un rito para él. Eran siempre un momento oportuno para la

¹ “Ningún pagano amó tanto la Naturaleza”, dijo de él Luis de Zulueta. “Amó apasionadamente la naturaleza”, afirmó Azorín de él. En “Homenaje a Giner”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 1915, 47 y 207.

meditación en solitario o para el diálogo, en compañía de sus discípulos y amigos (PIJOAN, 2002: 25). Para Giner, el ser humano era una encarnación del espíritu, pero solo podía realizarse realmente si alcanzaba la unidad con el Todo, con la Naturaleza en su conjunto. El llamado “panenteísmo” krausista contribuyó a una generalizada indagación de la naturaleza. Toda una pléyade de científicos dedicados a estudiar la fauna, la flora, la geología y la geografía de la península ibérica estuvieron de un modo o de otro bajo el magnetismo filosófico de la ILE.² El excursionismo en la Sierra de Guadarrama en particular gozó de mucho predicamento entre los institucionistas. Se realizaron numerosos estudios científicos sobre esta cadena de montañas. Se preconizó su valoración y conservación. En 1883, Giner atravesó por primera vez la Sierra. Tres años más tarde se creará la “Sociedad para el estudio del Guadarrama”. Así mismo, se promocionó la pintura de paisaje y se teorizó sobre ella.³

La prohibición de la ILE por el franquismo y de todos aquellos movimientos políticos, como el anarquismo, que habían defendido con las armas la legitimidad de la República española amputó de cuajo estas dos corrientes, lo que impidió que nutriesen directamente la eclosión del proteccionismo y del ecologismo en los años sesenta y setenta. En contraste, lo que tenemos durante el tardofranquismo son apenas unos pocos científicos que empiezan a mostrar su preocupación por el deterioro medioambiental. Se manifiestan públicamente en favor de la protección de diferentes zonas naturales y muestran su malestar por los efectos devastadores de la tristemente famosa “Ley de Alimañas” (1953).⁴ Fue el caso del biólogo José Antonio Valverde (1926-2003), que se opuso a la desecación de los humedales de Doñana y logró, gracias al apoyo del *World Wildlife Fund* (WWF), que se declarase Parque Nacional en 1969. Hay que destacar, en este sentido, la figura de Félix Rodríguez de la Fuente (1928-1980), quien a pesar de no ser biólogo (pues era médico), logró, a través de la cetrería y de su aprendizaje muy temprano

² Podemos citar entre tantos al darwinista Salvador Calderón, al geólogo José Macpherson, al astrónomo Augusto T. Arcimis, a los naturalistas Augusto González Linares e Ignacio Bolívar y al Premio Nobel de medicina, Santiago Ramón y Cajal, cercano a este movimiento, quien fue, sobre todo de joven, muy aficionado al senderismo, en los Picos de Europa, en los Pirineos, en los Alpes. Sobre este científico aragonés: Eduardo Garrido, *Cajal y la naturaleza*, Madrid, Desnivel, 2016.

³ Alfredo Calderón, “La nueva sociedad para el estudio del Guadarrama”, *BILE*, Madrid, 1886. La sociedad la forman Giner, Calderón, Quiroga, Macpherson y otros amigos. Numerosos artículos al respecto salieron en la *BILE* sobre esta temática. Señalemos que Carl Troll, ecólogo et geógrafo, introdujo el término de “ecología del paisaje” en 1938. Se consideraba heredero del gran científico alemán, Alexander von Humboldt, autor de la obra magna *Cosmos* (1839-1859), zócalo fundamental de lo que será ya más tarde con Ernst Haeckel la “ecología”.

⁴ Se calcula que “en poco más de cinco años se exterminaron más de medio millón de animales que pasaron a ser considerados como alimañas”. De ser el país europeo con más número de rapaces y de especies de rapaces, pasó a contar con un número muy limitado de parejas de estas aves. Por ejemplo, en 1979, quedaban apenas 3.240 parejas de buitres en España. Véase: José Luis Gallego, “De alimañas a especies protegidas: la otra transición española”, 26-10-2019, en *elDiario.es*: https://www.eldiario.es/opinion/zona-critica/alimanas-especies-protegidas-transicion-espanola_129_1289195.html

del comportamiento de los animales, y gracias a la protección inicial de Jaime de Foxá, formar parte del grupo fundador de la Sociedad de Ornitología de España (SEO) en 1954, junto a Francisco Bernis (1916-2003) y al antedicho Valverde. En 1963, fueron estos mismos hombres los que fundaron ADENA, como sección española del WWF. Félix no solo contribuyó a la declaración de Doñana, sino también a la abolición de la Ley de Alimañas y a su sustitución por leyes de protección de especies, a partir de la Ley de Caza de 1970.⁵ Estos son pues los retales con los que se van a ir armando los fundamentos del conservacionismo en España, en la década de los sesenta y setenta (Carrascosa, 2023: 46-47, 91).

2. La crisis ecológica a partir de los años 70: el contexto europeo y español.

Ahora bien, los problemas ecológicos iban más allá de los objetivos estrictamente conservacionistas. En 1972, se publica el informe *Los límites del crecimiento* (*The Limits to Growth*), encargado al Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT) por el Club de Roma. La conclusión era contundente: la economía mundial no podía crecer de manera ilimitada porque nuestro planeta es limitado. Si continuaba el ritmo de crecimiento y la población mundial el sistema iba a colapsar en el siglo XXI. Bastantes de las tendencias que había previsto se cumplieron. Eso sí, algunas de las predicciones demostraron ser equivocadas, años más tarde. No obstante, el impacto de este trabajo fue decisivo puesto que puso en el punto de mira la necesidad de un cambio de paradigma en la economía, tanto en la producción como en el consumo. El informe preconizaba un estancamiento de la población y del crecimiento, así como el reciclado generalizado de la mayoría de los productos industriales. Al año siguiente estallaba la crisis del petróleo. El precio del “oro negro” aumentó, y el imperativo, por ello, de una mayor eficiencia y de una diversificación de las fuentes energéticas.

Por otro lado, ese mismo año, el ingeniero agrónomo René Dumont, militante contra la agricultura intensiva e industrializada, se presenta con una candidatura ecologista a las elecciones presidenciales en Francia, después de que dos científicos naturalistas destacados, Jacques-Yves Cousteau y Théodore Monod, hubiesen rechazado la propuesta de encabezarla. Pese a obtener solamente el 1,32% de los votos, su campaña electoral marcará a un sector no despreciable de la opinión pública del país galo. Años más tarde, en enero de 1980, se fundará el partido político de los Verdes alemanes (*Die Grünen*), los cuales sí obtendrán representación parlamentaria a partir de 1983 (Parkin, 2016). No debemos olvidar tampoco el accidente en la central nuclear de Harrisburg, en Three Mile Island, que se produce el 28 de marzo de 1979, lo cual pone en la palestra la seguridad y fiabilidad de la

⁵ Consúltase el artículo de Antonio Cerrillo, “El legado desconocido de Félix”, *La Vanguardia*, 15/III/2020: <https://www.lavanguardia.com/natural/20200315/474103162222/felix-rodriguez-de-la-fuente-benigo-varillas.html#:~:text=Ayud%C3%B3%20a%20cambiar%20la%20mentalidad%20espa%C3%B1ola%20sobre%20los%20animales&text=En%201996%20lleg%C3%B3%20la%20protecci%C3%B3n,respeta%20su%20%C3%A9poca%20de%20cr%C3%ADa.>

energía nuclear. Un año antes se funda Greenpeace.⁶ El impacto mediático de sus acciones contra la caza de ballenas y la contaminación industrial quedará en la retina de millones de espectadores e inducirá numerosas vocaciones en el ecologismo mundial.

En España, el contexto económico y político ofrecía características peculiares, de mayor polarización y conflictividad. En 1968, se inaugura la primera central nuclear en Zorita, la primera planta exportada por los Estados Unidos en el extranjero. En 1971 abrió Garoña. De los 27 reactores a los que se dio luz verde para que funcionasen, solo 15 tuvieron la autorización de construcción, de las cuales solo diez llegaron a funcionar, hasta la moratoria nuclear, en tiempos de Felipe González. Las previsiones franquistas, a todas luces disparatadas, habían previsto una duplicación del consumo eléctrico en España cada diez años.⁷ El desarrollismo tecnocrático tardofranquista fue perdiendo fuelle con la crisis del petróleo, lo que mostraba todas sus debilidades (crecimiento sin desarrollo socioeconómico equilibrado, carencia de fuentes energéticas propias, ausencia de corresponsabilización de la sociedad civil en la toma de decisiones gubernamentales e industriales, esquilmación del medio ambiente, etc.). La Transición política pone sobre el tapete la urgencia de una toma de decisiones democrática en los asuntos ecológicos. Las libertades políticas favorecen el surgimiento de un ecologismo, medioambientalista en su pilar fundamental, sin olvidar también, por primera vez, la aparición de un ecologismo social y urbano, claramente político.

Es durante la Transición cuando se forman los primeros grupos ecologistas y los primeros intentos de federación, todavía entonces muy tenues. En 1970, se constituye la primera asociación ecologista en España, AEORMA, de la que forman parte Mario Gaviria, Joaquín Araujo, Ramón Tamames, entre otros. Se disuelve en 1976. Este año, se funda AEPDEN, formado por Joaquín Araujo y otros desencantados de ADENA y AEORMA. El inicio de la construcción de la central nuclear de Lemóniz (Vizcaya) se produce en 1972. Es, sin duda alguna, la central que va a desatar la oposición popular más contundente. En 1974, se crea la Comisión de Defensa de una Costa Vasca no Nuclear que reúne a muchos miembros destacados del antifranquismo vasco, tanto de orientación

⁶ En 1984 se creará Greenpeace España, pero ya dos años antes había habido la primera acción pacífica de Greenpeace en España, impidiendo el vertido de bidones radioactivos a 500 km de la costa gallega. Juantxo López de Uralde pasará de la organización ecologista CODA a Greenpeace, en 1987, llegando a ser posteriormente su director en España. En 2011, creará junto a otras personas el partido político “Equo”.

⁷ Consúltase el artículo de David Page, “Cuando Franco soñó con tener 30 centrales nucleares”, *El Independiente*, 31 de marzo de 2018: <https://www.elindependiente.com/economia/2018/03/31/cuando-franco-sono-con-tener-30-centrales-nucleares/>

En la década de los 70, la revista *Triunfo*, de orientación antifranquista, cercana a los postulados de la izquierda socialista y comunista, dará cuenta frecuentemente de todas las luchas populares contra las centrales nucleares. De los 105 artículos que escribió Pedro Costa Morata, 35 fueron dedicados a conflictos de tipo ecológico en España. En *Sábado Gráfico*, revista también crítica, en la que escribían regularmente José Bergamín, Nestor Luján y Antonio Gala, se harán también eco del proyecto del trasvase del Ebro, del impacto ambiental de las presas, de la necesidad de proteger la Sierra de Segura, la de Gredos, de la autopista Costa del Sol, etc.

nacionalista vasca como propiamente izquierdista, abogados, artistas y de otros horizontes profesionales (José Allende, José Ramón Recalde, Juan Luis Ibarra, Eduardo Chillida...). En julio de 1977, se organiza en Bilbao una manifestación masiva (150.000 personas) contra Lemóniz, organizada por esta Comisión, bastante transversal, y los recién creados comités antinucleares de Guipúzcoa, los cuales, en contraste, imprimirán en todo Euskadi una orientación claramente abertzale y cercana al partido independentista HB (Bilbao, 2019, 98-105).⁸

Es este año cuando se reúnen en Caspe los principales grupos antinucleares de España. En Cercedilla, el mismo año se funda la “Federación del Movimiento Ecologista del Estado Español”. De este congreso surge el primer manifiesto ecologista, más estratégico que programático. En julio de 1978, en el encuentro de las Tablas de Daimiel, la Federación, realiza una declaración de “principios ecologistas”. Se rechaza “el modo de producción capitalista”, añadiendo que “consideramos insatisfactorio todo socialismo burocrático y, en general, cualquier fórmula socioeconómica basada en el productivismo y en la acumulación de poder”. Se habla por primera vez de una “filosofía ecologista” que da la espalda al “centralismo y la concentración”, propugna las “energías libres” y un modo de entendimiento con la naturaleza que no sea el de la dominación, sino el de la “colaboración con ella”.⁹

3. Las tres galaxias del pensamiento ecológico en España: la ambientalista, la contracultural y la socio-urbana, de raíz libertaria y marxista.

Es el momento ahora de clarificar, en esta tercera parte del trabajo, las distintas corrientes u orientaciones filosóficas y políticas de lo que todavía, de forma vaga, en aquel entonces, se denominaba “ecologismo”. Hay que señalar, previamente, que, en España, como en otras partes del mundo, el ecologismo, “movimiento sociopolítico” que “desea modificar las relaciones de la sociedad humana con su entorno”, de un modo más armónico, tuvo desde el principio un apoyo epistemológico en la ecología, la disciplina científica perteneciente a la biología que estudia “la relación existente entre los organismos y el medio en que viven”. Ramón Margalef va a denominar la ecología como “biología de los ecosistemas” y Fernando González Bernáldez

⁸ El 15 de enero de 1978 se produce un tiroteo entre la Guardia Civil y un miembro de ETA, en las inmediaciones de Lemóniz. Muere por las balas el etarra David Álvarez. Ese mismo año, son asesinados por ETA, el 17 de marzo, los obreros de la central nuclear Andrés Guerra y Alberto Negro. El 3 de junio de 1979 muere de resultados de un disparo intencionado de un guardia civil la militante ecologista y antinuclear Gladys del Estal, en una manifestación en Tudela contra el proyecto de una planta nuclear en Soto de Vergara. Es la primera víctima del ecologismo español. El guardia civil causante del homicidio no pisó la cárcel y fue posteriormente condecorado en 1982 y en 1992 obtuvo la Cruz del Mérito Militar. Por último, el 6 de febrero de 1981, se produce el secuestro y asesinato por parte de ETA del ingeniero Ryan, a resultas de lo cual se convocó una manifestación de repudio, no apoyada por HB. Probablemente, es el conflicto más sangriento generado por la tentativa de construcción de una central nuclear en Europa.

⁹ Léase toda la declaración en Benigno Varillas y Humberto da Cruz, *Para una historia del movimiento ecologista en España*, Madrid, Miraguano Ediciones, colección Amigos de la Tierra, 1981, 87-90.

como “ciencia de los ecosistemas” (Parra, 114-115, 117-118: 1984; Margalef, 1981; González Bernáldez, 1981).

En primer lugar, tenemos el proteccionismo o ambientalismo que, en algunos casos, va configurándose poco a poco como ecologismo, explícitamente político, o en otros casos, desde inicios de los 70 es proteccionista y ecologista al mismo tiempo, como en Araujo. La figura central, pero no única, es, en los años setenta, sin duda alguna, Félix Rodríguez de la Fuente. En 1970, presenta, después de “Fauna” (1968-1969), un nuevo programa propio en la Televisión española, “Planeta azul”, que durará hasta 1973. Pero es, en especial, “El hombre y la tierra” (1974-1981) el programa de TVE que hará de él un hombre célebre, no solo en España.¹⁰ De manera casi simultánea, inicia en 1974 su programa de radio “La aventura de la vida” en RNE, en donde expresa su visión más personal de la naturaleza. Todo ello es de manera oral, espontánea, sin escritos previos, de tal manera que tiene algo de socrática su actitud. Rodríguez de la Fuente no fue, en sentido estricto, un ensayista ni un filósofo, sino ante todo un excelente comunicador, un hombre capaz de transmitir su amor por la naturaleza a todo tipo de público, en especial el infantil y juvenil, aunando precisión científica, sentido narrativo y hálito poético. Seguramente era un sentido del pudor, y del rigor, lo que le impedía expresar sus ideas religiosas y nacionales. La naturaleza era vista por él como un entramado de criaturas, de vidas, en mutuo equilibrio, (creadas por Dios, aunque casi nunca lo mencionase), y de cuya conservación era responsable el hombre. La intensidad de su mirada al paisaje, en particular el de su tierra, Burgos (Castilla), le hacía evocar de vez en cuando el Cid Campeador. Pero es, sobre todo, el hombre paleolítico, el hombre cazador y nómada, con el que se identificaba más, como si empatizando con las diferentes manifestaciones de la vida que bullen en la naturaleza se identificase con ese *Homo Sapiens* primordial que llevamos en nuestros genes. El ecologismo urbano, social, político, nunca fue su causa. En algunas ocasiones, habló de un liberalismo que hacía suyo, por así decirlo minimalista, que le incitaba siempre a un moderado escepticismo, a poner en duda incluso lo que sostenía, en señal de probidad científica.¹¹ Nunca se enfrentó al franquismo. Nunca se opuso a las centrales nucleares. Estas fueron algunas de las razones que pueden explicar las suspicacias que despertaba dentro del ecologismo e incluso, a veces, algunas críticas.¹² No obstante, Félix

¹⁰ Su programa será emitido en numerosas televisiones hispanoamericanas y fuera del ámbito hispanohablante. Se divide en tres bloques: la Serie Venezolana, la Serie Fauna Ibérica y la Serie Canadiense. Fueron 124 episodios en total. La magnífica música de presentación de Antón García Abril se quedará grabada en la memoria de todos aquellos que vivieron esos tiempos, en especial en los niños.

¹¹ Rodríguez de la Fuente no se declaró nunca político o politizado. No obstante, en 1977, un denominado “Partido Ecológico” se formó para que se presentase él a las elecciones legislativas. Al parecer, unas personas “bien situadas” en el poder se opusieron a ello. Sobre este asunto (poco claro): https://cadenaser.com/castillayleon/2023/03/20/la-operacion-politica-de-felix-rodriguez-de-la-fuente-radio-aranda/?onetap=1&prod=REG&event_log=go

¹² Este es el caso de Alfonso del Val: “Se empezó a establecer una dicotomía entre un sector ecologista con objetivos de cambio ecológico y político -que éramos minoritarios pero muy activos- y un amplio campo de “protectores de la naturaleza” con gran apoyo oficial y, sobre todo, mediático, cuya persona más representativa era Rodríguez de la Fuente, que para mí es

Rodríguez de la Fuente logró hermanar, casi inconscientemente, la poesía y la ciencia, la lengua genuina de los hombres del campo y la lengua científica, y no sería descabellado pensar que, si no hubiera muerto en aquel trágico accidente, en Alaska, hubiera podido llegar a ser un ensayista brillante. Es, por último, necesario, subrayar unos cuantos atisbos pioneros en su obra. Habla a veces de una “Gaia Tierra” e incluso de “noosfera”, “un planeta pensante” en el que rigen (o debieran regir) “la hermandad, la igualdad, el amor mutuo, la falta de competitividad y la ruptura de fronteras”. Define, de primeras, al ser humano como un animal, necesitado de comunión con la naturaleza, lo que le acerca a ciertos posicionamientos moderados del animalismo actual. Detecta claramente la catástrofe generada por la contaminación derivada de la agricultura intensiva, la desecación de marismas y se indigna por ello. Siente una especial empatía e interés por las culturas autóctonas, llamadas en aquel entonces “primitivas”, de América y África (Rodríguez de la Fuente, Odile, 2020, 91).

La centralidad de Félix, “el amigo de los animales”, durante la Transición, no tiene que dejar en la sombra el hecho de que desde el reportaje y desde la ciencia, se alertase ya antes de la degradación de los espacios naturales. Por poner dos ejemplos, Alberto Vázquez-Figueroa, colaborador y reportero de la revista *Destino*, se indignaba en 1963 por las masacres cometidas en África contra los elefantes. Solo en Gabón, en 1952-53, se habían abatido treinta mil elefantes. Y añadía:

El nuevo ritmo de vida, la apertura de carreteras en la selva, el avance de los cultivos y la industrialización, contribuyen a que el animal se repliegue a puntos cada vez más intrincados; pero aun así es posible que lo nuevo y lo viejo, el hombre y el animal, convivan. Lo que hace imposible esa convivencia son su caza y su captura.¹³

Por su parte, en noviembre de 1973, el biólogo y farmacéutico Faustino Cordero exponía sus ideas sobre “La estrategia para la ordenación de la biosfera”, en la *Revista de Occidente*. El científico evolucionista sostenía que la relación entre el ser humano y la naturaleza no era una simple relación de dos entidades distintas, sino la de un ser que forma parte de la naturaleza, pero que por el desarrollo específico de su cerebro y del lenguaje, se había separado de ella para dominarla. Su convicción era que “el hombre inevitablemente va a trastornar muy esencialmente todos los equilibrios de seres vivos” y que, en un plan ya no tanto factual como normativo había que

una de las personas que más daño hizo a la ecología y, sobre todo, al movimiento ecologista, en este país. He dicho muchas veces que para ser atractivo en la tele “antropofizó” a los animales, a la naturaleza”, *Conversando con Alfonso del Val*, recopilación de entrevistas realizadas el año 2020, p. 61. Descargable en su sitio Web: <http://www.alfonsodelval-ecologista.org>. En efecto, utilizó Félix el antropomorfismo como “herramienta de divulgación científica”, como lo ha señalado recientemente Miriam Salcedo. Tal vez, era el único modo de conectar con el público en aquel entonces. Véase: “El antropomorfismo como herramienta en *El hombre y la tierra* de Rodríguez de la Fuente”, *Comunicación y Sociedad*, Vol. XXIV, Nº1, 2009, 217-24

¹³ “Gabón. Caza, bosques y diamantes”, *Destino*, Barcelona, 19 de marzo de 1963, 27. Todo el artículo es sumamente interesante en lo relativo a la devastación ecológica producida por el desarrollismo y extractivismo de las hasta hacía poco potencias coloniales europeas, en particular Francia (27-31).

tomarse muy en serio la “amenaza” que eso suponía para “el patrimonio de todos los hombres”. Para Cerdón, todo equilibrio entre los seres vivos roto por el hombre no podría restablecerse porque lo dañado, dañado está. Toda especie desaparecida no puede ser creada por nosotros mismos. Solo podría sustituirse por “otro equilibrio pobre, cicatricial”. Hay que “esforzarse organizadamente” en “impedir” esos daños irreparables. La actitud que recomendaba para una ordenación del patrimonio de los hombres era una posición activa, “creadora”, y no pasiva, y su solución solo podía estar en manos de los científicos.

El proteccionismo, esta vez cada vez más marcadamente ecologista, se irá desarrollando desde los años 70, o bien en colaboración estrecha con Félix Rodríguez de la Fuente o/y en la estela de su legado —Javier Castroviejo (1940-), Joaquín Araujo (1947-) y Benigno Varillas (1953-)— o bien por vías paralelas, como es el caso del botanista Santiago Castroviejo (1946-2009) y el del geógrafo y alpinista Eduardo Martínez de Pisón (1937-), quien será precisamente director del Plan de Ordenación de Recursos Naturales de la Sierra de Guadarrama, entre 2003 y 2006 y retomará, actualizándola, la sensibilidad institucionista de antes de la Guerra Civil.¹⁴ Santiago Castroviejo advertirá de las consecuencias de las repoblaciones forestales pues solo en algunos casos protegen el suelo y, en general, favorecen la erosión por la escorrentía del agua que desprovee a los suelos de su superficie más fértil, la superior (Castroviejo, 1978). Ambas obras tienen un carácter y un anclaje universitarios indudables, ausente en el burgalés, lo que no quita que en ambos científicos haya un hálito proteccionista e incluso ecologista muy hondo, con un interés marcado por la literatura y el arte, en su relación con el paisaje, en especial en el caso del geógrafo antes citado.

En el círculo más cercano al magnetismo de Félix Rodríguez de la Fuente, Javier Castroviejo será un defensor a ultranza del Parque Nacional de Doñana contra los intereses crematísticos de ayuntamientos y producciones agrarias. Por su parte, Varillas dedicará buena parte de sus actividades al periodismo ambiental, escribiendo en *El País*, desde 1985. Así mismo, le dedicará una biografía y fundará y dirigirá las revistas *Quercus* (1981-), y *El Cárabo* (1982) para niños, ambas de vocación claramente científica y proteccionista.¹⁵ Por último, Araujo, además de colaborar con Rodríguez de la Fuente en el

¹⁴ El vínculo de Martínez de Pisón con la ILE se produjo a través de otro historiador y geógrafo, Manuel de Terán (1904-1984) que le dirigió su tesina. Terán estudió en el Instituto-Escuela de Madrid, por indicación de Claudio Sánchez-Albornoz. Pocas semanas antes de estallar la Guerra Civil, Terán impartía las últimas clases de Geografía en el Instituto-Escuela, en donde había sacado la plaza en 1934. En 2007, se organizó una exposición sobre su obra. Uno de los dos editores fue Martínez de Pisón: “Una ética de conservación de la naturaleza”, en E. Martínez de Pisón y N. Ortega Cantero (eds.), *Manuel de Terán 1904-1984 geógrafo*, catálogo de exposición, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2007, 377-391. Martínez de Pisón tiene unos cuantos notables libros, sobre las montañas, el paisaje, la relación del arte con las cadenas montañosas y un largo etcétera. Una entrevista interesante a Eduardo Martínez de Pisón: “El ser humano estorba porque es agresivo”, *El País Semanal*, 27-XI- 2017: https://elpais.com/elpais/2017/11/21/eps/1511267696_409028.html

¹⁵ Félix Rodríguez de la Fuente. *Su vida, mensaje de futuro*, La esfera de los Libros. Madrid, 2010. Nos ha sido imposible procurarnos este libro.

programa de RTVE, *El hombre y la tierra*, será el redactor de la *Enciclopedia Salvat de la Fauna Ibérica y europea* y el director de otra enciclopedia, iniciada después del fallecimiento de Félix, titulada *La aventura de la vida. Crónica de viajes*, ambas firmadas como autor por el carismático burgalés.¹⁶ Araujo se formó en el campo de la geografía, siendo discípulo de Martínez de Pisón, “a mucha honra”, y desde joven se unió a la SEO, como ornitólogo.¹⁷ Se define hoy en día como “naturalista campesino” o viceversa, pues vive en el campo, en Extremadura, desde hace ya años. A partir de los años 80, Araujo escribirá numerosos libros y artículos, en los que un marcado carácter ético y político, de tono a veces vehemente y apasionado, conjugado con un gran rigor científico, caracterizarán una trayectoria cada vez más únicamente instalada en el ecologismo militante. De 1990 es un destacado, documentado y premiado libro suyo: *Naturaleza y ecología en España: la muerte silenciosa. (España hacia el desastre ecológico)*. A través de un diagnóstico exhaustivo de los males que aquejan a la naturaleza, (contaminación de las aguas, de los suelos, erosión, multiplicación de las autopistas, repoblaciones forestales, basuras generadas por las ciudades, etc.) invita al lector a no contentarse ni con un catastrofismo estéril, ni con un franciscanismo ingenuo, ni con una pasividad contentadiza aún peor.

Si algo puede aliviar este enfermo cuerpo que es nuestro país, roído hasta los huesos por el gusano del consumismo, es la búsqueda del equilibrio: reconstruir lo arrasado y alcanzar, al menos, el empate (Araujo, 1990, 293).

Señalemos el contraste en este libro entre, por un lado, los innumerables datos que ofrece el libro y el valiosísimo apéndice, que es todo un catálogo exhaustivo de los destrozos realizados en los ecosistemas ibéricos y de lo que aún queda en pie, sano, con, por otro lado, las sucesivas entradas de tono literario, lírico incluso, que encabezan cada capítulo. La trayectoria ulterior de Araujo se encaminará hacia la indagación de un sentido filosófico y poético de la naturaleza, dejando entre paréntesis, poco a poco, la dimensión científica y militante de su obra, como si una crisálida se hubiese mudado en una mariposa mucho más plenamente ensayística, y aforística, en su obra del siglo XXI. De hecho, volverá a la poesía en la que se había iniciado de muy chico. De esta forma, ya desde el inicio del siglo XXI, va a defender el concepto de “vivacidad” como ámbito que une a todos los seres vivos, previo a toda transacción de dinero y común a todas las culturas, y que solo “una ética de la gratuidad y de la hospitalidad que defiende el pensamiento ecológico” puede proponer “como meta plausible” para la humanidad y el planeta Tierra. Vivacidad y humanismo van así de la mano, desde su punto de vista (Araujo, 2000, 120-121).

¹⁶ La primera empezará a ser editada en 1975 y la segunda, en Ediciones Urbiön, en 1981. No tenemos constancia de que colaborase Araujo (tenía por entonces 23 años) en la primera gran obra de Rodríguez de la Fuente, *Enciclopedia Salvat de la Fauna*, comenzada a editar en 1970 y que se traducirá al francés, y en otros idiomas, en 1971, con el título de *La Faune: vie et mœurs des animaux sauvages*, Paris, Grange Batelière; Genève, Kister; Bruxelles, Éditions Erasme.

¹⁷ Véase la entrevista: “50 años de divulgación ambiental”:
<https://www.youtube.com/watch?v=72DU7RXsyhM>

Hay que destacar, por último, tres nombres importantes que completarían la galaxia del proteccionismo, de inspiración ecologista: Jesús Mosterín (1941-2017), Miguel Delibes (1920-2019) y Miguel Delibes de Castro (1947-).¹⁸ Un filósofo, un novelista y un biólogo. El primero colaboró con el naturalista burgalés, acompañándolo incluso en algunos de sus viajes, por ejemplo, a África, y fue el director editorial de la enciclopedia *Fauna Ibérica*. Su itinerario fue peculiar pues provenía del campo de la filosofía de la ciencia, del positivismo lógico, habiendo ahondado progresivamente en cuestiones antropológicas y culturales que le llevarían a una defensa del animalismo, desde los años 90 (Mosterín, 1995 y 1998).¹⁹ Miguel Delibes, de todos conocido, fue un notable novelista que llegó a la concienciación ecológica por el amor a los campos de Castilla y a sus gentes y, curiosamente, desde nuestra perspectiva actual, por un sentido deontológico de la caza. Conoció a Félix Rodríguez de la Fuente de la mano de su hijo, Miguel Delibes de Castro. Comparten no solo el origen castellano y su apego a esta tierra, sino también un sentido de alguna manera espiritual, cristiano y humanista de la existencia y unas vivencias comunes en la España franquista. En 1975, lee Miguel Delibes su discurso de entrada en la Real Academia de la Lengua Española: “El sentido del progreso desde mi obra”, que será publicado al año siguiente por la editorial Destino bajo el título de *SOS. El sentido del progreso desde mi obra*; y, más tarde, en 1979 con el título: *Un mundo que agoniza*.²⁰ Delibes se hace eco del informe de Roma, de 1972, y, evocando brevemente una de sus novelas en las que el personaje principal se resiste a envilecerse en el mundo “despersonalizado” de la ciudad (*El camino*) y, preservando su espacio rural, afirma sus convicciones:

El verdadero progresismo no estriba en un desarrollo ilimitado y competitivo, ni en fabricar cada día más cosas, ni en inventar necesidades al hombre, ni en destruir la Naturaleza, ni en sostener a un tercio de la Humanidad en el delirio del despilfarro mientras los otros dos tercios se mueren de hambre, sino en racionalizar la utilización de la técnica, facilitar el acceso de toda la comunidad a lo necesario, revitalizar los valores humanos, hoy en crisis, y establecer las relaciones hombre-naturaleza en un plano de concordia (Delibes, 2021, 25-26).

Lo que en Félix Rodríguez de la Fuente es frecuentemente evocado —lo doloroso que fue para él pasar de su infancia “prehistórica”, paleolítica, en su pueblo, Poza de la Sal (Burgos), a la vida de bachiller en Vitoria— en Delibes es una convicción explícitamente humanista, la que anima a todas sus novelas,

¹⁸ Entendemos por “galaxia intelectual” un conjunto de autores unidos no por un maestro central, como en el caso de los núcleos de los que habla Francisco Vázquez en los que la “marca o ‘carisma’ que el maestro representa es determinante, “gracias en parte al trabajo simbólico y al capital social acumulado por sus seguidores” (Vázquez, 2009, 158), sino por un conjunto de lecturas y puntos de referencia culturales, filosóficos y políticos semejantes, compatibles, aunque no constituyan forzosamente un discurso propiamente dicho.

¹⁹ Una trayectoria que sería interesante comparar con la de Ferrater Mora y su mujer Priscilla Cohn, que en *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1982, se preguntaron si los animales tenían derechos. Ferrater, introductor de la filosofía analítica en España, partió de una honda reflexión antropológica sobre la muerte en los seres vivos y en el ser humano, adentrándose después en una investigación sobre los animales.

²⁰ Se publicó en 1988 con un nuevo título: *El mundo en la agonía*. Por último, en 2021, la editorial Páramo recupera el título, *Un mundo que agoniza*, con prólogo de Fermín Herrero.

y una crítica seria y contundente a los desafueros del “capitalismo” (palabra apenas pronunciada por el cetrero burgalés), todo ello sin tener que transitar por ningún tipo de izquierdismo.

En cuanto a Miguel Delibes de Castro, su hijo, tuvo una carrera brillante como biólogo, habiendo estado ligado a Félix Rodríguez de la Fuente desde que le llamó para colaborar en la enciclopedia *Fauna*, cuando apenas terminaba la licenciatura en Biología.²¹ Mantuvo después trato constante con él durante la elaboración de su tesis, en el Parque Nacional de Doñana, donde estudió al lince ibérico. El libro que escribieron o, mejor dicho, en el que plasmaron un fructífero diálogo los dos Delibes, padre e hijo, *La tierra herida. ¿Qué mundo heredarán nuestros hijos?*, es una buena maestra de que la divulgación y la reflexión casi socrática no están reñidas. El padre, a veces dubitativo, juega el papel de convencido defensor de la naturaleza, el de ciudadano de a pie y el de alumno aventajado de su hijo, que es el que domina mucho mejor cada uno de los detalles y desafíos del cambio climático. Puede decirse que es de los primeros libros en España que ofrecieron, a principios del siglo XXI, una explicación clara para el gran público del calentamiento global de la Tierra y de la importancia de preservar tanto la biodiversidad como de luchar contra la carbonización de la atmósfera.

Terminada esta galaxia medioambientalista, en un sentido amplio, tenemos que abordar ahora otra galaxia intelectual que podríamos denominar contracultural, espiritualista y naturista, en dosis diferentes según los autores.²² Dos intelectuales destacan: Luis Racionero (1940-2020) y Salvador Pániker (1927-2017). Ambos comparten los estudios de ingeniería y su atracción por la filosofía, dos vertientes profesionales y vocacionales que se encuentran menos a menudo en los proteccionistas y ecologistas ambientalistas. El primero también siguió estudios de Económicas. El terreno es, por lo tanto, de entrada, más favorable para el desarrollo de un ensayo, no tan tributario de la ciencia. Son ambos totalmente ajenos al marxismo y de orientación primigenia netamente liberal (Racionero, 2012, 70-71; Pániker, 1988, 345-349). Racionero comenzará destacando con un número pionero en *Revista de Occidente*, de 1975, dedicado a “Ecología y urbanismo” (Racionero, 2012, 85, 137). De su estancia investigadora a California, entre 1968 y 1970, con su mujer de entonces, María José Ragué, Racionero va a traer toda una nueva visión de la ciudad, hasta entonces inédita en España. En el artículo que encabeza el número, “Ecología, urbanismo y descentralización”, que es todo un programa que engarzará, en cierto sentido, con las preocupaciones marxistas del ecologismo urbano, del que hablaremos más tarde, Racionero expone toda una serie de teorías científicas que en Morin y, en España, Pániker, tendrán bastante predicamento: la teoría de sistemas, la

²¹ Entrevista a Miguel Delibes de Castro, en 1989:

<https://www.youtube.com/watch?v=8y2KI36Vhxo>. Fue director de la Estación Biológica de Doñana (CSIC) desde 1988 hasta 1996.

²² Por falta de espacio, solo podemos apuntar la importancia considerable, para el ecologismo de corte naturista, de la revista *Integral*, fundada en Barcelona en 1978 por Pedro Ródenas, Jaume Roselló y otros colaboradores como el filósofo Octavi Piulats. Sobre esta cuestión: Montse Cano, “Hace 30 años ellos lo hicieron posible”, *Integral*, nº especial 30 aniversario, 2008 (descargable en Internet) y “Octavi Piulats presenta su último ensayo: *La ciencia espiritual de la naturaleza*”, *Diari Sant Quirze*, Barcelona, 12/XI/2024.

teoría de la información y la cibernética. La complejidad, la diversidad, la baja entropía eran, según Racionero, criterios que había que considerar a la hora de diseñar las ciudades. Por el contrario, la macrocefalia urbana y la homogeneidad constructiva eran aspectos que había que descartar. Estos nuevos paradigmas, que intentaban romper los dualismos cartesianos, se aunaban con una reivindicación de Oriente, del Tao, del Zen, que había descubierto entre los beatniks norteamericanos, en San Francisco, en la Universidad de Berkeley, y en especial en Alan Watts. La crisis ecológica la ha generado la civilización occidental. Es tiempo, por lo tanto, de que nos inclinemos hacia la espiritualidad oriental (Racionero, 2012, 112). Su rechazo político a las tesis sociopolíticas de la generación del 98 le había llevado a simpatizar, de joven, con el pensamiento de Ortega y Gasset, pero será el descubrimiento, ya en los EEUU, del “pluralismo liberal” de Isaiah Berlin, temperado por el hedonismo hippy lo que marcará su perfil intelectual. Desde su regreso a España, en los 70, colaborará con la revista contracultural y libertaria *Ajoblanco* y en la difusión del *underground* y de la contracultura. La crítica a la sociedad de consumo, la protesta contra el autoritarismo y la burocratización, la descentralización, la utilización de las tecnologías intermedias son los aspectos que según él iban a quedar para el porvenir. Ecología y socialismo libertario convergían en la búsqueda de la “autorrealización personal” (Racionero, 1979, 93-97; 1977, 71-75).

Por su parte, Salvador Pániker sintonizó perfectamente, desde que se conocieron, con Luis Racionero porque compartían el “mismo paradigma” (Pániker, 1988, 279). La fundación en 1964 de la editorial Kairós será un jalón importante en la difusión de libros tan decisivos en la contracultura y en el ecologismo de componente espiritualista, como Watts y Suzuki y el propio Pániker. Probablemente, fue el autor más interesado en España por la filosofía de Morin, basada en un sabio uso de la teoría de los sistemas, en un ensalzamiento de la complejidad y de la ecología como nueva ciencia de referencia. No era ésta una “reivindicación bucólica”, sino una “revolución epistemológica” (Pániker, 1988, 309, 313). En *Aproximación al origen*, un libro de gran ambición, y en *Ensayos retroprogresivos*, elabora toda su teoría de la ecología, no como ciencia de la interrelación entre los organismos vivos y su medio ambiente, sino como una “ciencia interdisciplinar”, abierta a los sistemas físicos, biológicos y humanos, que ofrece todo un nuevo paradigma epistemológico. Hay que entender de ahora en adelante —sostiene él— los ecosistemas como un entramado cultural y natural. No se trata de volver a la naturaleza, sino de dominarla menos para que nos domine menos. La ciencia actual permite reencantar el mundo gracias a su sentido de la complejidad. La apuesta filosófica por la “retro-progresividad”, ir hacia delante recuperando lo originario de las viejas sabidurías humanas, era una apuesta tendente a emparentar la “espontánea autoorganización de la naturaleza, la fluidez del cosmos, con la vieja sabiduría del Tao, de los Upanishads (Pániker, 1987, 37).

Vayamos ahora con el ecologismo urbano, que es de primeras social y político, y que se forma en España durante la Transición. Es otra galaxia intelectual de contornos menos definidos y de entramado mutuo más complejo. Lo primero que hay que destacar es que son todos estudiosos en ciencias sociales, economistas, sociólogos, algún que otro filósofo, ingeniero,

urbanista. Ninguno de ellos estudió Biología o Geografía. Todos estuvieron de un modo o de otro, por corto o largo tiempo, comprometidos en la lucha antifranquista, en asociacionismos diversos, de manera directa, militante. Es cierto que ninguno de los grandes autores del proteccionismo, o del ambientalismo ecologista, fueron pro-franquistas. Ni siquiera nadie en su sano juicio se lo podría achacar a Félix Rodríguez de la Fuente, aunque éste no moviese un dedo contra el régimen, como muchos de sus conciudadanos. El proteccionismo vive del contacto directo con la naturaleza. En contraste, el ecologismo urbano se alimenta de las problemáticas consustanciales a la ciudad moderna: los desechos urbanos, el transporte público, los carriles bici, el consumismo, la generación de energía, la contaminación acústica y atmosférica, etc. Ambas galaxias intelectuales no son, por lo demás, “librescamente” universitarias, si se me permite la expresión, es decir, conciben que fuera de las ventanas de las Facultades existe un mundo, incluso más interesante que el de puertas adentro, pero que no es exactamente el mismo mundo. El de los primeros es el campo; el de los segundos es la calle.

Dentro de esta galaxia, hay que distinguir el ecologismo político de raíz libertaria o anarquista y el ecologismo político de raíz marxista. No obstante, el vínculo en ellos entre lo ecologista (lo “nuevo”), y lo social (lo “antiguo”) no es el mismo. Mientras que los que encuentran un hálito libertario en su lucha no habían pasado por ninguna organización anarquista (ni CNT ni CGT), los que encuentran un impulso socialista o comunista en su combate sí habían pasado por una organización marxista, que era el PCE, las CCOO o algunas formaciones de extrema-izquierda: MC, PTE, ORT y LCR (Del Val, 2022, 63; Sacristán, 2004, 213). De tal forma que muchos de estos se reconocen en el apelativo “ecosocialismo”, desde los años 80, mientras que los primeros no defienden ni utilizan el término “anarco-ecologismo”.²³ ¿Cuál es la razón de ello? Es probable que haya que remontarse a los orígenes del socialismo y del anarquismo para indagar en la disímil concepción que tienen unos y otros de la naturaleza. Para decirlo de una manera muy simplificada: el anarquismo fue menos “productivista” y más “rousseauiano” que el socialismo. El breve panorama que hemos trazado de los pioneros del ecologismo, a comienzos del siglo XX, muestra a las claras que son el liberalismo institucionista y el anarquismo naturista, urbanista, los más interesados por cuestionarse sobre la relación entre el hombre y la naturaleza, entre la ciudad y su medio ambiente. ¿Cómo es posible que el marxismo se reconvirtiese, poco a poco, en un eco-socialismo, sin mudarse completamente en un planteamiento 100% verde? En Francia, sin ir más lejos, tenemos el caso de Edgar Morin y el de André Gorz, solo que su muda fue casi completa, de tal manera que en su obra posterior a los años setenta, queda poco del marxismo anterior, o del existencialismo sartriano, caso del segundo, y luce mucho más el ecologismo (Morin, 1983; Gorz, 1982). Esto no ocurrió en España y podría ser una de las claves de las inmensas dificultades a las que se enfrentaron los diferentes partidos políticos identificados con lo Verde. Añadamos a ellas, el

²³ “Se creó [la revista] *El Ecologista* [en 1977]. Entonces, los que veíamos al ecologismo como una vía para cambiar la sociedad, no conectábamos del todo ni con los anarquistas ni con los pacifistas ni con los naturistas (...). Los que integrábamos estas movidas -políticamente- se nos podía asociar al anarquismo” (Del Val, 2022: 63). La ambigüedad es evidente...

federalismo organizativo del ecologismo, cada vez más confederal, debido en parte a la atribución de competencias medioambientales a las comunidades autónomas y a la necesidad de una acción colectiva estrictamente regional.

Podríamos continuar las hipótesis simplificadoras, que solo pueden ser excusables por la brevedad y provisionalidad de este trabajo, sugiriendo que lo “libertario” que podrían tener estos ensayistas o autores ecologistas era más bien una vaga atmósfera anarquista que todavía rondaba en torno a 1977, a través de viejos militantes cenetistas, familiares, vecinos, y cuyo colofón fue la vuelta de Federica Montseny a Barcelona y la multitudinaria concentración en su honor. El clima contracultural e incluso *underground* de esos años 70 “a destajo”, glosados por Pepe Ribas, en su autobiografía, propició también una especie de recuperación del “cambiar la vida” rimbaldiano, confrontado al “transformar el mundo”, la sociedad, de Karl Marx (Ribas, 2011, 576-601). Los libros publicados por la editorial Kairós fueron, por lo demás, leídos con sumo interés e incluso “emoción” por los componentes de la revista *Ajoblanco* (Ribas, 2007, 240). Racionero, aunque fuese más liberal que libertario, compartía también con el equipo de esta revista no pocas actitudes contraculturales y les aportó conceptos nuevos como el de “crecimiento sostenible”, “ecologismo” y el de una arquitectura hermanada con la naturaleza (Ribas, 2007, 246). Racionero fue, en este sentido, un vínculo entre la espiritualidad orientalizante del ecologismo contracultural y el desparrame lúdico y combativo de los ecologistas de raíz libertaria. No olvidemos, por otra parte, que la CNT perdió durante la Transición política, por causas exógenas y endógenas, la hegemonía que tuvo en España en los años de la II República. Este no fue el caso del PCE, aún menos del PSUC y de las CCOO, en los años 70. El comunismo español no logró, en líneas generales, ni por asomo, la hegemonía del PCI en Italia, pese a que su magnetismo en la oposición antifranquista, su disciplina y organización, su prestigio intelectual, eran mucho mayores que los del PSOE, por lo menos hasta 1977. Lo “comunista”, por mucho que estuviese ya transformado en un “eurocomunismo”, era un habitáculo mínimamente sólido para alargar tentáculos hacia el exterior, sin salirse forzosamente de la concha protectora, eso sí cada vez más frágil a los embates del cambio histórico. La debacle del PCE en las elecciones de 1982 fue en este sentido un golpe muy duro para comunistas como Sacristán.²⁴ Lo “libertario” era, en contraste, más un aire de familia, más o menos lejano, que un espacio bien definido. Esto proporcionó a los ecologistas deudores de esta inspiración una mayor libertad y un compromiso mucho mayor en el cambio de vida personal, vecinal, local, lo que, en algunos casos, tenía el riesgo de derivar ulteriormente en un liberalismo de nuevo cuño, tal vez algo acomodaticio. El habitáculo, de forma paralela, dificultó en los ecosocialistas una asunción plena, que no fuera ni dogmática ni teleológica, del ecologismo, pero, tal vez los preparó mejor a la

²⁴ “El hundimiento del PCE es la desgracia más grande de este país. No tiene comparación con nada, es la base de todo, la base del hundimiento de toda la izquierda” (Sacristán, 2004: 214).

larga a los retos medioambientales que surgen desde los 90 y que tenían un claro componente social y político: el cambio climático y el animalismo.

Vayamos primero con el pensamiento ecologista de raíz marxista. Tenemos, por un lado, la obra de Mario Gaviria (1938-2018), sociólogo, después de licenciarse en Derecho, e incansable activista y dinamizador de debates, en especial en su tierra, Navarra, pero también en el País Vasco y en Aragón. Su compromiso con las energías “libres”, luego llamadas “limpias”, “alternativas”, fue inquebrantable, participando en numerosos encuentros, como las seis jornadas, en junio y julio de 1978, organizadas en Pamplona.²⁵ La lucha contra el trasvase del Ebro y contra la implantación de centrales nucleares, en Navarra y Aragón, fueron también combates muy importantes para él en los años 70. Vivimos —decía él en un libro— “en un momento histórico de ruptura y decadencia del modelo de desarrollo económico basado en la hipertrofia industrial urbana y de servicios y en el subdesarrollo rural” (Gaviria, 1976, 136). El desarrollo del capitalismo en España tenía como consecuencia el enriquecimiento de los agricultores más tecnologizados y el éxodo a la ciudad, y su proletarianización, de los menos adaptados a la modernidad imperante. En determinadas comarcas, como la huerta de Valencia y de Murcia, la urbanización acelerada trastocaba los equilibrios ancestrales entre el campo y el ser humano, y agotaba un recurso escaso como el agua (Gaviria, 1976, 51-53). En Gaviria, hay una reflexión múltiple sobre los cambios sociales y sobre la subsidiariedad de comarcas y regiones respecto a los nuevos polos de poder y una serie de propuestas sobre el modo de encarar estos cambios y de darles la vuelta a partir de nuevos modelos agrarios, energéticos y, en general económicos y vitales. Se trata de “vivir pobre con elegancia” (Gaviria, 1981).²⁶

Los análisis sociológicos de Henri Lefebvre y los estudios primerizos de Manuel Castells sobre la ciudad van a ser un referente importante para ecologistas como Mario Gaviria (tuvo trato personal intenso con el primero) y el arquitecto Alfonso del Val.²⁷ La ciudad es la “forma en la que se producen con mayor intensidad y expresividad las relaciones sociales”, como afirma Pérez-Agote, en sintonía explícita con Lefebvre. Es, además, donde se genera

²⁵ *Alternativas: recursos, tecnologías, construcción, habitat, sanidad, alimentación, agricultura, energías*, Pamplona, Euskal Bidea, 1979. En estas jornadas organizadas por los Colegios de Arquitectos y Aparejadores de Navarra, además de Mario Gaviria, que jugaba en casa, por así decirlo, participaron como ponentes, entre otros, el sociólogo francés Henri Lefebvre. En estas ricas jornadas se discutió desde la energía en Navarra, el microclima de las ciudades, la energía solar, la agricultura natural, el aprovechamiento de los residuos sólidos forestales, la medicina blanda, la microbiótica y muchas otras temáticas de este orden.

²⁶ “Mi vocación verdadera sería que la gente pueda vivir trabajando poco y viviendo bien, entonces, todo mi esfuerzo va destinado a poder conseguir una sociedad confortable, que no gaste mucha energía, que no polucione mucho, que no se exploten unos a otros, y que sea bastante armónica, es un sueño”, citado en “In memoriam Mario Gaviria Labarta”, Edición de David Prieto (Comité Editorial de Encrucijadas), con la colaboración de Ion Martínez y Artemio Baigorri, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Vol. 15, 2018, i1501, 6. El destacado sociólogo y ecologista, Artemio Baigorri, contribuyó, en 2009, a que le otorgasen a Mario Gaviria el Premio Nacional de Medio Ambiente: <https://baigorri.blogspot.com/2005/06/>.

²⁷ Manuel Castells, *La cuestión urbana*, Madrid, Siglo XXI, 1974. Es traducción al español del original en francés.

una mayor conciencia ecológica debido, entre otras cosas, a que es en ella donde “la ideología consumista dominante” es más estentórea (Pérez-Agote, 1979, 53, 100). Son, en un primer momento, los hijos de las clases media los que toman conciencia de las contradicciones entre las exigencias ecológicas y el despilfarro urbano. Así mismo, el número extra de la revista contracultural y libertaria *Ajoblanco* dedicado a las “Energías libres”, publicado en febrero de 1977, será un acicate para un sector del ecologismo político (del Val, 2022, 57-58, 74, 89).²⁸ De ahí surgirá el colectivo Tierra que colaborará con la revista *Alfalfa*. En ellas verán una vía de entrada progresiva en la “ecotopía”, en estructuras sociales autogestionadas, de pequeñas dimensiones (Callenbach, 1983; Schumacher, 1978).²⁹ La perspectiva de Gaviria y la de del Val pueden aparecer, la primera, inicialmente marxista, y la segunda inicialmente libertaria, pero, en el fondo, se conjugan bastante bien y de hecho trabajaron y militaron juntos durante el periodo de la Transición política. Otra perspectiva, no forzosamente contraria a éstas, menos “urbana” y más “agraria”, es la de Joan Martínez Alier (1939-) y la de José Manuel Naredo (1942-), que provienen del equipo de *Cuadernos del Ruedo Ibérico* (1965-1979), revista del exilio, antifranquista, editada por el anarquista José Martínez. La inflexión ecologista que van a imprimir a su trayectoria, en especial desde los años 80, procede de un replanteamiento de la teoría marxista por no haber tenido en cuenta, ni Marx ni Engels, la energía y la entropía, en los ciclos económicos, en el sistema de producción. “Estudiar la escasez y la abundancia no se puede hacer con instrumentos teóricos de la economía, sino de la ecología humana” (Martínez Alier, 1984, 263). Un autor clave del pasado para ellos va a ser Serguéi A. Podolinski quien va a insistir, contrariamente a Engels, en tener en cuenta la energía acumulada en la Tierra por la irradiación del sol, bien en forma de plantas vivas o de plantas muertas (carbón), o, incluso en forma de calorías acumuladas por el cuerpo humano y gastadas en el trabajo. La crítica de la teoría económica (liberal o marxista)

²⁸ “Éramos gente de tendencias libertarias, sobre todo el grupo donde estábamos nosotros. Luego se fueron apuntando más personas que tenían los conceptos y las ideas mucho más claras, y así sale “Energías Libres”, un refrito de material foráneo, sobre todo francés” (Del Val, 2022: 74). Es interesante este comentario de Alfonso del Val porque revela que las “tendencias libertarias” no suponían unas ideas políticas bien definidas, las cuales se fueron clarificando conforme se volvían ecologistas. Se empieza a hablar de ecologismo, según Del Val, “con las revistas *Alfalfa* [1977-1978] y *Ajoblanco* [1974-1980]” (Del Val, 2022: 59). No había incompreensión entre ellos y los viejos anarquistas y libertarios de los tiempos de la II República, del exilio y de la oposición antifranquista, cuando se trataba de cuestionar el poder, pero sí se producía por el apego de éstos a la lucha sindicalista, extraña a las movilizaciones ecologistas. Por lo demás, las luchas intestinas entre los anarquistas, entre los “puristas” de la CNT y los “posibilistas” de la CGT, les eran ajenas (Ribas, 2007: 576-579).

²⁹ No es una casualidad que el primer capítulo de la ciudad eco-utópica esté dedicado a “Las calles de la capital de Ecotopía” y que el prólogo esté firmado por Mario Gaviria (Callenbach, 1983, 25-32, 7-8). En el epílogo del libro de Schumacher, una verdadera “Biblia” para el movimiento ecologista, sostiene que “el hombre moderno ha construido un sistema de producción que viola la naturaleza y un tipo de sociedad que mutila el hombre (...) Se considera al dinero todopoderoso”. Ante “la filosofía del materialismo”, “que está siendo desafiada por los hechos”, Schumacher preconiza la prudencia y la temperanza, en un discurso teñido en algunos momentos de ética evangélica, un tanto alejada del eco-marxismo e incluso de la órbita eco-anarquista, aunque haya compatibilidades evidentes con ésta, por ejemplo, en el uso de pequeñas unidades de producción energéticas.

es posible desde un planteamiento científico, pese al riesgo de caer en un “pesimismo tecnológico”. El punto débil del ecologismo de raíz libertaria era efectivamente la clarificación conceptual y científica de cómo la energía interviene en el proceso productivo. Los estudios de Naredo sobre la historia reciente de la agricultura española mostraban que, como en otros países, la productividad del trabajo humano había aumentado “prodigiosamente”. Una caloría de trabajo humano “produce” entre dos y tres mil calorías. Si toda la población mundial consumiese de la misma forma (más carne que antes, por ejemplo), haría falta para alimentarla el equivalente de toda la producción petrolera de los EEUU, de la URSS y de Arabia Saudí (Martínez Alier, 1984, 170-171). Años más tarde, ya en el siglo XXI, Alier va a defender un “ecologismo de los pobres”, haciendo hincapié en las relaciones entre el Norte y el Sur y en los profundos cambios que está ocasionando el cambio climático (Martínez, Wagensberg, 2017, 70-79).

Juan Gutiérrez (1932-), que procedía del partido marxista-leninista y maoísta ORT (entre 1974 y 1981), amigo del disidente de la RDA, Rudolf Bahro, y muy cercano a los Verdes alemanes, por vivir allá durante bastantes años, se integró, como “compañero de viaje”, en la Asamblea Ecologista de San Sebastián (1983-1986), desde que llegó a esta ciudad. Entre 1980 y 1983, había formado parte del Centro de Estudios Socio-ecológicos en Madrid. Gutiérrez es un caso de ecologista bastante crítico con el desarrollismo, el productivismo y el industrialismo subyacentes a todo el marxismo, ya desde los años ochenta, así como con el medio-ambientalismo, por un lado, y la socialdemocracia al estilo González, por otro. En los años 80, de hecho, ya no se definía como marxista. Otro punto que distingue a Gutiérrez del ecosocialismo es la importancia que atribuye al cambio en la vida personal y en la vida cotidiana, lo que le acerca a posiciones del ecologismo de raíz libertaria. Durante esa década, participó en la mesa directiva de ECOROPA, donde conoció a personalidades relevantes del ecologismo europeo como Petra Kelly, Teddy Goldsmith, Helena Norberg, Frieda Meissner-Blau y Christina von Weizsäcker. A partir de los años 90, no dejó atrás el compromiso ecologista (ante el conflicto entre el ser humano y la naturaleza), sino que lo mantuvo “remansado” (es su expresión) ante la necesidad de resolver los problemas entre colectivos humanos. El movimiento *Friday for clima* (Greta Thunberg), desde 2018, reactivará en él ese ecologismo latente. En cualquier caso, su compromiso pacifista contra la política de bloques (OTAN/Pacto de Varsovia) y los euromisiles, se irá mutando, en los 90, en su rol como mediador de conflictos políticos en todo el mundo, y como fundador, y director, del Centro de Investigación por la Paz, “Gernika Gogoratuz/Recordando a Guernica”, en 1987 (Gutiérrez, 2023, 63-109).

En un planteamiento esta vez decididamente marxista, hay que destacar la aportación de Manuel Sacristán (1925-1985) quien conduce un sector no despreciable del comunismo español hacia el ecosocialismo. El informe de Roma, de 1972, tendrá un impacto en el campo marxista en la obra de Wolfgang Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*, cuya obra será traducida al español y prologada por el propio Sacristán en 1978 (Capella, 2005, 219; Sacristán, 1985, 211-231). En la introducción, afirmaba que “todo comunista que vea en el problema ecológico el problema hoy básico de la revolución (como es el caso de Harich) se ve obligado a revisar la noción de comunismo”.

En este sentido es altamente significativo que Harich rehabilite a Rousseau, considerándolo un “pensador revolucionario” y no un “romántico pasadista”, con la tácita aprobación de Sacristán, máxime teniendo en cuenta las críticas que éste había vertido contra el romanticismo, en particular contra Heine, hacía unos años. Sacristán, de hecho, se había adherido a “las actividades del Comité Antinuclear de Cataluña”, desde principios de 1977 (Capella, 2005, 217). Es interesante constatar la importancia del impacto del informe de Roma tanto en Delibes como en Sacristán, inclinando el humanismo cristiano del uno y el marxismo gramsciano del otro hacia un compromiso ecologista de diversa tonalidad y alcance. Si en el primero se da una crítica “ruralizante” del progreso y de la modernidad, en el segundo estamos ante un marxismo que ya no tiene, que ya no va teniendo la revolución como horizonte temporal, sino más bien un compás de espera, un “mientras tanto”, un día a día, en el que la perplejidad política y la búsqueda de un desarrollo post-capitalista más respetuoso con la naturaleza empiezan a ser rectores.³⁰ La revista, precisamente llamada *Mientras Tanto* (1979-), defensora del socialismo de tonalidad verde (ecologista), violeta (feminista) y blanca (pacifista), será en este sentido un coagulante filosófico e ideológico clave donde destacarán Francisco Fernández Buey (1943-2012), que ya había colaborado estrechamente con Sacristán, en la redacción de la revista *Materiales* (1977-1978) y, más tarde, ya en los años 80, Jorge Riechmann (1962-) (Capella, 2005, 204-208; Vázquez García, 2009, 368-371).³¹ Este último presenta un itinerario peculiar. Poeta, como vocación irrenunciable, y licenciado en matemáticas, Riechmann se fue labrando, en paralelo a sus poemarios, un sólido bagaje como politólogo analista de los partidos Verdes, en Alemania y Austria (Riechmann, 2018).³² Riechmann fue afiliado a Greenpeace, desde temprano. En 1999 era profesor de filosofía moral y liberado en CCOO (Riechmann, 2018, 77). Su fidelidad a Sacristán y a Fernández-Buey ha sido constante, a lo largo del tiempo (Riechmann, 2018, 28-29, 72-73, 181). En las entrevistas, a veces se siente deudor de Marx, entre otros autores y, en otras ocasiones, se define como “marxista”.³³ Su evolución va de un “ecosocialismo

³⁰ Me permito referirme al artículo : “El marco temporal en el discurso político de Manuel Sacristán: del horizonte revolucionario a la perplejidad ecológica”, en *Cruzar la línea roja. Hacia una arqueología del imaginario comunista ibérico (1930-2017)*, Antonio Gómez L-Quñones, Ulrich Winter (eds.), Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2017.

³¹ Para Pecourt, Fernández-Buey ofrecía “un nuevo comunismo de naturaleza crítica y radicalmente ecológico”. Imaginaba una “nueva sociedad basada en las energías renovables, las tecnologías no-destructivas, la producción a pequeña escala y el desarrollo orgánico”. Pero ¿no era acaso lo mismo que reivindicaban Schumacher, Callenbach, y en España Gaviria y Del Val, autores poco o nada comunistas? ¿Era eso un planteamiento comunista? Tal vez el toque comunista aparecía, en el estrecho colaborador de Sacristán, en su insistencia en crear un “nuevo internacionalismo en el cual confluyeran los trabajadores del mundo capitalista, los trabajadores y campesinos del tercer mundo y los movimientos ecologistas”. En cualquier caso, e independientemente de la viabilidad de tal propósito, esto no se parecía ya mucho a la III Internacional... (Pecourt, 2008, 263-270).

³² *Los Verdes alemanes*, Madrid, Comares, 1994; y “Los verdes austriacos: política ecologista en el país del consenso”, separata del Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, WP n° 89, 1994.

³³ En 1999, entre los autores fundamentales, menciona a Marx y también a Gramsci, Sacristán y Castoriadis, autores todos ellos de impronta marxista. En 2006, habla de mi “engarce en la tradición de marxismo abierto”. En 2009, afirma que « el trabajo, para nosotros los marxistas

antropocéntrico”, en 1992 (Riechmann, 2018, 32-33) a un ecologismo de la autocontención, de la biomímesis, o coherencia entre los sistemas humanos y los sistemas naturales, y de la precaución, más atento a los planteamientos del animalismo, desde los inicios del siglo XXI (Riechmann, 2018, 158-159; Riechmann, 2000).

4. Algunas hipótesis sobre la génesis del eco-ensayo en España.

Una vez vistas las diferentes galaxias intelectuales del pensamiento ecológico, en sus vertientes proteccionista, contracultural y urbano-social, quisiéramos esbozar algunas hipótesis sobre el eco-ensayo. Lo primero que llama la atención es la riqueza, pero también la dispersión de las diferentes propuestas y tendencias intelectuales. No en vano, la palabra “archipiélago”, como “conjunto de islas unidas por aquello que las separa”, podría definir en cierto sentido todas estas galaxias, aunque ellas tejan entre sí diferentes vínculos tenues, más conceptuales y políticos que personales u organizativos.³⁴ La crítica a la destrucción de la Naturaleza es común a las tres tendencias, pero en cada una de ellas se insiste más, o bien en las medidas imperativas a tomar para detener la destrucción de los ecosistemas, o bien en el cambio del mundo y de la vida, desde la ciudad, desde el combate pacifista, desde la contra-cultura, o bien en las decisiones, económicas y políticas que hay que emprender para pasar a una etapa posterior al capitalismo ecocida. En todos los autores, las formaciones profesionales condicionan de alguna manera sus trayectorias y enfoques. Geógrafos y biólogos son disciplinas mayoritarias entre los ecologistas de origen medioambientalista. Sociólogos, economistas, ingenieros, algunos filósofos como Sacristán y Gutiérrez, forman el grueso de los ecologistas socio-urbanos. Arquitectos, ingenieros, médicos naturistas, algún filósofo como Piulats, son las disciplinas mayoritarias entre los ecologistas contraculturales. De todo ello se deduce un acercamiento discursivo a la cuestión ecológica marcado por una orientación predominantemente científica. En nuestro último libro, habíamos señalado las dificultades que tuvo el marxismo para ser un terreno propicio para el ensayo (Tejada, 2023, 125-130). Esto se explica, entre otras razones, por la complicidad que establece éste con cierto escepticismo y por la libertad formal que exige, dos características poco compatibles con el materialismo histórico. Bastantes de los libros y sobre todo de los artículos del primer ecologismo español fueron, a veces, estudios sesudos de la fauna o radiografías exhaustivas de las agresiones contra la naturaleza, otras veces, fotogramas críticos de una realidad social cambiante, en ocasiones propuestas militantes de acción puntual y, en otros casos, ejercicios lúdicos de tono menor. Las exigencias activistas y científicas

es la mediación fundamental entre sociedad y naturaleza », solo que para ecologistas como Gorz, y también para Philippe van Parijs, no es la única mediación, dado que el ocio y el ingreso universal abren amplios vínculos con la naturaleza. (Riechmann, 2018 :72, 129, 178).

³⁴ En 1988 se funda la revista *Archipiélago*, dirigida por José Ángel González Sainz. En varias números la cuestión ecológica será central, por ejemplo en el nº8 “Ecología o barbarie” (1991) y en el nº18-19 “Trenes, tranvías, bicicletas. Volver a andar ” (1994). En ella colaborará frecuentemente Antonio Estevan, con numerosos artículos de orientación ecologista, así como Naredo, Martínez Alier, Ignasi Doñate, Mario Gaviria, Murray Bookchin, Ivan Illich, etc.

formaron a menudo una tenaza en la que el ensayo presentaba dificultades para expandirse, incluso para eclosionar.

La dificultad de escribir bien, con estilo, se añadía a ello, incluso en el caso (confesado por él mismo en una entrevista señalada más arriba) de un hijo de escritor, pero biólogo, al fin y al cabo: Miguel Delibes de Castro. No obstante, en Riechmann, la poesía es consustancial a su vida desde una edad muy temprana. En Araujo, la poesía mana en él desde joven y vuelve a manar en las dos últimas décadas de su trayectoria, ya en el siglo XXI, conciliándose con el aforismo. En Félix Rodríguez de la Fuente, sin haber sido propiamente un ensayista, un sentido poético indudable nutre sus intervenciones radiofónicas y televisivas. En Racionero, la novela se abrirá paso ulteriormente, abandonando de manera paralela el pensamiento ecológico en provecho de un liberalismo, en ocasiones apoyando a ERC, en otras al PP (Racionero, 2012, 160-171). Juan Gutiérrez abandona también la publicación de textos de inspiración ecologista, desde fines de los 80, pero en favor del pacifismo y del antimilitarismo. En el novelista Miguel Delibes, pese a la importancia indudable de su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, el combate ecologista se quedó en aquella brillante y meditada llamada de atención, tan adelantada, y se prolongó años más tarde en un diálogo instructivo con su hijo, pero no volvió a escribir libros de índole ecologista. El “archipiélago” ecologista, en bastantes casos, salvo en Joaquín Araujo, Jorge Riechmann y en otros más, no se mantuvo en el tiempo, con fidelidad y empeño; más bien se fue disolviendo como un terrón. Esta es una más de las debilidades del pensamiento ecológico en España.

El eco-ensayo solo podía abrirse paso, de este modo, si se conjugaban un trasfondo científico y un hálito literario o poético, sin ser ni lo uno ni lo otro, todo ello en una prosa de ideas con pretensiones filosóficas. Salvador Pániker y, sobre todo, Joaquín Araujo y Jorge Riechmann, han sido, seguramente, los que han estado más cerca de estos requisitos. Son, indudablemente, tres troncos del rico árbol ecologista en nuestro país. Sin embargo, la sensación es la de estar ante unos autores, brillantes, pero un tanto aislados entre sí. ¿Por qué la filosofía y, en general, el ensayo español, fueron por otros derroteros? En los años 60 y 70, la filosofía analítica y el marxismo no eran, seguramente, corrientes propicias para ello, sobre todo la primera; mucho menos, sobra decir, la neoescolástica franquista. Los llamados nuevos nietzscheanos, con influjos varios del estructuralismo y del postestructuralismo, no iban en dirección de un combate ecologista, con el que mantenían o suspicacias fuertes (Savater) o simpatías lejanas (Trías) (Savater, 1993, 159-162; Trías y Argullol, 1992, 104). El desarrollo considerable, a partir de los 80, de la ética y de la estética como subdisciplinas profesionalizadas de la filosofía no dio tampoco cabida inicialmente a la cuestión ecológica, aunque hubo muestras de interés puntual (Camps, 1990, 28-29). Los ensayistas veteranos más rompedores, como Agustín García Calvo y Rafael Sánchez Ferlosio, mantuvieron puntuales lazos de complicidad con la cuestión ecológica, sin asumirla plenamente como propia, aunque puedan considerarse compañeros de viaje del ecologismo, con la debida prudencia (Sánchez Ferlosio: 1992; García Calvo, 1980). El heideggerianismo, por múltiples razones, y pese a su componente aprovechable de crítica al cartesianismo y a la dominación ejercida sobre la

naturaleza, fue incapaz de proporcionar material crítico, emancipatorio, bien en un sentido personal, bien en un sentido social o incluso planetario (Duque, 1986). Los ensayos más “robinsonianos”, más intimistas, más apegados a la vida cotidiana o al ejercicio estilístico más sofisticado no dieron casi nunca cabida a la cuestión ecológica, salvo tal vez en Argullol. Probablemente, y para rematar esta tendencia disgregadora, tal y como afirmaron hace unos años Gracia y Ródenas « la expansión lógica de un mercado cada vez más fragmentado y donde las curiosidades se multiplican mucho más rápido que la capacidad de percepción simultánea o lineal del observador más sagaz y veloz », en especial desde los años 80, no favorecía una centralidad del eco-ensayo, tal vez de ningún tipo de ensayo, perjudicado también por la ausencia de centralidad de la propia cuestión ecológica en el debate intelectual y político español en las dos últimas décadas del siglo XX (Gracia y Ródenas de Moya, 2015).

Del proteccionismo ambientalista al eco-ensayo, pasando por las diferentes galaxias del pensamiento ecológico en España, podemos aseverar, como conclusión, que su riqueza no es en absoluto despreciable, aunque adolezca de carencias y de debilidades más que evidentes, cuyas causas son tanto exógenas como endógenas. El futuro nos dirá si esos troncos, si esos múltiples y ricos gérmenes que hemos expuesto aquí de una manera desgraciadamente muy somera, podrán ser la base de un pensamiento ecológico y de un eco-ensayo realmente unitarios que puedan estar a la altura de los desafíos a los que se enfrenta una sociedad como la española, y en general, europea, todavía muy timoratas en la prevención de catástrofes “naturales”, en la lucha contra el cambio climático, en la defensa de la biodiversidad y en muchos otros ámbitos (consumo y producción, vida cotidiana, nutrición, agricultura, cultura de paz, etc.). La “filosofía ecologista” de la que hablaba la declaración de la Federación ecologista, en las Tablas de Daimiel, en 1978, ¿está todavía por hacer?

Bibliografía:

Libros (autores españoles):

- Araujo, Joaquín (1990). *Naturaleza y ecología en España (La muerte silenciosa. España hacia el desastre ecológico)*. Madrid, Temas de Hoy.
- Araujo, Joaquín (2000). *La naturaleza, nuestro lujo*. Madrid, Plaza & Janés/DeBolsillo.
- Castroviejo, S., Murado, M.A., Silva, R., y Xordo, Roy (1978). *Ecología y política en España*. Madrid, Blume Ediciones.
- Delibes, Miguel (1976). *Un mundo que agoniza*, con prólogo de Fermín Herrero. Valladolid, 2021.
- Delibes, Miguel/Delibes de Castro, Miguel (2005). *La tierra herida. ¿Qué mundo heredarán nuestros hijos?* Barcelona, Destino.
- Estevan, Antonio y Naredo, José Manuel (2009). *Por una economía ecológica y solidaria: conversaciones*, Madrid, Icaria.
- Gaviria, Mario (1976). *Ecologismo y ordenación del territorio*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo.

- Gaviria, Mario (1981). *El buen salvaje (de urbanitas, campesinos y ecologistas varios)*, Barcelona, El Viejo Topo.
- Gutiérrez, Juan (2023). *La Paz Viva: Rutas y derroteros (1985-2022)*. Madrid, PostMetrópolis Editorial.
- Hernández del Águila, Rafael (1985). *La crisis ecológica*. Barcelona, Laia.
- Margalef, Ramón (1981). *Ecología*. Barcelona, Planeta.
- Martínez Alier, Joan (1984). *L'ecologisme i l'economia. Historia d'unes relacions amagades*. Barcelona, Edicions 62.
- Martínez Alier, Joan; Wagensberg, Jorge (2017). *Solo tenemos un planeta. Sobre la armonía de los humanos con la naturaleza*. Barcelona, Icaria.
- Mosterín, Jesús (1998). *¡Vivan los animales!* Madrid, Editorial Debate.
- Mosterín, Jesús (1995). *Los derechos de los animales*. Madrid, Editorial Debate.
- Pániker, Salvador (1982). *Aproximación al origen*. Barcelona, Kairós.
- Pániker, Salvador (1987). *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairós.
- Pániker, Salvador (1988). *Segunda memoria*. Barcelona, Seix Barral.
- Parra, Fernando (1984). *Diccionario de ecología, ecologismo y medio ambiente*. Madrid, Alianza Editorial.
- Pérez-Agote, Alfonso (1979). *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*. Madrid, Encuentro.
- Racionero, Luis (1979). *De qué iban/van los 60. Mitos y ritos*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- Racionero, Luis (1977). *Filosofías del underground*. Barcelona, Anagrama, 2010.
- Racionero, Luis (2012). *Entre dos guerras civiles. Memorias sociales y políticas*. Barcelona, Ediciones B/Grupo Zeta.
- Riechmann, Jorge (2000). *Un mundo vulnerable: Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid, Los libros de la Catarata.
- Riechmann, Jorge (2018). *Un lugar que pueda habitar la abeja. Entrevistas con*, ed. A. García-Teresa, Madrid, La Oveja Roja.
- Rodríguez de la Fuente, Odile (2000). *Félix, un hombre en la tierra*. Barcelona, GeoPlaneta.
- Sacristán, Manuel (1985). *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (2004). *Entrevistas con M. Sacristán. De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, ed. F. Fernández Buey y S. López Arnal. Madrid, Los libros de la Catarata.
- Varillas, Benigno y Da Cruz, Humberto (1981). *Para una historia del movimiento ecologista en España*. Madrid, Miraguano, col. Amigos de la Tierra.

Libros (otros autores españoles):

- Camps, Victoria (1990). *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa-Calpe, Austral.
- Capella, Juan-Ramón (2005). *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid, Trotta.
- Carrascosa Santiago, Alfonso V. (2023). *Félix: de la cetrería a la ciencia*. Burgos, Universidad de Burgos.
- Duque, Félix (1986). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid, Tecnos.
- García Calvo, Agustín (1980): *Actualidades*, Madrid, Lucina.
- Garrido, Eduardo (2016). *Cajal y la naturaleza*. Madrid, Desnivel.
- González Bernáldez, Fernando (1981). *Ecología y paisaje*. Barcelona, Blume.
- Gracia, Jordi y Ródenas de Moya, Domingo (2015). *Pensar por ensayos en la España del siglo XX*. Barcelona, UAB.
- Margalef, Ramón (1981). *Ecología*, Barcelona, Planeta.
- Masjuan, Eduard (2000). *La ecología humana en el anarquismo ibérico (Urbanismo "orgánico" o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social)*. Barcelona, Icaria.
- Pecourt, Juan (2008). *Los intelectuales y la Transición política*. Madrid, CSIC.
- Sánchez Ferlosio, Rafael (1992). *Ensayos y artículos*, vol. II. Barcelona, Destino.
- Savater, Fernando (1993). *Sin contemplaciones*. Madrid, Ediciones Libertarias.
- Tejada, Ricardo (2023). *L'essai en Espagne à l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976). La malle et la boussole*. Paris, L'Harmattan.
- Trias, Eugenio y Argullol, Rafael (1992). *El cansancio de Occidente*. Barcelona, Destino.
- Vázquez García, Francisco (2009). *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada Editores.

Libros (autores extranjeros):

- Gorz, André (1980). *Ecología y política*. Barcelona, El Viejo Topo, 1982.
- Morin, Edgar (1983). *El método. II. La vida de la vida*. Madrid, Cátedra.
- Parkin, Sara (2016). *Vida y muerte de Petra Kelly*. Madrid, Clave Intelectual.
- Pasmore, John (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza (Ecología y tradiciones en Occidente)*. Madrid, Alianza Universidad.
- Roszak, Theodore (1970). *El nacimiento de una contracultura (Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil)*. Barcelona, Kairós, 1978.
- Suzuki, Daisetz T. (1981). *El ámbito del Zen*, prólogo de C. Humphreys. Barcelona, Kairós, 1985.

El sentir originario en María Zambrano

The original feeling in María Zambrano

María Luisa Maillard García
Fundación María Zambrano

Resumen: María Zambrano es una pensadora de intuiciones tempranas, puestas en sus textos como fragmentos de un orden remoto que llama desde un centro inaprehensible. Así este estudio se aproxima a la relación de su pensamiento con la religión y, más allá, con la idea de Dios, de los dioses, y a cómo se expresa esta relación en *El hombre y lo divino*, más bien, rodeando o cercando sus hallazgos intuitivos, desde diversos enfoques y categorías filosóficas, que se encuentran tanto en sus primeros, como en sus últimos textos. Esta reflexión de Zambrano, sobre las relaciones históricas del hombre con la divinidad, no es la propia de una filósofa religiosa, ni la de una estudiosa de las ciencias de la religión, sino que se inserta en su propuesta de una ampliación de la razón vital hacia otras formas de conocimiento no provenientes de la razón, pero sí de la experiencia vital.

Palabras clave: Zambrano, *El hombre y lo divino*, razón vital, Dios, religión, sentir originario, lo sagrado, lo santo.

Abstract: María Zambrano is a thinker of early intuitions, put into her texts as fragments of a remote order that calls from an elusive centre. Thus this study approaches the relationship of her thought with religion and, beyond that, with the idea of God, of the gods, and how this relationship is expressed in *El hombre y lo divino*, rather, surrounding or encircling her intuitive findings, from different philosophical approaches and categories, which are found in both her early and later texts. Zambrano's reflection on man's historical relationship with divinity is not that of a religious philosopher, nor that of a scholar of the sciences of religion but is part of her proposal for a broadening of vital reason towards other forms of knowledge that do not come from reason, but from vital experience.

Palabras clave: Zambrano, *El hombre y lo divino*, vital reason, God, religion, original feeling, the sacredness, the holy.

Antes de adentrarnos en el tema que vamos a tratar, quiero señalar dos características del pensamiento de María Zambrano: En primer lugar, que es una filósofa de intuiciones primeras, como vamos a ir comprobando. En segundo lugar, que su camino no es rectilíneo a la hora de tratar dichas intuiciones. Según sus propias palabras: Sus textos son fragmentos de un orden remoto que llama desde un centro que nunca acaba de manifestarse.¹

¹ “Y todavía más, que ningún tema vive separado de los demás. Todo es fragmento de un orden, de una órbita que ininterrumpidamente se recorre y que solamente se mostraría

En otras ocasiones, habla de sus escritos, como de “un árbol, cuyo germen o raíz no se pierde, aunque se ramifique” (M-212). Ella irá aproximándose, más bien, rodeando o cercando sus hallazgos intuitivos, desde diversos enfoques y categorías filosóficas y los hallaremos, tanto en sus primeros, como en sus últimos textos. Por ejemplo, el concepto de la nada, determinante en *El hombre y lo divino* de 1955, ya aparece en un texto inédito de 1933, que habla de la nada resultante de la muerte de Dios:

La nada es quien gana, quien nos va comiendo el terreno por instantes. Tanto es así, que el tiempo es ya, sin tope donde tropezar, el gran avance de la nada.²

Y enjuiciará el denominado por Ortega “Arte nuevo” aproximándose a ese concepto en su artículo “Nostalgia de la tierra” (VI, 2014, 171-175) del mismo año, bajo la fórmula de la pérdida del mundo sensible: “El arte deshumanizado no es sino arte desterrado”. Un año después, publicará en 1934 el artículo “Límite de la nada”.³

Habrà, por tanto, en su obra repeticiones, hallazgos nuevos y cierta imprecisión conceptual, debido a la elección, cada vez más acendrada, del lenguaje simbólico, conforme se vaya acercando al mundo espiritual que quiere recuperar para el hombre y que no se reduce para ella a la razón y la voluntad: estamos hablando del sentir originario, de “las entrañas” y de lo sagrado, lo no revelado todavía, que trataremos aquí; para no hablar de símbolos como la aurora, la llama, la serpiente, los claros del bosque o de aquellos surgidos de la creación literaria como Antígona o Nina, la humilde criada de *Misericordia* de Galdós, que ya no nos dará tiempo a desarrollar de forma específica.

Bien, creo que la pregunta que ocupa a muchos estudiosos de la obra de la filósofa es: ¿Qué relación tiene el pensamiento de María Zambrano con la religión y, más allá, con la idea de Dios, de los dioses? ¿Cómo se expresa esta relación en *El hombre y lo divino*? Antes de responder a esta pregunta, vamos a brujulear un poco en lo que ella ha querido declarar al respecto, pues el saber que quiere desarrollar es un saber experiencial y ella recurre, como no podía ser menos, a su propia experiencia; aunque no sólo.

Ya hemos indicado que María Zambrano es una pensadora de intuiciones y decisiones tempranas. Ella misma ha declarado que, en su temprano artículo “Hacia un saber sobre el alma” de 1934, ya estaba su razón poética; aunque ella no se diera cuenta. Digamos que es una pensadora que sigue su inspiración y se mantiene fiel a ella, no siempre de forma consciente o racional. Según confiesa en su libro autobiográfico *Delirio y Destino*, en 1929, una joven Zambrano de 25 años ya ha decidido su vocación, su destino. Será filósofa, dedicará su vida al pensamiento y lo hará a través del camino abierto por su maestro Ortega y Gasset, de cuya razón vital nunca renegará:

entera si su centro se manifestase. Mas lo que sucede es que ese centro atrae y guía, mas sin llegar nunca a revelarse [...]”. (Zambrano, 1971, 10)

² “¿Dios ha dejado entonces de vencernos? ¿De oprimirnos? Y este desligamiento que tenemos y que a tanto anarquista se le confunde con la libertad es la expresión, el resultante, de esa acción en que Dios no nos vence y quedamos sueltos, pero sin victoria. [...] Tanto es así que el tiempo es ya, sin tope donde tropezar, el gran avance de la nada”. María Zambrano. *Escritos autobiográficos. Delirios. poemas* [ca. octubre noviembre, 1933] (VI, 2014, 217).

³ Zambrano, M. (1934). “Límite de la nada”. *Literatura*, n° 2, 39-40.

introducir la vida en el pensamiento. Cuando en 1962 escribe un texto sobre su evolución filosófica, denominado “Itinerario” (Zambrano, VI, 2014, 440-443), es categórica: “Su punto de partido es la Razón Vital de Ortega y Gasset”. Y se mantendrá fiel a ese origen. Desarrollará la razón vital de su maestro, en muchas ocasiones partiendo de categorías orteguianas; aunque dirigiéndolas hacia territorios en los que Ortega no osaba entrar, como es el caso de la muerte, en la vida como naufragio:

En el naufragio va la vida. La muerte sería, por tanto, esa insustituible presencia que hace nacer el pensar, que a su vez procura la autenticidad del sujeto, lo que nos parece muy poco o apenas nada de acuerdo con el pensamiento orteguiano, que tan escasamente a la muerte se acerca, que se diría que la evita en su consideración y que ni siquiera en ninguna de sus metáforas aparece; sólo en ésta, ocultamente. (Zambrano, IV, 2019, 40).

Y uno de esos territorios, que tempranamente recorre de la mano de la razón vital, es el de la experiencia mística:

La R. V. [razón vital] me condujo primeramente a ver qué había en la mística, y después, al intentar pensar el ser propio del hombre, la he encontrado. [texto de 4 de junio de 1944] (Zambrano, VI, 2014, 273)

En 1929, una de las épocas más importante en su formación, que refleja en su escrito autobiográfico *Delirio y Destino*, la joven de 25 años, María Zambrano, está inserta en su circunstancia y, como postula su maestro, se ve en la obligación moral de salvarla para tener una vida auténtica. Ella se identifica con sus compañeros de generación en la búsqueda de autenticidad, de claridad; también en la preocupación por la cuestión social; pero sus reflexiones eran más complejas, según sus propias palabras, porque ella había sido educada en la religión católica, y ellos no. No es que tuviesen el sentimiento anticlerical, tan característicos de la ideología de ‘izquierdas’, sobre todo, de alguna de sus facciones, escribe en *Delirio y Destino*; pero era porque lo sentían como algo muy del siglo XIX. Sin embargo, “en su mente identificaban religión y absolutismo, algo que ocultaba la vida, complicado con una llamada a dejar de sentirse ‘aquí’, donde estamos en la tierra” (VI, 2014, 929). Ellos, fieles al vitalismo dominante, propio de su circunstancia histórica, no puede dejar de percibir Zambrano, practicaban un culto sin fisuras al presente y la religión era algo que ocultaba la vida, la única evidencia, y el deber de vivirla enteramente. Zambrano continúa su reflexión sobre su posición ante la circunstancia de la generación a la que pertenece:

Y ella, que se sentía más vieja por haber sido criada en la religión, por la mayor complejidad del pensamiento filosófico [...] sentía que esa actitud era una especie de “epojé”, un estar en suspenso, una abstracción, que, al decir vida, no aceptaban toda la vida, sino tan sólo ésta que ahora vivo, un instante. (VI, 2014, 929-930)

Ya María Zambrano tenía presente que la totalidad de la vida tenía otras dimensiones, otras experiencias, por ejemplo, el éxtasis de los místicos, y era preciso reivindicar una razón capaz de rescatar “lo más alejado de ella”, que el pensamiento exclusivamente racional desechaba, aquello a lo que el pensamiento, según sus palabras, “no le había concedido el ser”. La inteligencia debía hacerse cargo del sentir y recuperar la idea del alma; pero ya sabía que la circunstancia era hostil ante cualquier pensamiento que rozase la abolida trascendencia. Y ese conocimiento temprano sigue presente en *El*

hombre y lo divino, donde escribe al inicio del epígrafe “Dios ha muerto”: “No se libra el hombre de ciertas cosas cuando han desaparecido [...]. Así, eso que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios” (2011, 182).

También sabía que no tenía capacidad para seguir el camino de los místicos. A la pregunta de por qué elige la Filosofía, responde:

porque tengo que morir y no podré hacerlo sin haber visto y sin haberme visto; porque no podré morir sin haber vivido la verdad: y como jamás se me alcanzará el éxtasis, amor completo, ni la caridad inagotable de los santos, como sólo he de vivir humanamente, [...] como tengo que aprender a vivir en el tiempo, ser persona, vivir la condición humana...” (VI, 2014, 1006).

Entonces... sólo le quedaba el camino del pensamiento, de la filosofía. Será un largo camino filosófico, a partir de su artículo fundacional de 1934, “Hacia un saber sobre el alma”, que provocará un rapapolvo de su maestro Ortega. Y en ese camino se esforzará por apartarse de cualquier forma de teología y evitará cualquier roce con la Iglesia católica y sus dogmas —como única excepción su oposición a la eliminación del latín en la Misa, a raíz del Concilio Vaticano II—. Nos tenemos que desplazar a los textos inéditos, que ella no ha llevado a la publicación y que han sido recogidos en el volumen VI de su *Obras Completas*, para encontrar una confesión temprana de su búsqueda de Dios. Así escribe en su diario en 1933:

Más allá de la conciencia hay que buscar a Dios, y allí está, allí permanece como fondo inseparable de todo acontecer, como sostén del tiempo, como fuerza donde toda fuerza ancla, como aquello que compone en sistema todo el universo, la naturaleza. (VI, 2014, 217).

Sin embargo, ella eludirá siempre en sus textos publicados la identificación de lo que denominará “el sentir originario” que anida en las entrañas, término que ella prefiere al de “subconsciencia” de Freud, con la idea de Dios. Sentir originario al que ya se aproxima en su libro *Filosofía y Poesía* de 1939, aunque sin nombrarlo directamente.

La Filosofía es, en cierto modo, la verdadera historia; muestra en su curso lo que de verdaderamente decisivo le ha ocurrido al hombre. Pero la poesía muestra lo que el hombre es sin que le haya sucedido nada, nada fuera de lo que le sucedió en el primer acto desconocido del drama en el cual comenzó el hombre, cayendo desde ese lugar irreconquistado que está antes del comienzo de la vida y que se ha llamado de muchas maneras. Maneras diferentes que tienen en común el aludir a algo, a un lugar, a un tiempo fuera del tiempo en que el hombre fue otra cosa que hombre. Un lugar y un tiempo que el hombre no puede precisar en su memoria, porque entonces no había memoria, pero que no puede olvidar porque tampoco había olvido. Algo que se ha quedado como pura presencia bajo el tiempo y que, cuando se actualiza es éxtasis, encanto (I, 2015, 758).

Hemos citado este largo fragmento porque me parece la primera aproximación de lo que Zambrano acabará por reclamar directamente, ya en uno de sus últimos textos *Notas de un método*, a saber, el sentir originario, al que se ha aproximado inicialmente como: “un lugar y un tiempo fuera del tiempo en el que el hombre fue otra cosa que hombre”.

La filósofa María Zambrano no parte de una verdad revelada, que quiere justificar mediante la razón; sino de la experiencia de lo sagrado y su conversión en lo divino, mediante la acción de la razón; de su experiencia

propia y la de todos los que la han precedido. Quiere reivindicar un saber que abarque todas las posibilidades de la experiencia interior; pero, sobre todo, evitar las consecuencias que su negación está teniendo en la vida del hombre y de la civilización occidental en su conjunto. Ya al final de su vida, en 1987, en su escrito “A modo de autobiografía” dicta a su entrevistador:

Entonces, no tengo más remedio que aceptar que mi verdadera vocación ha sido la de ser, no la de ser algo, sino la de pensar, la de ver, la de mirar, la de tener la paciencia sin límites que aún me dura para vivir pensando, sabiendo que no puedo hacer otra cosa y que pensar, tampoco lo he hecho [...] Si no he podido revelar más que esto, Señor, qué le vamos a hacer (VI, 2014, 719).

Vivir pensando, justificar la experiencia y la necesidad de la divinidad, del sentir originario, desde la filosofía. Ella se quiere filósofa y quiere integrar su filosofía en su momento histórico, en la corriente vitalista de la época: Nietzsche, Bergson, Dilthey, Max Scheler, Simmel, y Ortega, por supuesto, del que siempre se reconocerá su discípula; aunque ya en fecha temprana, encontrará otros compañeros de viaje, que la ayudarán a consolidar una concepción de la vida humana que irá más allá de la de su maestro. No seguirá, como ya hemos indicado, el camino de renegar de la razón vital; sino que utilizará su armazón categorial, dirigiéndola hacia esos territorios donde “Ortega no osaba entrar”. Estamos hablando de conceptos como el de indigencia, naufragio, realidad, creencias, vocación, ensimismamiento, libertad y, por supuesto, del concepto de vida humana.

María Zambrano sabía que no tenía capacidad para la experiencia mística, pero intuía que sí para introducir esa experiencia en la razón y dotarla de legitimidad metafísica. Y, ¿quién había recogido de forma natural la experiencia mística? La voz de la poesía. Así en el breve texto, ya mencionado, “Itinerario” de 1962, en el que recorre su trayectoria filosófica, escribirá:

Su punto de partida es la razón vital de Ortega y Gasset. La razón vital postula la reforma de la razón, es decir, del conocimiento en función de la vida, entendida como la realidad radical [...] Esta reforma ha de conducir al pensamiento filosófico a una revisión de sus relaciones con otras formas de pensamiento, la poesía, la mística, la novela y a la restauración de la idea del alma.

Vemos aquí claramente su inicio filosófico: Los saberes del alma —el amor, la piedad, la esperanza— saberes experienciales, vertidos en la imaginación creadora, entre los que incluye, claro está, la experiencia mística. Será pues la imaginación creadora la que englobará a la mística en el seno de la poesía porque, como veremos, ambas comparten un conocimiento experiencial, esa forma de conocimiento que antes se llamaba inspiración y que ella denomina “la visión del corazón”, porque es el amor el imán que atrae la percepción del sentir originario. Forma de conocimiento, desechada en el mundo actual; pero que los verdaderos poetas siempre han reconocido.

No obstante, la intuición de la que tantas veces hablan los creadores, la intuición según la cual hay alguien que nos dicta las palabras más importantes de un poema o las notas cruciales de una sonata, merece la máxima atención [...] Por eso estoy dispuesto a defender el concepto de “inspiración” al que tantos remilgos hacía Paul Valéry, aquel gran profesor de poesía. (Zagajewski, 2017, 54-55)

Ese es el camino que va a recorrer María Zambrano, el de la inspiración creadora, porque entiende que, respecto a la idea de Dios, la función del pensamiento es insuficiente cuando se trata de recuperar una realidad abismada:

La función del pensamiento respecto a esa clase “objetos” [que no desaparecen, aunque los neguemos] —Dios, eminentemente— ha sido más bien superficial, ha consistido en añadir una claridad última cuando ya había aparecido una claridad en cuanto a su definición”. (III, 2022, 214, 281).

Zambrano va encontrando otros compañeros de viaje en su reflexión, todos ellos, publicados en *Revista de Occidente*, en la época de su formación: *El puesto del hombre en el cosmos* y *El hombre del porvenir* de Max Scheler, al que menciona en “Hacia un saber sobre el alma” y al que sigue leyendo en los años 60, según sus textos inéditos, *Lo santo* de Rudolf Otto, concepto que, posteriormente identificará con “lo sagrado”, según comenta en su escrito “A modo de autobiografía” y que será un pilar fundamental en su libro *El hombre y lo divino*; y, por supuesto, Antonio Machado, a cuyos versos adjudicará la fórmula de la razón poética, en su artículo de 1937 “La guerra de don Antonio Machado”, comentando una de sus reflexiones:

Poesía y razón se complementan y requieren una a otra. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluente, movediza, la radical heterogeneidad del ser.

Y apostilla Zambrano:

Razón poética, de honda raíz de amor (I, 2015, 193).

Unos años antes, en 1932 lee en *Revista de Occidente* “Los métodos de realización artística” de Louis Massignon, un islamólogo reconocido internacionalmente y profesor del *Collège de France*. Un autor que la acompañará toda su vida, como lo prueba la carta que le escribe a Lezama Lima el 23 de octubre de 1972: “Louis Massignon es el único maestro que, desde hace años larguísimos, he encontrado” (Zambrano, 2006, 168).

Ya en 1939 le realizará un homenaje, introduciendo una cita del artículo mencionado, en su libro *Filosofía y Poesía*.

[Citaré todavía otra sentencia,
Singularísima para nosotros
De un teólogo musulmán.] Hallah,
pasaba un día con sus discípulos
por una de las calles
de Bagdad cuando le sorprendió
el sonido de una flauta exquisita.
¿Qué es eso?, le pregunta,
uno de sus discípulos, y
él responde: Es la voz de Satán
que llora sobre el mundo”.
¿Cómo hay que comentarlo?
¿Por qué llora sobre el mundo?
“Satán llora sobre el mundo
porque quiere hacerlo sobrevivir
a la destrucción: llora por las cosas que pasan;
quiere reanimarlas, mientras
caen y sólo Dios permanece.
Satán ha sido condenado

*a enamorarse de las cosas que
pasan y por eso llora”.*
(I, 2015, 679)

Zambrano va comprobando que la mística sufí, a semejanza de la de San Juan de la Cruz, sobre el que escribirá en 1939, el artículo: “San Juan de la Cruz: *De la noche oscura a la más clara mística*”,⁴ universaliza la palabra poética como su forma natural de expresión y se refiere a una realidad que habita en nuestro interior: dos temas centrales para Zambrano desde mediados de los años 40: una realidad interior que nos reclama y su acceso a la vigilia, a través de la palabra poética. A partir de *El hombre y lo divino*, comenzará a elaborar la fundamentación metafísica de dicha realidad interior y seguirá leyendo a Massignon, entre otras obras, *Parole d’Orient*, publicada en 1962, cuya edición en francés subrayada se encuentra en su biblioteca, y a su discípulo Henri Corbin, *L’imagination créative dans le soufisme d’Ibn’Arabi*, quien la introduce en Los Coloquios de Rauyomont de 1962, donde Zambrano presenta su trabajo “Los sueños en la imaginación creadora”.⁵

La puerta que le abre el camino a la razón que buscaba, en su artículo fundacional “Hacia un saber sobre el alma” de 1934, será pues la Poesía. A partir de ella, reivindicará la realidad que atesora el concepto de alma, sus formas de manifestación, a través del símbolo y del mito, y la capacidad de la poesía para ser una forma de conocimiento complementaria a la razón. Así escribe en su temprano artículo: “Pero había un doble saber: por una parte, saber de la razón que domina; y de otra, un decir poético del cosmos, de la naturaleza, como no dominable” (II, 2016, 436).

Es este saber poético del cosmos el que contiene la experiencia del sentir originario, tesis que, como hemos señalado, comienza a desarrollar en el mismo libro de *Filosofía y Poesía*.

El sentir originario se consolidará en el concepto capital de “lo sagrado”, el fondo último de la vida, lo no revelado todavía. Allí incluirá Zambrano, como paso previo, lo que a veces denomina “entrañas”, que define como el “mundo del padecer humano en todo su misterio y enigma”, y que también identificará con el infierno, que localizará en lo que, desde Freud, ha venido en llamarse inconsciente, según formula en *El hombre y lo divino*:

En los infiernos, en las entrañas. Pues las entrañas son la metáfora que capta — con más fidelidad y amplitud que el moderno término de subconciencia— lo originario, el sentir irreductible, primero, del hombre en su vida, su condición viviente (VI, 2014, 211).

Infierno y padecer proveniente de que el hombre siempre se siente carente de algo, de algo que lo libere de su vida humana, sujeta a la injusticia, la enfermedad y la muerte, y, por tanto, siempre aspire a más de lo que puede ser, desde la añoranza de un tiempo en que el hombre era algo más que hombre, a partir de su vislumbre del sentir originario, confundido desde

⁴ El artículo “San Juan de la Cruz de la *Noche oscura* a la más clara mística” fue comenzado a escribir en Barcelona en 1939 para *Hora de España* y publicado en diciembre de ese mismo año en Buenos Aires, en el n° 63 de la revista *Sur*. Fue publicado en España en 1983, en la revista *Litoral*, 19-32. Como muchos otros artículos, no se encuentra publicado en las *Obras Completas*, que sólo recoge artículos autobiográficos en el Vol. VI.

⁵ Jesús Moreno Sanz fue el primer autor que destacó la influencia de Massignon en María Zambrano (Moreno, 1998, 533-582).

Freud⁶ con la subconsciencia, cuya reducción proviene de haber reducido la interioridad humana a “psique”:

El verdadero obstáculo que hace que el sujeto sea aprisionado, sea este estar privado de su sentir originario, confundido tristemente con la subconsciencia, que no existe por sí misma, viene de haber convertido en “psique” al ser humano. La psique se enseñoorea, tiene a ello, a ampliarlo todo a poseer. Su esencia, si la tuviera, sería la posesión de la totalidad, valiéndose de la destrucción de la unidad anterior (IV, 2019, 69).

Según Zambrano, la “subconsciencia” es la idea que la mente humana ha elaborado para designar ese lugar del sentir y del sentirse, reduciéndolo a un lugar donde reposan los instintos reprimidos por la conciencia moral, privándola así de la primera inhibición entre todas, la del sentir originario. De ahí, de la añoranza, huérfana de su sentir originario, surge el delirio de deificación, que revela el fondo oscuro de la condición humana. Fondo oscuro que será para Zambrano una constante a lo largo de la historia que recorre entre otros libros en *Persona y democracia* y en *El hombre y lo divino*. El hombre primero será rey como Edipo, Rey Absoluto en el Antiguo Régimen, por la gracia de Dios; y en la época contemporánea, líder totalitario, independiente de la ideología que lo justifique, porque como dice Zambrano: “sólo cuando el hombre manda se siente redimido de su condición esencial de tener que pordiosear lo que necesita” (2011, 199). Pero esta añoranza también proporciona a la filósofa la característica definitoria del ser humano: la esperanza, que ya desarrolla en 1942, en su artículo “La vida en crisis”, publicado en *Hacia un saber sobre el alma*.

Sigue, como en muchas ocasiones, la estela de su maestro Ortega, esta vez, partiendo de su libro *Ideas y creencias*, que ha leído con atención. Ortega ha señalado la confianza como la disposición de la vida humana para sostenerse en las creencias, esa realidad en la que estamos, con la que contamos y que no es fruto del pensamiento. María Zambrano retoma la confianza como el paso previo para llegar a la esperanza, que supone un salto más allá, porque ya requiere un componente vital: nuestra demanda, que nos abre a una realidad que hunde sus raíces en la profundidad de nuestro anhelo, camino que supone una apertura radical del concepto de realidad:

Hay una realidad impuesta eso que Ortega ha llamado “contra voluntad”. Y hay otras realidades que, si lo son para nosotros, es porque nos dirigimos a ellas pidiéndoles algo. (II, 2016, 499)

Y así define la esperanza en uno de sus últimos libros *Los sueños y el tiempo*:

La vida es este haber de trascender que se revela como esperanza, cuya primera manifestación, fenómeno, es la esperanza. El hombre es un ser, cuya primera manifestación, fenómeno, es la esperanza y no el instinto y no la inteligencia, que puede ser interpretada, si se la desgaja de la sustancial esperanza, como un instinto privilegiado, como un simple instrumento en lucha contra el medio. (III. 2022, 850)

⁶ En los años 40, Zambrano escribe: “El freudismo, testimonio del hombre actual”, recogido posteriormente en el libro *Hacia un saber sobre el alma*. Allí considera a la doctrina de Freud, más que un signo de su tiempo, “una de las religiones de la época”. Valora la recuperación de esa realidad interior que ella denomina alma; pero rechaza de plano la reducción de la “subconsciencia” a la “libido”, “la fuerza ciega, oscura y sin límites del apetito sexual.” (II, 2016, 508-527).

Nunca abandonará su encuentro inicial con la poesía y así considerará la palabra poética vertida en los grandes géneros literarios como una continuidad del pensamiento mítico y religioso. La razón es que comparten la misma forma de conocimiento: un saber inspirado, que será una de sus grandes apuestas metafísicas, respecto al conocimiento a partir de mediados de los años 50, través de sus análisis sobre los sueños y el tiempo. Así describirá en *El sueño creador*, la alianza entre la palabra poética y las religiones:

Desprendidos de las religiones, con existencia ya autónoma, aparecen los grandes géneros de creación por la palabra que vienen a ser como pasos de esta procesión de ensueños, de este irreprimible trascender del ser humano” (III, 2022, 1.04).

Siguiendo con su breve texto “Itinerario”, veamos cómo introduce la necesidad que la condujo a escribir *El hombre y lo divino*. Después de señalar que una reforma de la razón en función de la vida, la llevó, en un periodo previo a estudiar otras formas de conocimiento, ligadas a la experiencia, como los saberes mediadores de Guías y Confesiones, escribe: “Necesariamente tal investigación debía conducir al examen de las relaciones entre Filosofía y Religión (en el periodo griego y en el propiamente europeo)”.

Como podemos apreciar, su reflexión sobre las relaciones históricas del hombre con la divinidad se inserta de forma lógica en su propuesta de una ampliación de la razón vital hacia otras formas de conocimiento no provenientes de la razón; pero sí de la experiencia. Eso es lo que quiere reivindicar. No quiere ser considerada una filósofa religiosa, ni una estudiosa de las ciencias de la religión; sino una pensadora consecuente con el desarrollo de la razón vital. Huye de la teología, es decir, de la racionalización de un saber revelado, quiere adentrarse en la revelación, a través de la Filosofía. Ella sólo se basa en su experiencia y en la experiencia de la actividad creadora y no sólo de la palabra; sino también de la pintura y la escultura. Así le escribe el 19 de junio de 1974 a Agustín Andreu: “Ya sabes que en teologías no me meto, me mete mi experiencia. Entiendo por experiencia el saber trágico —Esquilo—, que Zeus debía aprender padeciendo [...]”. “No parto, según mi método, de la teología, sino, en este caso, de la figuración pictórica y escultórica vista en las iglesias” (Zambrano, 2022b, 213). Es decir, de las obras de creación del hombre.

Y así, ya hemos llegado a *El hombre y lo divino*, libro que, en principio, se denominó “Filosofía y Religión”, y posteriormente “Ausencia”, título que ya nos orienta sobre su objetivo último: cómo hemos llegado en Occidente a un mundo sin dios, cómo hemos olvidado la experiencia del sentir originario y si ello no entraña consecuencias catastróficas para nuestra civilización.

Debemos remitirnos otra vez a los inéditos, es decir, a textos no llevados a la publicación por ella, para encontrar la motivación primera que la condujo a la elaboración del libro. Así escribe en 1947 en su diario:

Y me he atrevido a hacer un tal libro en esta época porque de verdad no va dirigido a los hombres. Es una ofrenda a los dioses, al Dios del Amor, bajo cuya faz tuve la inmerecida suerte de nacer y crecer [4 de abril de 1947] (VI, 2014, 282).

En su fase final — tuvo varios borradores—es este un libro inabarcable para reducirlo a una breve conferencia, dado el periodo que abarca y la variedad temática. Yo lo considero como una “puesta a punto”, antes del desarrollo de su proyecto filosófico de la razón vital, en el que pretende ampliar el concepto de razón, el concepto de realidad y encontrar un sustento metafísico para el saber inspirado. Antes, tiene que profundizar en las relaciones históricas del hombre con la divinidad, en su raíz profunda —lo sagrado—y en el proceso seguido hasta llegar a lo que considera la tragedia de nuestra época: la muerte de Dios. Si como le gustaba comentar a María Zambrano: todos sus libros son fragmentos de un orden remoto, este libro lo es especialmente.

La filósofa parte de un horizonte cultural, que sigue siendo el nuestro, en el que el hombre occidental ha decidido superar la etapa de la “humanización” —que ella extiende desde Descartes a Hegel—, una etapa de aplacamiento de su ansia de deificación. Ha decidido vivir al margen de la divinidad y enfrentarse al nihilismo. La historia que quiere contar María Zambrano es la de conversión de lo sagrado, en lo divino y la posterior destrucción de lo divino para retroceder hasta lo sagrado, que adquiere su último rostro en el nihilismo de Nietzsche.

Ya en la misma introducción, nos refuerza en la idea de que, hacia lo que ella está dirigiendo sus reflexiones, es al hecho objetivo de la experiencia de la divinidad; en principio, buceando en la época en que lo divino, según sus propias palabras, era:

[...] viviente hálito que, en múltiples formas indefinibles, incaptables por la razón, levantaba la vida humana, la incendiaba o la adormía llevándola por secretos lugares, engendrando vivencias, cuyos ecos encontramos en las artes y en la poesía. (III, 2014, 101).

El hombre occidental había prescindido de esta experiencia; pero no había podido destruir su matriz, el origen del que surgió un día: el mundo de lo sagrado donde anida el sentir originario.

Por ello lo divino no lograba desaparecer: “No se libra el hombre de ciertas “cosas”, escribe, en *El hombre y lo divino*, cuando han desaparecido, menos aun cuando es él quien las ha hecho desaparecer” (Zambrano, 2011, 182). Lo divino ha sufrido eclipses a lo largo de la historia. Los dioses han muerto o se han matado entre ellos —Grecia, Egipto— y han sido sustituidos por otros. La novedad de la época contemporánea del mundo occidental es que descende de un Dios — Cristo— que ha muerto a manos de los hombres, algo que no había sucedido antes en la historia, y ese hecho había introducido el amor en las relaciones con la divinidad.

Y con el amor había introducido la posibilidad de su muerte metafísica. La proclamación de la muerte de Dios nace pues de un fondo religioso y no racional, como también señalará Octavio Paz.⁷

[...] “Dios ha muerto” El grito de Nietzsche no es sino el grito de una conciencia cristiana, nacido de las profundidades donde se crea el crimen; un grito nacido,

⁷ “El tema de la muerte de Dios es un tema romántico. No es un tema filosófico, sino religioso. Para la razón Dios existe o no existe. En el primer caso, no puede morir y en el segundo, ¿cómo puede morir alguien que nunca ha existido?” (Paz, 1974, 71).

como todos, de las entrañas; pero éste de la verdad última de la condición humana. (VI, 2014, 190-191)

Zambrano afirma que sólo se entiende la muerte actual de Dios cuando es el Dios del amor el que muere, porque sólo entra en la muerte lo que se ama con la pretensión de apoderarse de lo que lleva dentro:

La necesidad que exige matar lo que se ama y aún más lo que se adora es un afán de poderío con la avidez de absorber lo que oculta dentro. Se quiere heredar lo que se adora, liberándose al par de ello. (III, 2022, 191-192).

Es el delirio ancestral de deificación que explicita el propio Nietzsche:

¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, y ¡nosotros lo hemos matado! [...] ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho?, ¿no deberemos convertirnos nosotros en dioses, sólo para aparecer dignos de ello? (Nietzsche, 1986, 155).

Pero lo divino no muere, se metamorfosea, porque persiste la realidad de la que ha surgido: lo sagrado. Y ese es el contenido fundamental de la segunda introducción del libro: cómo la expresión máxima de la tragedia humana es “no poder vivir sin dioses”, sin una realidad distinta y superior a lo humano. Y así entra de lleno en la tragedia contemporánea que desarrollará ampliamente en la segunda parte del capítulo primero *El hombre y lo divino* y se concretará en su enfrentamiento con Nietzsche, figura a la que, en cierta manera redime, porque lo considera una “víctima” de la deriva del pensamiento occidental que culmina en Hegel y de la divinización del “espíritu” en la historia, donde el hombre concreto, desaparece.

Según Zambrano, fue el cristianismo de Hegel, para quien el despliegue del espíritu en la historia respondía a la exigencia cristiana de que toda realidad estuviese justificada por el espíritu creador, el iniciador del proceso. Pero ahora no era el espíritu creador de Dios; sino el de su criatura, el hombre, quien, despojado de su interioridad y de su individualidad, se convertía en una máscara, un mero actor de la historia, la única depositaria de sentido. Y así la historia pasó a ocupar el lugar de lo divino, la historia y el progreso indefinido.

Marx y Comte recorren este camino basándose ya en la emancipación de lo humano, despojado de lo divino, que había trasladado a esa semideidad llamada historia, depositaria del espíritu absoluto. El hombre occidental se había emancipado de lo divino, pero heredándolo.

La liberación de “lo humano” ha encontrado este escollo, esta resistencia insospechada saliéndole al paso. El hombre eliminado como tal, borrado bajo el nombre familiar y conocido de Dios, aparece, múltiple, irreductible, ávido, hecho “ídolo”, en suma, en la historia. Pues la historia parece devorarnos con la misma insaciable e indiferente avidez de los ídolos más remotos (2011, 108).

Y así llegamos a Nietzsche quien, en la “desolación de lo demasiado humano” llega a engendrar un Dios. Me voy a centrar en el enfrentamiento de Zambrano con Nietzsche porque creo que es uno de los objetivos centrales de *El hombre y lo divino*; pero antes, vamos a mencionar de forma somera el recorrido del libro que posee, además, unos capítulos finales, que ya no podremos tratar aquí; pero que están comenzando a empedrar el camino de su proyecto metafísico de la razón vital. Me estoy refiriendo a los referidos a la piedad, el amor, la envidia y las ruinas.

Zambrano comienza a “contar” la historia del hombre occidental porque, en sus propias palabras, “no es totalmente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia”. La percepción de lo sagrado, donde anida el sentir originario, es un concepto clave de este libro y se presenta inicialmente como delirio de persecución. Engendra entonces al dios que devora y es devorado, simbolizado por Cronos, hasta que es sustituido por el dios impasible de la luz del pensamiento, que, para afirmarse, tiene que rechazar la vida, la vida del hombre concreto. No lo logra sin un enfrentamiento, con el pitagorismo y, en parte, con Platón, que han introducido en la Filosofía el concepto de alma; aunque el filósofo la haya excluido de su ciudad ideal, al excluir a la Poesía y ponerla al servicio de los intereses del Estado.

El final de los dioses del Olimpo; es por un lado el triunfo del Dios del pensamiento, donde se realiza la primera conversión de lo sagrado en lo divino; y por otro, la fascinación por lo sagrado de las religiones secretas de iniciación. Finalmente, llegamos al delirio de amor del dios cristiano, que es el que Nietzsche ha matado, como ya ha indicado Zambrano, por amor.

Antes de enfrentarse a Nietzsche, María Zambrano ya lo había hecho con el nihilismo a través de su análisis de la creación artística en la época contemporánea. En 1933 en su artículo “Nostalgia de la tierra”, reflexiona sobre el proceso de la deshumanización de las artes que se van convirtiendo para ella en un indicio “de que algo grave ocurría allá donde nace la necesidad de expresión, es decir, en la vida, raíz del arte”, y por ello incluye el texto posterior de 1945, que ahonda en sus reflexiones, “La destrucción de las formas”, en su libro *La Agonía de Europa*. Son estos dos artículos los que nos orientan sobre su reflexión posterior en *El hombre y lo divino*.

En “Nostalgia de la tierra” nos describe de forma poética los dos caminos sin salida del arte de vanguardia, reflejo de la evolución del pensamiento, tanto del idealismo como del positivismo que redujo el mundo sensible a materia:

Pero, en realidad, la materia era el nombre de la desilusión, era el residuo real, el precipitado que dejaba el mundo al ser disuelto por la conciencia. Dioses, mitos, almas y cuerpos, montañas y ríos, todo se había convertido en contenido de la conciencia. Mas la conciencia necesitaba del otro polo, de algo extraño y ajeno a ella, de algo incongruente a ella para poder sostenerse, para poder seguir en pie devorando el universo; y esto era la materia: nombre de la desilusión por encontrar un tope, un límite al disolvente de la conciencia (IV, 2019, 171).

Posteriormente en “La destrucción de las formas”, ya realizará su primera aproximación a la nada como el último rostro de lo sagrado, a través de la utilización de la máscara: “Entrar en contacto con la materia era entrar en contacto con lo sagrado, con la fisis, antes del concepto, antes de la filosofía, antes del ser” (IV, 2019, 178). El eclipse de lo humano que se realiza en las artes supone un retroceso del Dios de la teología en busca del dios que devora y es devorado, es decir de lo sagrado.

Eclipse de lo humano que se verifica en la vida también. Es la noche oscura de lo humano que semeja el retiro de una luz y un logos donde no se encontraban ya sino diferencias, discernimientos; una retirada y un retroceso del Dios de la teología en busca del Dios que devora y quiere ser devorado”. (IV, 2019, 187).

Pero será en el *Hombre y lo divino*, cuando Zambrano defina la nada “como el último rostro de lo sagrado”, en el epígrafe “La última aparición de lo sagrado: la nada”. Y lo hace, en principio, a través de sus consecuencias: cómo actúa en el ánimo del hombre contemporáneo de la época, cómo reduce a polvo, a nada, los sucesos, los proyectos y, sobre todo, la palabra. Tema central en Zambrano la devaluación de la palabra:

Parece como si el hombre de hoy librase con la nada un cuerpo a cuerpo, como si hubiera intimado con ella más que hombre alguno [...] Los productos de la activa época que pasamos, tan entregada a la más vertiginosa actividad, llevan el sello de no ser por nadie consumidos, como fruto de inanición [...] el que todo curra como si no ocurriera, que la palabra se borre sin haberse hecho carne, alimento del alma, el que todo se le haga nada al hombre de hoy crea o no crea en ella” (III, 2022, 2015).

Todos sabemos que fue Nietzsche quien introdujo el nihilismo a pleno rendimiento en el pensamiento occidental, quien lo definió como la destrucción de todos los valores, con el fin de encontrar la esencia del hombre, su ser originario liberado de todas las ataduras. También quién pronunció, bajo la máscara de “el hombre loco”, en *La Gaya ciencia*, publicada en 1882, la famosa frase, que retomará María Zambrano: “¡Dios ha muerto! Formulación que, con diversas variantes, se repetirá en diversos epígrafes de *Así habló Zaratustra* de 1885.

También hemos comprobado como la nada se situó, desde la juventud de Zambrano, en el núcleo de su reflexión. Era su horizonte cultural. El nihilismo fue un terremoto que ocupó a la mayoría de los pensadores del siglo XX — Thomas Mann, Bergson, Scheler, Simmel, Heidegger, Gottfried Ben, Hanna Arendt, Sartre, Ortega y Gasset, Foucault, Deleuze, Derrida y un largo etc. Horizonte cultural que, de alguna manera, sigue siendo el nuestro.

María Zambrano lee a Nietzsche con suma atención y lo valora, no sólo porque era una “víctima” del pensamiento idealista anterior, sino porque era poeta y, como todo poeta un hombre enamorado, no sólo de lo humano, sino también de Dios, ya que, como hemos indicado, en el pensamiento de la filósofa, sólo entra realmente en la muerte lo que se ama. Nietzsche quiere liberar al hombre de su condición menesterosa, quiere que el hombre sea más que hombre, a salvo del padecer inherente a la vida, de la añoranza de una vida plena, entorpecida por la filosofía y la moral, interpreta Zambrano; pero añadiendo: su delirio del superhombre alumbra el secreto de la historia del hombre occidental: su avidez insatisfecha y su delirio de deificación, que ha perseguido al hombre desde los inicios de la historia.

María Zambrano desarrolla la teoría de que Nietzsche no avanzó de forma suficiente en el proceso de demolición de la filosofía porque se quedó seducido por el espíritu — herencia hegeliana—, lo divino, y no supo descender al lugar desde donde lo divino surge, lo sagrado, el sentir originario y el misterio del padecer humano, la indigencia que lo constituye y que siempre le conduce a querer ser más de lo que puede ser.

María Zambrano retrocede ante la soberbia de la vida que lleva en su seno el mal. Nietzsche olvida que el ser humano lleva consigo la limitación y si hubiese profundizado más, hubiese descubierto que la vida necesita de la claridad, porque la vida, es, entre otras cosas, el infierno, es decir, el mal. A una vida divinizada opone Zambrano una vida que acepte su condición

trágica, fruto de su limitación, y tenga en cuenta la realidad del otro, “de lo otro”, aún en la libertad.

El delirio de deificación de Nietzsche se topa, según la filósofa, con el escollo del tiempo. Todo lo humano había sido destruido por Nietzsche menos el tiempo, en las propias palabras de Zambrano: “la resistencia implacable que la vida humana opone a todo delirio de deificación”: el eterno retorno de lo mismo fue la condena de Nietzsche. Más allá, le esperaba la nada.

La nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta. Y la pretensión de algo absoluto puede dejar caer su absoluto sobre aquello que le resiste, verificándose así una conversión entre lo absoluto del ser y del no-ser. Quien pretende ser absolutamente acaba sintiéndose nada en una resistencia sin fronteras. Es lo sagrado que reaparece con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo incoercible. (III, 2022, 217).

Zambrano se enfrenta entonces a la nada, corrigiendo su potencial destructivo y encontrando una salida: “Las cosas que no son nada, son algo cuando se las padece”. El hombre no es sólo actividad, fruto de la razón y la voluntad, hay una pasividad que básicamente lo constituye: Es el mundo del padecer que no podemos obviar, aunque queramos. No depende de la razón ni de la voluntad, pero nos acecha en cada esquina: yo no elijo sufrir, sufro; yo no elijo amar, amo. De ahí que Zambrano reclame una existencia metafísica para los saberes que proceden del mundo de la pasividad, entre ellos el de la experiencia de la divinidad.

“Hay algo en el hombre que escapa y trasciende a la sociedad en la que vive” (III, 2022, 459), escribe María Zambrano unos años después en su libro *Persona y Democracia*. El hombre es un ser trascendente, en parte por su indigencia; pero, para Zambrano esa trascendencia no se limita a su capacidad para crear cultura, ese régimen “transvital”, como defiende su maestro Ortega en *El tema de nuestro tiempo*, siguiendo a Simmel, porque tiene vida propia independiente de su creador. La filósofa lleva a cabo, como lo hará con otras categorías orteguianas, un proceso para abismar las categorías orteguianas quiere ir más allá, bucear en la fuente que permite al hombre crear cultura y cuya manifestación más alta es la palabra poética.

Y esa fuente es lo que denomina “sentir originario”, último fondo de la imaginación creadora que se manifiesta en sueños. Ya en uno de sus últimos libros *Notas de un Método* afirma con rotundidad esta realidad, enfrentándose a Kant.

Partiendo del conocimiento objetivo, Kant llegó a la pura sensación como fundamento, como acto originario [...] Pero la vida humana tiene un sentir originario indiscernible en el que no hay sensación [...] El sueño es sombra de la vigilia, y sólo en los extraños sueños desinteresados que tenemos, y que suelen quedar olvidados o semi olvidados, entra el sentir en sus formas originarias” (IV, 2019, 116).

Zambrano achaca la orfandad del hombre contemporáneo al hecho de estar privado de dicho sentir que anida en su interior, al que se aproxima definiéndolo como “el sentir de la situación espacial del hombre en la realidad”, es decir, el sentimiento de la añoranza de un lugar que lo relacione “con la universalidad que todo lo abarca”, y, por tanto, le haga, “sentirse aludido en todo sentir”. “El sentir originario consiste en sentirse; sentirse

directamente o sentirse aludido en todo sentir, infierno de la memoria y la conciencia”, escribe en *Notas de un método* (IV, 2019, 92)

A partir de mediados de los años 50, Zambrano centrará su reflexión en lograr un sustento metafísico para la pasividad que básicamente nos constituye, concretando su propuesta de “razón poética”, a través de sus análisis de los sueños y el tiempo.

Y es que ya se ha encontrado con el tiempo, con un modo de transitar por los diversos tiempos de la vida humana, un tema que ya la ocupaba desde su lectura temprana de Bergson; pero que ahora dirige hacia la pasividad de la vida espontánea de nuestra psique — lo que Freud denominó inconsciente— que se manifiesta en el sueño. En ese lugar de nuestra psique, nos encontramos privados de la libertad que procuran el pensar y el hacer de la vigilia que es la que alumbró el tiempo sucesivo de la conciencia y es el único lugar donde puede darse un absoluto, que es una de las formas de percepción del “sentir originario: “Un absoluto, pues, tanto como en la vida pueda darse, se da en el lugar del sueño”, escribe en *El sueño creador* (III, 2022, 1008). Nuestra vida es un vaivén entre el sueño y la vigilia; pero en el principio, está el sueño, tan semejante en su pasividad al sentir; por ello lo define como “la oscura raíz de nuestra sustancia”. En el sueño se da una atemporalidad, en todo semejante al tiempo detenido, absoluto que, en ocasiones, se desliza en la vigilia, a través de una imagen y nos encontramos con ella sin sentirla nacer de nuestra memoria o nuestra imaginación y que los poetas antes llamaban inspiración. Es en el inconsciente donde se aloja el sentir originario que, a veces, alcanza la vigilia, dando lugar a lo que Zambrano denomina “el sueño creador”.

A través del análisis del tiempo, de la multiplicidad de los tiempos de la vida humana, a saber, el tiempo absoluto del sueño, el tiempo sucesivo de la vigilia y el tiempo de la imaginación creadora, Zambrano propone una revisión de cuatro conceptos fundamentales de la Filosofía:

1. La realidad. Zambrano propone una ampliación del concepto de realidad, que no sólo tenga en cuenta la realidad exterior —la circunstancia orteguiana— sino esa otra realidad que habita en nuestro interior, en la que estamos sumergidos, que no depende de nuestra voluntad y que, a veces, nos demanda. Realidad que abisma el concepto orteguiano de ensimismamiento porque también supone alteridad, el encuentro con algo que no somos nosotros, nuestro yo, y que se nos resiste, al igual que la realidad exterior.
2. La razón. Zambrano propone una ampliación del conocimiento racional hacia el saber fruto de la experiencia interior: “la palabra recibida”. Se podría denominar un conocimiento inspirado que se arraiga en el vislumbre del sentir originario y que se manifiesta tanto en las diversas religiones como en los mitos y los símbolos de las grandes obras de creación artística; pero también en la vida cotidiana, en la forma atenuada de la intuición.
3. El hombre. Zambrano propone una ampliación de la definición del hombre que, junto a la razón y la voluntad, incluya la pasividad del sentir y por este camino define la categoría que básicamente nos constituye: la esperanza, para ella, superior a la razón y al sentir porque es el origen de

la acción histórica y de la cultura, de “la trascendencia” inherente al ser humano.

4. La libertad. Zambrano propone tener en cuenta esa peculiar libertad que se sostiene en la aceptación de la pasividad del sentir, en sus propias palabras: “La libertad que el amor otorga a sus esclavos”. Palabra anatematizada, al haberse unido de forma exclusiva a la explotación de unos hombres por otros; pero que Zambrano quiere recuperar en su aspecto positivo.

Ese es el camino que señala María Zambrano para recuperar la espiritualidad perdida y superar la historia sacrificial de Occidente. Porque ese camino sitúa la noción de absoluto en la interioridad de la persona y evita su desplazamiento a la historia o lo social que aboca en el absolutismo del poder. También evita la conversión de las ideas en verdades absolutas, a través de las ideologías; y finalmente, la divinización de la persona.

El poeta y ensayista Adam Zagajewski también reclama la recuperación de nuestra vida espiritual y con ella la realidad de conocimiento inspirado. Desde su experiencia en el régimen totalitario de la Unión Soviética, reclama la necesidad de recluir la noción de lo absoluto en la interioridad humana y en las vías de expresión de la mística y de la poesía:

En este punto, los sustentadores de la humanidad deben andar con pies de plomo, ya que la experiencia demuestra, sin lugar a duda, que, entre una imaginación orgánica y holística y una sociedad orgánica y holística no existe la más mínima correspondencia. Se trata de dos planetas distintos, uno de los cuales gira en el cielo del éxtasis y el otro en el infierno de la realidad. La imaginación está al servicio del arte y de Dios, mientras que el garrote de los países totalitarios es un instrumento de suplicio e intimidación. (Zagajewski, 2010, 124).

Bibliografía

Corbin, H. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabi*. Barcelona, Ensayos/Destino.

Freud, S. (2011). *La interpretación de los sueños*. Madrid, Alianza editorial.

Freud, S. (1997). *El yo y el ello*. Madrid, Alianza editorial.

Masignon, L. (2005). *Palabra dada*. Barcelona, Trotta.

Machado, A. (1937). *La Guerra*, Madrid, Espasa-Calpe (reproducción digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2022).

Moreno Sanz, J. (1998). “La lógica del sentir: roce adivinatorio horadador. La transgresión y transfiguración de la Filosofía”, 533-582. Vélez Málaga, Fundación María Zambrano, *Actas del Segundo Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*.

Nietzsche, F. (1986). *El Gay saber*. Introducción y traducción de Luis Jiménez Moreno. Madrid, Espasa-Calpe.

Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, J. (1983). *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial. T. III, *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, 353-419; t. IV, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, 395-427; t. V, *Ensimismamiento y alteración*, 295-315, *Ideas y creencias*, 379-410,

Otto, R. (1925). *Lo santo*. Traductor Fernando Vela. Madrid, Editorial Revista de Occidente.

Paz, O. (1974). *Los hijos del limo*. Barcelona, Seix Barral.

Rodrigo, A. A. (2007). *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada, Editorial Comares.

Scheler, M. (2003). *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Buenos Aires, Editorial Losada.

Scheler, M. (2003). *Gramática de los sentimientos*. Traducción de Daniel Gamper. Barcelona, Editorial Crítica.

Zagajewski, A. (2005). *En defensa del fervor*. Barcelona, Editorial Acantilado.

Zagajewski, A. (2010). *Solidaridad y soledad*. Barcelona, Editorial Acantilado.

Zambrano, M. (1971). *Obras Reunidas*, Madrid, Aguilar.

Zambrano, M. (2015-2024). *Obras Completas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg. Vol. I, 2015, *Filosofía y Poesía* (679-777); Vol. II, 2016, “Hacia un saber sobre el alma” (433-443), “La vida en crisis” (490-507), “El freudismo, testimonio del hombre actual”, *Hacia un saber sobre el alma* (508-527); Vol. III, 2022, *El hombre y lo divino* (110-302), *El sueño creador* (984-1098), *Los sueños y el tiempo* (845-956), *Persona y democracia* (379-522); Vol. IV, 2019, *Notas de un método* (31-128), “Nostalgia de la tierra” (171-175), en *Algunos lugares de la pintura*, “La destrucción de las formas” (176-187), en *Algunos lugares de la pintura*; Vol. VI, 2014, *Delirio y destino. Los veinte años de una española* (841-1097), “A modo de autobiografía (1987)” (715-717); *María Zambrano [Itinerario]* pp. (440-443), [ca. octubre-noviembre 1933] (217), [4 de junio de 1944] (273).

Zambrano, M. (1992): *Cartas a Rosa Chacel*. Edición de Ana Rodríguez-Fisher. Madrid, Ediciones Cátedra.

Zambrano, M. (2002): *Cartas de La Piecè* (Correspondencia con Agustín Andreu). Edición de Agustín A. Rodrigo. Valencia, Editorial Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia.

Zambrano, M. (2006): *Correspondencia José Lezama Lima-María Zambrano*. Edición de Javier Fornieles. Sevilla, Ediciones Espuela de Plata.

Sacristán y la filosofía española

Sacristán and Spanish philosophy

Pedro Ribas Ribas
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: El artículo intenta mostrar el contexto social y político del que surge el filósofo Manuel Sacristán (1925-1985) en la España de la dictadura franquista y el proceso educativo e intelectual desde el que se hace marxista. Su formación en lógica y metodología de la ciencia favorecieron su original crítica del neopositivismo y su especial capacidad para compaginar una filosofía de carácter riguroso, sobrio y de fondo humanista

Palabras clave: crítica filosófica y literaria, Ortega y Gasset, marxismo, humanismo, escolástica, neopositivismo.

Abstract: This article attempts to show the social and political context in which the philosopher Manuel Sacristán emerged in the Spain of the Franco dictatorship and the educational and intellectual process from which he became a Marxist. His training in logic and methodology of science favored his original critique of neopositivism and his special ability to combine a rigorous, sober philosophy with a humanist background

Key words: philosophical and literary criticism, Ortega y Gasset, Marxism, humanism, scholasticism, neopositivism.

1. Sacristán en su contexto.

Se ha escrito muchas veces que en el marxismo español no hubo intelectuales, que el partido obrero, el PSOE (Partido Socialista Obrero Español), fundado en 1879, fue, desde sus orígenes, un partido obrerista. Es cierto que hubo pocos intelectuales en el grupo fundador y que el único destacado, Jaime Vera, tuvo problemas con la dirección justamente a cuenta del obrerismo. En 1894 entró en el partido Unamuno, primer catedrático de universidad que se afiliaba al PSOE, pero su militancia duró sólo desde 1894 a 1897. Posteriormente, en la primera y segunda décadas del siglo XX, entraron algunos intelectuales como Besteiro, Araquistáin, Fernando de los Ríos y otros. En los años de la segunda República los intelectuales marxistas eran ya numerosos y, sobre todo, el marxismo se había hecho complejo: eran varias las orientaciones que proclamaban ser las representantes del marxismo “verdadero”: los distintos grupos del PSOE, los jóvenes socialistas con su prensa, los radicales de *Leviatán*, los centristas de Prieto, los comunistas, los pousistas.

Tras la Guerra Civil, el marxismo desapareció oficialmente del territorio

español. Pero el franquismo contribuyó indirectamente a agrandar su peso social y político al proclamar una y otra vez que su victoria había sido una victoria frente al marxismo, y no frente a la República.

El franquismo dominó sobre un páramo inicial en que la vida intelectual que pudiese manifestarse tenía que hacerlo dentro de los estrechos cauces de la dictadura. La Falange y la Iglesia fueron los dos principales cauces, aunque rápidamente la Falange tuvo que plegarse a lo que los militares establecieron como marco obligado de la política, de la cultura, de la expresión estética en cualquiera de sus manifestaciones.

Sacristán, que había estudiado el bachillerato en plena Guerra Civil, inició los estudios universitarios en Barcelona, en los años 40, la década más negra del franquismo. Desde su militancia en la organización juvenil de Falange, comienza a escribir en revistas como, *Estilo*, *Quadrante*, *Laye* y otras, con trabajos que muestran ya la combinación de sensibilidad estética, ironía y sobriedad de lenguaje. Alejado de la Falange, militó en el PSUC (Partit Socialista Unificat de Catalunya), lo que le costó el ser perseguido por el régimen y el no poder hacer carrera académica normal. En estas condiciones puede considerarse un modelo del intelectual crítico con la dictadura, preocupado por la universidad y los estudios de filosofía, pero básicamente un intelectual comprometido con la lucha sindical, el papel del obrero en la Barcelona industrial y el papel de la misma universidad. Dicho así puede dar la impresión de que Sacristán considera estos asuntos desde la barrera, como espectador, al modo de Ortega. No. Lo propio suyo es precisamente el bajar a la arena, el compromiso que incluye un elemento esencial, el distintivo de los marxistas, que no sólo estudian, interpretan y teorizan, sino que practican.

¿Cómo se podría calificar su marxismo? Desde luego no es un marxismo ortodoxo. En los años 50, cuando él se convierte en militante comunista, el PSUC era, naturalmente, un partido clandestino y formado por obreros, con pocos intelectuales. La labor de Sacristán, juntamente con otros intelectuales, se insertaba precisamente en la discusión política dentro de la juventud universitaria, o más exactamente, en la educación comunista de universitarios. Sacristán llegó a convertirse en mito en la universidad española de los años 60. Por fin había llegado un teórico marxista de altura. Este mito o leyenda pudo favorecer el prestigio de Sacristán como intelectual marxista, pero para la dictadura constituyó una razón más para impedirle cualquier acceso a puestos académicamente relevantes en la universidad. Su prestigio de teórico marxista se convirtió así en motivo de férrea persecución por parte de la dictadura.¹

Su actividad política, con cargo de dirigente en el PSUC, fue, claro está, importante en la labor de formación entre los militantes del partido, además de serlo en su docencia como PNN (profesor no numerario). Sacristán fue uno de los PNN de la época y sufrió las miserias que conllevaba esa condición en la universidad franquista, además de la represalia política que él padeció en

¹ En 1918 solicité al Archivo Histórico Nacional el expediente de Manuel Sacristán. Los pocos documentos que recibí, tras meses de espera y de pagar las tasas correspondientes, son realmente ridículos, teniendo en cuenta la persona política y socialmente significativa que era Sacristán. Seguro que el expediente relativo a sus actividades constituirá una abultada carpeta que tal vez hoy pueda consultarse, Capella se refiere a esta cuestión (Capella, 2005, 50).

primera línea. Por lo que se refiere a su actitud en situaciones de conflicto dentro del partido (expulsión de Claudín y Semprún), no siempre estuvo afortunado, al menos visto desde la evolución posterior de los acontecimientos (ya sé que ésta es una manera fácil de convertirse en juez de la historia). La situación de clandestinidad del PSUC le llevó a ser reticente, o al menos a no exigir con claridad la democratización interna del partido con el pretexto de que el conocimiento por cualquier militante de las propuestas y organización de todo el partido podía ser fácilmente aprovechado por la policía del régimen en caso de detención:

Ensanchar el ámbito de la democracia interna exigía un cambio en el sistema de comunicación que resultaba imposible para una organización clandestina y perseguida. Los cuadros intermedios eran reclutados desde arriba; de ellos se esperaba que como militantes discutieran tanto como quisieran en sus células y como cuadros actuaran con iniciativa, pero sin discutir demasiado. El resultado era una tendencia a no construir *hacia dentro* los resultados exteriores de la política, o la falta de proyección de la iniciativa política hacia el interior del partido; y también la ausencia real de *cultura de la democracia en su seno*. Esta situación, que los militantes consideraban un mal inevitable, explica la posición de Sacristán, que era la comúnmente compartida siempre que se planteaba este tema en la organización comunista de entonces. A la larga, sin embargo, la falta de democracia interna resultó una pesadísima carga que inhibió la capacidad de análisis y de iniciativa del conjunto del partido, en buena medida dependiente, además de la información que se le facilitaba *desde arriba* (Capella, 2005, 77).

Lo cierto es que Sacristán contribuyó enormemente a la implantación de una cultura comunista en España. Por un lado, realizó una importante labor como traductor de obras de Marx y de marxistas como Gramsci, Labriola, Lukacs, pero, sobre todo, de Marx y Engels. Por otro, colaboró en revistas como *Realidad* o *Nous Horizons*, y creó él mismo otras como *Materiales*, *Mientras tanto*. En esta última publicó escritos tan importantes como “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, que es un clarificador análisis del modelo de ciencia con el que operaba Marx y, a la vez, una buena guía acerca de su deuda con Hegel a este respecto. Asunto este que había tratado ya en el prólogo a su traducción del *Anti-Dühring*, de Engels, y en otros trabajos.

Lo que Sacristán refleja en sus textos es un comunismo muy en la línea de Gramsci: se trataba de formar un partido de masas en el que los trabajadores desarrollaran una cultura solidaria, capaz de superar la desigualdad, la opresión y la miseria; se trataba de lograr la hegemonía comunista, es decir, conseguir el consenso que convierta el comunismo en una opción deseable y deseada, en una meta a la que se aspira, no en una imposición basada en una doctrina dogmática, como ocurrió en la Unión Soviética de Stalin. A dicha meta se podrá llegar por pasos que comienzan con la organización de sindicatos, la difusión del comunismo mediante la prensa, la literatura y el cine, la construcción de ciudades concebidas para una vida agradable, con un diseño humanista capaz de hacer atractiva la convivencia entre personas y el contacto con la naturaleza.

Sacristán debe mucho a la concepción comunista de Gramsci y del PCI. Según esa concepción, el comunismo no es algo a lo que los obreros aspiran

espontáneamente, contra lo que algunos marxistas creyeron, por ejemplo, Lukacs en *Historia y conciencia de clase*, sino algo que se consigue tras mucho esfuerzo de educación y de trabajo. Y el marxismo es un pensamiento que intenta hallar el camino que conduce al comunismo. Así lo define él en el prólogo a la mencionada traducción del *Anti-Dühring*, de Engels, en 1964:

El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunista (Sacristán, 1983, 50).

El marxismo de Sacristán no es sólo novedoso y original por venir de un hombre de formación lógica y de filosofía de la ciencia, lo que proporciona ese especial sello de rigor y precisión a sus planteamientos, sino que posee un singular toque vivo, nada libresco, no obstante la inmensa cultura que poseía, que le permitía moverse en registros diversos y le hacía capaz de dialogar con filósofos, novelistas, poetas (admiraba a Goethe y a San Juan de la Cruz, siendo tan distintos), críticos literarios.

Su rigor se expresaba en un lenguaje que rehuía la ampulosidad y buscaba la elegancia en la concisión, a la vez que su pensamiento rechazaba el dogmatismo. En una época en la que proliferaban la sacralización de Marx y el seguimiento incondicional de alguna de sus lecturas, propias del *diamat* estalinista, el rigor y el antidogmatismo de Sacristán fueron una excelente pedagogía para educar en la seriedad, la autoexigencia y el repudio de la frivolidad. Su crítica implacable a una lectura del *Anti-Dühring* como enciclopedia del marxismo (es lo que decía de esta obra de Engels la introducción que figura en la edición alemana de Dietz, en los tomos azules, de tanta difusión en los años 50-80 del siglo XX, y es lo que muchos marxistas de primera generación habían visto en el libro) es una buena muestra del distanciamiento crítico de líneas que normalmente circulaban como “doctrina oficial”.

Al desarrollar su actividad en Barcelona, Sacristán fue muy sensible a la cultura catalana. Por ello consideró abominable la persecución de esa cultura por la dictadura. La revista *Nous Horitzons*, en la que él puso tanta ilusión en los años 60 debía ser una reivindicación comunista de esa cultura reprimida por la dictadura. El proyecto, pensado desde Barcelona, no tuvo, sin embargo, el apoyo del grupo dirigente de París, por lo que no alcanzó la altura esperada por sus iniciadores.

2. ¿Habló Sacristán de la filosofía española?

En este año 2025 se conmemora el centenario del nacimiento de Manuel Sacristán. El presente texto es parte de mi colaboración en la jornada celebrada en la Universidad Autónoma de Madrid, el 12 de marzo de este año, a iniciativa de Jorge Riechmann. Desde hace bastantes meses he podido leer gran cantidad de escritos de Sacristán gracias al inmenso trabajo y generosidad de Salvador López Arnal y colaboradores. Debo confesar que me siento abrumado por la avalancha de documentos que han enviado y siguen enviando. Quien crea que conocía todo Sacristán empezará a tener dudas. Yo pensaba que lo conocía, pero después de esta masa de información, comienzo a tener alguna inseguridad y a ver bastante más complejidad en su legado. Jorge Riechmann, organizador de la jornada, me pidió que hablara sobre Sacristán y la filosofía española. La verdad es que

Manuel Sacristán es importante en la historia de la filosofía española por su actuación como intelectual comprometido, por lo que escribió y por la gran resonancia que tuvo su obra escrita y su actividad militante. Esta obra no se distingue precisamente por su perfil español, en el sentido de haber trabajado sobre la historia de la filosofía española o sobre autores españoles. Si no escribió ninguna historia de la filosofía española, ni tampoco especialmente sobre autores españoles, ¿qué se puede decir sobre Sacristán y la filosofía española? Creo que, una vez que se conoce su biografía y las circunstancias de la España de la dictadura, en la que tuvo que moverse, no resulta difícil entender que él no disponía de libertad para plantear, pongamos por caso, un programa de investigación desde un puesto para ello. Sabemos que, siendo en 1962 el hombre más preparado para ocupar una cátedra de lógica en la Universidad de Valencia, no consiguió esa cátedra por su militancia comunista. Sacristán se ganaba la vida traduciendo y dando clase cuando le dejaban. También del precario puesto de PNN le expulsaron. Es cruel tener que recordar la mezquindad de cargos políticos del régimen, cuyo cinismo llegó hasta pedir a las editoriales que no dieran trabajo a un comunista (Capella, 2005, 80). Con esto no quiero decir que si no se dedicó a la filosofía española se debe a esas circunstancias y que, por tanto, su contribución a ella es irrelevante. No, no se trata de esto. La relevancia de Sacristán para la filosofía española es él mismo y su obra. Él como maestro ejemplar y su obra como enriquecimiento, como aportación de un bagaje, que permitía a España conocer y debatir temas de la filosofía universal. Como señaló Fernández Buey, si Sacristán no hubiese escrito más que su monografía sobre Heidegger y su *Introducción a la Lógica y al análisis formal*, ya bastaría para considerarlo un filósofo español importante (Fernández Buey, 2006, 41-51). Si se añade que tradujo al español más de 100 obras y unas 30.000 páginas, su aportación a la cultura española parece todavía más evidente.

Sacristán encarna de forma modélica el nacimiento de un intelectual educado desde dentro de la España franquista, lo cual nos lleva necesariamente a ver las miserias y limitaciones que conllevaba esa situación política, social e intelectual. Sacristán, hijo de una familia burguesa, pasa por los escalones de los nacidos en ese tipo de familia: bachillerato, estudios universitarios y, normalmente, ocupación de cargos o puestos de trabajo bien remunerados. Para cargos bien remunerados no es Sacristán precisamente un modelo. Capella, en la ya mencionada biografía que escribió de Sacristán, indica que

Manolo fue escolarizado en un centro de la Institución, la organización laica que pretendía modernizar la educación y que tanta influencia ha tenido en la cultura española del siglo XX (Capella, 2005, 28).²

Probablemente no es ninguna anécdota este detalle institucionista en la educación de Sacristán, que de todas formas se encontró con las interrupciones y dificultades que conllevaba la guerra que a él le tocó vivir justamente en sus años de bachillerato. Sabemos que después estudió derecho, aunque interrumpió esta especialidad para pasar a filosofía y,

² García Borrón cuenta que Sacristán sugería la necesidad de “montar una institución libre de enseñanza a nuestra medida” (Méndez Baiges, 2021, 391).

finalmente, terminó también derecho.

El ser falangista, desde los años de bachillerato y después en la universidad permitía, en los años 40 y 50 del siglo XX, acceder a revistas o periódicos en los que jóvenes inquietos como él mismo podían expresar su personalidad y comunicar ideas sobre asuntos culturales relativo al teatro, la novela, el arte. Sacristán escribió una buena cantidad de artículos en esas revistas de Falange, hasta que se apartó del falangismo y adoptó una línea cada vez más claramente comunista. No hay que dar muchas explicaciones para hacer entender a cualquiera que las posibilidades de hacer carrera académica en la España de Franco quedaban entonces bloqueadas. Los que accedían a cátedras en los años 40 y 50 del siglo XX lo hacían normalmente desde la Falange o desde tribunas católicas como la Acción Católica o el Opus Dei. Creo que por poco que se sepa de Sacristán, casi todo el mundo sabe la historia de esa cátedra de lógica a la que él se presentó en 1962, cuando era el hombre más preparado en España en aquel momento, y que no ganó por motivos políticos, por ser comunista. De todas formas, las cosas, por ejemplo, esta misma oposición, suelen tener sus matices y no ser tan simples como para despacharlas de un plumazo. En la oposición a la cátedra había probablemente razones muy propias de la moral académica predominante en aquella etapa: según esa moral, el candidato no debía expresar un ideal o modelo de conducta del profesor universitario que incluyera una conexión entre saber y vida o entre ciencia y moral. Sacristán expresó claramente esa conexión y no sólo la expresó, sino que puso por encima del saber el situarse moralmente en el mundo (Méndez Baiges, 2021, 436-437). Esto es algo que han subrayado mucho los que lo conocieron de cerca, su compromiso inquebrantable con una moral cívica, incompatible con el cinismo obligado de gremios que sacrifican la moral personal a las exigencias del grupo, un cinismo que Sacristán denunciaba en el prólogo a su traducción de *Socialismo y filosofía*, de Labriola.³

Sacristán fue muy activo en esas revistas publicadas bajo el escudo de Falange. No sé si hace falta decir, para la generación de jóvenes estudiantes de hoy, que la Falange había sido fundada durante la República como partido, pero que tras la victoria de Franco en la Guerra Civil, era parte del Movimiento Nacional, es decir, del partido en que tenían que integrarse todos los partidos de derechas (monárquicos, tradicionalistas, católicos de la CEDA), o dicho de otra manera, el Movimiento Nacional fue un partido creado por la dictadura para evitar que hubiese partidos, igual que creó la Organización Sindical para evitar que hubiera sindicatos.

Pues bien, en sus interesantes intervenciones en las revistas *Cuadrante* y, sobre todo, *Laye*, se observa que es Ortega el filósofo español al que más admira y al que más menciona. No se olvida de Unamuno, pero en el editorial del número 3 de *Cuadrante*, en mayo de 1947, escribe:

En Roma se ha celebrado una reunión de pensadores. Se pretendía lograr una toma de contacto fecunda por sincera, entre representaciones auténticas del pensamiento de cada país. El nuestro estuvo «representado». Y no acertamos a

³ “¿Por qué leer a Labriola?”, en Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1969. Reproducido en Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, 1983, 116.

comprender por qué no formó parte de nuestra representación el hombre – único, muerto Unamuno– que encarna los principios de una escuela filosófica española: José Ortega y Gasset.⁴

Unamuno era, por tanto, también un autor importante, pero muerto el vasco, el más representativo era Ortega, que había retornado a España en 1945. En la revista *Quadrante* comenta el libro de Julián Marías, *Introducción a la filosofía* y escribe:

Ortega alcanza plena importancia como punto de partida para la filosofía actual. Bajo ningún aspecto pueden considerarse sus concepciones –ni ninguna otra– como punto de arribo (*Quadrante*, 4, 1947, 19).

Vale la pena recordar esto de “punto de arribo”, que es una manera de expresar la independencia de pensamiento, la no sumisión de éste a ninguna doctrina como dogma. No hay punto de arribo para Sacristán, es decir, no hay ningún absoluto cuando tratamos de nuestro mundo, y mucho menos si se intenta tratar de más allá de él.

Esta admiración procede seguramente de su etapa de bachillerato. En Madrid era muy evidente la preeminencia de Ortega entre personas como Fernando Vela, Antonio Espina, Benjamín Jarnés y, después, Laín Entralgo o Julián Marías. En Barcelona no lo era tanto en aquel entramado formado por los Castellet, Barral, Jaime Gil, Pinilla de las Heras, los hermanos Ferrater. Sacristán, que se halla en Barcelona desde 1944, frecuenta las tertulias de la intelectualidad barcelonesa en el Ateneo Barcelonés, o en los bares Canarias, Boliche, Cristal City, o el de la Universidad. La revista *Laye* es producto de grupos como el de Alberto Oliart, Jaime Gil de Biedma, los hermanos Ferrater, aunque Capella indica que la revista fue

una publicación cultural inventada fundamentalmente por Manolo a partir de un boletín del intervenido colegio oficial de doctores y licenciados barcelonés (Capella, 2005, 31).

Siguiendo el hilo de Ortega, la admiración que Sacristán sentía por el filósofo madrileño se trasluce, unos años más tarde, en el homenaje que *Laye* le dedica en su número 23 (1953), en el que la presencia de Sacristán es visible no sólo en varios artículos, sino en el editorial de este número. Sacristán distingue en él entre

el sabio y el que sabe muchas cosas ...El sabedor de cosas cumple con comunicar sus conocimientos. El sabio, en cambio, está obligado a más: si cumple su obligación, señala fines. Dos modos hay de señalarlos: poniéndolos fuera de la vida de cada hombre, sin tomar muy en cuenta los trabajos de éste por alcanzarlos y dando por bueno su logro casual, o preocupándose, más que por su consecución, porque los hombres se la propongan. Esta última fue la preocupación de Sócrates, que su nieto Aristóteles expresó de este modo: seamos como arqueros que tienden a un blanco. Tal es la divisa de Ortega (*Laye*, 23, 1953).

El filósofo madrileño era leído por los falangistas, empezando por José Antonio Primo de Rivera, en clave falangista. Efectivamente, Primo de Rivera hablaba del ideal de una España vertebrada como objetivo de la revolución

⁴ Los que representaron a España fueron: Eugenio D’Ors, los sacerdotes Zaragüeta, Ramírez y Ceñal, además de Calvo Serer, González Álvarez, Millán Puelles y J. Corts Grau.

que proclamaba la Falange. En las revistas *Estilo* y *Cuadrante*, de los años cuarenta es perceptible un rechazo del conservadurismo del ala de la Falange condescendiente con la política de Franco y que implica desacuerdo con muchas cosas de aquellos momentos. Pinilla de las Heras hablaba del inconformismo, de rebeldía de aquel grupo en el que se hallaba Sacristán:

- a) Éramos lo bastante jóvenes para no haber tomado parte de la Guerra Civil.
- b) Éramos lo bastante maduros para no aceptar acríticamente los mitos y los argumentos ideológicos del Régimen,
- c) Lo bastante rebeldes para no aceptar la interiorización de su poder ni de su autoridad,
- d) Lo bastante cosmopolitas para no asumir un nacionalismo retórico, carpetovetónico, castellano-imperial, divorciado de las angustias reales económicas, sociales, y humanas, del subdesarrollo,
- e) Lo bastante enterados de las realidades del mundo para no creer la propaganda del Régimen,
- f) Lo bastante escépticos para no compartir el espectacular y aparente fervor religioso, ni ser subyugados por su pompa, ni creer en la necesidad de la unión de la Iglesia y el Estado,
- g) Lo bastante perdedores con el resultado de la Guerra Civil como para estar amargados por la comparación de una situación de mayor prosperidad y mayor libertad, con otra de mayor mediocridad y de menor libertad (Pinilla, 1989, 19).

El enemigo al que se enfrentaba esa revolución joseantoniana era el liberalismo, a pesar de buscar apoyos en un liberal como Ortega. En el número 15 de *Estilo*, mayo de 1945, aparece “Pregón universitario: Universitas, Universitatem, Universitatis”, artículo en el que Sacristán pone como contraste y modelo de juventud al líder fascista rumano Corneliu Zelea Codreanu. La base filosófica orteguiana desde la cual Sacristán leía a José Antonio era una base en clave falangista, como se ve en el artículo que escribió para la enciclopedia *Argos* sobre el fundador de Falange, probablemente de 1952 (Sacristán, 2007, 71-79). Según este artículo, José Antonio aceptaba la crítica de Marx al capitalismo: el obrero no es libre; las crisis son una antropofagia entre los propios capitalistas; el marxismo, cuya exposición científica de la explotación capitalista del obrero se sostiene, falla, en cambio, en su interpretación materialista de la historia y en su proclamación del “dogma de la lucha de clases”. Sacristán cita el artículo de Primo de Rivera, en *ABC* de 1935, en el que éste indica que el marxismo venía a destruir “la civilización occidental cristiana; es la señal de clausura de una civilización que nosotros, educados en sus valores esenciales, nos resistimos a dar por caducada” (Ibid., 75).

Leyendo este artículo de Sacristán parece claro que él tenía discrepancias con la Falange en 1953, pero que seguía considerando a José Antonio Primo de Rivera como un hombre de ideas muy aprovechables, a pesar de su admiración por Hitler y, sobre todo, por Mussolini. Probablemente, Sacristán, como otros falangistas que fueron alejándose progresivamente de la organización fascista, no rompió de golpe con las bases que él mismo señala en la doctrina de José Antonio: que el hombre es portador de valores eternos, que el hombre es libre, aspectos considerados desde una perspectiva cristiana; la propiedad, aunque debe ser transformada su forma jurídica, es un atributo humano, por tanto, legítima; el Estado va ligado al concepto de patria como unidad de destino. Sacristán afirma que esta teoría de Primo de Rivera se basa en la España invertebrada de Ortega y Gasset; el proyecto de vida en común del filósofo madrileño se mistifica en el creador de Falange

transformándose en valores que son los cristianos, o más exactamente, los católicos. Pero la revolución que pide José Antonio es obra de una minoría selecta (Ibid., 79). En este mismo texto, rescatado por Albert Domingo Curto, cita Sacristán unas líneas de Primo de Rivera que recuerdan mucho al Unamuno de *Vida de don Quijote y Sancho*; en ellas resalta la importancia del gesto, de manera que Ortega influiría en la teoría de Primo de Rivera, mientras que Unamuno influiría en la estilística, en el “sentido amplio y profundamente espiritual del término”.

No me atrevería decir que Ortega constituyó un referente para toda la vida de Sacristán, pero en los años de su militancia en el SEU (Sindicato Español Universitario) y su cercanía al falangismo es muy perceptible esta proximidad y magisterio del filósofo madrileño. En el número 23 de *Laye*, publica “Verdad, desvelación y ley”. Se trata de un artículo sobre la verdad según Heidegger, en el que analiza *Sein und Zeit*, traducido por Gaos en 1951. Sacristán lo cita del alemán, pero conoce la traducción de Gaos, ya que la cita, a pesar de que los libros del Fondo de Cultura Económica, una editorial fundada en Méjico por exiliados españoles de la Guerra Civil, llegaban a España con cuentagotas, clandestinamente.⁵ En ese artículo alude a Ortega varias veces y en uno de los pasajes, hablando de la verdad, lo elogia de la manera siguiente:

el fenómeno de la verdad originaria se encuentra tan bella y originariamente descrito en ese monumento miliar que es el opus orteguiano en la historia de la cultura española y en la de la lengua castellana (Sacristán, 1984, 31).

Cita también, entre otros pasajes, “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo a mí” (Ibid., 35, 38, 42-43), un texto que repite en varios lugares. Recoge igualmente la tesis orteguiana según la cual el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia. En todos esos artículos Sacristán muestra una madurez sorprendente para un joven de 26-27 años y exhibe un gran conocimiento de la historia de la filosofía y de la ciencia, con un envidiable manejo de los clásicos, en griego, en latín, en alemán. Conoce y admira a Garcilaso y a otros clásicos castellanos, pero también a poetas catalanes en catalán, como la poesía de Joan Brossa (a comentar la cual dedica bastantes páginas, y no sólo la comenta directamente, sino que cita a varios comentaristas: Cabril, Cirici i Puig, Gimferrer, Cabral de Melo), al cantante valenciano Raimon (Sacristán, 1985, 217-242, 243-250 y 251-267).

Conviene recordar que su maestro de filosofía en el bachillerato, José Rodríguez Martínez, publicó una antología de Ortega para la editorial Doncel. La trayectoria de este maestro es paralela a la del propio Sacristán: de la ideología joseantoniana al marxismo.

En “Tres grandes libros en la Estacada”, publicado en *Laye* en 1952, comenta Sacristán una fabulación de Pedro Salinas, *La bomba increíble*, así como 1984, de George Orwell, y *Doktor Faustus*, de Thomas Mann.⁶ Aunque

⁵ No sólo conoce Sacristán la traducción de Gaos, sino que la reseña en *Laye*, núm. 17. Está recogida en *Panfletos y Materiales* II, 491-497. Además, Sacristán reseña en este mismo número de *Laye* el libro de Gaos *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

⁶ Véase “Tres grandes libros en la estacada”, en *Laye*, núm. 21, nov.-dic. de 1952; reproducido en *Panfletos y materiales* IV, 17-28.

Sacristán traza algún paralelismo entre las tres obras de ficción, lo que interesa destacar es que muestra claramente su distancia cuando se culpa a la ciencia de males sociales o de falta de sentido moral. Por ello recuerda, refiriéndose especialmente a Salinas, que, si es verdad que la bomba atómica lanzada por Estados Unidos sobre Hiroshima mató a más gente de la que podía matar un faraón egipcio, esto no ocurrió porque ese faraón tuviese más escrúpulos morales, sino por falta de capacidad técnica y científica. En el caso del personaje Winston, de 1984, la degradación moral a la que se ve sometido tampoco es peor que la sufrida por Giordano Bruno o por Galileo, quien fue obligado a retractarse de su heliocentrismo y obligado, además, a “jurar que denunciaría a quienes siguieran profesando el heliocentrismo.” Conviene observar que Sacristán critica a Salinas y a Orwell aduciendo hechos. Los hechos que aportan Salinas y Orwell son desmentidos por otros hechos. En cambio, la tesis de Mann es otra cosa: no se trata de hechos que se puedan contraponer a otros. Se trata aquí, “no de las ramas, sino del tronco.” En efecto, Mann tiene concepto de la crisis, es decir, Mann ha captado que no debe continuar el orden dado, sino que ese orden debe cambiar. Y me parece muy interesante lo que en esta misma reseña de las tres obras mencionadas dice sobre el “cursi” progresismo del siglo XIX y sobre la necesidad, especialmente en España, de revalorizar la honradez de nuestros liberales padres, así como el “simplista racionalismo” de nuestros grandes abuelos del siglo XVIII, auténticos definidores de nuestra cultura (Sacristán, 1985, 22). No sé si las comillas de “cursi” progresismo y de “simplista nacionalismo” aluden a alguien conocido de los lectores de Laye (¿Laín Entralgo?). Desde luego, Laín hablaba muy negativamente de los ilustrados españoles del siglo XVIII en su libro *La Generación del 98*, siguiendo el esquema de Menéndez Pelayo, para quien el siglo XVIII es el siglo del materialismo, del sensualismo, del racionalismo y de la heterodoxia, todo ello nefando y reprobable.

Sacristán publicó en la Enciclopedia Espasa el extenso texto “Filosofía”, que abarca el periodo de 1918 a 1958, es decir prácticamente desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta el momento en que Sacristán escribe, 1961. En él hace figurar a Ortega al lado de Jaspers, Sartre, Heidegger, Marcel, Mounier, Abbagnano, situando al filósofo madrileño como “final del vitalismo”.

En estos días he vuelto a leer algunos textos de Sacristán sobre clásicos, como por ejemplo lo que escribió sobre Kant en 1953, dos trabajos titulados “Kant”, que debía salir en la Enciclopedia Política Argos y que, finalmente, no salió, y “Concepto kantiano de la Historia”, publicado en Laye en 1953. Escribió, además “Sobre la doctrina transcendental del juicio en la Crítica de la razón pura de Kant”. En el primero de esos trabajos, el titulado “Kant”, es muy evidente la influencia de Ortega. Sacristán proyecta sobre Kant, muy acertadamente a mi entender, la idea de que el hombre es futuro, es hacerse, es proyecto, proceso o desarrollo, no algo terminado o pautado, a diferencia de los animales. El hombre es progreso, es libertad o apertura a distintas posibilidades. Como lo que quiere subrayar Sacristán es la dimensión moral y política, sobre todo política, del planteamiento kantiano, intenta dejar a un lado los hilos religiosos en los que está envuelta la ética kantiana para destacar el postulado de la libertad y la conexión de política y moralidad. Considero muy importante lo que dice en *Lecturas de filosofía moderna y*

contemporánea: partiendo de que la persona es desarrollo, el derecho tiene que posibilitar y favorecer ese desarrollo. De manera que en la filosofía kantiana las formulaciones de *La paz perpetua*, según las cuales la humanidad tiene que llegar a un pacto entre naciones que posibilite la paz y el derecho, en lugar de la guerra entre los pueblos, tienen su reflejo en las formulaciones de Ortega sobre la exigencia de comunidad.

Por la política, por la comunidad organizada, supera el hombre la limitación de su vida: la comunidad evita que cada generación tenga que emprender de nuevo desde el principio el desarrollo de las disposiciones humanas (Sacristán, 2007, 88).

Los escritos de Sacristán sobre Kant tienen, como siempre en él, un tono, sí, de admiración por el filósofo regiomontano, pero sin perder nunca el sentido crítico. Así, por ejemplo, en el mencionado artículo “Kant”, escribe:

La revolución científica que se proponía la CRP es el resultado de esta doble actividad: crítica y constructiva. Su presupuesto, el problema cuya resolución lleva a aquella revolución, puede ser resumido brevemente del siguiente modo: La ciencia de la Naturaleza ha logrado en la época de Kant unos progresos que la constituyen en disciplina casi perfecta –hoy todavía, en el siglo XX, la llamamos ‘Física clásica’. Las formulaciones de la naturaleza reclaman una validez general y exigen que los principios en que aquellas formulaciones descansan sean absolutamente ciertos, sin excepción. Ahora bien: puesto que esas ciencias son ciencias de hechos, la reclamación metódica de que aquí hablamos es quizá un poco desorbitada; pide absoluta universalidad para principios referentes a hechos (Ibid., 83).

Los hechos nunca ofrecen regularidades o leyes absolutas, sino leyes provisionales, y esta provisionalidad es lo propio de la ciencia. La absolutez es propia de las ciencias formales. Aquí tenemos al Sacristán experto en metodología de la ciencia (fue profesor de esta materia durante años) y lector crítico de los clásicos.

Siguiendo con el papel que desempeña Ortega en la filosofía de Sacristán, ya hemos sugerido que hay diferencia entre los escritos del joven de los años 40 y 50 y el Sacristán más maduro. En primer lugar, su creciente militancia comunista, a partir de mediados de los años cincuenta, le distanció del elitismo orteguiano, de manera que la tesis de una España invertebrada, debida a que ha sido el pueblo el que ha configurado lo que es España, en lugar de haber sido una minoría selecta la configuradora, es una tesis orteguiana difícilmente conciliable con dicha militancia. Pero el Ortega de las *Meditaciones del Quijote*, del buen gusto, de la elegancia filosófica, si puede llamarse así, nunca será abandonado. Nadie puede imaginarse a Sacristán en una tertulia donde los tertulianos se interrumpen y gritan a los que intervienen. Y hay otro ingrediente orteguiano que siempre será parte de la devoción de Sacristán por Ortega, el laicismo. El carácter laico de la filosofía de Ortega siempre será un aspecto apreciado por él. No conozco de la correspondencia de Ortega más que las cartas escritas a Unamuno, a su novia y algunas más, pero no aquellas en que supongo que dirá algo del Padre Ramírez, de González Caminero y, en fin, de los jesuitas y dominicos que querían evitar que Ortega fuese un maestro en la educación de los españoles, A Unamuno consiguieron ponerlo en el *Índice* por hereje. A Ortega no

podieron ponerlo en esa lista negra porque no hablaba de religión, con lo cual resultaba difícil acusarlo de hereje.

Lo llamativo es que Sacristán no despotrique directamente sobre la situación de la filosofía en las universidades españolas de los años 40-60. Me refiero a esa escolástica trasplantada del siglo XIII al siglo XX, la oficial de la España de la dictadura. Carlos París, que tiene cierto paralelismo con Sacristán por haber nacido también en 1925 y haber pasado del falangismo al comunismo, ironiza muy oportunamente sobre esa filosofía en *Bajo constelaciones burlonas*. Sacristán no dedicó mucha energía a criticarla. Al menos no recuerdo que él destaque especialmente por su enfrentamiento a ella. En “Tópica sobre el marxismo y los intelectuales”, publicado en 1959, en la revista *Nuestras Ideas*, se nota, como en tantos otros artículos, que desea responder a los que escriben en revistas como *Papeles de Son Armadams* y a quienes dicen vulgaridades sobre el marxismo, entre ellos Julián Marías, al que acusa de pitagorismo por considerar el número 15 (periodo diferenciador de generaciones) como motor de la historia. Es curioso que Sacristán no atienda, en cambio, a las torpezas que sobre el marxismo escribían policías como Comín Colomer o clérigos como el agustino Teodoro Rodríguez. Sigue valorando mucho a Ortega y poco a Marías, pero sí alude de cuando en cuando a la escolástica, como se ve en la implacable crítica que escribe sobre el libro del jesuita francés Jean Ives Calvez, *El pensamiento de Karl Marx*.⁷ Sacristán muestra los prejuicios escolásticos con que el jesuita aborda el pensamiento de Marx, suponiendo una “*forma essentialis* de la especie humana” y una “coextensividad del pecado original a dicha especie”, lo que le impide ver que el comunismo, como meta a la que aspira Marx, ni equivale al paraíso cristiano, que es algo exterior al mundo y a la historia, ni atañe sólo a la esfera económica, sino que implica transformaciones en ámbitos múltiples, siempre mundanos y siempre en proceso histórico. Esto es, según Sacristán, lo que significa dialéctica en el vocabulario de Marx, proceso histórico en que se generan cambios que el marxismo quiere convertir en cambios que no sean producto de la fatalidad, sino cambios orientados por la razón humana.

Por lo que se refiere a la escolástica, creo que puede observarse el ya mencionado soslayo de ella, intencionado, sirviéndose de la ironía y que simplemente quiere mostrar que esa escolástica no merece siquiera ser objeto de debate, porque no representa más que un fósil al que difícilmente se puede dar vida. Lo que escribe en *Laye*, en otras revistas y en las enciclopedias, no alude directamente a la filosofía que se enseña en la universidad española, a los Bofill, González Álvarez, Millán Puelles, Muñoz Alonso. Que él no entre siquiera en discusión con esa filosofía se debe seguramente a que busca una filosofía viva para cultivarla y estudiarla de forma creativa en las instituciones del Estado, en la universidad, ante todo. Y ahí están escritos suyos como “El lugar de la filosofía en los estudios superiores”, probablemente el texto de Sacristán que provocó más debate, y las propuestas y comentarios de planes de estudios, temas sobre los que escribió extensamente, y también aquí teniendo a Ortega en el horizonte.

⁷ En “Jesuitas y dialéctica”, *Nuestras Ideas*, núm. 8, julio de 1960, 64-69. Incluido en “*Sobre dialéctica*”, Barcelona, El Viejo Topo, 209, 47-56.

Sacristán se ganó la vida a base de traducciones y de un precario empleo como PNN, que significaba trabajar con un contrato que no tenía derechos laborales. De este trabajo de profesor no numerario fue expulsado, como tantos otros que pasaron por esa situación, que siguió siendo normal en los años 60 y 70. Como traductor le tenemos que agradecer ese castellano sobrio, nada ampuloso, pero claro y preciso. Debe señalarse la pulcritud y rigor de sus traducciones. Yo recuerdo haber leído una versión que Jesús Aguirre había hecho de *Justificación de la filosofía*, de Adorno (Cuadernos Taurus, 1964). Esa traducción me pareció un galimatías. Después leí la que hizo Sacristán de *Prismas*, del mismo Adorno. La diferencia era abismal. Aunque Adorno, como los frankfurtianos en general, sean autores nada fáciles de leer, el texto traducido por Sacristán resulta un libro muy legible (Adorno, 1964).

Sacristán maneja a menudo la ironía, pero no suele ser hiriente, sino respetuoso con las posiciones que no comparte. Sirva como ejemplo la crítica que le hace al teólogo Stolz en la reseña que escribe del libro *Teología de la mística*, en *Laye*, núm. 19, 1952 (Sacristán, 1984, 501-504). Sacristán critica al benedictino Stolz, pero le llama “genial” y simplemente muestra la debilidad de su libro al considerar la mística como un fenómeno exclusivamente cristiano, y no un fenómeno común a otras religiones. En el mismo sentido escribe sobre el cristianismo, como se ve en la presentación del libro de Alfonso Comín *Cristianos en el Partido, comunista en la Iglesia* (Sacristán, 1985b, 208-210).

No me voy a detener más en esta faceta de articulista en revistas de Falange como *Laye* porque creo que esto es bastante conocido por los trabajos de Carlos Mainer, de Laureano Bonet, de Jordi Gracia, Salvador López Arnal y otros. Pero sí quiero señalar que Sacristán es un autor imprescindible a la hora de historiar la filosofía española en el siglo XX. Lo es, sobre todo, para historiar el marxismo, tema al que dedicó su afán intelectual y que define el quehacer de toda su vida desde mediados de 1950 hasta su fallecimiento en 1985. Aunque publicó pocos libros en su vida, debido a su discontinua actividad docente en la universidad y su dispersa labor traductora y de escritor de artículos, introducciones de libros, comentarios, conferencias, cursos que se han recuperado, todo ello constituye un conjunto de impresionante riqueza.

La leyenda de un Sacristán de lúcida inteligencia, de rigor envidiable, tanto hablando como escribiendo, no sólo se sostiene al repasar hoy todo ese legado, sino que se agranda. Sorprende especialmente que, teniendo en cuenta las condiciones en que tuvo que trabajar (no sólo políticas, sino de precaria salud) pudiera producir esa obra que hoy, gracias al esfuerzo de Salvador López Arnal y colaboradores, puede consultarse y leerse en su proceso de creación. Cuando se conocen artículos como “La alianza impía”, en el que se analiza, con tanta sagacidad como ironía, la confluencia de metafísicos y teólogos con neopositivistas del corte de Carnap o Feigl, se valora mucho más su atenta crítica a la filosofía del momento. En ese artículo se leen textos como el siguiente: “Todo lo que no sea representación pura es entonces teología o más bien mística. Lo que no es sensación es religión. La «alianza impía» es la enterradora de la razón filosófica burguesa”. Para los neopositivistas tipo Herbert Feigl el marxismo es «metafísica», es decir, opera con doctrinas y teorías inverificables, esto es, sinsentidos. Por ello recuerda

Sacristán, apuntando al irracionalismo de esta posición, que el escolástico Santo Tomás era más riguroso en lo que se refiere a la experiencia y la razón. En efecto, para el santo dominico, ni una ni otra sugerían la idea de creación: «*mundum non semper fuisse demonstrari non potest, sola fide tenemur*», no se puede demostrar que el mundo no fuera siempre; solo por fe llegamos a ello. Semejante alianza la ve Sacristán en ciertas posiciones religiosas aparecidas en la revista *El Ciervo* o en *Serra D'Or* que aprueban o coinciden con los pretendidos sinsentidos positivistas. Fernández Buey señaló, con mucha razón, que el artículo “La alianza impía” debería leerse con especial cuidado, ya que su contenido es de los que requieren incluso una relectura. Además, “La alianza impía” es, entre otras cosas, toda una lección para aquellos que consideran a Sacristán un neopositivista. Aunque él apuntaba, sin duda al irracionalismo y la falacia en que quedaba convertido el proyecto marxista dentro del reductor verificacionismo neopositivista, no podía dejar de señalar el refuerzo que tal irracionalismo recibía al ser acogido por los teólogos católicos.

Bibliografía:

- Adorno, Theodor (1964). *Justificación de la filosofía*. Madrid, Taurus.
- Calvez, Jean-Ives (1958). *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid, Taurus.
- Capella, Juan R. (2005). *La práctica de Manuel Sacristán*. Madrid, Trotta.
- Fernández Buey, Francisco (2006). “Manuel Sacristán en la historia de las ideas”. En Salvador López Arnal e Iñáqui Vázquez Álvarez (Eds.), *El legado de un maestro*, Barcelona, FIM/El Viejo Topo.
- Gaos, José (1951). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México, FCE.
- Labriola, Antonio (1969). *Socialismo y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (1951). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México, FCE.
- Méndez Baiges, Víctor (2021). *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española (1843-1973)*. Madrid, Tecnos.
- Pinilla de las Heras, Esteban (1989). *En menos de la libertad, Dimensiones políticas de Grupo Laye en Barcelona*. Barcelona, Anthropos.
- Sacristán, Manuel (1983). *Sobre Marx y el marxismo*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (1984). *Panfletos y materiales II*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (1985b). *Panfletos y materiales III*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (1985). *Panfletos y materiales IV*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (2007). “Pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera”. En *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Trotta, 71-79.

Carlos París (1925-2014). Filósofo y maestro de filósofos¹
Carlos París (1925-2014). Philosopher and master of philosophers

José Luis Mora
 Profesor Emérito UAM

Resumen: Este artículo es una aproximación bio-bibliográfica, cálida, a la trayectoria investigadora y docente de Carlos París, que destaca su pensamiento educativo y la proyección social que otorgaba a la práctica de la filosofía y su docencia. El artículo aspira a llamar la atención de los estudiantes sobre la trayectoria personal y sobre la obra de este filósofo y maestro de filósofos, que tan honda huella ha dejado en las tres universidades en las que ejerció como catedrático.

Palabras clave: Carlos París, Filosofía española siglo XX, Universidad Autónoma de Madrid, Filosofía de la educación, Generación de catedráticos de Posguerra.

Abstract: This article is a warm, bio-bibliographical overview of Carlos París's research and teaching career, highlighting his educational thinking and the social impact he had on the practice of philosophy and its teaching. The article aims to draw students' attention to the personal career and work of this philosopher and teacher of philosophers, who left such a deep mark on the three universities where he served as a professor.

Keywords: Carlos París, 20th-century Spanish philosophy, Autonomous University of Madrid, Philosophy of Education, Generation of "Post-war professors".

Celebrábamos, el pasado 11 de marzo del año en que se cumple el centenario del nacimiento de Carlos París (1925-2025), una sesión con las intervenciones de Marta Noguerol, Diego Núñez, Javier Ordóñez, José Jiménez y Juan Carlos Gimeno, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, cuyos cimientos contribuyó a poner Carlos París con el grupo fundador, presidido por Luis Sánchez Agesta, en 1968 y años siguientes y en la que cumplió sus días como profesor. Difícil encontrar un calificativo que mejor defina la trayectoria de su labor filosófica.

¹ Estas páginas son deudoras de la generosidad y profesionalidad de los directores de los archivos generales de las tres universidades a las que perteneció Carlos París: Universidad de Santiago de Compostela, Universidad de Valencia y Universidad Autónoma de Madrid. Asimismo, a sus hijos, herederos que han donado el legado de su padre a la Universidad Autónoma de Madrid.

Se inició en la entonces llamada Universidad Central, en sus años de formación y primera actividad como profesor; los que ejerció ya como catedrático en la Universidad de Santiago de Compostela y, más adelante, en la Universidad de Valencia. Continuaron en su regreso a la nueva universidad madrileña en la que ejerció durante algo más de tres décadas en el campus llamado Cantoblanco, ya como profesor maduro con una contribución muy destacada en años tan importantes en la historia de España. Fueron los años de construcción de un Estado democrático que exigía la renovación profunda de la filosofía, recuperando los pasos dados en el primer tercio del siglo y esas herencias que permanecieron en niveles soterrados de la sociedad española en los años posteriores a la guerra civil. Había de hacerse una compleja recepción de estas herencias, a la que había que sumar la que había viajado en los barcos que cruzaron el Atlántico con figuras relevantes.

Efectivamente, Carlos París ha sido plenamente un filósofo y en esa misma medida, maestro de filósofos. En aquella dualidad que Dionisio Ridruejo calificó como la de excluyentes y comprensivos había que navegar con brújula, buenos conocimientos y cierto realismo para que nada importante quedara fuera si necesario era en la nueva realidad cultural y política que comenzaba casi al tiempo que nacía la Universidad Autónoma de Madrid. Sin duda, la figura de Carlos París ha desempeñado una labor singular en este proceso, no fácil de calificar en pocas palabras sin riesgo de caer en simplificaciones. Mas sabemos que la complejidad, la pluralidad de claves que manejó y su apuesta por la reflexión y por la acción buscaban estar dotadas de una coherencia interna que excluyera no solo el diletantismo sino cualquier forma de eclecticismo, entendido este término no en su dimensión técnica según ha marcado la historia sino en la más vulgar que se aplica a quienes no toman postura comprometida ni en el ámbito epistemológico ni en el moral.

Era nuestro interés sumarnos a quienes han dedicado estudios a su persona y a su obra, recogidos en el monográfico que le dedicó la revista *Anthropos* (1987, n° 77), o las ponencias que conforman el volumen *Ciencia, Técnica y Cultura. Homenaje a la figura y la obra de Carlos París*² o estudios breves pero muy ajustados como el dedicado por Antonio García Santesmases en *Ética, Política y Utopía* (Santesmases, 2001, 295-303). Sin olvidar el muy rico archivo sonoro que se conserva con entrevistas en las que se siente la cercanía de las confesiones cálidas y sinceras, o las escritas, como la concedida a Alfonso Moraleja, extensa y llena de matices: “Unamuno y la España de los vencedores. Una conversación con Carlos París” (Ribas, 2002, 245-258).

Estudiante en la posguerra.

Ha pertenecido Carlos París al grupo de edad de los nacidos cuando las reformas emprendidas por la Institución Libre de Enseñanza estaban en plena vigencia. También cuando eran muy leídos los escritores de la crisis de fin de siglo y la influencia de Ortega y su generación en la cultura española estaba en plena vigencia. Aunque no llega a la universidad sino tras la guerra civil,

² Recogía las ponencias del Congreso Internacional celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid los días 16 al 20 de noviembre de 1992 si bien publicado años después, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1997. Eso permitió incluir en las referencias bibliográficas las publicadas hasta esta última fecha.

todos esos nombres, fallecidos algunos, exiliados un buen número o ya fuera de la universidad como el propio Ortega, no solo no habían desaparecido, sino que su legado sirvió de fermento para los primeros impulsos de reforma que se comienzan a notar en los años cincuenta y, más claramente, en los sesenta. Con otro fenómeno no muy estudiado: la utilización de proyectos puestos en marcha por institucionistas, vueltos ahora del revés, desde las misiones y las colonias de verano, el estudio de la música popular, por poner algunos ejemplos rápidos, transmutados en campamentos de verano de la OJE, la Sección Femenina, etc. O resquicios como el Colegio Estudio, fundado en 1940 por Jimena Menéndez Pidal, que no solo servían para recordar un siglo de reformas educativas, sino que contribuían a mantener un foco de renovación frente al proyecto piramidal y monolítico impuesto en el campo del saber tras la guerra. Figuras como Javier Muguerza que formó parte del grupo de profesores en torno a Carlos París en la UAM no podrían entenderse sin conocer su paso por este proyecto educativo de herencia institucionista. Queda la revista *Aldebarán* (publicada en 1955) como testimonio y su cercanía a la revista *Ínsula* para dar cuenta de sus impulsos iniciales.

Difícil entender, sin esos rescoldos, alimentados bajo la superficie de las leyes vigentes y la práctica dominante, las iniciativas que tomó ya en sus años de estudiante y siendo profesor adjunto en la entonces Universidad Central en los años cuarenta. Marcaron una trayectoria dual y unitaria al mismo tiempo. Dual porque no era posible sustraerse a la organización planificada en el CSIC y la Facultad de Filosofía y Letras en esa década y el propio Carlos París se formó con los catedráticos que tomaron posesión en las obligadas vacantes tras los exilios y depuraciones. Fue su director de tesis Juan Francisco Yela Utrilla, miembro de la Falange por esos años.³ Mas el título y tema de la tesis marcaba la dimensión que mantendría la unidad de su trayectoria como filósofo, “Física y filosofía. El problema de las relaciones entre ciencia física y filosofía de la naturaleza”, que publicaría en 1952 con prólogo -bien significativo este puente- de Julio Rey Pastor, regresado por ese tiempo del exilio argentino. Asimismo, algunas iniciativas de esos años de formación marcaban una pauta que sería continuada: los contactos con Miguel Sánchez Mazas o José María Valverde y la temprana sensibilidad por Iberoamérica. De ello nos da cuenta con detalle en sus *Memorias sobre medio siglo. De la contrarreforma a internet* (París, 2006, 68 y ss.)

Catedrático en Santiago de Compostela.

Fue durante los ministerios de Ruiz Jiménez, Lora Tamayo y Villar Palasí cuando Carlos París ejerce en Santiago de Compostela (1951-1960); luego en Valencia, hasta su incorporación al grupo fundador de la Universidad Autónoma de Madrid en 1968. No es, pues, casual que en esos años tempranos dedicara textos importantes a Miguel de Unamuno y al propio Ortega y que no olvidara a Giner de los Ríos (al que dedica reflexiones importantes), o que escribiera artículos como el publicado en *Cuadernos para el diálogo*, bajo el título “La filosofía española en los últimos cincuenta años” (1964). O que fuera uno de los primeros lectores de Amor Ruibal, buen teólogo y mejor filólogo

³ Para una visión no neutral de la historia y de su intrahistoria de esos años en la universidad madrileña me remito al libro *La tradición de la intradición* (Méndez Baiges, 2021)

galleguista (de verdad), que luego han estudiado detenidamente José Luis Barreiro y otros historiadores del pensamiento gallego.

Bastante más joven que Ernesto Giménez Caballero, Dioniso Ridruejo y el propio José Antonio, su infancia, adolescencia y primera juventud transcurrieron ya bajo la influencia del movimiento falangista tal como era concebido en aquellos años previos a la guerra civil y que luego vivirá en la universidad de los años cuarenta y durante el periodo de Santiago de Compostela. Lo aborda en sus *Memorias sobre el medio siglo*, libro ya mencionado, en el epígrafe “El espejismo de la Falange”.

Esa influencia se solapa con la orientación que el catolicismo toma en la zona de los sublevados que convertirá la guerra en cruzada ya en 1937 y llevará a la firma del concordato en 1953 cuando Carlos París asume la dirección del Colegio San Bartolomé en la ciudad de Santiago de Compostela. Lo aborda bajo el epígrafe que titula “Las reliquias”. No es en absoluto desdeñable esta dimensión en la personalidad de Carlos París, persona que, años adelante, sería tan cercana al P. Llanos. Es un cristianismo con poca fe, pero con mucha esperanza y caridad, como él mismo confiesa, que seguramente tuvo un huequecito en su alma toda la vida, alimentado en línea oblicua de la ACNP, impulsada por Ángel Herrera Oria dominante en las décadas anteriores al Vaticano II, próxima a Joaquín Ruiz Jiménez y más flexible que el catolicismo integrista fijado en el concordato de 1953.

Es complejo reconstruir cómo fueron relacionándose, enfrentándose y disolviéndose algunas de esas influencias que reavivan aquella vieja tradición que desde Unamuno cuyo nombre figura en al menos una decena de títulos de su producción, incluido el más conocido de *Unamuno, estructura de su mundo intelectual* (1968), ya del periodo valenciano, llegaba hasta el humanismo de Luis Vives. Precisamente a Vives dedicó un artículo en 1962 (París, 1962, 235-264) y eso permitió a París conectar con las nuevas orientaciones que en Europa se reavivaron en el periodo de la guerra fría. Este perfil marca justamente el proceso que conforma la personalidad de Carlos París, hombre de su tiempo, como lo somos todos, mas con una conciencia profunda del sentido que el futuro tiene en la vida social.

Esa complejidad de orientaciones que confluyen en su formación hace de él una persona nada extremista. Lo contrario, en su obra se nota la tendencia al equilibrio o, como dirían los clásicos del humanismo renacentista, que recuperaron el concepto ciceroniano: se centra en la búsqueda de la recta razón, que Cançado Trindade, el magistrado del tribunal de La Haya, doctor honoris causa por la Universidad Autónoma de Madrid, caracteriza como el ejercicio conjunto de “la justicia, la buena fe y la benevolencia”. “Tales principios –añade–, son *cogentes*, emanan de la conciencia humana y afirman ineludiblemente lo jurídico y lo ético.”

Quería subrayar aquí tanto la idea de “recta razón” en la cual el adjetivo precede al sustantivo, como su construcción a través de la acción recíproca de los principios que la conforman. Cuando se leen los escritos de Carlos París, desde los primeros *Física y Filosofía* (1952) o *Mundo técnico y existencia auténtica* (1959), título bien significativo como otros tantos, o su cercanía a Teilhard de Chardin, se percibe ese objetivo que se hace muy visible en sus escritos sobre educación.

No creo sea erróneo afirmar que una de las vetas de Carlos París como catedrático universitario y como ciudadano le vinculan con la vieja tradición humanista y utopista en el sentido que Carmen Rovira (Mora, 2021, 1-26), discípula de José Gaos ya en el exilio mexicano, interpretó como cercano a la orientación americana que Carlos París cultivó desde temprano en su relación con exiliados.

No es casual, pues, que París convergiera en la Antropología como filosofía, por un lado, y como ciencia social, por otro, tal como están organizadas ambas en la propia universidad. Es una herencia, al menos en buena parte, de Carlos París que cuando ofreció la lección inaugural del curso 1983-1984 el Departamento se denominara “Antropología, Ética y Sociología”.⁴ Es lógico que así sea en la educación como actividad institucionalizada social y políticamente, así como en su práctica en la relación profesor-estudiante pues en esa doble dimensión confluyen aquellos principios, al tiempo que la educación se convierte en vehículo de su construcción. De ahí la necesaria crítica cuando la institución universitaria no camina en esta orientación y así la ejerció París en numerosos artículos. No es, pues, gratuita la vocación como profesor de Carlos París y menos aún su continua dedicación a la reflexión y estudio de las bases sociales de la educación.

En la relación de Carlos París con la educación hay un primer nivel que podríamos decir nació en sus años de estudiante por algunas relaciones con compañeros “que buscaban nuevos caminos” y que ya hemos mencionado. Mas fue ya como profesor universitario en Santiago de Compostela, al ser nombrado director del colegio Mayor San Clemente, fundado por el obispo Juan de San Clemente en el siglo XVI, de ahí el nombre, cuando, en su contacto como director con los estudiantes, residentes o colegiales, comenzó a ofrecer ciclos de conferencias. Tenemos registrados todos los títulos que figuran en el archivo de la Universidad de Santiago de Compostela. Con solo repasar someramente esos títulos, se comprende el esfuerzo realizado por articular como unidad una realidad, que se le presentaba completamente escindida, entre los contenidos oficiales de la asignatura “Fundamentos de Filosofía”, que debía explicar en las mañanas, y las conferencias o publicaciones que figuran en el listado del Servicio correspondiente, del cual fue director el propio profesor París. A título de ejemplo valgan estos títulos del curso 1956-1957:

La idea de razón. Su crisis y revisión en el mundo actual, Universidad Menéndez Pelayo, 10 y 11 de agosto de 1956.

Idea del hombre: la salvación del hombre en el marxismo, 13 de septiembre de 1956.

La antropología de Unamuno, 15 de septiembre de 1956.

⁴ Se conserva en el expediente del profesor París un escrito firmado el 26 de noviembre de 1984 y dirigido al Director General de Enseñanza Universitaria en cuyo membrete figura como denominación del departamento la que se indica y cómo al desaparecer como materias del plan de estudios “Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosóficos” “debió escoger nueva cátedra no existía más nombre que el de Antropología en los planes de estudio de filosofía, por lo cual a él responde su actual titularidad.” Si bien en este escrito solicita ser adscrito al área de Filosofía, en el plan de estudios ha figurado siempre una “Antropología Filosófica”.

Significado filosófico del Quijote, Círculo de artesanos de Santiago, 30 de octubre de 1956.

Amor y dolor de España. Curso de la Sección Femenina FET y JONS, 1 de noviembre de 1956.

El espíritu de la filosofía actual, Instituto de Pontevedra, 20 de febrero de 1957.

El hombre y la técnica. Escuela Naval de Marín, 4 de mayo de 1957.

Hacia una idea cristiana del hombre en el pensamiento actual, Colegio Mayor Padre Poveda de Madrid, 20 de mayo de 1957.

Y fue ya en esos años primeros, como joven catedrático, cuando comenzó su reflexión sobre la Universidad. En el archivo de la Universidad de Valencia (aunque pertenece al periodo en que era catedrático en Santiago de Compostela) se conserva el texto de la conferencia pronunciada en la 1ª Asamblea de las Universidades Españolas celebrada en Madrid, entre los días 11 al 16 de julio de 1953, bajo el título “Universidad y Sociedad”. En esa conferencia utiliza el término orteguiano de “Misión”, para remitirse a las que considera misiones básicas de la universidad:

la transmisión de conocimientos científicos, la habilitación para el ejercicio profesional, la impulsión de la investigación científica, así como la preparación para la misma, la formación completa de la juventud universitaria, la difusión de la cultura y la ciencia españolas unida al intercambio e incorporación extranjera y, finalmente, la orientación de la vida docente, cultural y educativa.

Para el logro de estas misiones, señala París las posibilidades que ofrecía la universidad de aquellos años y las posibilidades de mejora.

No olvidó Carlos París, en aquella temprana conferencia, referirse a la “función rectora de la universidad en la vida cultural”, para luego centrarse en aspectos tanto profesionales como culturales. Tampoco olvidó un epígrafe, titulado “Universidad, prensa y radio”, que le conducía a hablar de la extensión universitaria que luego tanto practicaría. E hizo lo propio al traer a primer plano la “acción sobre campesinos y proletarios”, tema al que dedica un muy interesante epígrafe, donde no duda en aludir a cuestiones antropológicas (incluido el estudio del folklore) y a la necesaria colaboración con instituciones locales, Ayuntamientos, Municipios o empresas privadas - señalaba ya Carlos París-, “interesadas directamente en tales problemas”. Concluía Carlos París sus reflexiones con el epígrafe, “La Universidad en la totalidad de la vida nacional”, en el que acentuaba la labor de mutuo conocimiento y trato entre la Universidad y los distintos organismos. Siempre acentuando esa dimensión de principios coagentes, a que aludíamos al comienzo, entre la universidad y la sociedad.

Aun tendría tiempo de asistir a la Conferencia Internacional de Universidades que, organizada por la asociación del mismo nombre, tuvo lugar en Estambul la segunda quincena de septiembre. Fue facultado como representante de la propia universidad y de España, junto con José Antonio Maravall. Así consta en el archivo de la Universidad de Santiago de Compostela, con cartas del propio Rector, Luis Legaz Lacambra, del ministro de Educación Nacional e incluso del Rector de la Universidad de Barcelona, Francisco de Buscaróns. Este congreso tuvo lugar en septiembre de 1955.

Años enormemente ricos, los de esa década incompleta, pasada en la Universidad de Santiago de Compostela, por sus complejas y ricas reflexiones y su visión abierta, que se materializó en publicaciones y conferencias impulsadas desde el Secretariado de Publicaciones. Intercambio Científico y Extensión Universitaria cuya dirección ostentó Carlos Paris. Solo a modo de ejemplo hemos señalado algunos títulos, pero la lectura de toda la memoria permite obtener un plano muy rico y abierto de las publicaciones impulsadas por una mente que establecía un puente con la España anterior a la guerra.

Desde esta temprana aportación pueden encontrarse cerca de veinte trabajos suyos, que tienen a la educación como tema central, sin contar con las colaboraciones en periódicos, que suman seguramente alguna docena más, así como indirecta o parcialmente, en otros muchos escritos. Por ejemplo, en la lección inaugural del curso 1983-1984, ya mencionada, hay doce páginas dedicadas a la “situación de nuestra universidad”.

Recuerdo aquí sus palabras, treinta años después de haberse celebrado la primera asamblea de las universidades españolas (julio, 1953), ya desde la Universidad Autónoma de Madrid, recogidas bajo el epígrafe, “Función insustituible de la Universidad en la vida cultural”, por lo que tienen de diagnóstico de su tiempo y de propuesta para el nuestro, y porque son la muestra de la continuidad, siempre atenta a la vigencia de su pensamiento en el mejor sentido orteguiano:

No es posible un proyecto de supervivencia y desarrollo colectivos sin potenciar lo más medular de la existencia humana: la cultura. (...) Pero es esencial en una cultura que aspire a ser algo más que un bazar y un reparto de preeminencias el aliento de la creación científica, humanística, artística, el contacto con el incesante desarrollo universal de estos ámbitos y la aportación de nuestra originalidad personal a ellos. No es la Universidad sin duda el único taller en que estas tareas puedan y deban realizarse. Quizá incluso el día de mañana nos depare otras formas de organización más amplias y penetrantes en toda la vida social. Pero hoy, en nuestro presente, con todos los defectos y frustraciones que no he recatado, permanece la institución universitaria como motor imprescindible del dinamismo cultural.

Y fue bien consciente al traer como autoridad esta referencia:

Ya Giner de los Ríos en su intento de renovación de nuestra vida intelectual, comprendía esta necesaria función de una Universidad (con mayúscula en el texto) vinculada a la sociedad y animadora suya. La Universidad “llamada a levantar el alma de pueblo entero”, dirigida “hacia un tipo de vida cada vez más completo, no al adiestramiento de una minoría estrecha, presumida y gobernante..., una educación abierta a todos los horizontes del espíritu y a todas las clases”. Una Universidad convertida en potencia ética de la vida (París, 1983, 15-16).⁵

Intensos, complejos y muy ricos desde un punto de vista filosófico, y no menos en el ámbito de sus experiencias personales, tanto familiares como sociales por su implicación en la vida universitaria y social de la Galicia de aquellos años desde Santiago de Compostela. No por casualidad se cierran estos años con la publicación de *Mundo técnico y existencia auténtica* (1959),

⁵ Las frases de Giner están tomadas de “La Universidad española” y de “La idea de Universidad” (Giner, 1990).

título que acentúa su interés por la ciencia y la técnica, pero con el ser humano como finalidad para eludir cualquier “ismo” que pudiera desfigurar su orientación filosófica.

Y si bien estuvo alejado de aquellos primeros movimientos estudiantiles que tuvieron su inicio en torno al fallecimiento de Ortega en la Universidad Central con nombres que luego tendrían relevancia en la vida política de la transición, participó de su espíritu a través de la fundación de *Teoría* (1952) con Miguel Sánchez Mazas y cercano a las propuestas de nombres como Javier Muguerza, Enrique Múgica, Ramón Tamames o a la revisión que iniciaban escritores como Dionisio Ridruejo.

Los años valencianos.

Por concurso de traslado llega a la Universidad de Valencia para comenzar el curso 1960-1961. Era una de las tres universidades españolas que impartía la titulación de Filosofía en esa época. Comienza así un periodo muy importante para fortalecer su orientación hacia la historia de la ciencia por la cercanía con López Piñero quien obtuvo una agregaduría en la Facultad de Medicina para tal fin en 1965. Por el libro de Actas de la Facultad de Filosofía y Letras tenemos conocimiento de que los profesores Ubieta y Reglá propusieron crear una agregaduría de historia de la ciencia española que sería desempeñada por el Dr. López Piñero de la Facultad de Medicina, adscrita al departamento de Historia Medieval e Historia Moderna (sesión del 6 de mayo de 1966). Su actividad intelectual es muy intensa en estos años con una presencia muy fuerte en el diálogo filosofía-ciencia a través de la enseñanza, de conferencias y congresos en España, Francia, Italia y en Iberoamérica. No solo no pasó desapercibida la conmemoración del centenario del nacimiento de Miguel de Unamuno, sino que contribuyó a acentuar su interés por el pensador vasco. De ahí nacieron un buen número de artículos y la publicación *Unamuno, estructura de su mundo intelectual* (1968), tan citado como reconocido, ya que la figura del rector salmantino adquiría esos años una dimensión simbólica muy fuerte.

Cuando le corresponda pronunciar la lección inaugural en el curso 1964-1965 la dedica al ser humano y comienza con estos párrafos que muestran ya un pensamiento maduro y una orientación plenamente reconocible:

Vamos a enfrentarnos, una vez ms, llamados por una vocación típica de nuestro tiempo, con el extraño misterio de nuestra propia realidad. Vamos a tratar de acercarnos al fondo de este enigmático animal llamado hombre. El bípedo implume, que dijeron los lógicos clásicos y gustaba de repetir Unamuno, que fabrica y utiliza instrumentos, habla, ríe, entierra a sus muertos, y hoy se lanza a los espacios para acusar sus rasgos de volátil desplumado. El viviente ensimismado, absorto y soñador de mundos fantásticos, desde los cuales regresa con redoblada energía para irlos haciendo realidad.

Son múltiples, evidentemente, las vías de acceso que podemos proponernos hacia este interior enigmático, cobijado por la corteza humana. La propia experiencia de nuestro ser, convertida en lectura fenomenológica. El testimonio histórico de nuestros productos culturales. Las leyes científicas de nuestra conducta. Y variadas las categorías desde las cuales es situable la problemática humana. Su religación a un fundamento absoluto, su relación con las categorías de lo espiritual, la razón o los valores. Pero un modo fundamental de acometida viene determinado por la problemática relación en que el hombre se encuentra con la naturaleza. Es decir, con la realidad inerte y

viviente que le circunda, y, al menos parcialmente, le constituye (París, 1964, 11).

No es casual que sus cuatro hijos, Inés, Ignacio, María Isabel y Matilde nacieran en la ciudad levantina. Fatalmente, su esposa Emilia Bouza fallecería en un terrible accidente.

La vertiente académica, como miembros de la Junta de Facultad, estuvo relacionada con los encierros que llevaron a cabo los estudiantes durante el año 1965 y siguientes y la posición de la Junta en contra de las medidas represivas, cuando Carlos París ejercía el cargo de Vicedecano. No he encontrado documentación, que pruebe la posición personal de Carlos París, pero sí la que institucionalmente adoptó la propia Junta a la que pertenecía el profesor París. El archivo histórico de la Universidad de Valencia conserva las actas de la Junta de Catedráticos y Junta de Facultad con la toma de posición ante estas medidas disciplinarias y la represión ejercida contra los movimientos estudiantiles, que abogaban por la supresión del SEU y por elecciones libres de representantes, por lo cual hubo varias manifestaciones. En ellas se manifiesta el apoyo a los movimientos renovadores y se apuesta por el diálogo frente a las medidas represoras. Faltaría revisar la prensa valenciana de esos años para estar más seguros.

Estos años acentúan su apuesta. Son, pues, años de luces, movilizaciones por la renovación de la enseñanza y por la propuesta institucional de algunos cambios estructurales en la organización universitaria con la constitución de los departamentos, siendo ministro Manuel Lora Tamayo. Incluso se cambió del nombre del Ministerio de Educación Nacional por el de Ministerio de Educación y Ciencia. Fueron reformas iniciales importantes que anticipaban un crecimiento importante en el número de estudiantes, pero siempre con las sombras proyectadas por las limitaciones impuestas por la dictadura desarrollista de esa década, como la denomina Nicolas Sesma (Sesma, 2024).

Y no estuvieron ausentes sombras más profundas ya que los movimientos estudiantiles conllevaron la expulsión de Aranguren, García Calvo y Tierno Galván y la temporal de Montero Díaz y Aguilar Navarro... Se conserva un largo escrito bajo el título “Informe para los Rectores de las Universidades de los alborotos estudiantiles en los últimos días”, en el que se da cuenta de las sanciones aplicadas a los profesores mencionados y se apercibe de la posición, que las universidades pudieran adoptar ante los “alborotos” estudiantiles. Me parece especialmente interesante y significativa del giro, que se estaba produciendo, en intelectuales que habían estado en la órbita de las contrarreformas de los años cuarenta. La carta de Pedro Laín, de la que recojo este párrafo, así lo muestra al referirse expresamente a la “depuración” sufrida por catedráticos y, añadiríamos, maestros y otros profesionales:

a los veinticinco años de la drástica depuración del cuerpo docente universitario que subsiguió a nuestra guerra civil cinco catedráticos de universidad han sido objeto de sanciones graves por razones formalmente disciplinarias y realmente políticas.

Ya en 1991 sería distinguido como *doctor honoris causa* por la universidad valenciana. En la *laudatio* Carlos Mínguez con quien publicaría un excelente libro de texto de Filosofía para Bachillerato (1977), ya mencionado, resaltó la renovación de la filosofía en la universidad valenciana:

La incorporación del Prof. Carlos París a aquella Facultad no sólo proporcionó nueva vida a los estudios de filosofía, sino que transformó la especialidad en un oasis refrescante, frente a una anacrónica escolástica que regía los estudios en España. Sin duda, otros profesores que se incorporaron por entonces a esta Universidad colaboraron con notable empeño en tal despliegue, pero Carlos París constituyó un brillante punto de referencia para el trabajo y la discusión filosóficos, prestando en ese momento especial interés a la viva relación entre ciencia y filosofía, aun antes de que el neopositivismo, con retraso, se introdujera en nuestro país con el señorío de la moda.

Tres obras ya publicadas avalaban la expectativa con la que el Profesor París fue recibido: *Física y Filosofía* (1953), *Ciencia, conocimiento, ser* (1957) y *Mundo técnico y existencia auténtica* (1959). En el prólogo de la primera de las obras, el insigne matemático Julio Rey Pastor la califica de “*pedra miliaria en el evidente avance de la cultura hispanoamericana* (Mínguez, 1991, 1).

La construcción de una universidad: la etapa madrileña.

Para ese tiempo Carlos París cumplía algo más de dos décadas en Madrid. El traslado se produjo en 1968. Formó parte del grupo de profesores que puso en marcha la Universidad Autónoma de Madrid, fundada junto con las gemelas de Barcelona y la refundación del Estudio que había en Bilbao, hoy Universidad del País Vasco, cuando se incentivó su interés por los temas educativos. Al fundarse la UAM (1968-1969) se incorpora a ella en comisión de servicios siendo contratado como Catedrático Numerario de “Filosofía y Metodología Científica en la Facultad de Ciencias Económicas y como Catedrático Numerario de “Fundamentos de Filosofía” en la Facultad de Filosofía y Letras.

Vino simultáneamente a la Facultad de Filosofía y a la Facultad, creo entonces llamada “Políticas, Económicas y Comerciales”. Fue con Villar Palasí como ministro. Ya han sido recordados algunos de los nombres más importantes de aquellos años fundacionales en el edificio cercano al Retiro antes del traslado al campus de la periferia madrileña, en el curso 1971-1972. Con Sánchez Agesta como presidente, Artola en Historia, Fernández Galiano en Clásicas entre otros nombres. No puede olvidarse a Nicolás Cabrera, pues a un jovencito que venía de Segovia le dio una lección de humanidad y modestia, que no ha olvidado nunca. Poco después llegaría Pedro Martínez Montávez, luego Ramón Tamames, un poco después Elías Díaz... por citar algunos nombres de primera hora, que marcaron una impronta en la universidad que se encamina hacia sus sesenta años de vida.

La doble pertenencia inicial a ambas Facultades es bien significativa en la trayectoria del profesor París en ese intento por dar unidad a las tres dimensiones que configuran el ser humano: el necesario aprendizaje de las técnicas que nos ayudan a resolver problemas, el aprendizaje de información que nos permite superar las encrucijadas, digámoslo en sentido cervantino, y los valores morales que proyectan sentido a nuestras vidas. Por ello, recordar de nuevo el concepto de recta razón no es gratuito para entender bien la trayectoria personal y profesional de Carlos París. Su nombramiento como director del Instituto de Ciencias de la Educación (1969-1972) fue determinante en esta etapa, ya de madurez, porque se acrecentaron sus intervenciones y sus análisis sobre la educación en todos sus niveles. Esas tres dimensiones a que antes me refería encuentran su radical unidad en la educación. Si, como hemos dicho, París siempre se sintió profesor y no dejó

de reflexionar sobre la función de las instituciones educativas, este nombramiento le puso en contacto con el movimiento de renovación de las ciencias sociales, que se había iniciado en esos años gracias a los viajes a países europeos de profesores de las generaciones más jóvenes y, en el caso de París, incrementados con los realizados también a América. La renovación de la Psicología y de la Sociología tuvo un proceso acelerado y ello conllevó la propia renovación de la filosofía, marcando un diálogo que luego se modificó por la influencia de la corriente positivista, que llegaba tardía en esos años finales del franquismo. Creo que Carlos París abogó por ese diálogo, junto con José Jiménez Blanco, Carlos Lerena, Alberto Moncada, los textos de Francisco Ayala que comenzaban a llegar a España, el brasileño Fernando Azevedo y varios sociólogos más. También la recuperación del psicoanálisis, del conductismo skinneriano (a quien no siempre se leyó del derecho, a veces se hizo del revés), la psicología evolutiva de Piaget, a quien se redescubría cuando había habido maestros de escuela españoles que le habían escuchado en Ginebra ya en los años veinte...

Los congresos que sobre educación organizó el ICE de la Universidad Autónoma tuvieron un alto nivel. Allí nació la revista *Tarbiya*, aunque viera la luz bastantes años después, bajo la dirección de Fernando Arroyo. Estaba a punto de ser publicada la Ley General de Educación, que incorporaría la formación de los maestros a la universidad y traería cambios importantes, aunque la camisa de esos años finales del franquismo, bastante tensos como es bien conocido, se quedaba más que estrecha para los cambios que la educación necesitaba. Varios departamentos de la UAM, entre ellos el de Filosofía, fueron víctimas de esos botones que se saltaban. El propio Carlos París también lo fue.

Fue, pues, en este marco en el cual Carlos París publicó dos de sus textos más importantes sobre educación, fruto de una preocupación que no abandonó. Ahí están para ser leídos y releídos decenas de artículos en revistas, en prensa y en una labor permanente de contacto con estudiantes y personas del mundo de la cultura que terminaron por llevarle a la dirección del Ateneo y conectar así con aquella tradición del XIX, renovada en el XX junto con las Universidades Populares.

Sería, en primer lugar, cuando escribiera el libro más maduro de estos años a propósito de los temas educativos. Tras el título *La Universidad española actual*, el subtítulo calcaba el título de la anterior publicación: *Posibilidades y frustraciones* (1974). Entre uno y otro estaba la experiencia vivida en la propia universidad y, más concretamente, en el departamento de Filosofía pues, como hemos dejado indicado, nunca se echó a un lado. Por ello lo dedicó a

Los compañeros del Departamento de Filosofía, excluidos de la vida universitaria en la Universidad Autónoma de Madrid. Con ellos, a todos los talentos perdidos para nuestra universidad y nuestra cultura. En el empeño de una Universidad libre, abierta a todas las fuerzas creadoras de España, digna de nuestro pueblo. En la segura esperanza de su realización (París, 1974, dedicatoria).

Toda la primera parte es un estudio histórico detallado de la evolución de la universidad en España, que muestra el buen conocimiento que Carlos París tenía de la historia de España hasta llegar al tiempo presente en que, con

Ortega como referente cercano, no deja de exponer las que considera insuficiencia del discurso de su predecesor en la relación entre conocimiento generalista y especialista, entre élites y cultura popular, universalismo y localismo. A cada uno de estos problemas dedica su apartado correspondiente muy detallado en cuyo trasfondo no deja de verse el espíritu institucionista que representaron maestros de escuela, escritores como Machado y su Juan de Mairena, en la construcción de la que París llama “La ciudad cultural” (París, 1974, 37). Muy interesante es esta sensibilidad de Carlos París como hombre que se sintió heredero de las generaciones de ese periodo, conocido como “Edad de Plata”, a diferencia de la conocida como generación de 1948 de corte integrista que renegó del periodo anterior a la guerra, y de la que accede a la universidad en los primeros años democráticos. Alberto Ruiz Samaniego y Miguel Ramos, editores de *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España*, señalan en el prólogo que el ambiente reinante “contribuyó, sin duda, a aumentar el idiosincrático anhelo de buscar fuera lo que no se podía encontrar aquí” (Samaniego, 2002, 17).

Carlos París, desde su sensibilidad en Santiago de Compostela por Amor Ruibal, luego acrecentada en Valencia con los trabajos de López Piñero, con sus tempranos viajes a América y el encuentro con exiliados, así como las lecturas de Unamuno y Ortega y Gasset, que fue completando con su acercamiento a la figura de Giner de los Ríos a lo largo de esas décadas prolongadas hacia Luis Vives y Cervantes, le llevaron a impulsar esta línea de investigación y enseñanza con sensibilidad por el pensamiento español en la propia Universidad Autónoma.⁶ Diego Núñez, procedente también de Valencia, y Pedro Ribas, que venía de Salamanca y había cursado esta materia con el muy conservador Guillermo Fraile, fueron los primeros discípulos-profesores en desarrollar este proyecto a través de una materia curricular, *Historia del pensamiento español*, que encontró en el pensamiento iberoamericano su desarrollo natural, así como el impulso para la realización de tesis doctorales y un programa de posgrado.⁷

⁶ En la entrevista ya mencionada con Alfonso Moraleja ante la pregunta “¿En qué medida cree usted que es legítimo hablar de algo llamado “Pensamiento español”? Respondió: *Si entendemos la expresión “Pensamiento español” en el sentido de que los pueblos tienen un pensamiento propio y diferenciado, como compartimentos estancos, en ese sentido yo lo negaría. Somos ante todo una comunidad humana y el pensamiento tiene que ser también un pensamiento universal. Entiendo por “Pensamiento español” aquel pensamiento que se ha desarrollado en España, sabiendo que en cada país el pensamiento ha tenido sus condicionamientos y características propios, y de esta manera, es importante ver cómo han evolucionado las ideologías en España y los problemas de nuestra cultura. El “pensamiento español” no debe ser visto como la expresión de un espíritu especial o privilegiado, sino como una parte del pensamiento universal.* (Ribas, 2002, 247).

⁷ En 1964 París publicó “La filosofía española en los últimos cincuenta años”, *Cuadernos para el diálogo*, 9, pp. 6 y ss. Es bien conocido que Diego Núñez defendió su tesis bajo la dirección de Carlos París en 1973: “La mentalidad positiva en España”. Formaron parte del tribunal junto al profesor París, José Antonio Maravall, José María Jover, Miguel Artola y José María López Piñero. Madrid, Tucar, 1975. Segunda edición: Universidad Autónoma de Madrid, 1978. Pedro Ribas, por su parte, después de ver rechazada su propuesta en otra universidad, al no ser considerado Unamuno filósofo, realizó también su tesis bajo la dirección de Carlos París con el título “Unamuno y la filosofía alemana”, que inició una línea de investigación continuada a lo largo de los años.

Dedica Carlos París, después, un estudio igualmente detallado a la universidad que él mismo había vivido como estudiante y catedrático durante la posguerra, incluida la Ley de Organización Universitaria de 1943 para, en las dos últimas partes del libro, centrarse en la reforma educativa de Villar Palasí a la que había dedicado el artículo antes mencionado y en los problemas reales del alumnado que estaba en expansión y del profesorado en esos años, ya muy finales del franquismo, con propuestas concretas que la nueva universidad llevó a cabo en los años siguientes, ya con Martínez Montávez como Rector, tras el mandato de Gratiniano Nieto, y Carlos París como decano de la Facultad de Filosofía y Letras. No se olvide que sus propuestas iban siendo hechas en un marco comparativo con universidades importantes de los países europeos.

Termina su libro con esta reflexión:

¿Nos encaminará el futuro de la Universidad y la sociedad española hacia ese modelo utópico? ¿hacia la constitución de centros de pensamiento libre y crítico que vivifiquen el progreso y la transformación de nuestra patria? Es de suponer, a menos a largo plazo, que sí. No ya por razones de optimismo subjetivo esperanzado, sino por la confianza en las fuerzas racionales y positivas que en la evolución española constantemente maduran. Pero ello intima una acción que apresure temporalmente el alcance de este ideal. (París, 1964b, 184)

En segundo lugar, dos años más tarde publica el artículo, incluido en el n. 23 de la *Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada* (1976), que tituló “Realizaciones y frustraciones de la reforma educativa”, cuando LGE estaba ya desarrollada. Por cierto, en ese número publicó también Eloy Terrón quien había defendido su tesis doctoral: *La importación de la filosofía krausista en España*, dirigida por Santiago Montero Díaz, ambos afines al propio Carlos París. En la misma línea de estas reflexiones está la parte preliminar de la lección inaugural del curso 1983-1984, como ya indicamos, publicada por la propia universidad.

Resaltemos tan solo algunas ideas. El artículo de la *Revista de Estudios Sociales* es un muy pormenorizado estudio de la LGE. Lo hace, en primer lugar, sobre las motivaciones que la hacían necesaria: “larga deficiencia estructural del aparato educativo”, la paralización que había sufrido la creación de escuelas e institutos, la ineptitud, cuando no contradicción, del sistema educativo para los cambios que se estaban produciendo en los años sesenta, algunos muy importante como la ley de estabilización económica apoyada desde Estados Unidos para el sur de Europa y buena parte de América Latina. Pasa, después, a estudiar las limitaciones de la propia LGE: planteamiento no democrático, la necesaria reforma completa del Estado, tanto desde el punto político como económico que exigía una reforma fiscal que quedó pendiente o la reducción a un plano puramente tecnocrático de la orientación que dejaba intocados los principios doctrinales y políticos; asimismo, el mantenimiento del Estado confesional que se traducía en la libertad de la Iglesia para crear centros. Finalmente, dedica un largo apartado a estudiar las líneas de la Ley en su puesta en práctica, la división de la enseñanza en EGB, BUP, incorporación de la formación de maestros a la universidad, creación de las diplomaturas, extensión de la educación obligatoria hasta los catorce años, las figuras del profesorado y las

posibilidades conferidas a los ICEs que gozaron de una mayor autonomía que las propias Facultades.

Mas, sobre esta apertura, Carlos París abordaba las razones que llevaron a que “en el campus universitario la reforma resultara desbordada, tanto por la derecha como por la izquierda”. La propia UAM, el departamento de Filosofía en concreto, pero también otros, son hijos, en sus años iniciales, de estas tensiones con una doble cara. Los profesores más veteranos las conocen bien y los más jóvenes son herederos de una u otra manera de aquellas puertas que se abrían y cerraban y se volvían a abrir hasta que el sistema democrático hizo posible la elección de decanos, del rector, etc. Pero hay un trasfondo que atañe al desarrollo que la filosofía como disciplina ha tenido en la Universidad Autónoma de Madrid, que la situó en un diálogo permanente con las ciencias sociales y naturales y con la realidad social y política de España en su contexto internacional, tanto europeo como americano. La figura de Carlos París es clave para entender este proceso y hasta para conocer la organización administrativo-académica de la propia Facultad de Filosofía y Letras. París fue decano al menos el bienio 1978-1980 y director del Departamento que tuvo diversos nombres. No es fácil precisar con detalle los años concretos, pero puede realizarse una aproximación. En los primeros años ochenta el departamento figura como “Antropología, Ética y Sociología” y Carlos París fue su director excepto el periodo en que sufrió las represalias y fue clausurado. En escrito de 17 de noviembre de 1972 se señala que queda en suspenso como director del Departamento de Filosofía. Firma el Rector que le conmina a que dé cuenta de los profesores que no asisten a sus clases. De no ser así se cerrará el departamento y se buscará el Profesorado necesario para la reapertura.

Tenemos escritos de nombramientos: 1968-1970 como Director del Departamento de Filosofía y Metodología Científica en la Facultad de Ciencias Económicas; 1968-1979 Director del Departamento de Filosofía; 1 de abril de 1979 hay escrito nombrándole Director del Departamento de Antropología, Ética y Personalidad (sic); 1979-1986 Director del Departamento de Antropología, Ética y Sociología; del 5 de diciembre de 1984 hay un escrito en el que se hace constar el cambio de Antropología Filosófica por Filosofía; 1 de diciembre de 1986, nombramiento como Director del Departamento de Filosofía; de 1985 hay un escrito que da cuenta de su nombramiento como director del Departamento desde su incorporación a la UAM, excepto el periodo en que fue decano. Aparte la dificultad de reconstruir con total precisión estos datos, los escritos dejan constancia de que la figura del catedrático Carlos París fue el centro del funcionamiento de la Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid desde su incorporación hasta la jubilación en 1990. Fue nombrado entonces profesor emérito, condición en la que permaneció hasta 2003 con sucesivas renovaciones bianuales.

Así pues, la posición de Carlos París en relación con las reformas educativas iniciadas en los primeros setenta y continuadas en los años siguientes tuvo esta doble dimensión: reflexiva de una parte y de implicación personal de otra. Interesante leer hoy el apartado de conclusiones de aquellos escritos para conocer bien cuál era ya en 1971 su posición política en el análisis de las estructuras educativas: “Es forzoso concluir que solo el socialismo -escribía

Carlos París- puede ofrecer el marco adecuado para el desarrollo educativo y científico de nuestros pueblos.”

Estamos a cincuenta años de aquellas esperanzas. Nos hallamos, pues, en condiciones de saber el grado de su cumplimiento. Mas, también, es tiempo de renovar la esperanza que Carlos París manifestaba en el último párrafo de su libro citado más arriba. Muchos estudiantes y profesores de la Universidad Autónoma han sido hacedores de aquellas ilusiones.

Sin duda, la educación fue el núcleo de su reflexión por cuanto el desarrollo de la nueva filosofía alimentada por el desarrollo de las ciencias sociales fue el eje de la universidad en aquellos años. Su evolución hacia la actividad política, su militancia en el PCE y la dedicación al Ateneo en años ya maduros es un proceso natural en la biografía de Carlos París. Basta dar un repaso a su producción científica para ratificarlo.

Mas podemos señalar que la actividad de Carlos París en la década de los ochenta y noventa, incluidos sus años como profesor emérito, abarcó la totalidad de las referencias que incluye la filosofía en los tres niveles ya indicados con anterioridad. Lejos de olvidar el flanco cercano a la ciencia y la técnica este apartado ocupó buena parte de su interés. Baste recordar su temprano capítulo “Ser y evolución” que formó parte del libro coordinado por Crusafont, Meléndez y Aguirre, *La evolución* (1974); o *Crítica de la civilización nuclear* (1985); y *Ciencia tecnología y transformación social. Escritos seleccionados* (1992). Otros muchos podríamos mencionar aquí de la colaboración con Alfredo Deaño, con José Luis Zofío o con Javier Ordoñez, desde su incorporación a la UAM (1979), que fortaleció el cultivo de la Lógica y de la Historia de la Ciencia; o con Ubaldo Martínez Veiga, puente con el área de Antropología Social y la Antropología Filosófica, como apuntamos con anterioridad, a propósito de los cambios en la denominación del propio departamento, y en la cual Tomás Pollán es el nombre de referencia.

Pero no debe olvidarse su sensibilidad por la creación literaria y el arte que impulsó la reflexión sobre la Estética que ha continuado José Jiménez. Se conservan en su hoja de servicios las notas de un proyecto de investigación, de los cursos 1997-1998 y 1998-1999, que darían lugar a un libro ya en plena madurez: *Fantasías y razón moderna: Don Quijote, Odiseo y Fausto* (2001). Se proponía Carlos París investigar

el modo en que la imaginación, tanto literaria como mítica, y el pensamiento conceptual *interactúan* y se complementan, examinando las lecturas e interpretaciones que de estas tres grandes figuras se han hecho. Pero, de un modo más concreto, se trata de replantear el problema de la modernidad y, dentro de ella, la racionalidad técnica, científica y administrativo-organizativa a través de estas tres figuras.

Que él mismo escribiera sus *Memorias de medio siglo* (2006) o que se hubiera adentrado en el género novelístico en 1981 escribiendo *Bajo constelaciones burlonas* nos deja claves de su pensamiento que mantienen vigencia.

Este proyecto venía a completar una reflexión filosófica que anudaba una trayectoria que, vista desde hoy, se percibe dotada de una complejidad que necesita una mentalidad alejada de cualquier dogmatismo o de concepciones excluyentes, así como de concepciones elitistas, tan propias de aquellos años setenta y ochenta para valorarla en su justa medida. Ya en 1978 había

publicado, con una visión anticipadora, *El rapto de la cultura*, que abordaba el tema de la pluralidad:

Porque triunfa, se impone, también en profunda unidad con este respeto al pluralismo, la voluntad de comunicación. No se trata, en efecto, de salvar la mera subsistencia de universos separados. En que las realidades de la compleja sociedad humana permanezcan fronteras, coexistentes, pero herméticas. Sino de conseguir una mutua apertura vitalizadora. De penetrar en un diálogo, cuya obertura ya suena. El diálogo entre las culturas viene siendo, ciertamente, preocupación inevitable de nuestro tiempo (París, 1983, 17).

Como ha dejado escrito Antonio García Santesmases, no apostó Carlos París por una defensa de las “minorías egregias como conductoras de masas invertebradas”, pero sí por recordar que existe una tensión entre ética y política. Para París

las alternativas políticas dentro de la sociedad industrial avanzada, los poderes que se contraponen, no ponen en cuestión la lógica global. El poder se siente seguro de sí mismo y sabe que preside un universo unidimensionalizado. No es, pues, que París glorifique los elementos ético-educativos y minusvalores la realidad del poder a la hora de articular proyectos de transformación social. No estamos ante una recaída en ese intelectual español que París ha analizado críticamente, pero tampoco en una asunción de sano realismo que olvide como se ha conformado el Occidente actual (Santesmases, 2001, 301).

Por ello, Carlos París atendió al estudio de todos los mecanismos científicos, culturales o de la naturaleza que fueren, para que nos ayuden a desvelar las formas que crean esa “lógica global” que impide la apuesta por conseguir la liberación, necesitada de culturas que eviten el rapto por parte de las minorías. Era sustancial que el universo filosófico resultara más abierto a las dimensiones sociales, tanto de la ciencia como del hombre en general, tal como caracteriza la obra de París el *Diccionario de Filosofía Contemporánea* (Quintanilla, 1976, 366).

En definitiva, la obra de Carlos París, y su propia trayectoria personal como filósofo y maestro de filósofos, se afanó con extrema dedicación a esta tarea para evitar que la filosofía quedara encerrada en el gabinete por más que su cultivo exigiera del máximo esfuerzo. La puesta en práctica de los seminarios de profesores y estudiantes en el departamento, que el propio París nos confiesa que duraban horas, venía a cumplir esta misión grupal que hiciera imposible una posesión en exclusiva del conocimiento. La educación consiste en la reciprocidad que cultivó a lo largo de su vida, tanto en la vida académica, como en la proyección social complementaria de la universitaria.

Bibliografía:

- García Santesmases, Antonio (2001). “Carlos París y la política”. En *Ética, Política y Utopía*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Giner de los Ríos, Francisco (1990). “La Universidad española” y “La idea de Universidad”. En *Escritos sobre la Universidad Española*. Edición de Teresa Rodríguez de Lecea. Madrid, Austral.
- Méndez Baiges, Víctor (2021). *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, Madrid, Tecnos.
- Mínguez, Carlos (1991). “*Laudatio*”. *Investidura como “Honoris causa” por la*

Universitat de Valencia de Carlos París. 25 de enero, 1991, Universidad de Valencia.

Mora, José Luis (2021). "Carmen Rovira Gaspar, historiadora del Pensamiento Mexicano. Convicción, constancia, compañerismo". *En-claves del Pensamiento*. México, Instituto Tecnológico y Estudios Superiores de Monterrey, 30, julio-diciembre.

París, Carlos (1952). *Física y Filosofía*. Madrid.

París, Carlos (1959). *Mundo técnico y existencia auténtica* (1959). Madrid, Guadarrama, colección "Cristianismo y hombre actual".

París, Carlos (1962). "Vives y la formación del saber moderno". *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 2.

París, Carlos (1964). "Hombre y naturaleza. Lección inaugural del curso 1964-1965 en la Universidad de Valencia". *Anales de la Universidad de Valencia*, vol. XXXVIII, Cuaderno 1.

París, Carlos (1964b). "La Filosofía española en los últimos cincuenta años". *Cuadernos para el Diálogo*, 9 de junio.

París, Carlos (1968). *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*. Barcelona, Península.

París, Carlos (1974). *La universidad española actual: posibilidades y frustraciones*. Madrid, Ed. Cuadernos para el Dialogo, Edicusa.

París, Carlos y Mínguez, Carlos (1977). *Filosofía*, 3º de BUP. Madrid, Anaya.

París, Carlos (1978). *El rapto de la cultura*. Madrid, Mañana. (Barcelona, Laia, 1983).

París, Carlos (1981). *Bajo constelaciones burlonas*. Madrid, Nuestra cultura.

París, Carlos (1983). *Lección inaugural del curso académico 1983-1984*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

París, Carlos (1987). "Carlos París. Los proyectos sociales de la cultura científica. Visión crítica". *Anthropos*, n. 77, Barcelona.

París, Carlos (2001). *Fantasías y razón moderna: Don Quijote, Odiseo y Fausto*. Madrid, Alianza Editorial.

París, Carlos (2006). *Memorias sobre medio siglo. De la contrarreforma a internet*. Barcelona, Península.

Quintanilla, Miguel Ángel (Ed.) (1976). *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. Salamanca, Sígueme.

Ribas, Pedro (coord.) (2002). "Unamuno y la España de los vencedores. Una conversación con Carlos París". *Cuaderno Gris*, época tercera, n. 6. Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid.

Ruiz Samaniego, Alberto y Ramos, Miguel (Eds.) (2002). *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España*. Madrid, Tecnos.

Sesma, Nicolás (2024). *Ni una, ni grande, ni libre. La dictadura franquista*. Barcelona, Editorial Crítica.

Las humanidades y la fe religiosa

Humanities and religious faith

Ciriaco Morón Arroyo
Catedrático emérito Cornell University

Resumen: El autor discute con Heidegger la cuestión del humanismo y defiende que la religión ha de formar parte de las disciplinas humanísticas. La crisis de las humanidades se debe a su juicio a que no contemplan el sentido de lo humano, cuyo origen último sería la fe religiosa. Más allá, defiende que las humanidades solo cobran sentido desde una fe religiosa, que sostenga la esperanza en el triunfo definitivo de la verdad y en la inmortalidad personal.

Palabras clave: Humanismo, humanidades, fe religiosa, sentido de la vida, Heidegger, Unamuno, Fernando Rielo, Pensamiento español.

Abstract: The author discusses the question of humanism with Martin Heidegger and argues that religion should be part of the humanities. In his opinion, these disciplines are in crisis because they do not contemplate the meaning of humanity, which ultimately originates in religious faith. Furthermore, he argues that humanities only make sense from the perspective of a religious faith, which sustains hope in the ultimate triumph of truth and personal immortality.

Palabras clave: Humanism, humanities, religious faith, meaning of life, Heidegger, Unamuno, Fernando Rielo, Spanish thinking.

El origen de estas reflexiones es la convicción de que las humanidades están en crisis, porque su sentido final depende de la creencia en Dios, en el mundo sobrenatural y en la inmortalidad de la persona. Como dijo Unamuno, la pregunta fundamental para todos nosotros es “la cuestión humana”:

La cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera. Todo lo que no sea encarar esto es meter ruido para no oírnos (Unamuno, 1905, 884).

La palabra “humanidades” es tan compleja que de hecho incluye toda actividad humana: la investigación científica, todo trabajo relacionado con la salud (el del médico, con la psicología y psiquiatría, la y las personas que ayudan a cumplir sus prescripciones), el derecho, con los servicios sociales que fundamentan la solidaridad frente a la xenofobia y el racismo, y toda competencia en oficios de ayuda, desde la enseñanza al control del alumbrado.

Reconocida la amplitud del concepto, en sentido preciso denota cinco disciplinas: lengua (lingüística), literatura, historia, filosofía y teología. Ahora bien, en estas actividades ¿quién es humanista en sentido más preciso: el artista creador o el analista: el poeta o el intérprete de sus poemas; el compositor o el musicólogo? Sin duda, los dos crean humanidades, aunque el estudioso lo hace de manera refleja, tratando de desvelar el foco desde el cual se aprecian los distintos motivos de la sinfonía, el poema o el cuadro.

Un caso especial de complejidad es la historia. Son historiadores el autor de una biografía o de una historia local, lo son Américo Castro, Sánchez Albornoz, Laín Entralgo y Julián Marías con sus respectivas visiones de “la realidad histórica de España” (A. Castro) y es historiador el prodigio Menéndez Pelayo, maestro de la erudición estricta, del análisis magistral de los documentos y de la síntesis de una obra concreta, de todas las obras de un autor y de los rasgos comunes que caracterizan una escuela o una época cultural. Me refiero a la *Historia de las ideas estéticas en España*, pero las portentosas síntesis son la nota quizá más notoria de sus estudios. En el ejemplo de la historia creo que logra un nivel más alto como humanista el autor de la gran síntesis bien documentada, que el historiador local—aunque esta tesis necesita matización.

Las disciplinas que llamamos humanísticas en sentido estricto enriquecen directamente a la persona, y solo en un sentido derivado son útiles a la sociedad, como objeto de enseñanza, como fundamento del respeto a toda persona y a todas las opiniones mientras no se muestren erróneas, y como acicate de veracidad y solidaridad en el trato interpersonal. Esta utilidad de las humanidades, utilidad derivada si se comparan con la utilidad directa de las ciencias sociales, físicas o de la salud, explica que pierdan estudiantes en los centros de estudio, ya que no ofrecen la perspectiva de trabajo que ofrecen estudios “más prácticos”. Hace algunos años leí en el *New York Times* una carta en la que un graduado en historia de la Universidad de Yale se presentaba como conserje de un edificio de apartamentos en Nueva York, y añadía que su título le había cualificado para abrir la puerta a los “brutos” que habían estudiado Administración de Empresas en la misma universidad.

Al hablar de humanidades en el mundo occidental se impone siempre recordar a los clásicos griegos y latinos. En primer lugar, su estudio nos abre al rico panorama de la historia de treinta siglos (y más si nos extendemos a la cultura egipcia y mesopotámica) de pensamiento sobre la “cuestión humana” y, en segundo lugar, nos da la capacidad de reconocer otras aportaciones e incluso críticas de esa historia cultural. Comienzo por una anécdota, ejemplo de la riqueza intelectual y el goce que puede darnos la extensa perspectiva. En la pasada Navidad mis regalos a los nietos han sobrepasado las cantidades acostumbradas; y cuando me han comentado su sorpresa, les he dicho que son síntoma de mi “senilidad”. Con ese motivo les he recordado la historia del Sófocles anciano (vivió casi 90 años, entre el 495 y el 405 a. C.), a quien su hijo llevó a los tribunales por supuesta incapacidad. El viejo débil leyó ante el tribunal unos trozos de su última tragedia: *Edipo en Colono*, y cuando los jueces le oyeron, mandaron al hijo a la calle.

En *Edipo en Colono* el protagonista exclama contra el destino al que le arrojaron los dioses. Mató a su padre y engendró hijos en su propia madre; pero él lo hizo en el estado de lo que se llamó tradicionalmente “ignorancia invencible” y, por tanto, no era culpable. El pobre ciego desterrado le dice a Creonte, hermano de su madre:

¡Oh, atrevido imprudente! ¿A quién crees injuriar con eso?... En lo que de mí ha dependido, no podrás encontrar mancha alguna de pecado por la cual cometiera yo esas faltas contra mí mismo y contra los míos (*Edipo en Colono*, 406 a. C., 27).

La obra de Sófocles es un texto clásico, porque el grito de Edipo no es de hace veintiséis siglos; es el de todas las víctimas de la injusticia en el pasado y el presente. La libertad es una experiencia personal indiscutible; pero esa experiencia se ha negado desde cuatro factores: en la antigüedad por la influencia de los dioses (Edipo) y los astros (Calderón, *La vida es sueño*), y en nuestro tiempo, desde la panacea del ADN y, en algunos casos, desde la “infraestructura social”. Como se ve, los estudios de latín y griego no solo le dan a uno la perspectiva histórica y el respeto progresista que esa perspectiva conlleva, sino los contenidos culturales de valor permanente que aportan los clásicos. En un libro como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, encontramos el lenguaje de toda la ética occidental. Y los latinos nos liberan para estudiar en los textos originales toda la cultura europea, y por supuesto la española, hasta bien entrado el siglo XVIII, como demuestra la obra de Mayáns y Siscar. Las humanidades clásicas son, pues, perspectiva, respeto, razón histórica y libertad.

Desde luego, las humanidades no crean muchos puestos de trabajo, pero es por el tipo de valores que investigan. Max Scheler dio ya en 1913 su clasificación de valores: en el lugar más bajo están los económicos; por encima están los vitales, luego los intelectuales, los éticos y en la cima, los religiosos. Pues bien, los valores económicos se dividen, y cuantas más personas participen de la limitada cantidad, menos recibe cada una. En cambio, los valores superiores no se dividen. Un comedor de Cáritas (valor económico) solo puede remediar a un número limitado de personas; en cambio, una conferencia (valor intelectual) puede ser gozada en su totalidad por miles de oyentes. Es decir, los valores superiores son indivisibles. La utilidad y el valor de las humanidades en su sentido más preciso (lengua, literatura, historia, filosofía y teología), consiste en que nos enfrentan con nuestra identidad personal: lo que somos, queremos y podemos ser; la identidad colectiva (nuestra comunidad, nación y estado); la comunicación (en gran medida la lírica occidental dramatiza nuestra aspiración a ser queridos y a querer), el sentido de nuestra existencia (la “cuestión humana”) y la creatividad, o sea, la reflexión sobre los tipos de discurso que tratan de estos temas.¹

¹ Desarrollé estos temas en el último capítulo de mi libro *Las humanidades en la era tecnológica* (1987).

Algunos planes de educación han limitado el cultivo de las humanidades como inútiles. Las restricciones se han impuesto de manera especial al estudio de la religión. Es una triste miopía; por suerte, los historiadores del arte seguirán exigiendo que los estudiantes sepan lo que es una “Adoración de los Reyes” o una “Inmaculada” para poder contemplar y apreciar un cuadro de Velázquez o Murillo. Cuando yo enseñaba el *Libro de buen amor* en la Universidad de Pennsylvania y en Cornell, tenía que explicar a los estudiantes del doctorado qué eran los pecados capitales, como noción elemental para comenzar a leer el libro del Arcipreste de Hita. Solo conocían esa lista de pecados las alumnas del Colegio del Sagrado Corazón de San Juan, Puerto Rico. En 1939 los falangistas españoles reclamaron el derecho exclusivo del Estado totalitario a la educación, y, según ellos, la Iglesia no debía quejarse, ya que la educación en el nuevo Estado sería católica. Frente a la concepción totalitaria la Iglesia no renunció a su derecho y mantuvo la enseñanza en sus colegios. Lo mismo pasará ahora; no se puede admitir un Estado totalitario.

Hoy la prueba más fuerte y clara de la necesidad (no solo utilidad) de las humanidades es la historia. Solo auténticas infusiones de historia pueden curarnos de la repugnante ideología separatista y de las falsificaciones camufladas en una memoria llamada “democrática”, porque tiene que borrar muchas checas y asesinatos de la memoria histórica verdadera. La historia de España, hoy en su dimensión europea, debiera ser una disciplina transversal, exigida a todos los estudiantes universitarios españoles en algún momento de su carrera. Porque el médico, la magistrada, el ingeniero y la doctora-coronel del hospital militar son españoles antes que profesionales o además de profesionales de un campo concreto.

Pero, como las humanidades tienen como foco y centro a las personas, el problema central está en indagar si realmente logran responder a “la cuestión humana”, o sea, si encuentran el sentido último de nuestra existencia. Aquí surge la pregunta: ¿Es la pura razón capaz de formular una respuesta “razonable” a la cuestión? Antes de dar mi tesis, presentaré, como hacían los neoescolásticos, la postura de un “adversario”: Heidegger.

En el siglo 20 y en lo que va del 21 hemos conocido básicamente tres filosofías: la “continental”, la analítica y el marxismo. Una cuarta corriente sería el “posmodernismo”, cuyo término distintivo es la “deconstrucción”; pero esa palabra traduce un término de Heidegger: Ab-bauen o Destruktion (Heidegger, 1927, 19ss.). Heidegger (1889-1976) sigue siendo la figura más relevante de esa “filosofía perenne”, a la que llaman “continental” los cultivadores de la filosofía analítica, predominante en Inglaterra y en los Estados Unidos. El filósofo alemán menciona la metafísica en todos sus escritos, pero en nuestro caso baste recordar la identificación que hace de la metafísica con el nihilismo europeo en el estudio “La expresión de Nietzsche ‘Dios está muerto’”, de 1943.

El libro principal de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), significó un verdadero estallido en la filosofía europea y un estallido o “deconstrucción” de esa filosofía. Heidegger afirma en las primeras líneas de su libro que la pregunta

por el ser se ha olvidado, aunque “nuestro tiempo se atribuye como progreso el afirmar de nuevo la “metafísica”. Su pregunta por el ser, que en buena traducción es sinónimo de realidad, como aparece en la obra de Zubiri, no se conecta con el resurgir de la metafísica, que había propuesto Nicolai Hartmann, y en la que puede incluirse a Ortega con su artículo “La metafísica y Leibniz” de 1925. La pregunta por el ser

tuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles, aunque quedó silenciada desde entonces como objeto directo de una verdadera investigación. Lo aportado por Platón y Aristóteles se mantuvo en las más variadas derivaciones y matizaciones hasta la *Lógica* de Hegel. Y lo que en aquel tiempo se extrajo de los fenómenos con el mayor esfuerzo, aunque solo de manera fragmentaria y en primeros esbozos, hace tiempo que se convirtió en algo trivial (Heidegger, 1927, 2).

La filosofía vigente en las universidades alemanas desde Kant presentaba hacia 1925 dos direcciones: 1ª la fenomenología de Husserl, encarnación de la última fase del idealismo, y 2ª, la especulación sobre la dualidad vida-cultura o vida y valores, el tema “de moda”, según Heinrich Rickert en 1920.² En ese dilema se centra *El tema de nuestro tiempo* de Ortega y Gasset (1923). Heidegger rompe esos planteamientos con dos impulsos: primero, al preguntarse por el ser, pone un manto de silencio a toda la tradición idealista, cuyo origen él sitúa en Descartes y asocia con la modernidad europea. Pero más revolucionario todavía fue el segundo paso: dar como premisa de su pensamiento la nueva definición de la persona (*Dasein*): la esencia de la persona consiste en su existencia. Ha sido normal identificar la palabra existencia con vida humana. Pero esa identificación es lo que evita Heidegger, en cuya obra apenas aparece el término vida (*Leben*), precisamente por la connotación biológica implicada en esa palabra. Heidegger utiliza el término “existencia” para denotar la vida diaria como esfuerzo de realización de cada persona en su interacción con los demás y con todo aquello a lo que prestamos atención y cuidado. Según el filósofo, la existencia es en su fondo, *Sorge*: atención cuidadosa.

Ser y tiempo (1927) era un tratado preliminar a la ontología, ya que estudiaba a la persona, a la que llama *Da-sein*: porque en ella está instalado y se hace visible el ser. Pero más tarde el pensador, conservando siempre la postura inaugurada en su primer libro, pasa de centrar su atención en la persona para mirar al ser mismo y sus variadas formas, como el arte y la lengua. Es el cambio que él mismo llamó el giro (“*Die Kehre*”). En las “*Contribuciones filosóficas*” (*Philosophische Beiträge*) de 1938, el centro del pensamiento es el ser como acontecimiento (*Ereignis*). Pero el término “*Ereignis*” tiene en su lengua un significado muy complejo; es acontecimiento (significado corriente de la palabra), apropiación (de *Aneignen*) y es también la visión que nos hace conscientes (*Eräugen*, ojear). Es la aceptación de nuestra identidad y destino auténtico, lo que llama en *Ser y tiempo* “*Augenblick*”: momento de aceptar nuestro ser para la muerte, marchando

² *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen, Mohr, 1920, 2ª ed., 1922.

hacia ella, que ya está en nuestro presente, y todo ello confrontado con plena conciencia (*Blick*: mirada).

Metafísica es para él toda la filosofía occidental desde Platón, porque redujo la compleja existencia del ser humano a la idea de un sujeto enfrentado con objetos. Con ello los filósofos olvidaron la verdadera naturaleza de la persona, que no es un yo-sujeto enfrentado a las cosas-objetos, sino que es originariamente ser-en-el-mundo. Mundo aquí no significa el conjunto de realidades que nos rodean, sino la estructura de sentido en la cual la conciencia humana se encuentra inserta. La metafísica se olvidó de analizar el ser. Heidegger supera esa tradición postulando la inserción del ser, como verdad, sentido y lengua, en la persona, que por eso es llamada Da-sein, o sea, el lugar del ser, como he mencionado antes. Todavía en 1938 escribe: “La historia del Da-sein, y con ello de la historia que se haya fundado en él, es el verse y sentirse acogido en el ente, en la verdad del ser, el último dios” (Heidegger, 1938, 188, “Fundación”). El libro *Contribuciones filosóficas* (*Beiträge*) es un conjunto de aforismos y sentencias en las que despliega su renuncia al verdadero encuentro con el sentido del ser.

En la introducción a la conferencia *Qué es metafísica* de 1929, introducción escrita en 1949, Heidegger afirma que la metafísica fue una amalgama de la reflexión sobre el ser en general y sobre el ser más alto. Esa fusión hizo posible que la teología cristiana se apropiase de la ontología griega y la transformase desde su nuevo fundamento, la fe en Dios y la creación divina del mundo. Ahora bien, está por ver si esa apropiación

fue útil o perjudicial a la teología. Esto deben decidirlo los teólogos desde la experiencia de lo cristiano, tomando en serio la sentencia del apóstol Pablo en la I Corintios (1, 20): ¿No ha convertido Dios en necedad la sabiduría de este mundo?... ¿Se decidirá de una vez la teología cristiana a tomar en serio la filosofía como una necedad, según la palabra del Apóstol y su significado e intención? (Heidegger, 1967, 374)

Curiosamente, en su libro *Teoría del Quijote, su mística hispánica* [1982], Fernando Rielo escribe:

La sabiduría del mundo se opone, según San Pablo, a la sabiduría de Dios. La necedad, entonces, se sitúa en esa oposición de dos sabidurías. El apóstol la resuelve de modo preciso: nuestro acierto consiste en dar con la sabiduría que es tenida como necedad o locura por el mundo (Rielo, 1982, 17).

Pura coincidencia desde fundamentos completamente distintos y con un fin muy distinto. En *Contribuciones filosóficas*, Heidegger escribe en la sección 7ª, titulada “El último dios”: “Uno totalmente distinto de los que han sido, especialmente del cristiano” (Heidegger, 1938, 277). Y en 1946 escribió: “La fe no tiene lugar en el ámbito del pensamiento” (Heidegger, 1950, 343). “Pensamiento” en el filósofo de la existencia es el esfuerzo de revelar el ser (la verdadera realidad de cada ente. Podemos ver ejemplos de esta tesis en su definición del “ser” de “la cosa”, de la obra de arte y de la lengua. Sin entrar en detalles de los estudios donde expone esas tres realidades, se

impone resaltar que el núcleo (ser auténtico) de las tres consiste en la fusión del “cielo y la tierra, los dioses y los mortales”. Es decir, el pensamiento “secular” descubre algo divino en su análisis más estrictamente racional del ser de los entes mencionados.

Donde Heidegger se acerca más al tema de Dios es en la *Carta sobre el humanismo*, escrita en 1946 al francés Jean Beaufret. En ella dice:

La pregunta por la verdad del ser llega a una hondura a la que no puede llegar la metafísica. Solo desde la verdad del ser podemos pensar la esencia de lo santo, y solo desde ella es posible pensar la esencia de la deidad. Solamente a la luz de la esencia de la deidad se puede pensar y expresar lo que decimos al emplear la palabra “Dios”. La pregunta sobre Dios solo se puede hacer desde la dimensión de lo santo; ahora bien, esta dimensión se nos oculta si la persona no está cerca del ser en su abertura y luz. Quizá lo distintivo de nuestra edad sea esa ausencia de la dimensión de lo santo. Quizá sea esta la única desgracia. (Heidegger, 1967b, 327-328).

Según Heidegger estamos en una era de oscuridad, donde los dioses no solo han huido, sino que no han dejado ni huellas de su desaparición. En diciembre de 1946, conmemorando el vigésimo aniversario de la muerte de Rilke, insiste en que nuestra edad es la edad de la noche, porque han huido todos los dioses sin dejar ni rastro de su marcha (Heidegger, 1950, 265). Como se ve, esa noche no tiene nada que ver con la de San Juan de la Cruz, que es “noche amable más que la alborada”.

En 1957 escribió Heidegger la lección titulada “La constitución onto-teológica de la metafísica”. Es otro contraste entre la metafísica y su modo de pensar, que ahora llama “la diferencia ontológica”:

El despliegue (del ser y el ente, los dos polos de la diferencia) origina y sostiene al ser como fundamento generador... Esta es la causa como *causa sui*, que sería el título correcto con el que Dios entra en la filosofía. Ahora bien, a este Dios el hombre no le puede rezar ni ofrecer sacrificio. Ante la *causa sui* no puede el hombre arrodillarse por miedo ni puede ante él cantar y danzar.³

En 1966, en el famoso diálogo publicado diez años más tarde—después de su muerte—en la revista *Der Spiegel*, los entrevistadores le preguntan al filósofo, hablando de la técnica como un poder que nos presiona y determina nuestra libertad:

Ahora surge la cuestión: ¿puede el individuo influir todavía en esta red de realidades inevitables, puede la filosofía ejercer alguna influencia sobre ella, o pueden individuo y filosofía ejercer una influencia juntos, en el sentido de que la filosofía mueva a un individuo o varios a una determinada acción? (Heidegger, 1996)

Y el filósofo responde:

³ *Identität und Differenz* (1957, 152). Antes, en los estudios sobre el fundamento, especialmente en el dedicado al “principio de razón suficiente” de Leibniz, había identificado el “fundamento” con el ser y el logos. Ver *Der Satz vom Grund*, curso profesado en Friburgo (Br.), en el semestre de invierno de 1955/56.

Si se me permite una respuesta rápida y quizá algo radical, pero basada en prolongada reflexión, la filosofía no será capaz de producir un cambio directo en la presente situación del mundo. Esto es verdad no solo para la filosofía, sino para todas las meditaciones y esfuerzos humanos. *Solo un dios puede todavía salvarnos* (cursivas mías). Pienso que la única posibilidad que tenemos de salvación es vivir preparados, mediante el pensamiento y la poesía, para la aparición del dios o para la ausencia del dios durante la decadencia, de forma que, dicho en palabras sencillas, no lleguemos a una muerte sin sentido, sino que cuando caigamos, lo hagamos en la presencia del dios ausente. (Ibid.,)

Como se ve, Heidegger, en su idea de la razón, inicialmente secular, termina postulando un Dios que salve a la humanidad. La última cuestión es si mutilamos la razón, reduciéndola a las puras experiencias de este mundo, o seguimos su naturaleza trascendente, la que busca el último sentido de nuestra existencia: la “cuestión humana” (Unamuno). En términos generales la razón es la conciencia humana como abertura a la realidad; en su pleno desarrollo, implica reflexión sobre sí misma y sobre su relación con el mundo que la rodea en el espacio y en el tiempo.

Identifico la razón con la conciencia humana refleja; con la “consciencia”, según Fernando Rielo en *Consciencia, neurosis y su terapia* (2025). La razón, como dimensión esencial de la vida de cada persona, se desarrolla con la vida y funciona en cada momento según la capacidad adquirida por la persona. Hasta una determinada edad se supone que la razón no ha llegado a su plenitud. Fundados en esa convicción, los teólogos medievales determinaban la responsabilidad de la conducta personal desde el momento en el que el individuo llegaban al “uso de razón”. En nuestro tiempo, los “menores” son sujetos de una legislación especial, basada en que a cierta edad la razón no está plenamente desarrollada y, por consiguiente, la persona no es totalmente responsable de sus actos.

La razón desarrollada funciona en dos direcciones; primera, la abertura al conocimiento del mundo que nos rodea: la tierra y el cosmos, los seres vivos y la vida, y el hombre con sus creaciones sociales y culturales. Segunda: la razón, al mismo tiempo que se abre al mundo, percibe de manera refleja su propia actividad, sus aspiraciones y sus límites; o sea, es conciencia de sí misma. El trabajo realizado por la conciencia en la doble dirección apuntada es el conjunto de funciones implicadas en el verbo razonar: experimentar, inferir, proyectar, imaginar hipótesis y comprobar su validez, y corregir nuestras decisiones. Normalmente atribuimos a la razón dos funciones: demostrar las tesis que se proponen e inferir conclusiones de dos premisas, mayor y menor. La primera función solo se da en situaciones superficiales. En este trabajo yo no demuestro nada; solo presento un fragmento de realidad que veo, e invito al lector a que él vea esa misma realidad. Yo no convenzo al lector, nos encontramos en la realidad vista por los dos.

La función de inferir (deducción, inducción, analogía) solo se realiza de manera muy limitada. Más que por silogismos, nuestra mente funciona descubriendo realidad, y lo que llamamos inferencia es la concordancia de lo recién descubierto con el sistema de verdades comúnmente aceptadas. Más que aumentar nuestro saber por conclusiones, aumenta por la compaginación

(o contraste) con ese sistema asumido, que sería la premisa mayor de lo imaginado (premisa menor).

La abertura al mundo comienza con ocurrencias imaginativas sobre las realidades que nos rodean, y la razón exige analizar esas ocurrencias espontáneas para percibir y comprender la realidad, o sea, su verdad. Es una postura de dependencia de la realidad y una invitación a someternos a ella. En el ámbito de las posturas sociales, históricas y políticas, la actitud realista exige el rechazo de toda ideología que marque una dirección determinada a nuestro pensamiento, venga de un maestro o de un partido. Las ideologías son actitudes preconcebidas, o por intereses ajenos a la verdad o por falta de reflexión personal, pero la oposición a la ideología no implica renunciar a determinadas ideas e incluso a una ideología que consideremos bien fundada en la realidad. En la disputa entre ideologías, si el desacuerdo es honesto, será siempre posible entenderse, aceptando el acierto, al menos parcial, del adversario, y el criterio para medir el grado de razón de cada uno será siempre la fuerza de la realidad.

La fuerza y llamada de la realidad es el núcleo de la razón: abertura permanente al conocimiento de “las cosas como son”. Ya hemos visto que la inferencia es una función limitada; otra función es “dar razón” de ciertas afirmaciones o posturas. He decidido hacer una obra, vender unas acciones porque considero que han subido al máximo posible, o votar a este candidato frente a otro. En estas decisiones puedo equivocarme por no haber visto, incluso después de una honesta deliberación, variables importantes del tema planteado. Por eso, el ideal de todo razonar es llegar a tener razón, o sea, lograr ver realidad y poder declarar el fundamento de nuestras decisiones. En la medida en que la razón busca conocer la realidad es siempre razón práctica. Hay cuatro decisiones básicas que no siguen el esquema de pensar y decidir; 1ª, la actitud general ante la existencia; 2ª, la decisión religiosa; 3ª, la decisión profesional, y 4ª, la decisión en amor. En estos cuatro casos, aun con la reflexión más honda, al final hay que dar el salto arriesgado de quien no conoce todas las variables.

La dimensión autocrítica de la razón nos da la conciencia de lo parcial que es nuestro conocimiento y de nuestros posibles errores. Esa conciencia de los límites es la nota distintiva de la persona razonable. En la postura autocrítica se funda el respeto a otras maneras de pensar. A veces no será fácil determinar cuándo seguimos exclusivamente el criterio racional, ya que nuestra ideología más poderosa es nuestra ignorancia y, por tanto, con la mejor intención de racionalidad podemos defender posturas falsas. Sin embargo, reconociendo la posibilidad del error, también es cierto que, si nos empeñamos honradamente en la búsqueda de la verdad es posible conseguirla, al menos en un grado aceptable.

La razón es lengua, “logos”, porque todas las experiencias humanas están articuladas en la conciencia. Pero la conciencia es un todo complejo y no siempre tiene expresión en la lengua. Por ejemplo, cuando nos hiere la noticia de un accidente con muertes o de un crimen degenerado, somos conscientes de la situación, pero “nos faltan palabras” para expresar nuestra postura. En

estos casos la palabra se da en el silencio ante lo inefable o inexpresable. También se da en la exclamación o en las interjecciones: “¡Dios mío!”. Cuando la persona se refiere a situaciones normales, la razón se articula en proposiciones, y en estos casos, si falta la palabra, sencillamente falta la idea precisa. Todo esfuerzo de pensamiento al que le falta la palabra puede indicar una experiencia inefable o una intención, pero no denota un concepto. *Logos* significa hablar con sentido, y eso es razonar. Como dice Shakespeare en *Macbeth*, el que habla sin sentido, con puro ruido y gestos, es un idiota; y en *Hamlet* se encuentra una clara condenación de la palabra vacía: Polonio: “¿Qué estáis leyendo, señor?”, y el príncipe contesta: “palabras, palabras, palabras” (“*Words, words, words*”), lo que en español corriente significa: “pura palabrería”.

La lengua tiene una doble dimensión: la puntual y la habitual. La primera versión de un libro o de un artículo es el resultado de una improvisación puntual; las correcciones posteriores surgen de someter ese producto improvisado a nueva reflexión que nos fuerza a buscar palabras más precisas y un orden más lógico. Desde luego, en la relación de lo puntual y lo habitual hay un precioso misterio: por una parte, mi enésima versión de estas reflexiones intenta enmendar versiones precedentes que me han parecido susceptibles de corrección, y por otra, esta versión última no pasa de ser otra improvisación. El misterio está en cómo actúan las versiones anteriores, o sea, cómo el trabajo de la mente hace saltar en nosotros nuevas ideas que completan el discurso previo, y un nuevo orden que reorganiza ese discurso. Esta experiencia de la corrección, que reconoce errores o al menos la posible mejora de nuestras ideas y de su expresión, fundamenta la humildad del discurso: conciencia del posible error, actitud de escuchar, y como principio sagrado, respeto a la vida del adversario. Porque un día pueden parecernos correctas las ideas que en otro tiempo rechazamos, y si hemos quemado al adversario, ya no podemos enseñarle nuestra palinodia. El entusiasmo por la verdad debe ser el enemigo más sano del dogmatismo, de las inquisiciones y de todo gulag. La discrepancia en ideas debe fundarse en el respeto a la otra persona, como queremos que se nos respete a nosotros. Desde ese respeto, por ejemplo, cabe toda honesta diferencia entre individuos de distintas religiones o posturas sociales.

Y como la vida humana es histórica y la razón es la nota esencial de la persona, la razón es histórica. Esta expresión, introducida por Dilthey y popularizada en España por Ortega y Gasset, refleja a mi parecer un aspecto fundamental de la naturaleza de la razón. La razón histórica es la conciencia de los problemas y preguntas que condicionan en cada época el contenido de nuestro pensamiento. Yo estoy escribiendo sobre la razón, porque en nuestro tiempo predomina la convicción de que cada individuo vive en una ideología distinta y es imposible coincidir en el encuentro con la verdad. Estamos en lo que llamó el Papa Benedicto XVI, siendo todavía cardenal Ratzinger, “la tiranía del relativismo”. En esta actitud se postula que la conducta humana está supuestamente condicionada (para muchos determinada) por factores genéticos y por las distintas culturas. Frente a esta

justificación del pluralismo, la globalización, rasgo distintivo de nuestro tiempo, se funda en la existencia de muchas instituciones universales al margen de cualquier criterio diferencial entre sociedades e individuos. La globalización realiza la unidad de la naturaleza humana proclamada desde que se definió a la persona como “animal que habla, o sea, racional”. La razón reflejo de la estructura del yo humano en su presente, en el cual se funden pasado y futuro. El presente es el núcleo denso y rico del que se originan el pasado y el futuro como dos vectores derivados. Cuando en este artículo cito la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles no traigo a mi discurso un texto pasado, sino un texto que afirma su actualidad abriéndonos una línea de comunicación con lo escrito hace 25 siglos.

La presencia del clásico puede ser un ingrediente de la razón histórica, que piensa en su circunstancia temporal. El más riguroso trabajo científico se realiza en una sociedad (espacio) y en una situación histórica (tiempo) que le brindan determinadas posibilidades y le cierran otras. Esa estructura de posibilidades y obstáculos ofrecidos al individuo por su sociedad es la historia. El biólogo actual investiga células madre, y los astrofísicos las condiciones de vida en otros planetas. Pues bien, esos dos ejemplos de búsqueda están condicionados por la situación histórica a la que han llegado la física y la biología en la sociedad global. En *La vida es sueño* (1636) Calderón se planteó el tema de la libertad humana frente a la influencia que ejercen las estrellas a la hora de nacer la persona. Hoy nos planteamos la misma pregunta desde el ADN o desde los condicionantes impuestos por la sociedad sobre el individuo; o sea, nuestra razón funciona desde el horizonte de nuestro tiempo.⁴

Después de describir la razón en sentido general se nos impone mencionar funciones concretas. La primera es la *voluntad*, a veces considerada contraria o, al menos, distinta de la razón. En la escolástica, las potencias del alma eran el entendimiento y la voluntad en el aristotelismo, y memoria, entendimiento y voluntad en la tradición agustiniana. Así se planteaba la pregunta de cómo se comunicaban las dos potencias. Hoy me parece correcto señalar que la razón-conciencia incluye las dos funciones: la razón decide y ama.

La razón es la *imaginación*. En la escolástica la imaginación era considerada un “sentido interno” inferior al entendimiento y la voluntad, potencias superiores. Por eso, cuando los soldados de *Hamlet* le cuentan a Horacio que han visto la figura del rey muerto, Horacio, con su arrogancia de universitario, les dice que eso no es más que engendro de la “fantasía”. A pesar de esa idea tradicionalmente peyorativa de la imaginación, se impone reconocer su carácter de potencia superior en la función inventiva o creadora del entendimiento. Como refleja muy bien Cervantes, la razón o entendimiento tiene dos funciones: *el ingenio* y *el juicio*. El ingenio es la capacidad creadora o inventiva (invención), y el juicio la capacidad de discernir, aceptar lo

⁴ Ortega y Gasset introdujo el concepto de vigencia para expresar el contenido predominante en la atención colectiva en cualquier época de la historia. Concepto parecido es el de “paradigma” en el libro de Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

aceptable y rechazar lo falso (disposición). La razón es, pues, creación imaginativa y juicio discreto. Todo progreso en cualquier campo es fruto de la imaginación a la que damos el nombre positivo de creatividad. Como se ha dicho tantas veces, a muchas personas les habría caído una manzana en la cabeza mientras sesteaban bajo el frutal, pero solo Newton descubrió en el vulgar incidente la ley de la gravedad. Esa función creadora de la inteligencia no solo se percibe en la creación original, sino también en la recepción de lo aportado por otros.

La razón es *memoria*, la conciencia como un lago en el que el pasado está presente, aunque hayamos olvidado algunos contenidos particulares. Yo, por ejemplo, me esfuerzo ahora por formular lo mejor posible las ideas más claras y mejor ordenadas sobre la razón, pero lo hago con la presencia de mis posibles lectores, con toda la cultura que he acumulado en mi vida de estudio, con la que adquiero al corregir primeras versiones de este proyecto y enriquecido con la bibliografía sobre el tema.

La razón funciona *como hábito y en actos*. No entendemos la naturaleza de la razón si sólo nos fijamos en proposiciones momentáneas o puntuales. En este momento estoy asociando con el acto de pensar recuerdos, el proyecto de todo el artículo y el texto concreto que se plasma en este párrafo. Pero ya repito ideas escritas en otro tiempo, y al dar el último repaso a estas reflexiones, corrijo la versión anterior, añado algunas observaciones, borro las que me parecen oscuras o inútiles, y cambio algunas líneas de lugar para que el texto resulte mejor ordenado.

Mi razón ha trabajado en estos párrafos durante años. No ha sido, pues, una actividad puntual, sino un trabajo habitual, que es el modo como funciona la razón en la vida humana. Como ingrediente de mi vida, la memoria será el conjunto de libros y artículos sobre humanidades con los que enriqueceré mi texto; el futuro actuará como el ideal de conseguir el artículo más rico, breve y mejor ordenado que yo pueda compaginar, y el presente será la suma de años que me ha costado poder redactar estas líneas. La razón-memoria y creatividad es el núcleo central que se despliega en los vectores pasado, presente y futuro. “Soy un fue y un será y un es cansado” (Quevedo).

Junto a la razón-imaginación, voluntad y memoria, hay otros aspectos, que son igualmente racionales, aunque a veces se consideran instancias de irracionalidad: razón y conocimiento sensible, razón y sentimiento, razón y amor, razón y decisión, razón y fe, o sea, confianza humana y creencia religiosa.

La razón, en el ideal de mayor pureza es razón *afectiva*. El rigor del más frío y exigente análisis científico es, como observó Heidegger, un estado de entusiasmo (afecto) por conocer la realidad. La razón pura es razón *confiada*, ya que no podemos demostrar de manera lógica la mayoría de nuestras actitudes y decisiones. En general no analizamos ni podríamos analizar los alimentos que compramos en el mercado. Por eso, de vez en cuando se producen intoxicaciones alimentarias. Cuando vamos a un concierto o a una reunión masiva, confiamos (sin demostración) en el funcionamiento regular del transporte y de las instalaciones que nos acogen. Si no salgo a la calle

porque nadie me ha demostrado que no hay una bomba en mi puerta o en el bajo de mi coche, probablemente sea un paranoico irracional. Pero, por esa confianza razonable y normal, desgraciadamente las aglomeraciones o los coches de algunas personas pueden ser blanco de crímenes terroristas. La confianza es un aspecto de la razón insertada conscientemente en la realidad.

Lo señalado hasta el momento pretende ser un mapa conceptual de la razón en “todos” los aspectos que a mí se me ocurren. Después de señalar el carácter confiado de la razón, viene la pregunta: ¿lleva esa confianza a postular desde la misma razón la existencia de Dios y del mundo sobrenatural que implique la supervivencia de la persona después de la muerte? El primer paso es reconocer la aspiración infinita, o por lo menos indefinida, de la razón. Si no somos esclavos de una ideología concreta, toda conquista en el conocimiento de la realidad nos abre un horizonte ilimitado para seguir indagando, como demuestra, sobre todo, la historia de la ciencia. Los que se contentan con la “pura razón” limitada a la experiencia de “este mundo”, mutilan la dimensión abierta de la razón al infinito. Pero no pueden negar nuestra inserción en el “misterio”: nos encontramos en un universo físico, social y cultural que no podemos dominar ni conocer. De hecho, si Dios (con sus distintos nombres según las religiones) y lo sobrenatural no existen, han sido inventados por la razón humana:

Tu eres el Hombre-Dios, Hijo del hombre
la humanidad en doloroso parto
de última muerte que salvó a la vida
Te dio a luz como Luz de nuestra noche ... (Unamuno, 1920, 20).

Zubiri sostiene que la persona humana limitada se encuentra inserta en el todo que es Dios (*El hombre y Dios*). Y Fernando Rielo nos enseña a ver el ser como borbotón de vida o “ser más”, que sería la traducción más sencilla de la “geneticidad” (J. M. López Sevillano), término fundamental en la metafísica de Fernando Rielo, que denota la fuerza creadora del ser. Frente a la metafísica de la identidad cerrada, la persona se encuentra a sí misma como participación de Dios Padre, que se hace presente en ella.

Volviendo a nuestra pregunta inicial, toda creación humana tiene una dimensión de humanidades, puesto que todas realizan el bien, que es “honesto, útil y deleitable”. Pero las disciplinas humanísticas, que se centran en lo “honesto”, no tienen, al menos a primera vista, utilidad y capacidad de deleitar. Las disciplinas humanísticas estudian realidades que implican renunciar a ciertos atractivos espontáneos en busca de la verdad, la belleza y el bien, o sea, de una ética del mejoramiento personal y la solidaridad con los necesitados de pan, de esperanza y de consuelo. Como se ve, las humanidades aspiran a una perfección de la persona, perfección que, según Santo Tomás, se conservará en la vida eterna. En 1935 afirmó Heidegger: “con la filosofía no podemos hacer nada, pero quizá pueda ella hacer algo con nosotros” (Heidegger, 1935, 14). Y en 1966 y terminó confesando: “solo un dios puede salvarnos”. Yo propongo que las disciplinas que clasificamos con el título de humanidades solo cobran sentido en última instancia desde la fe

en Dios, fe que da sentido a la vida humana permitiendo esperar el triunfo definitivo de la verdad, y el verdadero sentido de nuestra existencia en la inmortalidad del individuo. Solo desde la fe se puede responder a la “cuestión humana”, como la llamaba Unamuno.

Pero ¿puede esta postura considerarse “puramente” racional? Cuando el filólogo trata de descubrir el contenido y sentido del *Quijote*, está empleando la razón con el mismo rigor que el biólogo dedicado a encontrar una vacuna eficaz. La ciencia, sea físico-biológica, historia o filología, utiliza la razón, pero confinada por el tema o realidad de este mundo, que estudia; sin embargo, es claro que la razón confinada no es la razón en su plenitud. Sobre la razón hay, en general, hay posturas muy ambiguas. Karl Popper, por ejemplo, habla de un “racionalismo irracional”, porque en definitiva no podemos demostrar el fundamento de la actitud racionalista. Pero, a mi parecer, Popper comienza con una idea errónea de la racionalidad, como demostración. Parece más correcta la postura de Aristóteles, según la cual, toda demostración se basa en principios—de identidad, no contradicción y tercero excluido—que no son demostrables, sino que se imponen como naturaleza de la misma razón y como último foco de contraste y origen de todo argumento.⁵ Hoy, al menos desde Husserl, parece indiscutible que la razón incluye la experiencia que se despliega en la fenomenología. La fenomenología no demuestra nada, sino que llama al lector a ver la realidad que se le presenta. Es lo que yo he tratado de presentar en mi análisis de los distintos aspectos de la razón.

Esa razón que comienza manifestando realidades, queda siempre abierta a nuevas preguntas, y no funciona cerrada en el análisis de realidades de este mundo, sino que se manifiesta como abierta, está reflejamente abierta a preguntarse por muchas cosas, pero, sobre todo, por el sentido de la vida. En definitiva, la razón es la que ha descubierto el mundo sobrenatural, ha descubierto a Dios como creador del mundo. Y si, como dice Unamuno, el origen del mundo, el “por qué”, no necesita explicación, la razón se abre a la pregunta por el “para qué”. Y las humanidades cobran sentido si todo el sacrificio, que conlleva la vida, culmina en un para qué salvador de la vida humana.

Bibliografía:

Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Band 2. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin (1935). *Einführung in der Metaphysik* (1935). Gesamtausgabe Band 40. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin (1938). *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (1836-1838). Gesamtausgabe Band 65. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

⁵ Un planteamiento magistral de la base racional de la fe en Dios puede verse ahora en el libro Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo (2023).

Heidegger, Martin (1950). *Holzwege*. Gesamtausgabe Band 5. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.

Heidegger, Martin (1957). *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1967). "Einleitung" zu *Was ist Metaphysik*. En *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1967b). "Brief über den Humanismus". En *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1997). *Der Satz von Grund (1955-1956)*. Gesamtausgabe Band 10. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996). *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traductor Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos.

Morón Arroyo, Ciriaco (1987). *Las humanidades en la era tecnológica*. Oviedo, Ediciones Nobel.

Rickert, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen, Mohr, 1920, 2ª ed., 1922.

Rielo, Fernando (1982). *Teoría del Quijote, su mística hispánica*. Madrid, Fundación Fernando Rielo.

Rielo, Fernando (2025). *Consciencia, neurosis y su terapia*. Introducción de José María López Sevillano. Madrid, Editorial Dykinson.

Sada, A., Rowland, T., y R. Albino de Assunção, R. (Eds.) (2023). *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*. Madrid, Ediciones Encuentro.

Sófocles (406 a. C.). *Edipo en Colono*. Trad. José Alemany y Bolufer.
Descargado de www.elejendria.com:
(https://www.mercaba.es/grecia/edipo_en_colono_de_sofocles.pdf)

Unamuno, Miguel (1905). "Soledad", en *Obras Completas*. Barcelona, Vergara, 1958.

Unamuno, Miguel (1920). *El Cristo de Velázquez*. Madrid, Calpe-Los-Poetas.

***La generación nacida en torno a los años sesenta.
Ensayos para una democracia y una filosofía establecidas***

*The generation born around the 1960s.
Essays for an established philosophy and democracy.*

Esteban Ruiz Serrano
Universidad de Cantabria

Resumen: Este trabajo se propone analizar la contribución de la “generación de la democracia establecida” al ensayo filosófico español. Está generación está compuesta por ensayistas nacidos entre 1956 y 1969. Se trata de una generación “no rupturista” (a diferencia de las generaciones “rupturistas” anterior y posterior), “tardía” y “profesional”. Se analizan seis grandes ámbitos temáticos de producción de la generación: la filosofía de la ciencia, la antropología filosófica, las teorías éticas, políticas y estéticas y las contribuciones de las mujeres al pensamiento de la generación.

Palabras clave: Generación, Historia de la Filosofía Española, Historia de la Filosofía del siglo XXI, Ensayo español, Democracia española.

Abstract: This paper aims to analyze the contribution of the “generation of established democracy” to the Spanish philosophical essay. This generation is composed of essayists born between 1956 and 1969. It is a “non rupturist” generation (as opposed to the previous and subsequent “rupturist” generations), “late” and “professional”. Six major thematic areas of the generation's production are analyzed: philosophy of science, philosophical anthropology, ethical, political and aesthetic theories, and the contributions of women to the generation's thought. Translated with DeepL.com (free version)

Keywords: Generation, History of Spanish Philosophy, History of 21st Century Philosophy, Spanish Essay, Spanish Democracy

Introducción

Por época o etapa de la democracia establecida se entiende en este trabajo un periodo de la historia social, política y cultural de España que se extiende de 1978 a 2008. Antes de 1978 había el franquismo y la transición. Desde 2008 hay la crisis de la democracia establecida, verificada en 2014 con la quiebra del sistema de partidos, pero anticipada ya en 2008, con la crisis económica mundial, y en 2010, con la intervención de facto de la economía española por las autoridades de UE.

Estos ejes cronológicos generales presentan paralelismos específicamente referidos a la filosofía. Hubo una generación de la Transición que estableció

un nuevo canon de la filosofía. A una democracia constituyente correspondió una filosofía constituyente. Se trataba de pensadores nacidos aproximadamente entre 1940 y 1955. Ya en estudios de los años setenta, cuando la generación emergía, se distinguieron dentro de ella tres grandes tendencias: analíticos, dialécticos y neonietzscheanos (Díaz, 1973; Abellán, 1977; Flórez, 1978). Corrientes tan diversas compartían una actitud crítica ante la tradición filosófica de inspiración escolástica vigente hasta entonces en España. Los analíticos eran críticos de la metafísica, los dialécticos de la sociedad y los neonietzscheanos de la moral. Impugnaron el modelo de filosofía anterior y construyeron uno nuevo, acorde con esas tendencias, dominantes también en otros países europeos. Son representantes significativos de esta generación Victoria Camps (n. 1941),¹ Eugenio Trías (1942-2013), Celia Amorós (n. 1944), Adela Cortina (n. 1947), Fernando Savater (n. 1947), Javier Echeverría (n. 1948) o José Jiménez (n. 1951).²

Existe también una generación (o tal vez varias) de la crisis de la democracia. Se trata de los ensayistas más jóvenes de entre los que escriben en el presente. Tal vez podría distinguirse entre una generación X (nacidos entre 1970 y 1981), una generación Y o “millennial”, nacida entre 1982 y 1995 y una generación Z, nacida a partir de 1996. Julio Richard ha hablado con acierto de una “generación de la Transxyzion”. Son pensadores que emergen con la crisis de la democracia a partir de 2008. No se olvide que, a diferencia de la Transición, la crisis de 2008 es una crisis global que afecta a todas las democracias avanzadas (no sólo a la española) y que ha sido acompañada de una nueva agenda intelectual que incluye temas como las cuestiones de identidad y género en conexión con los avances tecnológicos, la crítica multicultural y poscolonial, los nuevos feminismos o la ecología. Son representantes significativos de esta “Transxyzion” Paul B. Preciado (n. 1970), Remedios Zafra (n. 1973), Marina Garcés (n. 1973), Alberto Santamaría (n. 1976), Angélica Velasco (n. 1986) o Ernesto Castro (n. 1990).

Una generación posterior a la de la Transición y anterior a la(s) de la crisis de la democracia podría denominarse “generación de la democracia establecida”. Sus componentes habrían nacido entre 1956 y 1969. En buena medida, esta generación podría asimilarse a la de los llamados “boomers” siempre que se hicieran, en relación con la terminología, dos salvedades.

La primera de ellas tiene que ver con la atinada observación de Oriol Bartomeus (2023, 50) de que el “baby boom” se produjo en España en los sesenta y hasta mediados de los setenta, lo que implica un cierto retraso de fechas generacionales en relación con la nomenclatura habitual de origen norteamericano. En España, los “boomers” serían la generación nacida entre 1961 y 1975 (Bartomeus, 2023, 57), “La generación nacida con la televisión y el coche” (Bartomeus, 2023, 18). Se trata de la primera generación que no

¹ En el texto aparecerán fechas entre paréntesis de tres tipos: las precedidas por una “n.” indican la fecha del nacimiento de la persona a la que se refieren; los paréntesis que contienen dos fechas enlazadas por un guion indican fecha de nacimiento y muerte; las fechas sin “n.” indican el año de publicación de una obra de la persona aludida, cuyo título puede consultarse en las referencias bibliográficas del final.

² Sobre esta generación de la Transición puede verse el artículo de Gerardo Bolado (2025) en este mismo número y su estudio más amplio (Bolado, 2001). Es una referencia imprescindible sobre el tema la obra, ya un clásico, de Francisco Vázquez (2009).

pudo votar por edad la Constitución, como consigna oportunamente Bartomeus. A ello habría que añadir otro rasgo fundamental: los nacidos en 1961 son la primera cohorte escolarizada bajo la Ley General de Educación de 1970 (o “Ley Villar Palasí”) que introdujo el sistema EGB-BUP-COU, una ley que, en relación con las anteriores, suponía una escolarización masiva.

La segunda salvedad introduce un elemento corrector en el enfoque de Bartomeus. Sería preciso distinguir entre generaciones “culturales” o “sentimentales” y generaciones “profesionales”, en este caso “filosóficas”. Si los que Bartomeus ha llamado “boomers” españoles podrían configurar la generación “sentimental” conocida como “de la EGB”, lo cierto es que entre los miembros de esa generación y los nacidos en los años inmediatamente anteriores pudieron establecerse vínculos formativos (en la etapa universitaria) y profesionales bastante fluidos. Si, en relación con el enfoque de Bartomeus, la fecha inicial de nacimientos de esta generación filosófica se adelanta de 1961 a 1956, su fecha final se adelanta también de 1975 a 1969. El motivo de esta otra modificación es estrictamente filosófico: pensadores nacidos en los años setenta como Paul B. Preciado (n. 1970), Remedios Zafra (n. 1973) o Marina Garcés (n. 1973), son ya, por temáticas y estilos, pensadores de la crisis de la democracia.

En cualquier caso, las fechas de adscripción han de ser flexibles para evitar lo que José Luis Villacañas (2023, 823) ha llamado, refiriéndose a Ortega, “aritmética cabalística de las generaciones”, esquemas rígidos que con frecuencia no son aplicables a ensayistas nacidos en torno a los límites superiores e inferiores de la generación.

Los ensayistas nacidos, aproximadamente, entre 1956 y 1970 conformarían así una generación de la democracia establecida (por la Constitución de 1978, vigente cuando los miembros de la generación empiezan a publicar) y de la filosofía establecida (por la anterior generación, iconoclasta y fundadora). La percepción de estabilidad, tras las grandes transformaciones de la Transición, pareció consolidarse con acontecimientos como la entrada de España en la Comunidad Económica Europea (1986) y la caída del muro de Berlín (1989). Se trata de una generación intermedia, “no rupturista” más que “continuista”, entre dos generaciones rupturistas. Puede decirse también que es una generación “tardía” y “profesional”: sus miembros han accedido a la visibilidad pública a edades maduras, en parte porque han dedicado su juventud a la formación y la profesión académica, en parte por la prolongada vigencia de la generación anterior. En algunos casos es una generación “a la sombra” (de los brillantes ensayistas de la generación anterior) y en otros “en la sombra” (a la espera de un momento de afirmación más propicio, que llegaría con la crisis de la propia democracia establecida a partir de 2008). Por lo demás, se puede percibir en esta generación una intersección de temáticas y tendencias, más compartimentadas en la generación anterior,

En este trabajo se van a analizar planteamientos de algunos de los representantes más significativos de esta generación en seis ámbitos temáticos: la filosofía de la ciencia, la antropología filosófica, las teorías éticas, políticas y estéticas y la contribución de las mujeres al pensamiento de la generación.

1. Envejecimiento de la filosofía de la ciencia y rejuvenecimiento de los filósofos de la ciencia

Durante los años setenta y ochenta del siglo XX, la generación de la Transición renovó de manera decisiva la filosofía de la ciencia en España. En esa renovación fueron fundamentales dos procesos de recepción: el de la filosofía analítica y el de la discusión entre Popper y sus críticos. En ambos procesos desempeñó un importante papel Javier Muguerza (1936-2019), un filósofo cronológicamente anterior a la generación de la Transición pero que ejerció un notable influjo sobre ella. Muguerza editó una imprescindible antología de filosofía analítica (AA. VV., 1974) y escribió la introducción de la versión española del volumen que contenía las intervenciones del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia de 1965, en el que Popper discutió con Kuhn, Lakatos y Feyerabend entre otros (Muguerza, 1975). En este contexto formularon sus teorías, al menos en un primer momento, algunos de los filósofos de la ciencia más relevantes de la generación de la Transición como Miguel Ángel Quintanilla (n. 1945), Javier Echeverría (n. 1948) o Fernando Broncano (n. 1954).

Filósofos de la ciencia de la generación de la democracia establecida como Antonio Diéguez (n. 1961) y Jesús Zamora (n. 1963) son claros ejemplos de lo que se ha denominado más arriba “generación tardía”. Diéguez (2011) elaboró una sólida epistemología naturalista y Zamora (2005 y 2005a) publicó volúmenes generales sobre filosofía de la ciencia. Sólo en la segunda década del siglo XXI (“tardíamente”) verían la luz algunos de sus más significativos ensayos. El agotamiento o envejecimiento de la tradición representada por Popper y sus críticos facilitó la emergencia de un nuevo escenario. Diéguez (2024: 25 s.) acepta la tesis de Feyerabend de que no existe un único método científico sin por ello asumir el “anarquismo epistemológico” del autor de *Contra el método*. No puede formularse un criterio estricto de demarcación, pero sí indicarse rasgos que, sin ser exhaustivos, permitan distinguir la ciencia de otros tipos de conocimiento (Diéguez, 2024, 155). Para Zamora (2017, 118), “la investigación científica es nuestra única fuente de conocimiento fiable sobre los eventos que van más allá de lo que podemos averiguar con nuestro sentido común”.

En cualquier caso, a este envejecimiento contextual de la filosofía de la ciencia ha correspondido un rejuvenecimiento de los filósofos de la ciencia, perceptible, al menos en tres ámbitos: la conversión del método de la filosofía analítica en estilo literario, la proyección de la filosofía de la ciencia hacia otras temáticas filosóficas y la adaptación de la agenda de la filosofía de la ciencia a problemas del presente.

En el caso de Diéguez, el estilo literario basado en la filosofía analítica se expresa en discusiones argumentadas de teorías alternativas sobre un tema. El autor no se limita a exponer diversos planteamientos, sino que mantiene una posición propia argumentada filosóficamente. La tradición analítica revierte en un estilo expositivo claro y riguroso a la vez. La conexión entre filosofía y literatura también está presente en la obra de Zamora al menos en dos sentidos: la publicación de obras de ficción³ y la incorporación de relatos

³ Puede verse su novela *Regalo de Reyes*, Barcelona: Click Ediciones, 2014.

que introducen cada uno de los capítulos de su libro *Sacando consecuencias* (Zamora, 2017). En última instancia, la remisión al lenguaje ordinario permite establecer el vínculo entre filosofía analítica y género ensayístico.

En sus ensayos sobre el transhumanismo, Diéguez (2016 y 2021) consideró y discutió hipótesis relacionadas con la infotecnología y con la biotecnología. Tuvo la posibilidad de someter a crítica tanto las implicaciones dualistas de las teorías que proponen réplicas informáticas de la mente humana como algunas fantasías excesivas de la ingeniería genética. Y remitió el correcto replanteamiento de todas esas cuestiones a una recuperación crítica de la meditación de la técnica de Ortega. Proyectó así sus reflexiones desde la filosofía de la ciencia y de la técnica hacia las exigencias de una antropología filosófica a la altura de los tiempos.

Zamora elabora una concepción general de la filosofía según la cual pensar es primariamente inferir. Los razonamientos humanos se entienden en el contexto de “campos inferenciales”, contextos que imponen reglas normativas que hay que seguir para jugar adecuadamente el juego del lenguaje. Resultan casi obvias las reminiscencias wittgensteinianas en las alusiones los juegos y las reglas y en la conclusión de que “La filosofía es más un *tipo de actividad* que una investigación sobre algún *tema específico*” (Zamora, 2017, 52). A partir de este enfoque, Zamora considera los distintos “campos inferenciales” propios de la ciencia, la filosofía de la mente, la ética y la política. En obras posteriores especificará su crítica a la idea de yo (Zamora, 2022) y se declarará abiertamente nihilista (Zamora, 2023). Un nihilismo, en cualquier caso, más popperiano que dostoievskiano, pues el relativismo no consiste tanto en la idea de “todo da igual” como en “la falibilidad” de nuestros argumentos y principios éticos” (Zamora, 2021: 15).

La filosofía de la ciencia ha tenido que afrontar también las tensiones sociales, políticas y culturales derivadas de polémicas como las posiciones antivacunas a raíz de la pandemia de 2020 o el negacionismo del cambio climático. Diéguez (2024) ha discutido planteamientos como los de las pseudociencias y el negacionismo y ha propuesto la alternativa de una divulgación científica de calidad. Zamora (2021) ha cuestionado el fundamentalismo “apocalíptico” de algunas posiciones ecologistas y animalistas extremas. Considera que es compatible el reconocimiento científico del cambio climático con la crítica de un ecologismo extremo, que propone reducir el consumo y la producción a niveles propios de sociedades preindustriales (Zamora, 2021, 13). La crítica no estaría dirigida, por lo tanto, contra la ciencia sino contra una cierta mitología de la ciencia.

En filosofía de la ciencia, por lo tanto, la generación de la democracia establecida no ha sido “rupturista” en la medida en que no ha cuestionado de manera radical el enfoque heredado de la discusión Popper-Kuhn. Ha mantenido además una fidelidad al estilo propio de la filosofía analítica y una posición naturalista, con distintos matices, que sigue enfatizando el prestigio de la ciencia como forma de conocimiento. No es menos cierto que se ha refinado el estilo literario propio de la filosofía analítica, se han ampliado las referencias de la filosofía de la ciencia hacia otros ámbitos de la filosofía y se ha orientado la reflexión filosófica y ensayística hacia nuevos problemas sociales y culturales que la ciencia plantea en el presente con más visibilidad que en tiempos inmediatamente anteriores. En todos esos sentidos, se puede

concluir que la generación, que no ha sido “rupturista”, ha sido, sin embargo, innovadora.

2. Antropologías de la incertidumbre

Filósofos como Agustín Serrano de Haro (n. 1960), Josep Maria Esquirol (n. 1963) y Javier Moscoso (n. 1966) han formulado reflexiones sobre el ser humano que, siendo muy distintas entre sí, remiten a un contexto histórico común. Se trata de “antropologías de la incertidumbre” en la medida en que se formulan en una época en la que las transformaciones tecnológicas y culturales multiplican las interpretaciones sobre la identidad humana. Con las debidas matizaciones terminológicas, que se indicarán en cada momento, podría caracterizarse como fenomenológico el enfoque de Serrano de Haro, existencial el de Esquirol e histórico el de Moscoso.

Agustín Serrano de Haro ha realizado interesantes trabajos tanto de introducción como de interpretación de las obras de Husserl y Hannah Arendt⁴. Ha practicado una fenomenología de línea clara que le ha permitido, por una parte, hacer más accesibles al lector las áridas teorías fenomenológicas y, por otra, cultivar un estilo ensayístico original. Algunos de sus escritos sobre la fenomenología o Arendt presentan así un peculiar equilibrio entre el estudio riguroso y la creatividad ensayística. En *Paseo filosófico en Madrid*, Serrano de Haro (2016) recrea la conversación que Zubiri y Gaos pudieron tener hacia 1921, un episodio decisivo para la recepción de la fenomenología en España. En *Arendt y España* (Serrano de Haro, 2023) se indaga sobre lo que pudo ser el poco esclarecido paso por España, camino de Lisboa para viajar al exilio americano, de la autora de *Los orígenes del totalitarismo*. Se analizan además las alusiones tanto a Ortega como al régimen franquista en la obra de la filósofa alemana y se reflexiona sobre la democracia realmente existente desde una perspectiva arendtiana.

El punto de partida de la reflexión antropológica de Serrano de Haro (2007, 9) es que la fenomenología proporciona “una inspección cuidadosa de la experiencia humana”. El autor puede retomar así la propuesta de Nabokov de “acariciar los detalles” y la caracterización husserliana de la filosofía como “ciencia de las trivialidades”. Desde esa perspectiva, Serrano de Haro elabora una antropología del cuerpo que expresa en su original ensayo sobre la puntería (Serrano de Haro, 2007) y con posterioridad en sus consideraciones sobre el dolor (Serrano de Haro, 2015 y 2019a). La puntería es la precisión del cuerpo, una experiencia específicamente humana en la medida en que requiere siempre un objeto técnico (el proyectil) y está sujeta a la posibilidad de fallar.

Como Serrano de Haro, Esquirol es un buen conocedor de Husserl. La perspectiva desarrollada en obras como *La resistencia íntima* (2015) o *Humano, más humano* (2021) es, sin embargo, más existencial que fenomenológica.⁵ Por existencial hay que entender referida al sentido de la vida: en esas obras habría una “hermenéutica del sentido de la vida” (Esquirol, 2015, 17) y una “antropología filosófica” (Esquirol, 2021: 12).

⁴ Véanse, por ejemplo, Serrano de Haro (2019) y Serrano de Haro (ed., 2021).

⁵ Desde esta perspectiva existencial, ha analizado la experiencia de la interculturalidad (Esquirol, 2005), ha elaborado una ética del respeto (Esquirol, 2006) y ha reflexionado sobre el concepto de tiempo (Esquirol, 2009).

El nihilismo es el contexto, tanto histórico como metafísico, de la reflexión antropológica de Esquirol. El nihilismo es caracterizado en términos metafísicos como “disgregación del ser” (Esquirol, 2015, 10). En un presente nihilista, Esquirol se distancia explícitamente tanto de Nietzsche como del transhumanismo: no propone ir más allá de lo humano sino intensificar lo humano (Esquirol, 2021, 9 ss.). La tarea de la filosofía es responder al nihilismo de una manera distinta a la planteada por Nietzsche: “En lugar del eterno retorno, el retorno a casa” (Esquirol, 2015, 28), un retorno al origen (Esquirol, 2015, 48), que no remitiría a los peligrosos tópicos heideggerianos de la raza y la sangre sino a la calidez humana (Esquirol, 2015, 65).

Situación de desamparo y demanda de una vuelta al origen (“a casa”) se entienden desde una antropología de la “herida infinita”. En este caso, la metáfora de la herida no alude tanto al dolor como a la apertura. La herida infinita es “la incisión que nos llega al centro del alma” (Esquirol, 2021, 13) y esa incisión remite a cuatro aperturas: la vida, la muerte, la del tú y la del mundo (Esquirol, 2021, 63). La serie de conceptos que se acaban de mencionar sugieren un vocabulario existencialista, que parecen confirmar otras referencias de Esquirol. Es posible reelaborar el concepto de cotidianidad de Heidegger, desvincularlo de las experiencias de la caída y la inautenticidad y entenderlo como “respuesta inherente al abismo” (Esquirol, 2015, 61). Una filosofía de la proximidad puede ser así una filosofía de la cotidianidad. De manera similar, la libertad es, como señaló Sartre, una condena, pero una condena ambivalente, dulce y amarga (Esquirol, 2015, 99), pues la libertad es condicionada, pero sus límites son a la vez las condiciones de posibilidad de la acción.

No menos significativo es el diagnóstico sobre Derrida. Acierta al mostrar los peligros de la autoría y la firma, pero la alternativa al egocentrismo no es el anonimato sino “decir el nombre sencillamente” (Esquirol, 2021, 23), pues “Borrar el nombre y asesinar el yo van juntos” (Esquirol, 2021, 29), una objeción que no sería tal para un derridiano pero sí para un existencialista, pues el humanismo existencial tiene que preservar una cierta identidad del sujeto. En ello se diferencia tanto del sobrehumanismo nietzscheano como del transhumanismo tecnológico.

La obra de Javier Moscoso presenta una impronta antropológica al menos en dos sentidos: contiene ensayos sobre experiencias culturales elaborados desde una metodología cercana a la tradición de los “Cultural Studies” y contiene además una antropología implícita en dichos ensayos que en buena medida ha explicitado en un artículo reciente (Moscoso, 2024). Esa antropología puede ser caracterizada como una antropología “histórica” o “historizante”, mejor que “historicista”. De manera expresa, Moscoso se distancia del “historicismo” por más que tenga en cuenta aportaciones de historicistas como Droysen y Dilthey. Se trataría más bien de recuperar la perspectiva de la “Histórica” (“Historik”) de Koselleck, para afirmar, en cualquier caso, la historicidad del ser humano a partir de una determinada concepción de lo histórico. En esa concepción “La historia no se hace para encontrar nuestro pasado sino para comprender nuestro presente [...] no podemos hacer historia desde el presente sino tan sólo para el presente” (Moscoso, 2024, 214).

Desde esa perspectiva, Moscoso se ha propuesto elaborar una historia del cuerpo, de acuerdo con la cual “La cultura, lejos de ser un síntoma del cuerpo es su condición, su pre-requisito” (Moscoso, 2024, 219). El enfoque de esta historia cultural del cuerpo y los sentimientos se aprecia en ensayos de Moscoso como *Historia cultural del dolor* (2011), *Promesas incumplidas* (2017) e *Historia del columpio* (2021). Con un estilo que recuerda al Foucault de *El nacimiento de la clínica* o *Historia de la locura en la época clásica*, Moscoso integra en sus obras referencias a obras médicas (manuales o historiales clínicos), alusiones a textos administrativos o institucionales y análisis de obras de arte. Algunas conclusiones no dejan de ser provocadoras, como la que afirma que no hay dolor sin testigos (Moscoso, 2021a: 11). En cualquier caso, se trata de criticar –y, en buena medida, desmitificar– miradas que naturalizan la experiencia humana.

3. La ética en la fábrica del bien y la ejemplaridad.

La generación de la Transición impulsó de manera decisiva la teoría ética en España. Javier Muguerza volvió a ser un referente fundamental en este ámbito y propició además un vínculo de los nuevos filósofos con la figura capital de José Luis López Aranguren (1909-1996), como ha señalado Francisco Vázquez (2009). Desde posiciones diversas, Victoria Camps (n. 1941), Adela Cortina (n. 1947) o Fernando Savater (n. 1947) contribuyeron a este importante desarrollo de la ética. Dos destacados representantes de la generación de la democracia establecida, Antonio Valdecantos (n. 1964) y Javier Gomá (n. 1965) escribieron sus tesis doctorales bajo la dirección de Muguerza. Sus reflexiones, sin embargo, han sido, en buena medida, contrapuestas: mientras Valdecantos se propone cuestionar la experiencia moral, Gomá pretende fortalecerla.

Antonio Valdecantos (2015, 2021 y 2022) ha reflexionado críticamente sobre diversos aspectos de la cultura del presente y ha cuestionado los conceptos modernos de verdad y libertad (Valdecantos, 2024). Su peculiar teoría ética se ha desarrollado sobre todo en sus libros *Apología del arrepentido* (2006), *La moral como anomalía* (2007) y *La fábrica del bien* (2008), que él mismo considera como una trilogía (Valdecantos, 2007, 22 n.). Según Valdecantos, la moral dominante en Occidente es una moral “deuterofisita” basada en el concepto de responsabilidad.

El neologismo “deuterofisita”, por oposición a “monofisita”, una sola naturaleza, designa la condición de segunda naturaleza propia de la moral (Valdecantos, 2007, 14n.). La moral se presenta como una forma de naturaleza, “de un mundo duplicado o paralelo” (Valdecantos, 2007, 45), perceptible en la distinción kantiana entre naturaleza y libertad como órdenes legales y en la consideración de Aristóteles del hábito como segunda naturaleza. La moral deuterofisita impone así a los seres humanos dos naturalezas opuestas entre sí (Valdecantos, 2007, 92).

En esta invención de una segunda naturaleza radica la peculiar “fábrica del bien” que es la moral. Ante la segunda naturaleza, el ser humano ha de responder y en ese sentido es la responsabilidad el fundamento de la moral. El problema es que las dos instancias que introduce la moral deuterofisita son difíciles de conciliar: “La tarea de la moral moderna consiste en hacer que el turbio y desarrollado mundo exterior [...] pase a reflejar la límpida

interioridad humana” (Valdecantos, 2008, 348). La responsabilidad moral se basa así en una exigencia que no puede cancelarse, pero tampoco cumplirse (Valdecantos, 2007, 293). Actitudes como la ironía y la tolerancia ejemplifican los dilemas ineludibles de la responsabilidad. La ironía es una suspensión de la responsabilidad (Valdecantos, 2007, 117). La tolerancia consiste en “obrar como si aquello que se repudia fuera admisible” (Valdecantos, 2007, 41). De acuerdo con todo ello, la labor del filósofo moral no consiste en fundamentar o legitimar la responsabilidad sino en cuestionarla radicalmente: “El teórico de la moral no tiene como misión enseñar a sus contemporáneos a ser responsables sino explicar por qué la responsabilidad no da de sí lo que de ella se espera” (Valdecantos, 2007, 20).

En su análisis del significado de los términos morales, Valdecantos recurre a meticolosas (y brillantes) consideraciones textuales de gramáticos y retóricos clásicos como Cicerón, Varrón o Quintiliano. De esta manera elabora una peculiar hermenéutica de la sospecha que se vale de procedimientos de la filosofía analítica y de análisis históricos que podrían evocar la genealogía nietzscheana. Su reflexión radicalmente crítica no implica la impugnación de cualquier actitud moral. En realidad, la moral moderna se funda en una metonimia cuyo abandono no tendría consecuencias graves (Valdecantos, 2008, 87). Desde esa posición cabe reconocer la pertinencia de la moral como anomalía, una anomalía inherente a la propia moral que la genera de manera irremediable.

Javier Gomá es probablemente el ensayista de mayor éxito editorial de su generación. Gomá ha cultivado diversos géneros literarios como el artículo, el microensayo entendido como forma expresiva privilegiada de la “filosofía mundana” (Gomá, 2016) e incluso el teatro. Su mayor repercusión filosófica y editorial se debe, en cualquier caso, a su *Tetralogía de la ejemplaridad*, analizada por Pedro Torres (2025) en este mismo número de la revista *Hitos*.

Los libros de la tetralogía componen un sistema filosófico con una ontología (*Imitación y experiencia*), una ética (*Aquiles en el gineceo*), una teoría política (*Ejemplaridad pública*) y una filosofía de la religión (*Necesario pero imposible o Qué podemos esperar*). Gomá (2019, VII) parece lamentar que la dimensión pragmática de la tetralogía haya sido la más atendida por los lectores porque el resultado ha sido una simplificación de la teoría. La observación es oportuna desde el punto de vista de la consideración sistemática de su pensamiento. No obstante, toda obra tiene una “historia efectiva”, que vincula su recepción a los intereses y preocupaciones de su presente, que en este caso demanda sobre todo ejemplaridad en los comportamientos (“pragmática”). Se entiende por ello el interés social por *Ejemplaridad pública*, que, ciertamente, es un libro sobre política, pero también sobre ética, en la medida en que la ejemplaridad analizada en él no afecta sólo a los gobernantes sino a todos los individuos.

Al elaborar su teoría sobre la imitación y la ejemplaridad, Gomá desarrolla un análisis histórico en el que distingue tres teorías “premodernas” de la imitación: la imitación vertical de las Ideas (Platón), la imitación horizontal de la naturaleza (propia de la Edad Media) y la imitación de los antiguos (en el Renacimiento). La modernidad elaboró una teoría de la imitación de modelos personales que, con frecuencia, ha sido entendida como una teoría

aristocrática: eran ejemplares e imitables sólo figuras muy señeras de la sociedad.

La modernidad, sin embargo, ha entrado en una fase nihilista que Gomá analiza teniendo en cuenta los diagnósticos de Weber, Hegel y Nietzsche. Las teorías de estos dos últimos pensadores le resultan a Gomá insuficientes. Al afirmar la muerte de Dios, tanto Hegel como Nietzsche mantuvieron la perspectiva de la teología paulina basada en el esquema nacimiento-muerte-resurrección: propusieron una alternativa absoluta (el Espíritu, el superhombre) al absoluto criticado (Gomá, 2009, 49 ss.). Junto al concepto de nihilismo surge, sin embargo, otro que no es “descendiente directo” sino “pariente colateral [...] el concepto de finitud” (Gomá, 2009, 56). Sólo el concepto de finitud, y no los residuos de instancias absolutas presentes en las filosofías de Hegel y Nietzsche, es una respuesta radical y coherente al problema del nihilismo

El concepto de finitud permite transitar hacia el concepto de democracia, pues, según Gomá (2009, 66), la democracia es “la empresa de exigir una civilización sobre fundamentos finitos”. Desde estas ideas de democracia y finitud hay que formular la idea de ejemplaridad en el contexto del nihilismo. En la tradición occidental (incluyendo pensadores como Nietzsche y Ortega) se había asociado la ejemplaridad a la aristocracia. Gomá critica esa teoría aristocrática de la ejemplaridad desde una perspectiva igualitaria, en la que “todo hombre [...] siente la responsabilidad de su propio ejemplo” (Gomá, 2009, 280). De esta manera, “el imperativo de la ejemplaridad es universal porque afecta a todo sujeto” (Gomá, 2009, 340). La ejemplaridad pública se asemejaría a la obra de arte en su pretensión de ser aceptable por todos los seres humanos con buen gusto (Gomá, 2009, 349). La ética de la ejemplaridad presenta así un carácter de universalidad que remite, en buena medida, a la teoría de la universalidad intersubjetiva formulada por Kant en la *Crítica del juicio*.

La teoría de la ejemplaridad de Gomá parece adoptar, pues, la fisonomía de un neokantismo de la ejemplaridad. La intersubjetividad garantiza la universalidad entre los sujetos finitos y el mismo título de la cuarta obra de la tetralogía enuncia la pregunta de Kant sobre lo que se puede esperar, con una solución similar a la del filósofo de Königsberg: la vida futura es (en principio) imposible pero necesaria. Existe además un curioso paralelismo con Fernando Savater, otro filósofo con sensibilidad literaria. Ambos transitan desde un punto de partida nihilista hacia una propuesta cívica. En el caso de Savater son dos momentos en una evolución personal; en el de Gomá, dos momentos discursivos en una misma teoría.

Tanto Valdecantos como Gomá se instalan en un contexto nihilista, al que responden de maneras distintas. Valdecantos constata su irreversibilidad y Gomá propone una alternativa con su teoría de la ejemplaridad. Son, por lo demás, pensadores tardíos, con un sólido conocimiento de clásicos y modernos y una indudable sensibilidad epocal.

4. La política en la época de la democracia tardía

La generación de la democracia establecida se formó académicamente o culminó su formación en la década de los años ochenta, la época del ingreso de España en la entonces Comunidad Económica Europea (1986) y de la caída

del muro de Berlín (1989). En ese periodo, España se consolidó como democracia homologable a otras occidentales y el contexto geopolítico del final de la Guerra Fría dio lugar a un periodo de aparente estabilidad. Las democracias occidentales parecían oscilar entre una despolitización tecnocrática y lo que Habermas llamó problemas de legitimación en el capitalismo tardío. La crisis de 2008 socavó de forma radical la supuesta estabilidad. Los pensadores políticos de la generación han tenido que interpretar estos dos momentos. Daniel Innerarity (n. 1959) ha repensado los problemas de legitimidad de las democracias avanzadas desde una perspectiva que aún muestra confianza en las instituciones o al menos en su necesidad. Otros pensadores como Carlos Fernández Liria (n. 1959), Santiago Alba Rico (n. 1960) o Germán Cano (n. 1969) se mantuvieron “en la sombra”, centrados en una crítica radical del sistema hasta que la crisis de la democracia establecida hizo posible una mayor visibilidad de su pensamiento.

En las dos últimas décadas del siglo XX, Daniel Innerarity publicó sólidos estudios, traducciones y ediciones de clásicos de la filosofía alemana como Fichte, Hegel, Jauss o Habermas, a quien critica, como se verá en breve, pero a quien también reconoce como maestro y amigo en la dedicatoria de su último libro (Innerarity, 2025). En 2010 fundó el Instituto de Gobernanza Democrática/Globernance del que es director. Innerarity es consciente de las transformaciones sociales y políticas implicadas en los procesos de globalización y digitalización. No es, sin embargo, un rupturista al estilo del “momento Gramsci” de las generaciones X e Y. A partir de modificaciones teóricas en la comprensión de las sociedades complejas se proponer generar modelos de gobernanza que no se presentan como rupturas.

Al menos desde 2002 (*La modificación de la política*), Innerarity elabora una teoría de la democracia en las sociedades complejas que ha desarrollado en obras posteriores (Innerarity, 2009, 2011, 2013, 2020). Desde esa perspectiva ha abordado el tema de la indignación (Innerarity, 2015), los problemas de la Unión Europea (Innerarity, 2017) y los desafíos de la democracia en la época de la inteligencia artificial (Innerarity, 2025).

Las sociedades complejas no son jerárquicas sino heterárquicas, “estructuradas en forma de red”, afirma Innerarity (2002, 146), que se inspira con frecuencia en la teoría de sistemas de Luhmann. La pluralidad y complejidad de las sociedades avanzadas son enriquecedoras, pero también trágicas: implican oposiciones que no pueden ser superadas y la obligación de negociar el desacuerdo (Innerarity, 2002, 69). En la democracia trágica y agonal del presente se trata de extender el acuerdo sin deslegitimar el desacuerdo (Innerarity, 2002, 92 s.). Por eso la teoría del consenso de Habermas no es satisfactoria: en las sociedades complejas no existen intereses generalizables, todos los intereses son particulares (Innerarity, 2002, 150). En este contexto, no se trata de obtener consensos sino de “provocar el procesamiento de las diferencias mediante ficciones de consenso” (Innerarity, 2002, 151). No son satisfactorias, por lo tanto, ni la teoría del consenso ni la teoría de la hegemonía. Ninguna de ellas permite salvaguardar las diferencias inherentes a las sociedades complejas.

La función de la política ya no puede ser la de administrar el poder desde el estado sino la de revisar y supervisar las decisiones de los distintos

sistemas sociales, autónomos pero interdependientes (Innerarity, 2002, 176). La estructura de red afecta también a la soberanía que en el presente se comparte en dimensiones subestatales, estatales y supraestatales. Carece de sentido seguir centrando la experiencia política en el modelo del estado-nación. Por eso es preciso repensar la Unión Europea como democracia compleja (Innerarity, 2017, 24) en el momento en que las legitimaciones de integración se debilitan y su lugar es ocupado por “impugnaciones populistas” que culpan de todo “a Bruselas” (Innerarity, 2017, 15). La complejidad técnica del presente y del futuro exige, por lo demás, “una teoría de la decisión democrática en un entorno mediado por la inteligencia artificial” (Innerarity, 2025: 36), un contexto en el que, contra lo que piensan tecnólatras y tecnófobos, la democracia no se va a superar ni a suprimir sino a condicionar por la inteligencia artificial (Innerarity, 2025, 463). Los algoritmos podrán ser un instrumento adecuado para optimizar criterios y objetivos políticos ya decididos, pero no para decidir sobre ellos (Innerarity, 2025, 360). Sólo si la ciudadanía está en condiciones de supervisar las decisiones algorítmicas podrá hablarse con propiedad de “autogobierno del pueblo” (Innerarity, 2025: 365).

Una política trágica y agonal parece ser el único camino adecuado para la democracia en sociedades cada vez más complejas y plurales. En ese mundo heterárquico, el lugar de los consensos trascendentales tendría que ser ocupado por negociaciones contingentes.

Algunos ensayistas de la generación han estado “en la sombra” en el sentido de que sus actitudes críticas ante la democracia establecida sólo alcanzaron mayor visibilidad con la crisis de ésta. Carlos Fernández Liria dirigió las tesis doctorales de dos significativos representantes de la generación X, César Rendueles (n. 1975) y Luis Alegre (n. 1977). La perspectiva marxista estuvo presente en su ensayo sobre el materialismo (Fernández Liria, 1998) y en los manuales de Educación Secundaria de *Educación Ético-Cívica* y *Educación para la Ciudadanía* publicados por Akal. La nueva coyuntura ha sido un contexto propicio para sus interpretaciones de Marx, ya sean en solitario (Fernández Liria, 2015) o en colaboración (Fernández Liria y Alegre, 2018) y para su reivindicación del populismo (Fernández Liria, 2016). La misma coyuntura explica que en la segunda edición de su libro *¿Para qué servimos los filósofos?* (Fernández Liria, 2016a) vincule un nuevo interés por la filosofía con la emergencia de Podemos.

Santiago Alba Rico ha colaborado con Fernández Liria desde los años ochenta (Alba y Fernández Liria, 1986, 1989 y 2010). Residente durante largo tiempo en El Cairo y Túnez, su crítica del capitalismo global (Alba, 1995 y 2007) se complementa con una crítica de la islamofobia (Alba, 2015). La crítica de la democracia establecida es especialmente perceptible en su libro *España* (2021), que sugiere continuidades entre la España franquista y la democracia de 1978.

Germán Cano (2000 y 2001) publicó estudios sobre Nietzsche, de quien también ha editado diversas obras en español. En 2012 se hizo cargo de la edición española del importante *Diccionario Nietzsche* de Christian Niemeyer. En la nueva situación propiciada por la indignación desde 2011 ha cobrado sentido su compromiso con Podemos y su crítica del “régimen del 78”, que

ha podido expresar, además de en las redes sociales, en obras personales (Cano, 2015) o en colaboración con otros autores (Alemán y Cano, 2017).

5. La estética entre los dilemas del mercado y la posmodernidad

La estética fue un campo desarrollado con brillantez, voluntad de originalidad y sensibilidad crítica por representantes de la generación de la Transición como Xavier Rubert de Ventós (1939-2023), Eugenio Trías (1942-2013), Eduardo Subirats (n. 1947), Rafael Argullol (n. 1949) o José Jiménez (n. 1951). Configuraron un espacio de reflexión más centrado en el análisis del arte y sus implicaciones históricas y antropológicas que en los fundamentos ontológicos o metafísicos de la belleza. Los representantes de la generación de la democracia establecida se encontraron con ese espacio (de discusión) ya constituido y se han enfrentado sobre todo a la complejidad de problemas propios de la experiencia estética en el presente, derivados tanto de la necesidad de redefinir el concepto de creación como de la intensa proyección social del arte. En este contexto pueden entenderse las obras de ensayistas como Fernando Castro (n. 1964), Alberto Ruiz de Samaniego (n. 1966) y Jordi Claramonte (n. 1969). Todos ellos han comisionado y comentado importantes exposiciones de artistas y temas contemporáneos. Han profundizado así en la tendencia, ya señalada por Vázquez (2009) en la generación de la Transición, de responder a demandas sociales y económicas del presente y evitar su aislamiento teórico.

Fernando Castro escribió su tesis doctoral bajo la dirección de José Jiménez. En sus primeros años mantuvo el discurso crítico de los frankfurtianos, tan apreciado por la estética de la generación de la Transición y se ocupó de temas cercanos al decadentismo como la pereza y el cansancio (Castro, 1992). La mentalidad iconoclasta e hipercrítica se mantuvo en escritos posteriores. Analizó el interés de Picasso por un tema a la vez atractivo e incómodo para el presente como la prostitución (Castro, 2008), cuestionó un arte contemporáneo cada vez más sometido a la lógica del mercado y del espectáculo (Castro, 2012 y 2014), retomó la figura benjaminiana del “instante del peligro” para diagnosticar los dilemas y degradaciones del arte de la propia época (Castro, 2015) y desarrolló otro tema desagradable y disonante como el de la crueldad (Castro, 2019). No ha dejado, por lo demás, de interpretar el impacto de la pandemia en el arte (Castro, 2021).

Alberto Ruiz de Samaniego ha mostrado en su obra sensibilidad e interés por la ambigüedad de la época. En el breve volumen con el que contribuyó a la *Historia del Pensamiento y la Cultura*, dirigida por Félix Duque, otro gran representante de la generación de la Transición, caracterizó la posmodernidad como la época en que la realidad se disuelve en una multiplicidad de interpretaciones (Ruiz de Samaniego, 2004). El carácter casi delicuescente de la realidad aparece también en su ensayo sobre lo espectral como ámbito intermedio entre el ser y el no ser (Ruiz de Samaniego, 2013). En *Cuerpos a la deriva* (Ruiz de Samaniego, 2017) la fragilidad y evanescencia de lo real ya no es sólo asunto de obras de arte sino de una mirada estética, la del autor, que se proyecta en las más diversas experiencias (las cabañas, el hielo, la infancia).

Sin renunciar al tono irreverente propio del gremio, Jordi Claramonte elabora un pensamiento estético más sistemático, centrado en los conceptos de autonomía y modalidad. En *La república de los fines* (2010), Claramonte revisa la idea de autonomía del arte, que vincula al concepto general de autonomía propio de los diversos ámbitos de la cultura moderna. La autonomía de las diversas esferas de la cultura (ciencia, arte, ética, política) tiene que responder a un modelo republicano en el sentido de que es preciso respetar el principio de la división de poderes. Las distintas esferas deben comunicarse entre sí, pero no intentar imponer sus principios a las demás. En el caso concreto del arte Claramonte distingue tres momentos en la formación de la idea de autonomía artística. La autonomía ilustrada consistió en desligar al arte de justificaciones teológicas y en el establecimiento de un espacio público de discusión y goce estético. La autonomía moderna (propia tanto del romanticismo como de las vanguardias) se basó en una “acumulación de negatividad”, una defensa de la anormalidad, la diferencia y la desviación (Claramonte, 2010, 28). Por último, la autonomía modal, la propia de la época actual, del “capitalismo cultural” (Claramonte, 2010, 25) es un concepto aún por pensar. La autonomía modal se caracteriza por “conectar la producción artística a la producción y distribución de modos de relación” (Claramonte, 2010, 30). Los rasgos definitorios del modo de relación son su carácter “situado”, su “policontextualidad”, su generatividad y su carácter relacional. En obras posteriores, Claramonte (2017 y 2021) ha desarrollado de una manera minuciosa su teoría de una estética modal.

La estética de la generación de la democracia establecida (y de un mercado del arte también bastante más establecido) no ha renunciado, pues, al gusto de “épater le bourgeois” de los maestros de la Transición. Ha sabido, por lo demás, ser fiel a los problemas que rodean en el presente a un arte cada vez más condicionado por el tardo(turbo)capitalismo.

6. La mujer, sujeto y tema del pensamiento

Con la generación de la Transición irrumpieron en España algunas filósofas y ensayistas brillantes. Tal fue el caso de Victoria Camps y Adela Cortina, ya mencionadas, Esperanza Guisán (1940-2015) y Amelia Valcárcel (n. 1951). Celia Amorós (n. 1944) fue además una decisiva y original impulsora de la reflexión feminista en una época en la que las cuestiones de la mujer y del género no tenían una visibilidad pública tan amplia como en la actualidad. Refiriéndose entre otras a Celia Amorós y Amelia Valcárcel, Ana de Miguel (n. 1961) ha podido escribir que se considera afortunada “por haber nacido en los tiempos de grandes filósofas” (De Miguel, 2021, 35). Reflejaba así la experiencia generacional de mujeres que ya encontraron referentes muy significativos para desarrollar una amplia reflexión desde y/o sobre las mujeres. Fina Birulés (n. 1956) y María José Guerra (n. 1962) son otros ejemplos de esta coyuntura.

Fina Birulés ha realizado numerosos trabajos de interpretación y traducción de Hannah Arendt en catalán y castellano. Ha dirigido durante muchos años el Seminario “Filosofía y Género” en la Universidad de Barcelona y ha editado con Rosa Rius volúmenes colectivos sobre pensadoras del siglo XX (Birulés y Rius, eds., 2011) y sobre Simone Weil (Birulés y Rius, eds., 2013). El subtítulo del primero de esos volúmenes, “Aportaciones al pensamiento filosófico

femenino” es representativo del enfoque de Birulés. Su discurso se orienta más a lo femenino que a lo feminista, siempre que se entienda correctamente esta distinción que, en su obra, nada tiene que ver con lo términos de la oposición patriarcal, remitente al tópico del “eterno femenino”. Para Birulés (2015), la alusión a lo femenino se entiende en el contexto de un mayor énfasis en “las mujeres” que en “la mujer”, en una crítica de los esencialismos. Birulés asume el principio arendtiano del “derecho a tener derechos” para interpretar el espacio político en el que se ha de afirmar la visibilidad de las mujeres como un espacio de la diferencia y la pluralidad.

En su tesis doctoral, María José Guerra criticó las insuficiencias de la teoría ética de Habermas desde posiciones feministas, una temática de la que también se ocupó en otros trabajos (Guerra, 1999). Con Ana Hardison editó la obra colectiva en dos volúmenes *20 pensadoras del siglo XX* (Guerra y Hardisson, eds., 2006). El análisis y la revisión crítica de la teoría ética desde una perspectiva feminista también estuvo presente en otros ensayos significativos (Guerra, 2001 y 2004).

Ana de Miguel es otro claro ejemplo de lo que más arriba se ha denominado pensadora “en la sombra”. Durante muchos años colaboró en el grupo de investigaciones feministas de Celia Amorós. En la primera década del siglo XXI ambas se encargaron de la edición de una sólida y muy completa Historia de la teoría feminista (Amorós y De Miguel, eds., 2005). Cuando el feminismo y las cuestiones de género pasaron a un primer plano de la agenda político-cultural, la visibilidad de la obra de De Miguel aumentó considerablemente. Su ensayo *Neoliberalismo sexual*, publicado en 2015, ha alcanzado veinte ediciones en diez años.

En sus ensayos, De Miguel (2015 y 2021) elabora una propuesta feminista desde un presente caracterizado por el “patriarcado del consentimiento” (De Miguel, 2015: 11; 2021: 27), una situación en la que la desigualdad no se articula ya a través de las leyes -que formalmente han dejado de ser discriminatorias- sino de una presunta libre elección, que en realidad responde a las demandas de un mercado de los cuerpos patriarcal. Desde ese enfoque, De Miguel critica una revolución sexual que se ha realizado de acuerdo con los valores del patriarcado; también la práctica de la prostitución que establece “una alianza entre negocio y transgresión” y tiene como resultado el establecimiento de “un harén para demócratas” (De Miguel, 2021: 12 s.). En un mundo de mujeres empoderadas, el amor tendría que dejar de ser un proyecto de vida para ser un valor de la vida.

En las obras de De Miguel se concede gran importancia a la historia tanto de los conflictos de las mujeres como de la teoría feminista. Desde esa historia se construye tanto una genealogía como una épica de los valores defendidos. Es igualmente significativa la demarcación que la autora establece entre su posición y otras tendencias en el debate feminista, como la que sostiene que “el cuerpo de las mujeres es un constructo cultural” (De Miguel, 2015, 15).

Ética para Celia es un libro de ética feminista, pero, como observa oportunamente su autora, no es un libro de ética para chicos (De Miguel, 2021, 18), de la misma manera que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles no es un libro de ética para chicos. Se trata más bien de que la mirada feminista restituya las exigencias de universalidad que debe cumplir la teoría ética como tal. La alusión al título de Aristóteles no puede evitar que el lector recuerde otro

título, la *Ética para Amador* de Savater, al que la autora no se refiere ni alude. Como el libro de Savater, el de De Miguel es una obra de educación moral a la altura de los tiempos y en especial del diagnóstico de los tiempos que hace la autora. A diferencia de los libros de Aristóteles y Savater, sin embargo, el título del De Miguel no se refiere al nombre de una hija real de la autora sino al de la protagonista del ciclo de novelas de Celia de Elena Fortuny (De Miguel, 2021, 35). La oportuna referencia al personaje de Fortuny es, por lo demás, del todo compatible con la evocación del nombre de Celia Amorós, no mencionada en este apartado, pero que seguramente surgirá de manera espontánea entre el público lector.

Hay, pues, una tradición de escritura y pensamiento feminista en la que inspirarse y una tradición hegemónica, androcéntrica y patriarcal, a la que criticar. Si la ética trata del sentido de la vida, el patriarcado ha construido una doble verdad sobre dicho sentido. Esa doble verdad ha de ser criticada desde la sospecha de cualquier verdad que sea dirigida sólo a hombres o sólo a mujeres. La doble verdad establece que hay un ser humano “neutral” que coincide con un arquetipo masculino. Desde esa instancia se considera que las mujeres no son capaces de emitir juicios morales (porque son “sentimentales” y no “conceptuales”) o de dar sentido a su propia vida, porque a diferencia de los hombres ese sentido “viene dado de serie” (De Miguel, 2021, 25). Como en otras ocasiones, De Miguel dirige una mirada crítica feminista a la tradición filosófica occidental, desde la ontología de los griegos hasta pensadores como Freud y Ortega. Critica también una tradición relevante para la educación moral y persistente en nuestros días que ha construido las experiencias sexuales prescindiendo del placer de las mujeres y tolerado humillaciones y violaciones.

Las discusiones sobre las mujeres y el género que, como se acaba de ver, se han planteado en la generación de la democracia establecida, han adquirido una presencia mucho más destacada en el estricto presente de la tercera década del siglo XXI. Por eso el carácter tardío, y tal vez “en la sombra”, de las pensadoras de la generación resulta curiosamente una cuestión del pasado. Un presente, a la vez histórico y actual, ha acabado por ser su “momentum”.

Bibliografía

AA. VV. (1974). *La concepción analítica de la filosofía*, Selección e Introducción de Javier Muguerza. Madrid, Alianza.

Abellán, José Luis (1977). *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*. Madrid, España-Calpe.

Alba Rico, Santiago (1995). *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Barcelona, Anagrama.

----- (2007). *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. Madrid, Akal.

----- (2015). *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*. Barcelona, Icaria.

----- (2021). *España*, Madrid, Lengua de Trapo.

----- y Fernández Liria, Carlos (1986). *Dejar de pensar*. Madrid, Akal.

----- (1989). *Volver a pensar*, Madrid, Akal.

- (2010), *El naufragio del hombre*. Hondarribia, Hiru.
- Alemán, Jorge y Cano Germán (2017). *Del desencanto al populismo: encrucijadas de una época*. Barcelona. NED.
- Amorós, Celia y De Miguel, Ana (eds., 2005). *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Madrid, Minerva (3 vols., con ediciones posteriores en Biblioteca Nueva).
- Bartomeus, Oriol (2023). *El peso del tiempo. Relato del relevo generacional en España*, Barcelona: Debate.
- Birulés, Fina (2015): *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Madrid, Katz.
- y Rius Gatell, Rosa (eds., 2011). *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*. Madrid. Instituto de la Mujer.
- (eds., 2013). *Lectoras de Simone Weil*. Barcelona. Icaria.
- Bolado, Gerardo (2001). *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander. Sociedad Menéndez Pelayo/Centro Asociado a la UNED en Cantabria.
- (2025). "50 años de ensayo filosófico en España. La generación de filósofos jóvenes (1973-2023)", en *Hitos*, nº 4.
- Cano, Germán (2000). *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia, Pre-Textos.
- (2001). *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2015). *Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas, del 15-M a Podemos*. Madrid, La Catarata.
- Castro Flórez, Fernando (1992). *Elogio de la pereza. Para una estética del cansancio*. Madrid, Julio Ollero.
- (2008). *Picasso: el rey de los burdeles*. Madrid, Akal.
- (2012). *Contra el bienalismo. Crónicas fragmentarias del extraño mapa artístico actual*. Madrid, Akal.
- (2014). *Arte y política en la época de la estafa global*. Madrid, Sendemá.
- (2015). *En el instante del peligro. Postales y souvenirs del viaje hiperéstetico contemporáneo*. Murcia. Micromegas.
- (2019). *Estética de la crueldad*. Madrid, Fórcola.
- (2021). *Cuidado y peligro de sí. Procesos artísticos y dinámicas políticas en tiempos de Pandemia*. Logroño, Los Acierros.
- Claramonte, Jordi (2009). *Lo que puede un cuerpo. Ensayos de estética modal, militarismo y pornografía*. Murcia, CENDEAC.
- (2010). *La república de los fines. Contribución a una crítica de la autonomía del arte y la sensibilidad*. Murcia, CENDEAC.
- (2017). *Estética modal. Libro I*. Madrid, Tecnos.
- (2021). *Estética modal. Libro II*. Madrid, Tecnos.
- De Miguel, Ana (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid, Cátedra/Universidad de Valencia, cit. por la 19ª ed. de 2023.
- (2021). *Ética para Celia. Contra la doble verdad*. Barcelona, Sine Qua Non, cit. por la 2ª ed. de 2022.
- Díaz, Elías (1973). *Pensamiento español. 1939-1973*. Madrid, Edicusa.
- Diéguez Lucena, Antonio (2011), *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2016). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento*

humano. Barcelona, Herder

----- (2021). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona, Herder.

----- (2024). *La ciencia en cuestión. Disenso, negación y objetividad*. Barcelona, Herder.

Esquirol, Josep María (2005). *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Barcelona, Herder.

----- (2006). *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona, Gedisa.

----- (2009). *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*. Barcelona, Paidós.

----- (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona, Acantilado.

----- (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona, Acantilado.

Fernández Liria, Carlos (1998). *El materialismo*. Madrid, Síntesis.

----- (2015). *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*. Valencia, Batiscafo.

----- (2016). *En defensa del populismo*. Madrid, La Catarata.

----- (2016a). *Para qué servimos los filósofos*. Madrid, La Catarata.

----- y Alegre, Luis (2018). *Marx desde cero... para el mundo que viene*. Madrid, Akal.

Flórez, Cirilo (1978). "Panorama de la vida filosófica en España hoy", en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía española*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 119-144.

Gomá, Javier (2003). *Imitación y experiencia*, 3ª ed. Barcelona, Debolsillo/Penguin Random House, 2019.

----- (2007). *Aquiles en el gineceo*, 3ª ed. Barcelona, Debolsillo/Penguin Random House, 2019.

----- (2009). *Ejemplaridad pública*, 3ª ed. Barcelona, Debolsillo/Penguin Random House, 2019.

----- (2013). *Necesario pero imposible*, 2ª ed. Barcelona, Taurus Minor/Penguin Random House, 2014.

----- (2014), "Prólogo a la edición de Taurus", en Gomá (2003: sin paginación).

----- (2016). *Filosofía mundana. Microensayos completos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg (con ediciones ampliadas en 2021 y 2025).

----- (2019). "Prólogo a esta edición", en Gomá (2003: I-XI).

Guerra, María José (1999). "Mujer, identidad y espacio público", en *Contrastes*, nº 4, 45-64.

----- (2001). *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid, Editorial Complutense.

----- (2004). *Intervenciones feministas. Derechos, mujeres y sociedad*. Santa Cruz de Tenerife, Idea.

----- y Hardisson Romeu, Ana (eds., 2006). *20 pensadoras del siglo XX*, (2 vols.). Oviedo, Nobel/Caja General de Ahorros de Canarias.

Innerarity, Daniel (2002). *La transformación de la política*. Barcelona, Península.

----- (2009). *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*.

Barcelona, Paidós.

----- (2011). *La democracia del conocimiento*. Barcelona, Paidós.

----- (2013). *Un mundo de todos y de nadie*. Barcelona, Paidós.

----- (2015). *La política en tiempos de indignación*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

----- (2017). *La democracia en Europa*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

----- (2020). *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

----- (2025). *Una teoría crítica de la inteligencia artificial*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Moscoso, Javier (2011). *Historia cultural del dolor*. Barcelona, Taurus (cit. por la 2ª ed. ampliada de 2021).

----- (2017). *Promesas incumplidas. Una historia política de las pasiones*. Barcelona, Taurus.

----- (2021). *Historia del columpio*. Barcelona, Taurus.

----- (2021a). “La historia del dolor: diez años después”, en MOSCOSO (2011, 7-10).

----- (2024). “Historias de la experiencia”, en *Historia y Grafía*, año 31, núm. 62, 205-232.

Muguerza, Javier (1975). “Introducción. La teoría de las revoluciones científicas (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)”, en Lakatos, Imre y Musgrave, Alan (eds., 1975), *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, Barcelona-Buenos Aires-México D. F., Grijalbo, 13-80.

Ruiz De Samaniego, Alberto (2004). *La inflexión posmoderna. Los márgenes de la modernidad*. Madrid, Akal.

----- (2013). *Ser y no ser. Figuras en el dominio de lo espectral*. Murcia, Micromegas.

----- (2017). *Cuerpos a la deriva*. Madrid, Abada.

Serrano De Haro, Agustín (2007). *La precisión del cuerpo: análisis filosófico de la puntería*. Madrid, Trotta.

----- (2015). “Un nuevo ensayo de fenomenología del dolor”, en *Apeiron. Estudios de filosofía*, n° 3, 129-135.

----- (2016). *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid, Trotta.

----- (2019). *Introducción a Hannah Arendt*. Madrid: Gredos.

----- (2019a): “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas”, en *Isegoría*, n° 60, 103-121.

----- (2023). *Arendt y España*. Madrid, Trotta.

----- (ed., 2021). *Guía Comares de Husserl*. Granada, Comares.

Torres, Pedro (2025). “La filosofía de la ejemplaridad de Javier Gomá”, en *Hitos*, n° 4.

Valdecantos, Antonio (2006). *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral*. Madrid, Antonio Machado.

----- (2007). *La moral como anomalía*. Barcelona, Herder.

----- (2008). *La fábrica del bien*. Madrid, Síntesis.

----- (2015). *Filosofía de la caducidad*. Barcelona, Plaza y Janés.

----- (2021). *La modernidad póstuma*. Madrid, Abada.

- (2022). *Noticias de Iconópolis*. Barcelona, Herder.
- (2024). *Verdad, juego y libertad*. Madrid, Abada.
- Vázquez, Francisco (2009). *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada.
- Villacañas, José Luis (2023). *Ortega y Gasset: una experiencia filosófica española*. Madrid, Guillermo Escolar.
- Zamora Bonilla, Jesús (2005). *Cuestión de protocolo. Ensayos de metodología de la ciencia*, Madrid, Tecnos.
- (2005a). *Ciencia pública, ciencia privada*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- (2017). *Sacando consecuencias. Una filosofía para el siglo XXI*. Madrid, Tecnos.
- (2021). *Contra apocalípticos. Ecologismo, animalismo, posthumanismo*. Barcelona, Sackleton Books.
- (2022). *En busca del yo y otros fantasmas*. Barcelona, Sackleton Books.
- (2023). *La nada nadea*. Barcelona, Deusto.

La filosofía de la ejemplaridad de Javier Gomá

The Philosophy of Exemplarity by Javier Gomá

Pedro Torres Beldarrain

SCHFE

Resumen: El propósito central de este artículo es exponer las líneas maestras de la filosofía del filósofo español Javier Gomá, tal como aparecen desarrolladas en su *Tetralogía de la ejemplaridad*. El concepto de ejemplaridad, que vertebra y confiere unidad de sentido a la filosofía de Gomá, está presente de diversas maneras a lo largo de la historia del pensamiento occidental. En su obra, Gomá rastrea y revela las variadas manifestaciones de la idea de ejemplaridad en diferentes periodos y construye a partir de ella un coherente sistema de ideas referidas tanto a la dimensión teórica como a la dimensión práctica de la filosofía. La filosofía de la ejemplaridad de Javier Gomá representa un renovado intento por pensar al ser humano y la realidad que le interpela a partir de la concreción del ejemplo individual, que desde una perspectiva ética nos interpela como ideal de ejemplaridad.

Palabras clave: Javier Gomá, *Tetralogía de la ejemplaridad*, ejemplaridad, universal concreto.

Abstract: The central aim of this article is to outline the key ideas of the Spanish philosopher Javier Gomá, as developed in his *Tetralogy of Exemplarity*. The concept of exemplarity, which forms the backbone and unifies the philosophy of Gomá, appears in various forms throughout the history of Western thought. In his work, Gomá traces and reveals the different manifestations of the idea of exemplarity across different periods and constructs from it a coherent system of ideas that address both the theoretical and practical dimensions of philosophy. Javier Gomá's philosophy of exemplarity represents a renewed attempt to conceptualize the human being and the reality that calls to him from the concreteness of individual examples, which, from an ethical perspective, challenge us as an ideal of exemplarity.

Keywords: Javier Gomá, *Tetralogy of Exemplarity*, exemplarity, concrete universal.

Javier Gomá Lanzón (Bilbao, 1965) publicó el año pasado *Universal concreto. Método, ontología, pragmática y poética de la ejemplaridad* (Taurus, 2023). Con esta obra completaba, en la medida en que el pensamiento pueda completar su tarea, la serie de ensayos que había iniciado veinte años antes con la publicación de *Imitación y experiencia* (2003), obra galardonada con el Premio Nacional de Ensayo en 2004. A *Imitación y experiencia* siguieron otros tres ensayos que conforman, junto con aquel, su *Tetralogía de la ejemplaridad: Aquiles en el gineceo* (2007), *Ejemplaridad pública* (2009) y *Necesario pero imposible* (2013).

Confiesa Javier Gomá en las primeras páginas de *Universal concreto* que hubiera querido que este fuera su primer y único libro, subrayando así que toda su obra responde al desarrollo de una sola idea que, como se adivina, no es otra que la idea de “ejemplaridad”.

El centro de una filosofía literaria lo ocupa la visión del mundo imaginada por su autor en el transcurso de una experiencia llamada vocación. En el caso de la filosofía de la ejemplaridad, este concepto constituye el centro de su visión, el sol en torno al cual giran los planetas y que confiere unidad al sistema (Gomá, 2023, 31).

Consideraremos, por tanto, la *Tetralogía* y este último libro desde una unidad de intención y de sentido y trataremos de condensar las casi dos mil páginas en las que el autor despliega su reflexión en torno a la idea de “ejemplaridad” dentro de los límites de un artículo que no tiene otra pretensión que invitar a la lectura de la obra de Javier Gomá, uno de los filósofos españoles más destacados de nuestro tiempo.

Siguiendo a Kant en la exposición que el filósofo prusiano hace del concepto mundano de filosofía, Gomá resume el objeto de su reflexión como el intento de dar respuesta a dos preguntas:

En consideración a su contenido, las cuatro (preguntas kantianas) admiten sintetizarse en dos, una ontológica y otra pragmática: qué hay en el mundo (el hombre) y qué hacer con lo que hay (saber, actuar, esperar) (Gomá, 2023, 27).

¿Qué es el ser? ¿Qué debemos hacer? Son las preguntas perennes de la filosofía. La respuesta a la primera pregunta conforma una ontología o ciencia del ser. En el caso que nos ocupa, una antropología filosófica, puesto que es en la persona, en el ser humano, donde se muestra el ser en su plenitud. La segunda pregunta apunta a una pragmática y a una teoría moral, que en el caso de Javier Gomá culminan en una reflexión sobre la religión y el arte.

El ser es la inteligibilidad de los entes, lo que los hace comprensibles. El deber ser dibuja ante nosotros un ideal que orienta nuestros actos y da sentido a nuestras vidas. Se trata de la conocida división kantiana de la filosofía en sus vertientes teórica y práctica. En cuanto a la primera, afirma Gomá:

Lo que sean los entes, aquello normalmente llamado “ser”, tiene que ver con una cualidad que ellos poseen y que los hace inteligibles para la mente humana (Gomá, 2023, 49).

Es en el ser humano donde se muestra la inteligibilidad de los entes, donde el ser acontece, en términos heideggerianos. En cuanto a la segunda vertiente, la filosofía práctica, Gomá la vincula con la noción de “ideal”: “Un ideal es una propuesta de perfección que prescribe un comportamiento a la acción, ilumina la experiencia individual y moviliza el entusiasmo latente”.¹

Gomá entiende la filosofía como un género literario cuyo vehículo es el concepto. La filosofía trata de narrar con conceptos un relato verosímil, convincente, que dé sentido a nuestra experiencia de la vida y del mundo:

“Literatura conceptual: esta es la definición más justa de la esencia de la filosofía, donde “literatura” es sustantivo y “conceptual” adjetivo. (...) De hecho, la historia del pensamiento filosófico admite ser presentada como una secuencia de doctrinas que sucesivamente adquieren vigencia por la fuerza de su argumentación retórica y que en algún momento posterior la pierden, cuando la comunidad les retira la adhesión íntima que primero les prestó, sin que, al principio de esa vigencia, nadie haya demostrado nunca su certeza empírica, y sin que, al final de la misma, nadie haya probado tampoco su error (Gomá, 2023, 20)

Según Gomá, los conceptos filosóficos hacen inteligible, dotan de sentido a nuestra experiencia vital en el mundo, pero no son en sí mismos objeto de verificación empírica, sino vehículo de un relato persuasivo cuya vigencia, que no verdad, depende de su capacidad para concitar el consenso en una época determinada o para seguir suscitando interés, más allá del momento en que surgieron.

El relato filosófico nace en Grecia como indagación sobre la naturaleza de las cosas, del cosmos. Aplica a los entes un esquema de pensamiento que antes los poetas habían utilizado con éxito: la relación imitativa entre el modelo y la copia. Así como Homero exhortaba a los griegos a emular a los héroes del pasado, Platón explicaba que las cosas sensibles imitan a las Ideas. El mundo de la experiencia es copia de otro más perfecto, un mundo inteligible de arquetipos eternos. De la misma manera, el arte imita a la naturaleza y el ejemplo de los antiguos sirve de modelo a quienes les suceden. Imitación de Ideas, imitación de la Naturaleza, imitación de los Antiguos, son las tres clases de imitación que dan forma al pensamiento premoderno, según Gomá.

El ser humano ocupa en la filosofía premoderna un lugar subordinado, como todo ente que no es sino parte de un todo dotado de un sentido previo, acabado, que el pensamiento solo puede descifrar o imitar. El ser de las cosas, de los entes, lo que les dota de inteligibilidad, es precisamente su relación con un modelo preexistente. Todo es ejemplo de algo y eso de lo que algo es ejemplo es precisamente su verdadero ser.

En último término, esta forma de comprender la realidad es consecuencia, dirá Gomá, de la relación de dependencia en que el pensamiento se

encuentra respecto del lenguaje. Solo podemos pensar lo que podemos decir y solo podemos decir (si exceptuamos los nombres propios) lo universal, lo abstracto, lo inmutable. Gomá propone explorar la posibilidad de liberar al pensamiento de la camisa de fuerza de los conceptos especulativos de la filosofía y de la ciencia (universal abstracto) y reconocer el poder del ejemplo personal, del ideal de ejemplaridad encarnado en un prototipo moral, para comprender, conformar y dar sentido a nuestras vidas.

Uno de los objetivos del presente estudio es desarrollar, dentro de la teoría general de la imitación, una filosofía del ejemplo entendido como un caso individual que encierra una ley universal; en suma, como un *universal concreto*. En cuanto universal, participa de la legalidad general, pero esta legalidad es concreta, y por ello puede ser intuita y captada por el deseo. La imitación del ejemplo se contrapone, por tanto, al universal abstracto del lenguaje (Gomá, 2014 (I), 36)

La edad moderna descubre al sujeto autónomo y legislador, y con este descubrimiento el esquema de la imitación, del modelo y la copia, cae en el descrédito. El nuevo sujeto no imita, sino que crea libérrimamente sus objetos y su ideal. El idealismo filosófico o el romanticismo literario son ejemplos de esta nueva sensibilidad. “*Sapere aude!*”, exclamará Kant, elevando la autonomía personal a rasgo distintivo de la modernidad. En este contexto, imitación es sinónimo de dependencia, de heteronomía, es la negación de la libertad del sujeto.

Hasta la modernidad ilustrada, el hombre vivía en un cosmos simbólico. El hombre era solo una parte del universo, aunque ocupase el centro, y el mundo humano (microcosmos) se encuadraba en la gran majestad del universo (macrocosmos) por relaciones de participación y analogía. (...) En la Modernidad, el hombre no es solo el centro del cosmos ni la parte más importante de él, sino él mismo un cosmos y su yo el único ser originario (Gomá, 2014 (I), 266).

Con la crisis de la modernidad vuelve a escena, bajo ropajes nuevos, la idea de imitación. Quizás el sujeto no sea efectivamente tan libre y autónomo como se creía, pero no podemos volver al viejo esquema del modelo eterno y la copia imperfecta. Los seres humanos, paradigma desde el que Gomá propone comprender el ser, vivimos inmersos en una red de ejemplos personales que nos conforman, estamos constituidos especularmente, de tal manera que todos somos ejemplo para todos, pero ejemplos contingentes e imperfectos. Para Gomá este carácter constitutivamente ejemplar de nuestra existencia es un hecho al que se refiere como *facticidad*. La experiencia de la vida es una constante selección e imitación de ejemplos entre múltiples alternativas disponibles, sin que eso suponga menoscabo de nuestra autonomía y racionalidad, puesto que libre y conscientemente podemos elegir nuestros modelos y elegir qué modelo queremos ser para los demás.

Con la crisis de la Modernidad a principios del siglo XX surge una cuarta clase de teoría de la imitación: la teoría de la imitación moral de prototipos. El esquema modelo-copia experimenta profundas modulaciones como

consecuencia de la variación de sus elementos: el modelo es ahora una persona libre y creadora, no un canon intemporal y prefijado; la copia es igualmente un sujeto libre y creador, no una réplica inerte (Gomá, 2014 (I), 282).

De alguna manera, el patrón temporal que hemos utilizado para interpretar la evolución de nuestra cultura sirve también para comprender nuestra experiencia vital como individuos, nuestra biografía. Empezamos, siendo niños, imitando el ejemplo de los adultos, que representan el modelo cumplido de lo que el niño pretende ser algún día y transmiten a éste la seguridad y la certeza que no puede procurarse por sí mismo. Seguimos, en nuestra adolescencia y juventud, conquistando progresivamente mayores cotas de autonomía y singularidad. Terminamos de madurar en la vida adulta, integrándonos como ciudadanos en una sociedad de iguales.

La adolescencia y la juventud pueden considerarse parte de un periodo estético en la vida humana, en el que, como Aquiles en el gineceo, gozamos con las posibilidades infinitas que se abren ante nosotros y damos rienda suelta a los proyectos ilusionantes de nuestra imaginación.

En la infancia el niño vive en armonía con el cosmos sintiéndose seguro y protegido como parte natural de él. En la edad madura el sujeto se halla ya integrado en la eticidad social, donde funda su casa y desarrolla sus capacidades productivas. Entre ambas objetividades, despunta el estadio de la subjetividad adolescente. Durante la adolescencia, la relación entre el yo y el mundo -físico, social, simbólico- se torna problemática. (...) ante los avances de la subjetividad toda la realidad se remueve, cede dócilmente como arcilla fresca en manos del alfarero (Gomá, 2014 (2), 83).

Llega un momento en la vida de cada persona en que los proyectos deben concretarse. La subjetividad infinita debe integrarse en la objetividad / intersubjetividad social fuera de la cual todo proyecto vital es puramente quimérico. Pero toda determinación es negación. La experiencia de la vida nos enseña que vivir es renunciar a las pretensiones desmedidas del yo, para entra a formar parte de la sociedad y convertirnos en uno más, asumir nuestras responsabilidades y compromisos como ciudadanos y de alguna manera morir a nuestras expectativas de infinitud, poner límites a las aspiraciones subjetivas e ingresar como un individuo más en la rutina del trabajo y de las obligaciones sociales. El deber y la virtud sustituyen – kantianamente- en la vida adulta a la inclinación estética de la adolescencia.

La mayoría de edad del hombre se resume en la palabra deber - ¿Quién negaría este aserto? -, deberes profesionales, familiares, ciudadanos. El deber es algo que nos precede y nos trasciende, que cumplimos en conciencia sin inclinación. En este estadio, la alegría del hombre reside en los buenos frutos de la virtud (Gomá, 2014 (2), 104).

En una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales, conquista irrenunciable de la modernidad, como reconoce Gomá, basada en el reconocimiento universal de la dignidad de todo ser humano, la convivencia solo es posible sobre las bases de una ejemplaridad horizontal.

Solo una ejemplaridad genuinamente contemporánea podrá valer y ser eficaz como ideal civilizatorio. Y para ser contemporánea habrá de ser, conforme a lo expuesto, democrática, y esto equivale a decir finito-igualitaria (Gomá, 2019, 28).

No ha lugar ya para la vieja *noblesse oblige*, la ejemplaridad no puede ya derivar de la posición privilegiada de una minoría aristocrática, pero sigue siendo posible y necesaria una renovada *paideia* cívica que fomente, por medio de las costumbres, modelos de ejemplaridad pública que encarnen los valores compartidos de la sociedad.

Una *paideia* que se compone de una trama articulada de costumbres modeladoras del yo conforme al ideal perfilado por la *polis* en cada momento histórico, y que actúa sobre la subjetividad para reformarla y emanciparla incoando en ella el trascendental proceso de socio-individuación personal y colaborando en su progreso moral. Es en vistas a esta cooperación con la virtud que dichas costumbres merecen también el título de “buenas costumbres” (Gomá, 2019, 212).

Este ideal que galvaniza las buenas costumbres será el prototipo moral de un individuo que encarna en su persona todos los valores estimados por los miembros de la sociedad en un grado de excelencia y tendrá la capacidad de promover, por debajo de la fuerza coercitiva de las leyes, la cohesión y la armonía en la sociedad.

A diferencia de la Idea, una tipicidad conceptual abstracta, el ideal es siempre una tipicidad concreta que se propone a la intuición sensible. Lo personal de la ejemplaridad radicaliza la concreción del ideal sin menoscabo de su universalidad imprescriptible. El prototipo excelente instituye una individualidad normativa, un cuerpo preñado de ley (Gomá, 2023, 129-134).

Este universal concreto no se encarna plenamente en ningún individuo particular, pero atrae hacia sí, por medio de la imaginación, las acciones de los individuos conforme al adagio latino *exempla trahunt*.

Para ser efectivo, este prototipo moral debe ser imitable por todos, un modelo de excelencia que no trasciende, como algo extraordinario, las posibilidades del común de los mortales, sino que eleva las aspiraciones de todos por encima de la vulgaridad generalizada. La finalidad del prototipo moral es generalizar la virtud, engendrar una mayoría selecta capaz de movilizar a la totalidad del cuerpo social en aras de un ideal compartido.

Y como horizonte último se anuncia la muerte, el fracaso en que se resuelve ineludiblemente esa pasión inútil que es en definitiva toda vida humana. El final de nuestra experiencia vital es la muerte biológica, pero antes de ella experimentamos la muerte como renuncia y autolimitación. Lo específicamente humano no es la muerte biológica, sino la conciencia prematura de la muerte, el tener que habérmolas con ella por anticipado.

Ser mortal no significa solo saber que hemos de morir; supone más bien la participación moral en la experiencia del inevitable fracaso del hombre, desbordado en todas las direcciones por un mundo que le supera (Gomá, 2014 (3), 197).

El ser humano vive su condición mortal como una inmerecida injusticia. Nuestra dignidad no se compadece bien con la muerte.

¡Es injusto! La muerte de un hombre representa, siempre, una injusticia. Nadie debe morir, del mismo modo que, aunque lo practique todos los días y en producción industrial, el mundo carece del *derecho* a condenar a muerte al yo, una vez que este ha sido despertado por la naturaleza al sentimiento de su propia dignidad indeclinable (Gomá, 2014 (3), 280).

Esta experiencia del universal vivir y morir con dignidad nos iguala a todos los mortales. Más allá de la muerte biológica no nos queda otra esperanza que confiar en que el ejemplo de nuestra vida perdure en los demás. Para algunos privilegiados, la excepcionalidad de sus obras puede otorgarles una permanencia más duradera en la memoria de los hombres. Existe la posibilidad de perpetuarse en las obras, en los hijos, en la memoria de los otros, pero queremos más, queremos, como Unamuno, seguir viviendo en nuestra actual condición de seres singulares, más aún, corpóreos y mortales. Otra forma de pervivencia no sería propiamente una superación de la muerte, sino un morir para siempre lo que somos para pasar a ser otra cosa distinta. Por eso no nos satisface el relato dualista del alma inmortal que pervive tras la muerte del cuerpo, afirma Gomá, porque es precisamente ese cuerpo mortal el que nos hace ser quienes somos y esta conciencia de la muerte la que nos define como humanos.

El hombre no quiere morir, pero de ello no se colige que anhele una supervivencia a costa de dejar de ser individual y mortal. Nuestra individualidad está manufacturada con los materiales de la mortalidad, elige su finitud para elegirse a sí misma y prefiere una mortalidad que no cesa antes que la despersonalizada eternidad (Gomá, 2014 (3), 271).

La solución que Gomá vislumbra es lo que él denomina “mortalidad prorrogada”, una extensión *sine die* de nuestra condición humana, lo que es decir mortal. La cuadratura del círculo. Esta es la aspiración necesaria pero imposible del ser humano. O quizás posible. Entramos ya aquí en el campo de la conjetura.

De modo que el hombre desea su supervivencia y ese deseo quiere, antes que la inmortalidad del alma o una apoteósica mutación de su “ser” finito, una *mortalidad que no cese* por el hecho de la muerte. Ser mortal significa poder morir, pero esa posibilidad ontológica no exige la muerte efectiva del ente mortal, ni tampoco que, si esta muerte se produce, sea por fuerza la última palabra sobre el destino del yo (Gomá, 2014 (3), 130).

Hubo un hombre llamado Jesús de Nazaret en el que se dieron circunstancias singulares. Encarnó para los que lo conocieron un ideal de humanidad sin precedentes, una suerte de “super ejemplaridad”, en palabras de Gomá. Atrajo con su ejemplo a un grupo de fieles seguidores que vivieron su muerte como la más trágica injusticia. No solo eso, sino que de alguna manera que no nos es posible explicar, experimentaron su resurrección y dieron testimonio de ella, testimonio que ha llegado a nuestros días. Según el relato cristiano, Jesús de Nazaret venció a la muerte y su victoria

es anuncio de lo que todos podemos esperar tras la muerte biológica. Pero aquí no se trata ya de experiencia sino de esperanza. Una ventana abierta a la razón para trascenderse en la fe.

A la figura histórica de Jesús de Nazaret y al importante papel que desempeña en relación con el problema de la muerte y con la respuesta que podamos dar a la pregunta, ya planteada por Kant, de qué podemos esperar, dedica Gomá el cuarto de los tomos de su *Tetralogía*, lo que da cuenta de la importancia que en su filosofía tiene la dimensión religiosa del ser humano.

En el último apartado de *Universal concreto*, titulado *Poética*, Gomá presenta algunas reflexiones sobre los límites de la razón filosófica en relación con los fines últimos de la vida humana y sobre el papel del arte en esta tarea.

De modo que la filosofía de la ejemplaridad adolece de una contradicción intrínseca -razonar con conceptos abstractos sobre la mayor verdad de lo concreto- que motiva su insuficiencia última y explica por qué su culminación no está en la filosofía misma, sino fuera de ella en la actualidad del mundo, los entes personales que lo habitan y el antes y después de su temporalidad, de la cual dan cuenta los otros géneros literarios no conceptuales, como la narración o la acción dramática, más fiel y verdaderamente que el discurso filosófico (Gomá, 2023, 250).

Quizás resulte que sobre lo que realmente nos importa no sea posible filosofar, sino solo poetizar. Quizás la ejemplaridad del ideal de humanidad que vislumbramos, ese universal concreto en cuyo espejo nos trascendemos desde nuestra vulgaridad presente, sea más fácil de imaginar que de conceptualizar. Quizás el arte o la poesía nos acerquen a él más eficazmente que la razón discursiva, que se mueve siempre en la abstracción de los conceptos generales. Y quizás, en consecuencia, el arte y la literatura, el teatro en particular, como experiencia oral y presencial, tengan encomendada hoy una misión importante: proponer al ser humano un ideal de humanidad que le atraiga hacia la más elevada expresión de sí mismo.

El universal filosófico ordena y sistematiza la materia que estudia en un plano de abstracción despersonalizada, en tanto que el universal dramático devuelve a las personas a las tres dimensiones de la vida, donde han de soportar el peso dramático de lo real. La filosofía *dice* (con palabras) lo que el teatro *muestra* (con la carne en escena) (Gomá, 2023, 246).

Esta reflexión en torno al papel del arte y la literatura en el esclarecimiento de las cuestiones decisivas que incumben al ser humano conecta con algunos aspectos importantes de la vida y la obra de Javier Gomá. De su padre recibió, según él mismo desvela, su primer conocimiento de la literatura clásica griega, y de su admiración por ella nace su primera vocación por los estudios clásicos. Se licenció en Filología Clásica (1988) y en Derecho (1992) en la Universidad Complutense de Madrid, antes de doctorarse en filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (2001). En 1996 empezó a trabajar en la Fundación Juan March, de la que es director desde 2003. Además de su importante bibliografía dedicada al ensayo filosófico, cuyo

máximo exponente es la *Tetralogía de la ejemplaridad*, ha escrito y puesto en escena una trilogía teatral bajo el título *Un hombre de cincuenta años* (2021), compuesta por las obras *Inconsolable*, *Quiero cansarme contigo* (estrenada bajo el título *El peligro de las buenas compañías*) y *Las lágrimas de Jerjes*. Forma parte de los patronatos del Teatro Real y del Teatro Abadía de Madrid.

En la primera de las obras de su trilogía teatral, el monólogo titulado *Inconsolable* (2016), Gomá expone desde un original registro dramático algunas de las ideas centrales de su tetralogía. El cambio de registro es perfectamente coherente con su filosofía, puesto que como él mismo explica en el breve texto introductorio *Sucio secreto*, mientras que la filosofía proyecta la luz del concepto sobre las cosas, el teatro -como el arte, en general- tiene la capacidad de asomarse a los oscuros abismos de la experiencia humana sin necesidad de explicarlos. Frente al universal abstracto de la filosofía, que sistematiza la experiencia en el plano impersonal del concepto, el universal concreto del teatro -los personajes y su peripecia- nos devuelve a las tres dimensiones de la vida, donde se libra el conflicto con lo real en su verdadera profundidad.

¿Dónde queda en mi filosofía -la tetralogía de la ejemplaridad- el componente incivil de la vida humana, su sinsentido, su horror y su absurdo? ¿Cómo dar un sitio en el sistema filosófico a la grieta que rasga cualquier intento de construcción de un orden, ese lado monstruoso de la existencia que nunca cesa, la pulsión irracional, el factor disidente, abisal, ominoso que rompe la unidad de la experiencia humana, sin pretender integrarlo en un código trascendente que felizmente lo subsuma? (Gomá, 2021, 14)

En *Inconsolable*, Gomá encara con serena lucidez el acontecimiento dramático de la muerte del padre, de su padre. Velar el cuerpo de un padre o de una madre es una experiencia fundamental en la vida de cualquier persona. Pone ante nosotros una verdad nuclear: la finitud del ser humano, su entraña temporal (somos tiempo) y nos la muestra no mediante un concepto genérico, sino con un ejemplo concreto. El ejemplo de una vida sobre cuyas pisadas hemos transitado nosotros la nuestra y en la que en algún momento nos hemos mirado como en un espejo. En opinión de Gomá, los padres no son simplemente personas amadas, son verdaderos seres mitológicos cuya presencia potente y mágica opera durante toda la vida en el fondo de nuestra conciencia.

Sin abandonar el punto de vista del universal concreto en el que sitúa su monólogo, Gomá va analizando los sentimientos que la muerte de su padre ha dejado en él y nos acompaña en la tarea de asumirlos sin caer en el desconsuelo ni en la culpa. Permanecer en el ámbito del universal concreto significa extraer de la experiencia concreta de la muerte de su padre todo aquello que sea universalizable, comunicable, significativo para el resto de los seres humanos con quienes comparte la común experiencia de vivir, envejecer y morir. Porque más allá de la biografía de cada uno, de las anécdotas que van surgiendo en el relato, la experiencia de la muerte es una vivencia universal.

Gomá nos recuerda que antes o después todos somos huérfanos, que la orfandad es una experiencia universal y fundamental de todo ser humano, que en la muerte se revela una profunda injusticia, una herida metafísica para la que apenas disponemos de un insuficiente linimento social.

Pero la muerte es también el lugar de la verdad, en ella se muestra el verdadero ser del difunto.

He aquí el retrato, ya acabado. Por primera vez se nos muestra, dentro de ese marco, su imagen entera, terminada, esencial, esencialísima, limpia de esas adherencias que antes estorbaban la comprensión (...) el conocimiento perfecto es siempre póstumo (Gomá, 2021, 30).

Gomá extrae de la experiencia de la muerte de su padre una conclusión práctica, un auténtico imperativo moral: actúa de tal manera que al final de tu vida seas un ejemplo de vida digno para los demás. En realidad, vivir no es otra cosa que ir dando forma a la imagen que dejaremos a los que nos conocieron cuando hayamos muerto. La vida de un ser humano es la lenta gestación de un ejemplo póstumo, y podremos darla por buena si, como dice Jorge Manrique en los últimos versos de las *Coplas a la muerte de su padre* (copla XL):

Y aunque la vida murió
nos dejó harto consuelo
su memoria.

Una vez expuestas a grandes rasgos las líneas maestras de la *Tetralogía de la Ejemplaridad* plantearemos algunas reflexiones que nos suscita su lectura.

Es de justicia comenzar este apartado crítico con el reconocimiento del enorme esfuerzo sistemático que Javier Gomá despliega a lo largo de su obra, permaneciendo fiel a su intuición original de exponer coherentemente los grandes temas de la filosofía en conexión con el concepto nuclear de *ejemplaridad*. Sus rigurosos análisis historiográficos, respaldados por una vasta bibliografía, especialmente los que desarrolla en el primer tomo de la tetralogía (*Imitación y experiencia*, 2004), dedicado a exponer la historia de la idea de ejemplaridad y a elaborar una teoría sobre la misma, demuestran una asombrosa erudición. Si a esto sumamos su exposición en un lenguaje elegante y diáfano, el resultado es una propuesta filosófica de primer orden.

Si tuviéramos que sintetizar en pocas líneas algunas ideas axiales de la *Tetralogía*, tendríamos que referirnos en primer lugar a la condición corpórea y temporal, por tanto, finita, del ser humano. Esta condición no solo nos enfrenta al hecho de la muerte y al problema de su terrible sinsentido, nos aboca además a preguntarnos por las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de la realidad, que no puede abandonar, sin desvirtuarse, su fundamento en la intuición sensible, en el ejemplo. No es, desde luego, un tema nuevo, pero como Gomá nos recuerda, la filosofía no encuentra su razón de ser en un banal ejercicio de originalidad, sino en la búsqueda de respuestas convincentes a las preguntas últimas que interpelan al ser humano, y estas no han variado sustancialmente a lo largo de los siglos.

Encontrar un sentido a la común experiencia de vivir y morir de los seres humanos, he ahí el tema de la filosofía. Experiencia común no solo en tanto que *todos* los seres humanos pasamos por ella, de que es universal, sino en cuanto que la vivimos *en común*, en sociedad. La dimensión social, y por ende moral, de la experiencia humana es otro eje del pensamiento de Javier Gomá. Es en la renuncia que supone para la subjetividad de cada individuo su inserción en un orden social donde el ser humano encuentra, paradójicamente, su singularidad, su vocación y su destino. Desde el reconocimiento de la constitución social de toda experiencia humana, Gomá nos conduce a una revalorización de cada vida individual, por común e irrelevante que desde espurios criterios de originalidad parezca, pues toda biografía auténtica supone un compromiso con las exigencias éticas de la vida en sociedad, exigencias que no siempre nos demandan gestos heroicos o extraordinarios, sino la asunción responsable de nuestros deberes cotidianos.

Hay un hilo conductor en la *Tetralogía* que, partiendo de la literatura griega antigua, pasa por el cristianismo y llega hasta las modernas sociedades de masas. Se trata, naturalmente, del valor y la importancia de la *ejemplaridad*. Cuando Homero canta la cólera de Aquiles, propone la experiencia vital del héroe como modelo de conducta para los griegos, como espejo en que mirarse, un particular espejo que nos devuelve la imagen no de lo que somos, sino de lo que debemos ser. De la misma manera, Jesús de Nazaret se presenta ante sus discípulos como ejemplo perfecto de humanidad, como universal concreto al que los cristianos son invitados a imitar y a seguir. Toda especulación teórica abstracta carece de la fuerza intuitiva del ejemplo personal a la hora de proponer un modelo y un sentido a nuestra experiencia vital.

El necesario análisis teórico de la realidad no puede obviar el hecho de que hay un límite más allá del cual la razón especulativa se muestra impotente. Probablemente Sócrates se equivocaba cuando afirmaba que el conocimiento del bien nos hace buenos, a menos que entendamos ese conocimiento del bien como la intuición de un modelo personal que nos revele lo que es bueno, que encarne el bien concreto y al mismo tiempo nos atraiga hacia él. La vida misma de Sócrates sería entonces ese bien cuyo conocimiento puede hacernos buenos, predicando con el ejemplo.

En las modernas sociedades igualitarias, democráticas, todos somos ejemplo para todos (ejemplaridad horizontal) pero también es verdad que esta función ejemplar corresponde de manera especial a las personalidades públicas en todos los ámbitos (político, cultural, económico, etc.). Gomá subraya la importancia y el poder de la ejemplaridad pública para conformar las buenas costumbres que como savia nutricia sostienen y vigorizan las instituciones sociales. A este tema dedica el tercero de los libros de su tetralogía: *Ejemplaridad pública* (2009)

Las nociones “universal concreto”, “ejemplo” e “ideal de ejemplaridad”, que en la *Tetralogía* están estrechamente relacionadas, suscitan algunos

interrogantes. En principio, Gomá delimita con pretendido rigor quirúrgico estos conceptos:

Una manera de presentar la visión de la ejemplaridad, de forma compendiada pero esencialísima, es atender a la respuesta que ofrece (...) a las dos preguntas fundamentales de la filosofía: la pregunta *ontológica*, que interpreta qué hay en el mundo, lo que denominamos normalmente el “ser”; y la *pragmática*, que se pregunta qué hacer con lo que hay y remite al ideal. La ejemplaridad propone una respuesta distintiva a ambas cuestiones. Sobre la primera pregunta dice: lo que hay en el mundo es *el ejemplo* (idea de “ser”); sobre la segunda: lo que hay que hacer es imitar el *ideal de ejemplaridad*. Ambos, ejemplo e ideal, representan dos modalidades -en su versión ontológica y pragmática- del mismo *universal concreto* (Gomá, 2023, 32).

Por una parte, Gomá nos invita a superar la noción de universal abstracto, deudora de la estructura lingüística de nuestro pensamiento (El Ser, El Bien, La Justicia, La Belleza, La Verdad) en beneficio de un universal concreto, un individuo ejemplar capaz de apelar a nuestra intuición y a nuestro deseo, encarnando al mismo tiempo una regla universal. Un *prototipo moral* que atrae como objeto de admiración o de amor. Uno piensa entonces en Pericles, en Sócrates, en Jesús de Nazaret o en Mahatma Gandhi. Pero Gomá advierte que este prototipo moral no se identifica con ningún ejemplo concreto, sino que es un ideal que reúne en sí las virtudes o valores comúnmente reconocidos como vigentes por una sociedad concreta, sin que esa ejemplaridad se agote o identifique con ningún individuo particular que pueda encarnar aspectos parciales de ese ideal de ejemplaridad.

El prototipo moral de los griegos del siglo de Pericles sería entonces no tanto el individuo concreto Pericles, sino el *ideal* ciudadano ejemplar que él y otros ciudadanos ejemplares como él conjuntamente encarnan: el ciudadano que trata a los otros como iguales, que demuestra valor en la batalla, que usa la palabra para discernir lo correcto, que aprecia las artes, todas esas virtudes que se desgranán en la conocida oración fúnebre y que conforman el ideal del ciudadano ateniense del siglo V a.C.. Y el ideal cristiano podría asimismo emerger de las palabras del sermón de la montaña o de las parábolas evangélicas: el hijo pródigo, el buen samaritano, el publicano contrito, etc. El individuo Pericles o el individuo Jesús de Nazaret encarnarían solo parcialmente el *ideal de ejemplaridad* al que nos atraen, sea este el ideal de ciudadanía democrática de los atenienses o el ideal de vida evangélico.

Nuestra primera duda es si el pensamiento puede escapar en algún momento de la estructura lingüística que lo ahorma. En todo caso, podremos sustituir el registro discursivo-especulativo del lenguaje tradicionalmente característico de la filosofía, por otro poético o simbólico, entendiendo por tal un lenguaje que sustituya las definiciones abstractas por imágenes o símbolos que conecten por nuevas vías con nuestros deseos, esperanzas y temores, con nuestra experiencia vital, en suma. Pensemos en el significado de la imagen del crucificado o en el símbolo de la cruz para los cristianos, tal como se

presenta, por ejemplo, en este versículo del evangelio de San Mateo: “Entonces les dijo Jesús a sus discípulos: — Si alguno quiere venir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, que tome su cruz y que me siga.” (Mt., 16, 24)

La noción de *prototipo moral* apunta a una representación capaz de reunir cierta universalidad reguladora y al mismo tiempo la suficiente concreción intuitiva para atraer nuestra sensibilidad y mover nuestra voluntad. Se sitúa en un terreno intermedio y hasta cierto punto ambiguo entre lo concreto del ejemplo y la abstracción de la idea, es una representación ideal y al mismo tiempo concreta (universal concreto).

A diferencia de la idea, una tipicidad conceptual-abstracta, el ideal es siempre una tipicidad concreta que se propone a la intuición sensible (...) El prototipo excelente instituye una individualidad normativa, un cuerpo preñado de ley (Gomá, 2023, 134).

En algunos momentos, las nociones de *ejemplo* e *ideal de ejemplaridad* parecen confundirse, no siendo la ejemplaridad otra cosa que la fuerza prescriptiva, atractiva, ejemplar, en definitiva, del ejemplo. El buen ejemplo atrae y esa capacidad de atracción/prescripción del ejemplo es la ejemplaridad.

A veces, por el contrario, Gomá parece subrayar el carácter trascendental del ideal, que no debe ser confundido con el ejemplo.

La propuesta de perfección de la ejemplaridad se formula como prototipo (...) una tipicidad concreta susceptible de repetición (...) una figura humana cuya forma se transmite por medio de la acción: la praxis de la imitación. Esta forma personal (...) no existe como tal en la realidad (...) aquí no se está razonando sobre algo que exista, sino sobre esa propuesta de perfección en que consiste el ideal (Gomá, 2023, 132).

El aspecto más valioso, en nuestra opinión, de la filosofía de la ejemplaridad, consiste en destacar el valor y el poder del ejemplo como revulsivo moral. Y es que, a pesar de su particularidad, el ejemplo posee una eficacia práctica que deriva precisamente de su concreción intuitiva y corpórea.

Cuando los atenienses coetáneos de Pericles lloran la muerte de sus jóvenes muertos en combate, es el ejemplo vivo de valor y entrega de los soldados muertos, individuos concretos de carne y hueso, lo que les admira y conmueve, más que el ideal democrático de vida que celebra Pericles en su discurso. En esos jóvenes se encarna el ideal, en ellos se revela y solo en ellos es real, con todas sus limitaciones. Cuando Pilatos presenta a Jesús ante la turba y proclama *Ecce Homo* o cuando Jesús de Nazaret dice a uno de sus discípulos “¡Sígueme!”, nos encontramos ante un individuo concreto de carne y hueso, no ante un ideal pensado o imaginado. En último término, este es el significado más original del cristianismo: Dios se hace hombre, se encarna en un individuo concreto, no se transfigura en ideal.

Quizás sea el caso de Jesús de Nazaret, al que Gomá dedica el último de los libros de la tetralogía (*Necesario pero imposible*) el único caso en que el universal concreto, el prototipo moral, el ideal de ejemplaridad, se identifica

plenamente con un ejemplar concreto, individual, con la particularidad, además, de que ese individuo burla definitivamente la muerte y precede al resto de los seres humanos en la esperanza de la inmortalidad. Gomá interpreta la vida de Jesús de Nazaret como un caso único de *super-ejemplaridad*.

En nuestra opinión, el argumentario que despliega Gomá en relación con esta esperanza en la inmortalidad va sin duda más allá de lo que la razón humana puede probar. Ni siquiera la distinción entre verdad y veracidad y su apelación a una pretendida veracidad (verosimilitud) del relato evangélico es convincente para quien no comparta la fe cristiana que sostiene de principio a fin el argumentario del libro.

Los argumentos esgrimidos por Gomá apuntan, por una parte, a la experiencia extraordinaria que supuso el paso del Jesús de Nazaret histórico por el mundo, cuyo testimonio ha llegado hasta nosotros por las crónicas evangélicas de la vida de Jesús y de las primeras comunidades cristianas. Según este argumento, la experiencia vital de Jesús, así como la experiencia de sus discípulos mientras el maestro estuvo con ellos, y más tarde la experiencia de los primeros cristianos tras la muerte y resurrección de Jesús fue tan excepcional, única, incomprensible en términos de la experiencia común del resto de los mortales, que exige una explicación también excepcional.

La interpretación sobrenatural de las circunstancias concretas que rodean la vida de un personaje histórico, por excepcionales que puedan parecernos, exceden, en nuestra opinión, el ámbito de la razón filosófica. También es cierto que la obra de Gomá subraya los límites de la razón filosófica especulativa para dirimir las cuestiones relativas al sentido de la vida humana y explora nuevas vías, en particular la eficacia del ejemplo, del universal concreto, para acceder a ciertas verdades prácticas últimas. La super-ejemplaridad de la vida de Jesús de Nazaret y la consiguiente super-injusticia que significa su muerte, proyectarán sobre su vida y su muerte una esperanza difícil o imposible de articular en un lenguaje que se atenga estrictamente a las reglas lógicas del discurso filosófico convencional.

Hay un segundo argumento, de más honda raigambre en la tradición filosófica, que nos remite (una vez más) a Kant. Se trata del argumento moral a favor de la existencia de Dios. La apertura del mundo de la experiencia a la trascendencia garantiza su sentido. Refiriéndose al escándalo que supone para cualquiera que considere la idea de Dios la existencia del mal (¿Por qué Dios permitió Auschwitz?), Gomá llega a la siguiente conclusión:

A este Dios maniatado, que *se abstiene de mejorar el mundo*, solo le queda un vehículo para canalizar su compasión por el abandono que en su suelo sufren los hombres: *crear una salida a continuación del mundo*. No transformar la realidad para hacer de ella un mundo mejor sino producir un providencial aumento de “ser” que evita la destrucción definitiva de los individuos ofertándoles una prórroga a su mortalidad amenazada. (...) No es el Dios del porqué sino del para qué. No el Dios que por fin desvela la solución (teórica) al

enigma de la vida sino aquel que muestra una salida (práctica) a sus contradicciones no resueltas (Gomá, 2014 (3), 235).

El concepto de “mortalidad prorrogada”, una suerte de “inmortalidad mortal” o de “mortalidad inmortal” es un concepto paradójico y difícil de entender, por no decir contradictorio. Evoca en algún momento la agonía unamuniana, con toda la carga irracional que el deseo de inmortalidad tiene en Unamuno.

Las dificultades que el lector pueda encontrar en la comprensión cabal de todos y cada uno de los novedosos conceptos que Gomá propone en su obra, para encajar cumplidamente todas las piezas del sistema, no restan valor a la filosofía de la ejemplaridad, sino que ponen de relieve, por el contrario, su capacidad para sugerir, para interrogar, para despertar reflexiones íntimas acerca de las cuestiones más relevantes que se plantea el ser humano; para *filosofar*, en definitiva. ¿Qué más puede pedirse a un libro de filosofía que no quiera ser simplemente un libro sobre otros libros de filosofía? Por todo ello, la *Tetralogía de la ejemplaridad* de Javier Gomá es una contribución ambiciosa, rigurosa y original al panorama del ensayo filosófico español contemporáneo.

Bibliografía.

Los cuatro tomos de la *Tetralogía de la ejemplaridad* están disponibles en dos ediciones: la de 2014 de la editorial Taurus y la de 2019 de Ediciones Debolsillo. Nuestras citas toman como referencia las ediciones indicadas más abajo.

Gomá, J. (2014): *Tetralogía de la ejemplaridad. 1. Imitación y experiencia*. Madrid, Editorial Taurus.

Gomá, J. (2014): *Tetralogía de la ejemplaridad. 2. Aquiles en el gineceo*. Madrid, Editorial Taurus.

Gomá, J. (2019): *Tetralogía de la ejemplaridad. 3. Ejemplaridad pública*. Barcelona, Ediciones Debolsillo.

Gomá, J. (2014): *Tetralogía de la ejemplaridad. 4. Necesario pero imposible*. Madrid, Editorial Taurus.

Gomá, J. (2021) *Un hombre de cincuenta años. Trilogía teatral*. Madrid, Galaxia Gutenberg.

Gomá, J. (2023): *Universal concreto. Método, ontología, pragmática y poética de la ejemplaridad*. Madrid, Editorial Taurus.

Notas

Gerardo Bolado. *50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023). La generación de Filósofos Jóvenes.*

Julius Richard. *50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023). Generación de la Trans/xyzión.*

Ana Maillo. *Remedios Zafra: Pensar nuestro presente.*

Antonio Heredia Soriano. *Acto solemne de entrega del Legado de Alain Guy a la Universidad de Salamanca.*

Javier Fernández Peña. *In memoriam: Elías Díaz (1934-2025).*

50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023).

La generación de Filósofos Jóvenes

50 years of philosophical essay in Spain (1973-2023).

FILÓSOFOS JÓVENES' generation.

Gerardo Bolado
SCHEFE

Generación de la Transición



El historiador de la filosofía española es cada vez más consciente de que precisar el concepto de “ensayo filosófico” es una exigencia historiográfica para investigar de manera adecuada su objeto en los siglos XIX y XX. Pues la filosofía española en este período no sólo se encuentra vertida en los tratados y manuales de la filosofía oficial académica, protagonizada por los profesores de enseñanza media y superior, especialmente por los catedráticos universitarios, y que por lo mismo tenía un alcance limitado, sino también en las publicaciones de la filosofía mundana, practicada por jurisconsultos, médicos, científicos naturales, científicos o reformadores sociales, literatos, periodistas, etc., que tenían una influencia más extensa y se difundían en forma de ensayos de distinto formato a través del libro y de la prensa escrita.

Sin embargo, no cabe historiar esa filosofía vertida en formas discursivas no académicas, si se utiliza un concepto genérico de “ensayo” que nos

dispersa en la producción ensayística indiferenciada de literatos, ideólogos, historiadores, psicólogos, sociólogos, educadores, etc. La historiografía filosófica ha de trabajar con una categoría definida del tipo “ensayo filosófico”.

1. Caracterización del género ensayo.

Sin duda, el ensayo filosófico comparte las características comunes de la forma genérica “ensayo”, que caracterizamos aquí de manera abreviada mediante sus principales rasgos distintivos. Ante todo, es el “ensayo” una forma discursiva en prosa que se vierte en los cauces de los lenguajes naturales de la comunicación humana, y que por lo mismo es apropiada para discutir y hacer propuestas de solución de sus problemas intersubjetivos, no tanto para tematizar cuestiones objetivas sobre entidades y procesos reales.

El ensayo es obra *de autor*, es decir, de un pensamiento vivo que se alimenta de manera intuitiva de la experiencia existencial y depende de la riqueza e inmediatez de esta; además, forma parte del proceso creador de ese pensamiento que desarrolla sus propuestas conforme a un estilo propio. Es así el ensayo producto de un pensamiento *in fieri* sobre cuestiones particulares y contingentes, por lo que es una obra *en proceso*, es decir, una formulación provisional sobre algo contingente, no un tratamiento definitivo de algo perenne. El ensayo es así mismo una obra *en circunstancia*, permeada de la historicidad correspondiente a la biografía del autor y su contexto histórico. En fin, el ensayo se vierte *en distintos formatos* desde el artículo de periódico hasta el libro.

Por otra parte, lo que da contenido al ensayo no son entidades o procesos objetivos, sino materias intersubjetivas como creencias, valores, ideologías, cultura, educación, gustos estéticos, actitudes, costumbres, etc. Se ocupa pues de asuntos cruciales de la comunicación humana, no objetivables científicamente, que son tema de las distintas disciplinas humanísticas y de las ciencias sociales débiles.

Por nacer de un pensamiento vivo y ser proponente, asertórico, el ensayo sólo florece en sociedades libres, aunque sea en sentido figurado como la república de las letras de Feijoo. Pues sólo en libertad puede el pensamiento discurrir sobre las cuestiones humanas y hacer auténticas propuestas a la sociedad. Y si a veces lo hace en sociedades encadenadas, es de manera intempestiva, porque adivina la libertad venidera.

Cabe sin duda aproximarse al ensayo desde distintos puntos de vista, desde tres principalmente, el temático, el histórico generacional, y el cronológico, por ejemplo, por décadas. El hecho de que se trata de un género de autor, permeable además a su circunstancia histórica, convierte a la aproximación generacional y a la cronológica en algo ineludible para la investigación del ensayo. Bien entendido, claro está, que lo real son los individuos, siendo clases como “generaciones” o “periodizaciones” útiles instrumentos historiográficos, cuando tienen fundamento *in re* y en la medida en que organizan la desbordante realidad histórica, para su comprensión, sin desvirtuarla.

2. Caracterización del ensayo filosófico.

Ahora bien, son la diversidad temática y la diferencia de enfoque, las que permiten diferenciar distintos tipos de ensayo. Se puede hablar de ensayo filosófico, histórico, ideológico, filológico-literario, artístico, religioso, social, etc., porque tienen una diferente temática, que impone diferencia de enfoque y de modalidad discursiva. Nos detenemos en el ensayo filosófico.

El ensayo filosófico es una forma de pensamiento escrito, que discurre en lenguajes naturales y se ocupa de cuestiones fundamentales de la existencia y la comunicación humana. Por no reducirse a la sintaxis de un lenguaje artificial, matemático o de computación, su discurso no es científico ni metodológico. Tampoco es este tipo de ensayo un género sistemático, que construya desde principios y de manera terminológico-deductiva una teoría universal y necesaria. Este tipo de ensayo no es en fin un género académico, como el tratado o el manual, basados en fuentes y procedimientos canónicos y en la autoridad. Más bien, el ensayo filosófico es un discurso dialéctico y mundano, que presenta en circunstancia propuestas concretas a la opinión pública. Forma parte por eso del ensayo humanístico y como él se puede verter en distintos formatos entre el mayor del libro y el menor del artículo de periódico.

El filosófico, como cualquier otro tipo de ensayo, es obra *de autor*, *en proceso* y *en circunstancia*. Y dado que el filósofo está comprometido con la veracidad, el ensayo filosófico se basa en la evidencia y la autenticidad vital del autor, convertidas en estilo de pensamiento, y se caracteriza por la intersubjetividad y el alcance humano y cosmopolita de su enfoque, y por el rigor dialéctico de su desarrollo, es decir, por la precisión terminológica, el tallado y aquilatamiento simbólico, y las buenas razones. Aquí tiene vigencia la concepción orteguiana de la verdad como autenticidad. La retórica como artífice de la persuasión juega un papel secundario en el ensayo filosófico, comprometido con la verdad y la justicia. Voluntad de «estilo» no significa en este género filosófico por consiguiente voluntad de forma estético-literaria, sino más bien de forma racional-discursiva rigurosa de pensar cuestiones humanas. Lo que no significa que el cuidado literario sea incompatible con el ensayo filosófico. Esto confiere superioridad al ensayo filosófico, en materias de interés existencial y público, frente al ensayo literario que es subjetivo, al ideológico que es parcial, y al científico que es fragmentario.

Por otra parte, como en el caso de los otros tipos de ensayo, el filosófico se ocupa de asuntos cruciales de la comunicación humana, no objetivables, y es la forma discursiva, que adopta la filosofía para presentar, ante la opinión pública de una sociedad libre, propuestas ontológicas, antropológicas, epistemológicas, morales, jurídico-políticas, axiológicas, estéticas, etc., sean teóricas, prácticas o aplicadas a acontecimientos de la actualidad económica, política o cultural. También la filosofía, como las humanidades, tiene sus sombras, en las que anida lo siniestro, es decir, el egoísmo y su latría que proponen caminos de perdición a la sociedad. El ensayo se convierte por eso

con frecuencia en una vía de liberación de lo siniestro, que sale de las sombras y no tarda mucho en disiparse en el discurso racional.

Si tenemos en cuenta la producción ensayística de los últimos 50 años en España y los resultados de los 4 grandes premios de ensayo de este período, a saber, el Anagrama, el Nacional, el Espasa, y el Jovellanos, observamos que la Filosofía destaca entre las disciplinas humanísticas por la cantidad y calidad del ensayo producido y por la influencia del pensamiento transferido por esa vía a la sociedad española del período. Tal vez haya sido esto así, por el compromiso con la veracidad y con la justicia, característico del filósofo, por su peculiar formación y cuidado de los elementos racional-discursivos antes mencionados, y por la gran tradición dentro de la que piensa. Pues han sido en su mayor parte filósofos universitarios los protagonistas del ensayo filosófico. La voluntad de estilo literario, retórico, es para el filósofo ensayista un elemento irrenunciable, pero siempre secundario.

Se puede decir, por consiguiente, que el ensayo junto con la educación han sido las vías reales a través de las cuales la Filosofía ha transferido pensamiento a la sociedad española desde los años 70. La filosofía se ha convertido mediante el ensayo en una presencia viva, es decir, un proceso creador, libre y plural, que desarrolla propuestas para la comunicación social, en las que lo humano y lo siniestro emergen en el discurso racional, se manifiestan y pueden ser contrastadas y evaluadas. Si bien, el simposio filosófico, que puede abrir espacios de diálogo y discriminación de esas propuestas plurales, no ha estado tal vez a la altura.

La ineludible aproximación generacional al ensayo filosófico español contemporáneo, es decir, de los últimos 50 años, encuentra que esa producción filosófica ha protagonizada por tres generaciones diferenciadas de filósofos, dos de ellas rupturistas y una de continuidad, a saber, la de la Filosofía Jóvenes, que tiene su núcleo en autores nacidos entre 1940 y 1955, la continuista de la Democracia establecida, cuyos autores centrales nacen entre 1958 y 1973, y, finalmente, la transgresora de la Trans/xición, integrada por nacidos en los años 80 y 90. Si bien, en este período, se registra también producción ensayística de grupos generacionales precedentes, que ya casi no son contemporáneos nuestros.

Un fenómeno de creciente importancia para el último ensayo filosófico español ha sido la incorporación de filósofas de la generación de la Transición en la filosofía oficial durante los 80, la creciente presencia femenina en los ámbitos filosóficos con el avance académico de las mujeres de la generación de la democracia establecida, y la normalización de su presencia en la segunda década de nuestro siglo. En la generación transgresora de la Trans/xyzión es manifiesta la superabundancia feminista.

3. Idiosincrasia y ámbitos temáticos de la generación de Jóvenes Filósofos.

La producción filosófica en los años setenta y el establecimiento de la Filosofía oficial en los desarrollos de la Ley de Reforma Universitaria (11/1983), ponen de manifiesto que el grupo decisivo en la transformación

de la filosofía y de la estética, que se institucionalizó con esa ley orgánica al final de la Transición, fue la generación de Filósofos Jóvenes que, desde mediados los años sesenta, venía desarrollándose de manera paralela a la actividad universitaria, con el estímulo de los autores aperturistas de otros grupos, que se incorporaban en sus iniciativa. Aranguren para los filósofos morales, Ferrater Mora para los lógicos, Valverde para los filósofos del arte y de la estética, Sacristán para los marxistas y analíticos en Barcelona, Tierno Galván en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca, o Carlos París en la Universidad Autónoma de Madrid, etc., representaron la figura del padre adoptivo, acompañante y apoyo elegido por esta generación de expósitos intelectuales.

El aperturismo de los años sesenta, la crisis universitaria de 1965, de la que resultó la expulsión de Aranguren, García Calvo y Tierno Galván, con la consiguiente dimisión de Valverde –“nulla esthetica sine ethica”–, y que afectó directamente a la carrera universitaria de algunos de ellos, supuso tal vez un momento de toma de conciencia para estos autores, que se hará efectiva tras la muerte de Franco, con la vuelta del exilio de autores como Aranguren o Valverde.

A diferencia del grupo del 36, segado por la guerra y escindido, y del grupo de postguerra, profesoral, autodidacta y particularista, este grupo de Filósofos jóvenes han protagonizado un destino generacional en la Transición, a saber, la institucionalización de las recepciones planteadas desde los años cincuenta en las nuevas áreas de aplicación filosófica, y su irradiación socio-cultural. Mencionaré cuatro rasgos de identidad de esta generación.

Para empezar, fueron autores carentes de sentido histórico y rupturistas que, percibiéndose libres de tradición filosófica propia, se entregaron a la recepción normalizadora. Limitados en su tarea de generar conciencia intelectual en los distintos campos de la cultura, e insensibles a la necesidad de construir una cultura común, se vieron inmersos en las dinámicas, por un lado, de occidentalización y globalización, por otro, de identificación regional o nacional.

Además, fueron una generación de ensayistas, articulistas y conferenciantes, cuya obra está marcada por el carácter negativo, crítico y formalista de sus posicionamientos y desarrollos. Una obra que, por lo general, se fue desarrollando de manera un tanto paralela a la labor docente y académica, con la que nunca llegaron a identificarse de manera plena. Y esto no sólo en su etapa de consolidación académica, hasta avanzados los años ochenta, sino habiendo ganado ya sus cátedras universitarias en los años noventa.

Por otra parte, durante la Transición, su radicalismo de izquierda en el Tardofranquismo, anarquista o marxista, se moderó en posiciones libertarias o socialdemócratas, que algunos hicieron compatible con su religiosidad cristiana. Y no pocos derivaron en el escepticismo. Un fenómeno a tener en cuenta para explicar la suerte del marxismo, que se deshinchó repentinamente a comienzos de los años ochenta y, lo que resulta más

dramático, sin dejar la revisión crítica correspondiente al volumen de las traducciones publicadas. La “filosofía de la praxis” de Gramsci es un rótulo frecuente en las discusiones y ensayos del pensamiento socialista del período. Como tampoco se puede pasar por alto la influencia de Althusser.

En fin, estos autores asumieron de manera consciente una tarea filosófica compartida, la normalización de la cultura filosófica y sus instituciones; una tarea que, por cierto, abordaron tanto en sus actividades particulares, como en sus proyectos conjuntos de colaboración, v.g. la constitución de áreas de conocimiento filosófico, o la organización y participación en congresos, seminarios y cursos (Congreso de Filósofos Jóvenes), el desarrollo de proyectos editoriales, o el protagonismo en premios (el premio de ensayo Anagrama), o la dirección de colecciones y revistas especializadas, la constitución de sociedades filosóficas. Hubo entre ellos un claro reparto de posiciones y papeles, de representaciones y escenarios, con el ámbito catalán aproximándose en el plano a la asíntota central (Bolado, 2000, 48-73).

En lo referente a la clasificación de estos autores, no conviene perder de vista la que adelantó Aranguren a finales de los setenta, y que fue desarrollada por Abellán, Carlos Díaz y Antonio Heredia entre otros. Me refiero a la que los divide en analíticos, dialécticos y post-estructuralistas o neonietzscheanos. Los analíticos tendían a identificar conocimiento con ciencia positiva, lógica con logística, y acción racional con la instrumental de medios, regida por la teoría de juegos. Los dialécticos, cuyas posiciones fueron plurales, buscaron criterios de racionalidad más amplios, por la verosimilitud, para el discurso y la acción humana. Los neonietzscheanos optaron por el discurso persuasivo trenzado por la retórica y la metáfora

El resurgir de la utopía, el estructuralismo y los movimientos estudiantiles en los años 60, por un lado, y el proceso de modernización y apertura de esos años en España, por otro, explican que esta generación de Filósofos jóvenes adoptara sin complejos el ensayo como género racional para desarrollar su filosofía.

En efecto, en los años sesenta, el régimen franquista normalizado internacionalmente buscó homologarse como democracia orgánica adaptando para ello algunas instituciones democráticas al orden político dictatorial; y, por su parte, la sociedad española empezó a transitar, desde una sociedad enraizada éticamente en las creencias católicas y con una cultura popular religiosa, a una sociedad de consumo con una cultura de ocio y espectáculos para entretenimiento de masas. Todo lo cual se convirtió en fuente inagotable de nuevos cuestionamientos y perspectivas. La muerte del dictador en 1975 no hizo sino precipitarlos en ese período especialmente líquido, que hemos dado en llamar justamente la Transición.

Por otra parte, frente a la filosofía oficial de la etapa franquista, académica, encerrada en sus foros y publicaciones, y con una escasa por no decir nula proyección mundana en las cuestiones morales, políticas, educativas, económicas, estético-artísticas, etc., de la opinión pública o de los foros sociales; y, también, frente a una estética ensimismada, si acaso proyectada en la historia y la crítica de arte; la libertad política demandaba una filosofía

y una estética que se proyectaran en y se nutrieran de la rica problemática económica, moral y jurídocopolítica, cultural y religiosa, antropológica y tecnológica, etc., experimentada por la sociedad española de esos años.

En este excitante contexto y con esos referentes filosóficos e intelectuales esa generación de Filósofos Jóvenes empezó a practicar de manera cosmopolita un filosofar por ensayos, mundano, empeñado en atender a las cuestiones de la realidad social y humana y en presentar propuestas actuales, de carácter principalmente estético-artístico, moral, jurídico-político, tecnológico, antropológico, religioso, etc., a esa sociedad española que estaba en pleno proceso de transición sociopolítica y cultural a la democracia o de profundización en la misma.

Se situó así de entrada más allá de los dos complejos orteguianos, que reprimían la consideración del ensayo como género filosófico mayor. Ante todo, dejó atrás el “complejo de sistema” que imponía la filosofía oficial en el Franquismo, contra la que reaccionaban, es decir, la consideración del sistema terminológico-deductivo y del tratado como géneros filosóficos por excelencia, y la relegación del ensayo a género filosófico menor, divulgativo, una especie de “ciencia sin la prueba”. En segundo lugar, ignoró esa suerte de pecado original hispánico, el “complejo de modernidad insuficiente”, que imponía la lupa del “problema de España” a todo tratamiento ensayístico de las cosas humanas. No cabía esperar otra cosa de una generación sin maestros, rupturista y receptora, que procedía *ex ovo* de manera espontánea, como quien no ha tenido historia propia.

Pertenecen a este grupo generacional, que bien podría llamarse de la Transición, más de una treintena de ensayistas de primer nivel, tanto por su posición académica, como por su obra reconocida con importantes premios de ensayo -como el Anagrama, el Nacional, el Espasa, o el Jovellanos, principalmente-, que han legado una enorme producción ensayística tanto por su cantidad como por su calidad, a saber, Gabriel Albiac, Rafael Argullol, Carlos Díaz, Félix Duque, Javier Echeverría, Antonio Escohotado, José Jiménez, Víctor Gómez Pin, Reyes Mate, José Antonio Marina, Felipe M. Marzoa, José Luis Molinuevo, Miguel Morey, Jacobo Muñoz, Andrés Ortiz-Osés, Miguel Ángel Quintanilla, Javier Sádaba, Fernando Savater, Eduardo Subirats, Eugenio Trías, Julián Velarde Lombraña, o Rubert de Ventós. A esta generación pertenecen las primeras mujeres que se incorporaron a la Filosofía oficial, que pronto irrumpieron con éxito en el mundo del ensayo filosófico, y que por su condición de pioneras merecen mención aparte, a saber, Victoria Camps, Adela Cortina, Celia Amorós, Esperanza Guisán, o Amelia Valcárcel, principalmente.

A fin de presentar el ensayo filosófico de esta generación, distinguimos los ámbitos temáticos generales de su producción ensayística, conforme a la distribución por áreas filosóficas, que se institucionalizaron en los desarrollos de la LRU merced en buena medida a su especialización, a su actividad y su obra: Filosofía, Lógica y filosofía de la ciencia, Filosofía del Derecho, Moral y Política, y Estética y teoría de las artes. Desde este punto de vista, podemos clasificarlos como ensayistas en el ámbito estético-

artístico, ensayistas en el ámbito moral y jurídico-político, ensayistas en el ámbito científico-tecnológico, y ensayistas en el ámbito filosófico-cultural.

4. El ensayo de los filósofos jóvenes del ámbito estético-artístico.

El ensayo filosófico es el género propio del pensamiento de la postmodernidad o modernidad estética. No sorprende que los ensayistas adelantados de esta generación de filósofos jóvenes, y algunos de sus representantes más destacados en este género filosófico, fueran quienes prefiguraron el área de Estética y Teoría de las artes con sus ensayos y escritos académicos. Nos referimos ante todo a catedráticos de estética como Xavier Rubert de Ventós (1939-2023), Eugenio Trías (1942-2013), Rafael Argullol (1949-), José Jiménez (1951-) y, avanzada ya la década de los 90, a Diego Romero de Solís (1945-) o José Luis Molinuevo (1948-), pero también a profesores de estética más independientes y críticos de la cultura como Eduardo Subirats (1947-), a los que propongo situar en un “ámbito estético-artístico” de ensayo filosófico, que se manifestó desde el área universitaria de Estética.

Se caracteriza este ámbito estético-artístico ante todo por el enfoque retórico-metafórico, persuasivo, de la racionalidad del discurso ensayístico, no sólo frente al enfoque tecnológico, analítico-computacional, de que hacen gala los planteamientos científicistas que apuestan por el conocimiento objetivo de mecanismos, sino también frente a los enfoques dialéctico-conceptuales que creen en la verosimilitud de la argumentación o del sistema conceptual. En sus ensayos discurre un pensamiento utópico, desiderativo, centrado en ideas que son fines y valores estéticos, en ocasiones morales, producto de la sensibilidad y la imaginación, en las que se basa para conmover y persuadir, enseñar y deleitar. El discurso se somete entonces al orden retórico producido por una inteligencia dinamizadora de metáforas y de figuras de las palabras y de las cosas. Los filósofos jóvenes pertenecientes a este ámbito defendieron por eso la originalidad de la imagen frente al concepto, y no faltaron entre ellos las propuestas de recuperar el *pensamiento en imágenes*, un desarrollo contemporáneo del “*wisse das Bild!*”, que les confrontó con el *símbolo* y la *experiencia estética*.

Por otra parte, las temáticas que caracterizaron el ensayo en este ámbito fueron de meta-filosofía, estética filosófica, historia y crítica artística, géneros y categorías estético-artísticas, vanguardias, símbolo artístico, funcionalidad de la estética y las artes, sensibilidad y educación estética, utopía moral y política, crítica de la modernidad, condición humana y humanismo, tecno-cultura, principalmente.

Xaviert Rubert de Ventós (1939-2023) fue autor de una obra ensayística en castellano y en catalán sobre temas estéticos, morales y políticos, reconocida por premios como el Ciudad de Barcelona, otorgado a *El arte ensimismado* (1963), el premio Lletra d’Or a *Teoria de la sensibilitat* (1969), el premio Anagrama a *La estética y sus herejías* (1973), el premio Espejo de España a *El laberinto de la hispanidad* (1987), o el premio Josep Pla a *El cortesà i el seu fantasma* (1991).

Sus ensayos de los años 60 y 70 sorprenden por su precocidad en el contexto español del momento, fueron como adelantados que prefiguraban los derroteros que siguió la estética a partir de los ochenta. De manera obsesiva, tal vez por reacción ante la vanguardista ruptura de códigos y del equilibrio formal, y bajo la influencia del estructuralismo y la semiótica, Rubert insistía en la necesidad del código, sea como representación o como utilidad. La estética ha de atender a los problemas estructurales y técnicos de la obra (el sistema de signos, los medios materiales de que dispone, las vías de comunicación que aprovecha) pero sin confundirlos con la significación propia de la obra de arte, que no es su estructura formal, ni su estilo, sino un modo de habitar el mundo.

Rubert entendía que el arte no debía permanecer ensimismado, sino implicarse en la transformación del mundo, por lo que debía liberar la sensibilidad para la percepción de lo concreto, con independencia de ideas preestablecidas, a fin de conseguir un equilibrio de la sensibilidad humana con su medio. La adecuada interpretación del arte es cosa de una fenomenología mundana e histórica, referida a las relaciones concretas y materiales de los hombres, y capaz de percibir la continuidad y el avance en la historia del arte: la continua lucha por crear orden humano desde el caos.

A su juicio, los cambios, tanto en los métodos, como en los objetos del arte, habían llevado a la superación de la moral puritana, que había dominado todas las manifestaciones modernas del arte y la sensibilidad burguesa desde el neoclasicismo hasta el simbolismo, pasando por el romanticismo, el formalismo, el funcionalismo.

En su ensayo, *Las metopías: metodologías y utopías de nuestro tiempo* (1983), Rubert escribió sobre el proceder adecuado del pensamiento utópico, que a su juicio había de combinar el análisis y la dialéctica. Análisis y dialéctica son polos metodológicos imprescindibles y complementarios, cada uno de los cuales ofrece una donación de realidad que el otro no alcanza. El paso del uno al otro polo ha de seguir una ley de “rendimiento cambiante”, no de “rendimiento decreciente”. Entiende Rubert por “métodos” estrategias e instrumentos para usar o desechar según la conveniencia teórica. Cuando este autor habla de dialéctica se refiere a un discurso alimentado por la negación y la diferencia, que se difunde en discontinuidades, que no converge ni se sistematiza, que ha convertido la identidad en un puro dinamismo a la búsqueda de identidades. En su esfuerzo por sintonizar con la pulsión residual, con lo vivo y concreto, opta por el momento estético y adopta la libre asociación y disociación de las formas tópicas desde los distintos lenguajes con los que la cultura se reproduce en nosotros.

La actividad ensayística de Eugenio Trías (1942-2013), no menos precoz y adelantada dentro de su generación, se desarrolló también hasta mediados los años 80 en el ámbito estético-artístico, en consonancia con el compromiso de su pensamiento con la vida, con el devenir dramático de la historia humana, que en ocasiones llega a ser trágico.

En *El artista y la ciudad* (Premio Anagrama de Ensayo, 1975), parecía apuntar a la conjugación de opuestos como eros y poiesis, alma y ciudad, arte y

sociedad en una estética con aspiraciones epistemológicas y ontológicas. Después, en *Lo bello y lo siniestro* (Premio Nacional de Ensayo, 1983), aplicaba la hipótesis de *La filosofía y su sombra* al campo de la estética, más en concreto a sus categorías fundamentales, según Trías, lo bello, lo sublime, y lo siniestro; es decir, intentaba elaborar y hacer presente la sombra prohibida por la legislación estética tradicional. En esta obra elaboró la categoría freudiana de lo siniestro -según él, deseos inconfesables y reprimidos que se hacen reales de pronto-, y planteó una hipótesis para reconstruir la historia del arte conforme a las tres categorías estéticas fundamentales: la belleza en el arte griego, lo sublime a partir de Kant y en el romanticismo, y lo siniestro en el centro de atención del arte contemporáneo. A estas categorías les corresponderían respectivamente los conceptos teóricos de 'forma', de 'infinito' y de 'inconsciente'. En *La filosofía del futuro* retomó Trías el tema estético, pero prestando ahora especial atención al concepto de símbolo, que, por ser el producto específico del arte, es el centro de atención de la teoría estética. Se insiste en la creación artística, en el estar más allá de la normalidad y de la legislación de lo común.

El pensar por ensayos de Trías desembocó en una ontología de inspiración nietzscheano-heideggeriana, desarrollada en el cuerpo de 76 proposiciones de su obra *Los límites del mundo* (1985). El límite entre lo físico y lo metafísico sería el sentido moral, que daría el paso de la naturaleza al mundo de la vida. La versión heideggeriana de esa tesis fuerte de Nietzsche, que hace radicar la metafísica en una antropología moral, se nota en la concepción de la verdad como “pura transparencia” y en tesis de esa obra como “el tiempo es el límite del ser y el ser del límite”.

Con la publicación de este libro, Eugenio Trías, que había desarrallado una brillante actividad ensayística en el ámbito estético-artístico, comienza el desarrollo de una concepción filosófica unitaria y propia, a la que denominará Filosofía del Límite. Desde su intuición ontológica de límite se aplica a la estética en *La Lógica del límite* (1991), a la teoría del conocimiento en *La razón fronteriza* (1999), a la filosofía de la historia y/o filosofía de la religión en *La Edad del Espíritu* (1994) y en *Pensar la Religión* (1997), y a la filosofía moral en *Ética y condición humana* (2000). Estamos ante el único Filósofo Joven que ha desarrollado una filosofía canónica propia en su intensa y coherente obra. Por su calado filosófico su obra ha sido reconocida con el premio Nietzsche.

Eduardo Subirats (1947-) ha desarrollado una obra ensayística particularmente crítica con la cultura moderna, en la que prestó además una atención inusitada a la anomalía representada por la modernidad española. En el ensayo, *Figuras de la conciencia desdichada* (1979), se sirve de temas críticos (Adorno, Horkheimer) y genealógicos (Foucault), para interpretar el dolor, el sufrimiento, la desdicha del sujeto burgués como el malestar resultante de su constitución racional “ociosa e inadecuada”, que “no solo es una ficción ante la realidad” por ella misma creada, sino que es inauténtica, “se funda en la violencia más exasperante sobre el cuerpo”, en el ascetismo y la represión de la “naturaleza interior” (Subirats, 1979, 132). A partir de los años 80, Subirats revisó las vanguardias desde este punto de vista crítico en ensayos como *El*

final de las vanguardias (1989), *Metamorfosis de la cultura moderna* (1991), *Linterna Mágica: vanguardia, media y cultura tardomoderna* (1997), entre otros.

Subirats fue además el único filósofo joven de este ámbito que se aproximó específicamente desde una perspectiva estético-histórica a la modernidad cultural española en su ensayo *La ilustración insuficiente* (1979), tema sobre el que volvió en ensayos posteriores como *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española* (1993), *El continente vacío: la conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna* (1994), o *Intransiciones: Crítica de la cultura española* (2002). Desde los años 80, revisó con ese punto de vista crítico las vanguardias.

También en este ámbito estético-artístico viene desarrollando una tardía e intensa actividad ensayística José Luis Molinuevo (1948 ca. -) en la que aborda temas como la funcionalidad política del arte y sus estéticas, el pensamiento en imágenes, el humanismo en la civilización técnica, entre otros, y que desde hace 15 años desarrolla una revisión de estéticas actuales, de manera continua y en abierto, a través de publicaciones en línea con la editorial Archipiélagos.

Algunos filósofos ensayistas de este ámbito han cultivado además del ensayo otros géneros literarios como la novela o la poesía. Es el caso de Rafael Argullol (1949-), que viene completando su labor ensayística con lo que ha denominado “escritura transversal”, que combina el ensayo con otros géneros literarios, narrativos y poéticos, en publicaciones como *El fin del mundo como obra de arte* (1990), *El cazador de instantes* (1996), *Visión desde el fondo del mar* (2010), *Danza humana* (2023). Argullol ha sido distinguido con el Premio Internacional de Ensayo Casa de América 2002 por su obra *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*; con los premios Cálamo y Ciutat de Barcelona 2010 por su *Visión desde el fondo del mar*; y con el premio del Observatorio d’Achtall de Ensayo en 2015.

5. El ensayo de los Filósofos jóvenes del ámbito moral y jurídico-político.

En la evolución científica y docente del área de *Filosofía del Derecho, Moral y Política*, que se formó con profesores de la antigua cátedra de Ética y Sociología de la facultad de filosofía, y con profesores de Derecho Natural de la Facultad de Derecho, fue decisiva la compleja recepción realizada por los filósofos morales jóvenes, que luego se integraron en ella. El carismático filósofo moral Javier Muguerza (1936-2019), hermano mayor de esta generación, fue decisivo en la configuración de la racionalidad práctica vigente en esta área y uno de los maestros de ceremonia de la compleja recepción de analítica, marxismo crítico, teorías de la justicia, éticas del discurso, comunitarismos, éticas de los valores, etc., fuente de sus temas, cuestiones, y enfoques. En general, los filósofos jóvenes de esta área se limitaron a hacer mera moral, con proyección en algunos casos hacia aspectos de la teoría política o a las éticas cívicas o aplicadas, mientras la filosofía del derecho quedaba en manos de los autores procedentes de la Facultad de Derecho. La teoría política fue una especie de tierra de nadie, si bien, mediados los años ochenta, tenderán sus protagonistas, como

Fernando Vallespín o Rafael del Águila, a reivindicar su autonomía como ciencia histórico-social.

Filósofos jóvenes especializados en esta área de conocimiento filosófico han desarrollado una obra ensayística dentro del ámbito moral y jurídico-político, en el que predominaron los enfoques dialéctico-conceptuales, argumentativos, de la racionalidad del discurso y de la acción humana, si bien algunos de los ensayistas morales más brillantes adoptaron posiciones retorizantes. Los temas de sus ensayos han sido la racionalidad práctica, el sujeto moral, las virtudes, individualismo y comunitarismo, memoria democrática, utopía y distopía, moralidad y eticidad, legalidad y legitimidad, ética y religión, éticas aplicadas, ética de los negocios, entre otros.

Muguerza perfiló de entrada su posición en materia de racionalidad práctica con los tres rasgos siguientes: la dialéctica es negativa, el análisis en sentido estricto es formalismo o cálculo de probabilidades, aunque su alcance sea limitado, y no hay manera teórica ni práctica de compatibilizar ambos. Se opuso Muguerza especialmente a los intentos de reconstruir de manera analítico-computacional el uso práctico de la razón; en concreto, cuestionó por su carácter falaz y reductor la razón instrumental propuesta por Mosterín en *Racionalidad y Acción humana* (1978), con el fin de delimitar la racionalidad de la acción humana como un campo reflexivo diferenciado, objeto de una teoría específicamente filosófica. La tesis que convierte la razón práctica en razón instrumental incurre a juicio de Muguerza en la falacia naturalista, por convertir la razón práctica en una teoría de la decisión racional de la razón teórica, que reduce la racionalidad de fines o de valores a racionalidad de medios. La razón instrumental propuesta por Mosterín era según Muguerza una tentación tecnocrática de la analítica.

Sin esperanza, desde la perplejidad más adelante, Muguerza trazó la pauta de una filosofía moral que pasó del primado de la acción al primado de la razón práctica, cuando no a la reducción de la filosofía a moral, y que, desde el dogma de la falacia naturalista, ha abierto un discurso de racionalidad específicamente moral, el ámbito propio de los valores decisivos en la praxis humana, no sólo frente a las ciencias y técnicas naturales, sino frente a ciencias y técnicas históricas y humanas. Aunque no pertenezca directamente a nuestra perspectiva, menciono esta filosofía práctica, porque en su marco han desarrollado su obra ensayística muchos filósofos morales.

Entre los filósofos morales de tendencia retorizante destacó el neonietzscheano Fernando Savater (1947-), que ha sido distinguido con importantes premios de ensayo, como el Anagrama otorgado a *Invitación a la ética* (1982), el Mundo de Ensayo (1978) a *Panfleto contra el todo*, el Nacional a *La tarea del héroe* (1982), el Euskadi de Plata (1999) a *Las preguntas de la vida*, o el Internacional de Poesía y Ensayo Octavio Paz (2012).

Savater cuestionó por su esterilidad la “escolástica analítica” desde un vitalismo de carácter práctico, antiacadémico y anticientificista. Defendía un modelo retorizante de racionalidad práctica, lúdico y politeísta. La riqueza de sus lecturas y referentes, la brillantez de su escritura, la radicalidad de su mera moral egoísta, que proyectó inicialmente también a la política, y

después a la educación, entre otras cosas, llevaron pronto a este adelantado del ensayo filosófico en el ámbito moral y político a ocupar un lugar prominente dentro de los filósofos jóvenes, y a convertirse en un fenómeno editorial en los años ochenta.

Concebía el Savater de los 80 la moral como una propuesta de vida que consistía en una esfera de valores, procedente de una especie de orgía emotivo-imaginativa regida por la voluntad egoísta del sujeto humano. Por egoísmo entendía el "conatus autoafirmador del propio ser que constituye el nivel individual de la voluntad" (Savater, 1988, 28). El amor propio caracterizaba a su juicio al egoísmo, por lo cual pensaba la esfera moral como independiente e inconciliable con el Estado representativo y el derecho, que reducía moralmente a democracia asamblearia, directa y autogestionaria, de individuos racionales. El sujeto moral utópico es el héroe, que encarna la virtud entendida como fuerza y excelencia, pero el sujeto real inspirado por la utopía revolucionaria es disidente e insumiso (Savater, 1988, 226). El trasfondo de cualquier moral que se pretenda autónoma es "la promesa triunfal del fin de lo político" (Savater, 1988, 234).

Avanzados los años 90, sin embargo, su producción ensayística de tema político es expresión brillante y culta, polémica y desmitificadora, de su compromiso decidido con el *consensus iuris* constitucional y sus valores. En esa misma década impulsaba Reyes Mate una concepción memorialista y mesiánica de la memoria democrática, inspirada entre otros por W. Benjamin, que ha tenido recorrido político y desarrollo en su producción ensayística desde *La razón de los vencidos* (1991) hasta *El tiempo, tribunal de la historia* (2018), pasando por *Memoria de occidente* (1997) o *La herencia del olvido* (2008).

En esta generación encontramos un nutrido grupo de filósofas morales, entre otras, Victoria Camps (1941-), Adela Cortina (1947-), Esperanza Guisán (1940-2015) o Celia Amorós (1944-), que han destacado también por su obra ensayística en este ámbito temático moral o político.

Victoria Camps situó las raíces de la dimensión moral del hombre en la actividad emocional e imaginativa del individuo, por lo que la racionalidad de su discurso es de carácter prudencial y retórico, no dialéctico-conceptual. Fue distinguida con el premio Nacional de Ensayo por *El gobierno de las emociones* (2011). Desde el comienzo esta ensayista ha sostenido que lo ético es primariamente un proyecto colectivo, y que el tema social de la justicia es primario con respecto al irrenunciable tema de la felicidad individual. Este comunitarismo da entidad a un individuo moral, que renuncia a basarse en alguna concepción de la subjetividad, y experimenta la realidad como confusa y ambivalente, por lo que adopta como virtud la duda, la incertidumbre y la perplejidad. Este individuo reivindica la disidencia moral frente al Estado y frente al derecho. La ética es una tarea individual que se realiza a través de la educación en la comunidad, a pesar del Estado y del derecho.

Esa tendencia comunitarista dirigió su atención al estudio de las *Virtudes públicas* (1990), reconocida con el premio Espasa de Ensayo, pero titubeante en su selección y tratamiento, por la ausencia del necesario soporte previo de una teoría de la democracia. Obsérvese que se habla de virtudes públicas, la

correspondiente individual de un *ethos comunitario*. Las virtudes públicas serían actitudes (sentimientos y deseos educados) que construyen un clima de colaboración y cooperación que favorece la democracia, constituirían por tanto la moral ciudadana de la democracia. Las virtudes elegidas son la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia, la profesionalidad, la cortesía y las buenas maneras.

La introductora de la ética del discurso de Karl O. Apel, Adela Cortina, ha sido reconocida con importantes premios de ensayo como el Jovellanos por *Ética de la razón cordial* (2007), el Nacional por *¿Para qué sirve realmente la ética?* (2014), el de la Crítica Literaria Valenciana 2018 en su modalidad de Ensayo y Crítica, y el Antonio de Sancha de la Asociación de Editores de Madrid en 2018. En su *Ética mínima* (1986), recuperó la distinción entre ética reflexiva y moral vivida, siendo aquella un momento teórico reflexivo sobre el *factum* de ésta. El *factum* moral a considerar podría ser la conciencia moral, o el hecho antropológico de la constitución moral del hombre, pero se prefiere con las éticas del discurso partir de la práctica lingüística de la argumentación y del diálogo. La ética se desarrollaría en un plano reflexivo y autorreferencial, filosófico, no cotidiano ni científico, y, desde luego, orientado a la fundamentación de aquella práctica lingüística. Esta fundamentación no ha de entenderse según la relación causa efecto, o según la relación axioma teorema, sino según el método sistemático-coherencial de Bruno Puntel. Esta propuesta no tuvo sin embargo recorrido.

En su *Ética sin moral* (1990) replanteó esta relación siguiendo a Apel y sostuvo que la ética tenía dos partes: una parte A, más conceptual y fundamental, una metamoral que describe su objeto con ayuda de la ciencias y del análisis, lo concibe y expresa en conceptos, y da razón de él haciendo posible la argumentación; y una parte B, aplicada, que intenta poner en obra el concepto ganado hasta encarnarlo en la vida social y personal (así las éticas cívicas, las teorías de la democracia realistas e idealistas, la educación moral, la ética médica, la bioética, la ética ecológica, la ética económica, etc.). En la misma obra redefinió un plano más allá de la ética, una metaética que tenía por objeto decidir si la ética es una disciplina autónoma, si es ciencia, y de qué modo se relacionan distintos planteamientos éticos contrapuestos como naturalistas y no naturalistas, descriptivos y normativas, de motivos y de fines, formal y material, procedimental y sustancial, deontológica y teleológica.

Cabría pensar que un representante de la ética del discurso es procedimentalista, se refiere a la práctica lingüística de la argumentación y el diálogo, y construye como fundamento trascendental algún concepto de comunidad ideal de diálogo. Sin embargo, Adela Cortina ha planteado un personalismo procedimental, que acude al concepto de persona como sujeto autónomo y solidario al plantear su ética cívica o su teoría de la democracia. ¿Son las éticas discursivas éticas sin moral? ¿Cómo complementar a las éticas discursivas para que no sean éticas sin moral? Estas cuestiones están muy presentes en la obra de Cortina desde la sugerencia hecha por Aranguren, en el prólogo a su *Ética mínima*, de atender no sólo a la intersubjetividad sino también a la intrasubjetividad. Pues una ética convencional, carente de una teoría de las

virtudes, quedaría reducida a procedimientos de legitimación de las normas, se convertiría en "una forma deficiente de derecho" (Cortina, 1990, 182):

Así se inclina esta autora a justificar desde Kant la necesidad de completar las éticas del discurso con una teoría de las virtudes, que remitiría al supuesto *telos* del lenguaje. Esas virtudes, que expone siguiendo a Peirce, serían la auto-renuncia, el reconocimiento, el compromiso moral, y la esperanza. Pienso, sin embargo, que la preocupación para el pensamiento moral no ha de ser el de una ética sin moral, sino el de una moral sin ética, pues mientras que aquella es imposible, esta puede ser un hecho en los Estados de Derecho, donde nos toca vivir. En efecto, si no media la tensión moral hacia la universalidad mediante la institucionalización política en la actividad legisladora, no tendremos Estado de derecho y leyes justas, ni derechos fundamentales, ni costumbres ciudadanas, lo que en democracia cabe considerar *eticidad*, pero desde luego podremos tener mera moral. Sin moral no cabe hablar de ética, pero puede darse moral sin ética. El problema es esa mera moral, esa moral sin ética porque no media con el momento jurídico político.

Posteriormente, Adela Cortina ha extendido su fecunda producción ensayística, que llega hasta el presente, a cuestiones políticas y de moral ciudadana, y a las éticas aplicadas a la empresa, a problemas planteados por la ingeniería genética y las neurociencias, etc.

En su teoría de las actitudes cualificadas y del utilitarismo hedonista, siendo partidaria del emotivismo moderado de Brandt, Esperanza Guisán distinguió tres partes de la *ethica docens*: una moral descriptiva, que caracteriza los valores morales vigentes; una moral normativa, que decide los valores preferibles; y una metaética, que intenta justificar los valores. El propio Savater, pese al enfoque egoísta de su concepción moral, plantea también cierta ética reflexiva a modo de ilustración del amor propio o voluntad individual. Ilustración que responde al ineludible esfuerzo de auto esclarecimiento de la propia vida. En cambio, Victoria Camps, partidaria de una ética prudencial y retórica, renuncia a esa distinción; como también lo hace Rubert de Ventós por considerar que ningún tipo de análisis o de consideración del lenguaje moral puede ser aséptica, y termina por hacerse moral en ambos planos.

La atención de Esperanza Guisán se dirige al individuo con actitudes cualificadas por su imparcialidad, su información, su equilibrio (no surgen de ningún estado síquico anormal), y su consistencia (con un conjunto de principios no demasiado complejos). Son sintomáticos de su individualismo su consideración de la independencia entre la esfera de lo moral y la esfera de lo político, su aceptación de las relaciones de complementariedad entre el derecho y la ética como un mal menor y su propuesta de sustitución del derecho por la moral, su concepción de la justicia como felicidad (*Justice as happiness*). Su propuesta moral acabó siendo un *Manifiesto hedonista* que se dirige al individuo.

En fin, Celia Amorós, que recibió el premio María Espinosa de periodismo por "Feminismo y partidos políticos", y el premio Nacional de ensayo por *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias* (2006), ha sido el referente máximo del feminismo moderado en su generación, en el que ha marcado pautas. Amorós desarrolló distintos temas y problemas de la emancipación

feminista, a la que dio profundidad histórica, particularmente, intentó radicalizar la tradición ilustrada, en la que se situaba, mediante una crítica feminista de su razón patriarcal.

6. El ensayo de los Filósofos jóvenes del ámbito científico-técnico.

Los filósofos jóvenes, que se integraron en el área de Lógica y Filosofía de la ciencia, protagonizaron la normalización de la docencia y la investigación, en materias por entonces de nueva implantación, como la lógica y las filosofías de la lógica, la filosofía de la ciencia y de la tecnología, y la filosofía del lenguaje, desde una amplia recepción de autores analíticos. En este grupo generacional encontramos teóricos de formación principalmente lógica y metodológica (Mosterín, Quintanilla, Deaño, Vega, Sanmartín, Beneyto, etc.), historiadores de la ciencia (Solís, Elena, Ordóñez, etc.) y analíticos puros (Hierro Sánchez Pescador, Acero, Valdés, García Suárez, etc.), que protagonizaron los desarrollos que decidirán el predominio institucional de la interpretación analítico-computacional de la racionalidad del discurso y de la acción humana en el ámbito científico-tecnológico.

Este enfoque de la racionalidad discursiva requiere una reducción sintáctica del lenguaje a la materialidad de sus signos, y una programación de su discurrir mediante reglas y operadores que predeterminan analíticamente todos sus desarrollos. Por otra parte este enfoque concibe la racionalidad de la acción humana como una racionalidad de medios y tiende a reconstruirla mediante la teoría de juegos.

En los años noventa, la Filosofía de la ciencia, de la que se habían ocupado principalmente los lógicos en el marco de la concepción heredada, se inclinó hacia la sociología y la axiología de la ciencia, hacia las Filosofías de la Tecnología, y hacia Filosofías de ciencias especiales (de la Física, de las matemáticas, de la economía). Precisamente la filosofía de la tecnología ha sido un campo en el que miembros de esta generación han desarrollado un ensayo tardío, siendo Javier Echeverría (1948-) un buen ejemplo del mismo. Por otra parte, algunos teóricos de la lógica, como Luis Vega (1943-2022), cuestionaron que la lógica formal fuera generalizable a todos los ámbitos del discurso y de la acción humana, desarrollando una lógica informar de carácter argumentativo, partidaria de los enfoques dialécticos y pragmáticos en el ámbito moral y jurídico-político.

En *Racionalidad y Acción humana* (1978), Jesús Mosterín (1941-2017) defendió una concepción analítico-computacional y tecnocrática de la racionalidad del discurso y la acción humana, que dejaba fuera de su consideración los valores o fines morales y jurídico-políticos. Mosterín mantenía una posición emotivista en materia de juicios morales y concebía la racionalidad como una capacidad lingüística, lógica, evaluadora y optimizadora. Consideraba primaria y determinante a la racionalidad teórica, que tiene como *condiciones formales* la coherencia, la clausura (aceptación de todas las consecuencias) y la probabilidad (compatible con la teoría de la probabilidad); y como *condiciones materiales* la adecuación a las observaciones sensibles y a las teorías científicas establecidas.

La racionalidad práctica, que está determinada por la teórica, debe cumplir las condiciones formales siguientes: la programación lineal en las decisiones

bajo condiciones de certeza, la regla de Bayes (maximiza tu utilidad esperada, que es el sumatorio de la función de utilidad de las consecuencias posibles 'u(c)' por su probabilidad 'p(c)') en las decisiones bajo condiciones de riesgo; emplea las reglas disponibles de teoría de juegos, p. e. *maximin* o 'minimiza el máximo riesgo', o *maximax* o 'maximiza la máxima utilidad'. Dado que el sujeto no siempre sabe lo que quiere, hay que aceptar condiciones materiales de la racionalidad práctica, que serán biológicas, determinadas por la sensibilidad, como el placer y el dolor, o la autosatisfacción. Si generalizamos a toda la vida (individual o social) generalizamos la estrategia de maximización de la felicidad a lo largo de toda nuestra vida.

A partir de los años ochenta Mosterín, además de replantear su concepción de la racionalidad, se ha venido ocupando de manera versátil en otros proyectos como la *Historia de la filosofía*, la historia de la lógica, una por fuerza excéntrica *Teoría de la escritura* (1993), de los derechos de los animales, de la naturaleza y la cultura humana, etc.

Se complace este lógico en interpretar lo humano, su racionalidad y su cultura reduciéndolo a lo animal, primitivo y natural, como si la acción y la producción humana no desbordasen la naturaleza, como si no existiera ninguna diferencia cualitativa entre el animal humano y sus congéneres biológicos. Su *Filosofía de la cultura* (1993) define la cultura por analogía con la genética y en sentido amplio, aplicable a animales, homínidos y hombres, como información transmitida por aprendizaje social. Si la naturaleza es lo vital y problemático, la tecno-cultura es la solución y la vía hacia una cultura universal tolerante con las diferencias. Se interpreta la cultura, por analogía con la información genética, como un mundo autónomo de información (menes) que ha de responder y adecuarse a las exigencias de la naturaleza. La racionalidad analítico-computacional, que juega un papel decisivo en la tecno-cultura, se impondrá como una extensión en la medida en que la adoptemos los individuos. En este biologismo reduccionista no se diferencia cualitativamente lo histórico social, ni lo jurídico político, menos aún lo moral, como propios de la cultura humana.

Miguel Ángel Quintanilla (1945) terció en la discusión de la racionalidad práctica con un escrito *A favor de la razón* (1981) en el que se ponía del lado de la razón instrumental de Mosterín desde una versión tecnológica de la teoría de sistemas. Consideraba irracionalista y abstracta a toda filosofía práctica que, desarrollada al margen de la racionalidad analítico-computacional de un sistema tecnológico, entrase en contradicción con sus criterios de eficiencia o poder de realización. Racional es lo que funciona como un sistema tecnológico, al que se caracteriza siguiendo la ontología de Mario Bunge como "un sistema de acciones (generalmente cooperaciones múltiples) planificadas, algunas de las cuales utilizan artefactos como instrumentos" (Quintanilla, 1981). Concluye desde aquí que un sistema de acciones es racional si funciona como un sistema tecnológico.

En *La utopía racional* (1989), que fue premio España de Ensayo, Quintanilla complementó su opción por la racionalidad tecnológica con su propuesta de utopía socialista, consistente en la idea un Estado social de Derecho gobernado como si de un sistema tecnológico se tratara. El Estado convertiría aquí la vida

sociopolítica en un sistema tecnológico, cuya racionalidad es siempre un instrumento del poder político, en orden a implementar los valores constitucionales que le legitiman y superar la injusticia social (Quintanilla / Machuca, 1989, 137). En este contexto podría tener cabida a su juicio una filosofía práctica que se ocupe de la racionalidad de valores (Quintanilla/Machuca, 1989, 170).

En el debate entre cultura humanística y cultura científica, este catedrático de Salamanca ha insistido en el valor cultural de la ciencia y de la tecnología en sociedades como las nuestras, dominadas por la racionalidad tecnológica. La normalización de la vida ciudadana exige que la educación incorpore la cultura científico-técnica. No se puede pretender humanizar la cultura desde posiciones historicistas, sean hermenéuticas o filológico historiográficas, sino en una confrontación de los valores humanos con las exigencias de la racionalidad tecnológica. La mediación de la cultura científico-técnica es una exigencia para cualquier humanismo contemporáneo, y, en este sentido, hay que tomar en consideración la orientación científicista llamada tercera cultura, que encontró en Sánchez Ron a uno de sus exponentes más destacados entre nosotros.

Además de sus abundantes trabajos de estudio y medición con el grupo EPOC, dedicados al sistema español de ciencia y tecnología, Quintanilla ha planteado una filosofía de la tecnología en distintos escritos, siendo su obra más sistemática *Tecnología. Un enfoque filosófico* (1989) donde expuso una ontología, una epistemología y una axiología de la técnica. Entiende por tecnología un sistema intencional de acciones orientado a la transformación de objetos concretos para conseguir de forma eficiente un resultado valioso. En este autor se evidencia el desplazamiento desde mediados los 80 del interés en muchos lógicos y filósofos de la ciencia hacia la filosofía de la tecnología, que ha ido ganando un número considerable de especialistas entre los autores más jóvenes.

Javier Echeverría, que había publicado un manual de *Introducción a la Metodología de la Ciencia: la Filosofía de la Ciencia en el siglo XX* (1989), se distanció de la concepción heredada en su tratado, *Filosofía de la Ciencia* (1995), donde proponía convertir esta disciplina ante todo en una axiología de la práctica científica real, tal y como se desarrolla en los sistemas de ciencia y tecnología de las sociedades capitalistas, teniendo presente el impacto social y tecnológico de esa práctica. Esta filosofía de la ciencia no focaliza las teorías científicas, ni sus métodos, se interesa más bien por el núcleo de valores que de hecho está ordenando la práctica científica o, si es el caso, el que debería ordenarla, es decir, que es normativa. Por lo que viene a centrarse en la racionalidad de fines o valores, desatendida por los planteamientos analítico-computacionales y tecnocráticos; si bien no precisa lo que hemos de entender por núcleo de valores, ni el método de esa axiología, que ha de trabajar junto con la historia y la sociología de la ciencia, así como con la filosofía de la tecnología.

Desde los años noventa y hasta el presente, Echeverría ha desarrollado una reconocida e influyente producción ensayística de carácter reflexivo, crítico y normativo sobre el impacto de las tecnologías de la información y la

comunicación en la vida humana tanto personal y privada, como social y pública, en ensayos como *Los señores del aire: télépolis y el tercer entorno* (1999), *Un mundo virtual* (2000), *Entre cavernas. De Platón al Cerebro pasando por Internet* (2013), *El arte de innovar: naturalezas, lenguajes, sociedades* (2017), y, con Lola Almendros, *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman* (2023). Sus ensayos *Cosmopolitas domésticos* y *Los señores del aire* fueron reconocidos respectivamente con los premios Anagrama y Nacional de ensayo.

Algunos autores marxistas del círculo de Manuel Sacristán, que incorporaron métodos analíticos, y se interesaron por la metodología de las ciencias sociales, han publicado ensayos de crítica de la economía política, y han atendido cuestiones de metodología de las ciencias sociales, particularmente de la economía, si bien este aspecto ha sido desarrollado más bien por ensayistas de la Generación de la democracia establecida, como Félix Ovejero Lucas en *Mercado, ética y economía* (1994), *Contra la epistemología indiferente* (2003), o *El compromiso del método* (2004).

7. El ensayo de los Filósofos jóvenes del ámbito histórico-filosófico.

En el área de 'Filosofía', que acumuló las restantes cátedras de la anterior facultad de filosofía, se fueron integrando miembros de la generación de filósofos jóvenes, que con sus escritos y con su docencia contribuyeron a la subida de nivel de la 'Historia de la Filosofía' y a la renovación de materias como la 'Ontología', la 'Teología natural', la 'Antropología filosófica', la 'Filosofía de la Historia', o la 'Historia de la Filosofía española', etc.). Estos desarrollos se nutrieron principalmente de la recepción de filosofía continental de la segunda mitad del siglo XX. Además de los intentos de reformular la metafísica tomista tradicional desde la filosofía trascendental, surgieron nuevos enfoques de la Ontología desde la Fenomenología, la Hermenéutica y sus críticos postestructuralistas, también planteamientos dialécticos. Así mismo, hicieron evolucionar la Teología natural o Teodicea, de los años setenta, hacia una filosofía mínima de la religión, desarrollada desde la Fenomenología (Manuel Fraijó, Miguel García-Baró) o desde la Analítica (Javier Sádaba).

En el ensayo filosófico dentro de este ámbito histórico-filosófico predominaron los enfoques discursivos dialéctico-conceptuales y el punto de vista histórico-filosófico en el tratamiento de las cuestiones. Han destacado en este ámbito filósofos ensayistas como Felix Duque (1943-), Gabriel Albiac (1950-), Javier Sádaba (1940-), Víctor Gómez Pin (1944-), etc.

Si algunos filósofos jóvenes del ámbito moral y jurídico-político publicaron ensayos filosóficos de raigambre kantiana sobre la religión, como *La religión contingente* (2013), de Carlos Nieto, algunos ensayistas del ámbito histórico-filosófico replantearon dos formas académicas de filosofía mínima de la religión. Por un lado, Javier Sádaba, en sus *Lecciones de Filosofía de la Religión* (1989), ensayó una filosofía analítica de la religión, more wittgensteniano, que describe y analiza el lenguaje de los creyentes, en orden a clarificar la racionalidad propia de ese juego lingüístico. Filosofía de la Religión no es teología natural, de la misma manera que cabe pensar en un hombre religioso, agnóstico, sin compromiso social con ninguna manifestación

religiosa concreta. Este mismo autor publicó *Dios y sus máscaras* en 1993. Por otra parte, Manuel Fraijó (1941) propuso una fenomenología de la religión que hunde sus raíces en la Ilustración alemana y que se alimenta de la historia de las religiones. Este autor se muestra optimista ante el 'retorno de la religión', y piensa que, en Europa, habida cuenta del predominio de la tradición monoteísta cristiana, consistirá en el retorno de alguna forma evolucionada de cristianismo.

Por su parte, en ensayos de los años noventa, como *La Edad del Espíritu* (1994) y *Pensar la Religión* (1997), Eugenio Trías relacionó su 'filosofía del límite' con la religión y lo sagrado. La filosofía no puede cegar la dimensión religiosa, porque de ella procede la idea radical de la razón, por la presión del cerco hermético. En este marco planteo Trías una revisión del concepto de símbolo, llegando a pensar que el arte verdadero es el arte religioso, en cuanto que el sentido último del símbolo es lo sagrado. En la *Edad del Espíritu* Trías articuló una estructura categorial de la historia de la religión, y en *Pensar la religión* propuso una religión ecuménica y armonizable con la razón tecnológica. Sostenía que toda religión es revelación de un fragmento de lo sagrado. La religión del espíritu será la que reúna en la síntesis original los fragmentos de lo sagrado repartidos en las distintas revelaciones religiosas. Esa religión del espíritu es la llamada a refundar una nueva edad del espíritu sintetizándose con la razón tecnológica vigente.

En Historia de la Filosofía se registró un considerable dinamismo, impulsado tanto por historiadores filósofos, como por filósofos historiadores, puesto de manifiesto por los principales indicadores de producción en este campo: traducciones y comentarios de historias de la filosofía, los diccionarios y monografías, las revistas y colecciones filosóficas, la proliferación de fundaciones y asociaciones, los congresos. Este considerable incremento de la producción editorial, la abundancia de historias de la filosofía y de monografías, unido al aumento de los trabajos dedicados a la historiografía filosófica, contrastan con la profunda crisis de concepción general presente en este campo.

Este estado crítico se manifestó en una serie de rasgos de dicha producción, como la tendencia doxográfica y el predominio de las monografías, la discontinuidad expositiva y el textualismo, la aparición de alternativas historiográficas (como la marxista, la culturalista, y la heideggeriana), el hiato entre las nuevas áreas de aplicación filosófica y la Historia de la Filosofía, la escisión entre la Historia de la Filosofía y la Historia de la Filosofía española, única que se ha puesto a revisar críticamente nuestra modernidad filosófica, etc. Esta temática historiográfica ha sido objeto de monografías y de ensayos filosóficos de autores como Felix Duque, Martínez Marzoa, Serafín Vegas, Diego Sánchez Meca, José Luis Abellán, Jerez Mir, etc.

En su obra *Los destinos de la tradición* (1989), Duque defendió una historia filosófica de la filosofía que vive de concepciones históricas (en especial de Kant y Hegel), de Heidegger y su radicalización ontológica de la hermenéutica, así como de las discusiones posteriores protagonizadas por autores del posestructuralismo y de la neohermenéutica (Derrida, Vattimo, etc.). Desconectada de las áreas actuales de desarrollo filosófico en España,

esta historiografía se oponía a la historia de la filosofía entendida como historia de temas o de problemas; por otra parte, lejos de tomar en consideración alternativas historiográficas, como la historia de las ideas o la historia social, sostenía que la historicidad humana en occidente seguía teniendo un sentido filosófico, metafísico (Duque 1989, 141)

La historiografía filosófica no tiene a su juicio un carácter científico como la propia de la historia general o de la historia de las ciencias, sino más bien filosófico-hermenéutico, pues en ella no se trata de reconstruir el pasado filosófico en cuanto pasado, sino de interpretar de manera contrastada la tradición en cuanto depositaria de un sentido siempre vivo y con virtualidades de futuro a elaborar y proyectar (Duque 1989, 179). Porque la tarea de la Historia de la Filosofía consiste en "estimular la *responsabilidad* del pensamiento proyectivo respecto al pensamiento sido...Pensar la Historia es ser originalmente tradicional"(Ibid., 180).

Esta historiografía hermenéutica se sitúa dentro del paradigma del texto. En efecto, la concepción de la Historia de la Filosofía planteada por Duque reacciona contra la historiografía de sistemas y pone en el primer plano a los textos filosóficos y su interpretación intertextual (Ibid., 92). Este desplazamiento de la atención del sistema al texto, cuyos signos serían la auténtica huella de la historicidad, deja atrás la historia de sistemas o la historiografía propuesta por autores sistemáticos, pero sin hacer concesiones al relativismo o a la distensión escéptica que se conforma con reconstrucciones complacientes de una historia supuestamente fragmentaria, discontinua y aleatoria. Los textos filosóficos forman una especie de 'continuidad epocal' (Ibid., 134), que bien puede sustituir a la trasnochada investigación en busca de sistemas. Los textos filosóficos y su interpretación son los grandes temas de esta filosofía de la Historia de la Filosofía.

De hecho, en la obra de Duque se discute de entrada la especificidad de los textos filosóficos, para concluir estableciendo una distinción entre los textos filosóficos y los textos científicos o literarios porque aquellos son universales e intersubjetivos, concretos y especulativos, entidad semántica, referido a lo irrepetible e indisponible, ni objetivo ni ficticio (Ibid., 17). El texto filosófico, a juicio de este autor, se ofrece al historiador como un fragmento de escritura, en la materialidad y concreción de sus signos, desposeído de la intención de su autor, del referente de su filosofema, y, en consecuencia, del mundo del que formaba parte. En su materialidad significativa el texto es un original que genera multiplicidad de interpretaciones. El texto filosófico, lejos de ser un dato, es una tarea de interpretación.

El sentido de un texto filosófico se halla a juicio de Duque diseminado en una intertextualidad compuesta de textos, que lo inscriben y circunscriben, según una regla interpretativa que lo centra como texto y lo despliega en una red de diferencias y semejanzas, ya sea horizontal (inscripción del fragmento en la obra a que pertenece) o vertical (enjuiciamiento del fragmento desde otras obras sean o no del mismo autor). El sentido del texto no surge de él, como si fuera su alma, sino que resulta de una construcción intertextual guiada

por la interpretación. El centro del texto pasa a ser la decisión interpretativa que selecciona los textos que inscriben y circunscriben. Esta decisión interpretativa ha de surgir de las exigencias propias de la tradición de la que surge el texto, ha de representar una especie de repliegue de la propia época sobre su propia tradición para mejor entenderse.

Así que, interpretar es "localizar sus posibilidades [del texto] en el seno de una tradición que en cuanto tal nunca ha pasado por entero, sino que opera en un presente como lo sido" (Ibid., 139). Los prejuicios de la interpretación, que surgen de la conciencia de su propia tradición por parte del interprete, han de ser contrastados por medio de otros textos o recurriendo a ciencias auxiliares, en especial a la historia. En la interpretación están presentes los intereses ético-políticos y de autocomprensión del interprete.

El criterio unificador de esta Historia de la filosofía es la 'estructura diferencial' entre concreción y descentramiento de los textos. El sentido ya no tiene su centro en algún texto, sino que resulta de la red interpretativa intertextual. La concreción actúa como un principio regulativo que tiende a concretar el sentido en algún texto, una tendencia a centrarnos en "el libro". El descentramiento actúa como un principio constitutivo que lleva a estudiar los distintos textos filosóficos, a pesar de la diversidad de autores, épocas, lenguas, etc., como si pudieran llegar a conformar un texto general. La falta de centro es la condición de posibilidad del texto en cuanto texto. Las modulaciones de esa estructura diferencial a lo largo del tiempo constituyen el objeto de la historia de la filosofía. Estas modulaciones han formado un continuum cuya forma no se puede determinar a priori. Pero, en la historia de la filosofía se observa un movimiento general de reconocimiento del carácter heurístico propio de la concreción, frente al carácter constitutivo característico del descentramiento; lo que, unido a la diferencia entre autor y lector, permite adelantar una estructura cronológica de aquella

En la Filosofía griega, donde prima el descentramiento sobre la concreción, bajo el respecto de la reflexividad lógica encontramos diálogos, epístolas, guiones didácticos, etc. En la Filosofía medieval, donde prima la concreción sobre el descentramiento, los textos se reúnen en sumas, comentarios, glosas, etc. En la filosofía moderna, donde prima de nuevo la concreción textual bajo el respecto de la reflexividad lógica, se componen sistemas, tratados, enciclopedias. Y, en la filosofía contemporánea, la primacía del descentramiento textual bajo el respecto de la dependencia, da lugar al predominio del fragmento: artículos, conferencias, *papers* en general. Tras Hegel la filosofía se habría eclipsado. Duque, enemigo de clasificaciones y apriorismos, entiende este esquema como algo tentativo y surgido de una consideración teórica de las preguntas conductoras y fundamentales de las distintas épocas (Ibid., 168-171).

Duque caracteriza también la actitud subjetiva del intérprete ideal. Para empezar, en el plano lógico-hermenéutico se ha de buscar la coherencia científica en la explicación filológica, sintáctica y semántica de la estructura significativa del texto. Se debe evitar toda arbitrariedad al explicar los signos del texto. Por otra parte, en el plano histórico científico se impone la

coherencia en la contextualización histórico cultural del texto, que se ha de situar en su contexto político y científico. Por último, en el plano experiencial y existencial se ha de conseguir el sentido actual del texto según nuestra situación en la tradición (la dimensión biográfico-pragmática). La comprensión ha de surgir del ensamblaje de estos tres momentos: explicativo, contextualizador e interpretativo. Los dos primeros momentos estarían ya guiados por una interpretación de término medio, que es la tradición. El momento interpretativo "retorna conscientemente a esa tradición y la modifica al añadirla el exceso de sentido promovido, a la vez, por las incitaciones de la obra interpretada y por la individualidad del interprete." (Ibid., 177). Duque fue reconocido con el premio Internacional de Ensayo Jovellanos en 2003 por su escrito *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*.

Al pasar a los años noventa se observa una creciente inclinación teórica hacia las propuestas de la historiografía hermenéutica, conectadas con alguna radicalización ontológica o antropológica de la hermenéutica filosófica, que sólo parecen encontrar su límite en el 'textualismo' y en el 'narrativismo', característicos de los planteamientos de la inteligencia postmetafísica, refractaria al sentido, de los movimientos de deconstrucción y las filosofías de la diferencia. La recepción de autores y textos postmodernos, desde los años ochenta, es inseparable de los desarrollos de estas tendencias entre nosotros.

Como si se tratara de una reacción inducida por la negación y el desinterés generalizado de la generación joven ante su propia tradición, surgió en Salamanca el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (1978-2018), impulsado por el profesor Antonio Heredia Soriano, por algunos profesores del grupo de postguerra (Cruz Hernández, Rivera de Ventosa), por José Luis Abellán (Universidad Complutense), Pedro Ribas y José Luis Mora (Universidad Autónoma), y por hispanistas de Toulouse (Alain Guy). En 1988 nació la Asociación de Hispanismo Filosófico desde este Seminario, dando lugar al núcleo institucional, que reunió durante una generación a grupo significativo y heterogéneo de hispanistas, historiadores e intérpretes de la filosofía española. En torno a este núcleo académico se ha desarrollado una producción ensayística, en unos casos más histórica en otros más ideológica, centrada principalmente en el pensamiento español contemporáneo.

En este ámbito histórico-filosófico cabe inscribir también una de las obras ensayísticas más singulares y reconocidas de los últimos 50 años, la de Antonio Escohotado (1941-2021), que recibió el premio Anagrama de ensayo por *El espíritu de la comedia* (1991), y el Espasa por *Caos y orden* (1999). Desde un fondo de pensamiento libertario y con un punto de vista sociohistórico, Escohotado ha revisado críticamente instituciones, costumbres y hábitos de represión social, en defensa de la libertad. Temas de sus ensayos han sido, entre otros, la filosofía, las relaciones de género, las drogas o el comercio.

I. Bibliografía primaria

[Selección bibliográfica de ensayistas y ensayos filosóficos de la generación de Filósofos jóvenes]:

1. Albiac, Gabriel (1977). *Al margen de "El Capital"*. Madrid, Cupsa.
- ___ (1978). *Debate sobre el eurocomunismo*, Madrid, Taller de Sociología.
- ___ (1979). *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*. Pamplona, Peralta.
- ___ (1987). *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*. Madrid, Hiperión.
- ___ (1989). *Todos los héroes han muerto*. Madrid, Libertarias/Prodhuvi.
- ___ (1989). *Adversus socialistas*. Madrid, Libertarias/Prodhuvi.
- ___ (2000). *Desde la incertidumbre*. Barcelona, Plaza & Janés.
- ___ (1996). *La muerte: metáforas, mitologías, símbolos*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- ___ (2007). *Contra los políticos*. Barcelona, Temas de hoy.
- ___ (2011). *Sumisiones voluntarias: la invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*. Madrid, Tecnos.
- ___ (2023). *Elogio de la filosofía*. Madrid, La Esfera de los Libros.
2. Amorós, Celia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- ___ (1990). *Mujer, participación y cultura política*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- ___ (1994). *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, Colección Libros del PUEG, UNAM.
- ___ (1995). *10 palabras clave sobre Mujer*. Estella (Navarra), Verbo Divino.
- ___ (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid, Cátedra.
- ___ (2004). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... Para la emancipación de las mujeres*. Madrid, Cátedra.
- ___ con Ana de Miguel (eds.) (2005). *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Madrid, Ediciones Minerva.
- ___ (2009). *Vetas de ilustración: Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid, Editorial Cátedra.
- ___ (2014). *Salomón no era sabio*. Madrid, Editorial Fundamentos.
3. Argullol, Rafael (1983). *La atracción del abismo*. Barcelona, Acantilado.
- ___ (1984). *El héroe y el único*. Barcelona, Acantilado.
- ___ (1985). *Tres miradas sobre el arte*. Barcelona, Icaria.
- ___ (1987). *Territorio del nómada*. Madrid, FCE.
- ___ [Con Eugenio Trías] (1993). *El cansancio de occidente*. Barcelona, Destino.
- ___ (1994). *Sabiduría de una ilusión*. Madrid, Taurus.
- ___ (2000). *Aventura. Una filosofía nómada*. Barcelona, Acantilado.

— (2002). *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*. Madrid, FCE.

— (2013). *Maldita perfección*. Barcelona, Acantilado.

— (2014). *Pasión del Dios que quiso ser hombre*. Barcelona, Acantilado.

4. Camps, Victoria (1983). *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral.

— (1988). *Ética, retórica y política*. Madrid, Alianza Editorial.

— (1990). *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa Calpe

— (1993). *Paradojas del individualismo*. Barcelona, Crítica

— (1994). *Los valores de la educación*. Madrid, Centro de Apoyo para el Desarrollo de la Reforma Educativa.

— (1996). *El malestar de la vida pública*. Barcelona, Grijalbo Mondadori

— (1998). *Manual de civismo*. Barcelona, Ariel

— (2005). *La voluntad de vivir*. Barcelona, Ariel

— (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona, Herder.

— (2016). *Elogio de la duda*. Barcelona, Arpa Editores.

— (2018). *La fragilidad de una ética liberal*. Barcelona, Ediciones UAB.

— (2019). *La búsqueda de la felicidad*. Barcelona, Arpa Editores.

— (2021). *Tiempo de cuidados*. Barcelona, Arpa Editores.

5. Cortina, Adela (1986). *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos.

— (1990). *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos.

— (1991). *La moral del camaleón: ética política para nuestro fin de siglo*. Madrid, Espasa Calpe.

— (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos.

— (1994). *La ética de la sociedad civil*. Madrid, Anaya.

— (1994). *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid, Trotta.

— (1995). *Ética civil y religión*. Madrid, PPC.

— (1996). *Un mundo de valores*. Valencia, Generalitat valenciana.

— (1997). *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza Editorial.

— (1998). *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*. Madrid, Taurus.

— (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona, Círculo de Lectores

— (2002). *Por una ética del consumo*. Madrid, Taurus.

— (2003). *Construir confianza: Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid, Trotta.

— (2005). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza.

— (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*. Ediciones Nobel.

— (2010). *Las raíces éticas de la democracia*. Valencia, Universidad de Valencia.

— (2010). *Justicia cordial*. Madrid, Trotta.

— (2011). *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. Madrid, Tecnos.

— (2017). *Aporofobia: el rechazo al pobre*. Barcelona, Paidós.

6. Díaz, Carlos (1975). *Ensayo de pedagogía utópica*. Bilbao, Zero.

— (1976). *Ensayos sobre pedagogía política*. Alcoy, Marfil.

— (1978). *El anarquismo como fenómeno político moral*. Bilbao, Zero.

— (1980). *Contra Prometeo*. Madrid, Encuentro.

— (1981). *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*. Madrid, Narcea.

— (1983). *El sujeto ético*. Madrid, Narcea.

— (1985). *Corriente arriba (Manifiesto personalista y comunitario)*. Madrid, Encuentro.

— (1985). *Escucha posmoderno*. Madrid, Ediciones Paulinas.

— (1987). *El sueño hegeliano del Estado ético*. Salamanca, San Esteban.

— (1987). *Eudaimonia: la felicidad como utopía necesaria*. Madrid, Encuentro.

— (1987). *Nihilismo y estética (filosofía de fin de milenio)*. Madrid, Cincel.

— (1989). *Educar en la utopía*. Madrid, CCS.

— (1990). *La persona como presencia comunicada*. Madrid, CCS.

— (1991). *El hombre y Dios*. Madrid, Instituto Emmanuel Mounier.

— (1991). *De la razón dialógica a la razón profética*. Madrid, Madre Tierra.

— (1992). *Ilustración y religión. (Al filo del bimilenio)*. Madrid, Encuentro.

— (1996). *La filosofía, sabiduría primera*. Madrid, Videocinco.

— (1998). *Educar para una democracia moral*. Valladolid, Castilla.

— (1998). *Apología de la fe inteligente*. Bilbao, Desclées Brouwer.

— (2002). *Repensar las virtudes*. Eunsa, Pamplona.

— (2008). *Ciencia y conciencia. Hacia una buena sociedad*. Madrid, Fundación E. Mounier.

— (2009). *El sistema del anarquismo (Luces y sombras)*. Fundación E. Mounier, Madrid.

7. Duque, Félix (1986). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid, Tecnos.

— (1988). *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*. Valencia, Natan.

— (1994). *La humana piel de la palabra. Introducción a la filosofía hermenéutica*. México, Universidad N. A. Chapingo.

— (1995). *El sitio de la historia*. Madrid, Akal.

— (1989). *Los destinos de la tradición*. Barcelona, Anthropos.

— (1995). *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona, Serbal.

— (1997). *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis de la historia*. Madrid, Akal.

— (1999). *Postmodernidad y apocalipsis. Entre la promiscuidad y la transgresión*. Buenos Aires, Baudino.

— (2000). *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis*. Madrid, Akal.

— (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid, Tecnos.

— (2003). *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo, Ediciones Nobel.

— (2003). *Contra el humanismo*. Madrid, Abada Editores.

— (2006). *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la Modernidad*. Madrid, Abada.

— (2008). *Habitar la tierra*. Madrid, Abada.

— (2010). *Residuos de lo sagrado: tiempo y escatología*. Madrid, Abada.

— (2020). *Las figuras del miedo. Derivas de la carne, el demonio y el mundo*. Madrid, Abada.

8. Echeverría, Javier (1980). *Sobre el juego*. Madrid, Taurus

— (1981). *Leibniz*. Barcelona, Barcanova.

— (1983). *Límites de la conciencia y el matema* (con V. Gómez Pin). Madrid, Taurus.

— (1994). *Telépolis*. Barcelona, Destino.

— (1999). *Los señores del aire: télépolis y el tercer entorno*. Barcelona, Destino.

— (2000). *Un mundo virtual*. Barcelona, Plaza y Janés.

— (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid, FCE.

— (2007). *Ciencia del bien y el mal*. Barcelona, Herder.

— (2013). *Entre cavernas. De Platón al Cerebro pasando por Internet*. Madrid, Triacastela.

— (2017). *El arte de innovar: naturalezas, lenguajes, sociedades*. Madrid, Plaza y Valdés Editores.

— (2023). *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman* (con Lola S. Almendros). Ediciones Trea.

9. Escotado, Antonio (1975). *De physis a polis: la evolución del pensamiento filosófico*. Barcelona: Anagrama.

— (1978). *Historias de familia: cuatro mitos sobre sexo y deber*. Barcelona, Anagrama

— (1987). *Majestades, crímenes y víctimas*. Barcelona, Anagrama

— (1989). *Historia general de las drogas*. Barcelona, Alianza.

- ___ (1991). *El espíritu de la comedia*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1993). *Rameras y esposas: cuatro mitos sobre sexo y deber*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1995). *Aprendiendo de las drogas: usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1997). *Retrato del libertino*. Madrid, Espasa Calpe
- ___ (1998). *Historia general de las drogas*. Madrid, Espasa Calpe
- ___ (1999). *Caos y orden*. Madrid, Espasa Calpe
- ___ (2008-2017). *Los enemigos del comercio* Madrid, Espasa Calpe.
- ___ (2015). *Frene al miedo*. Madrid, Página indómita.
- ___ (2020). *Hitos del sentido*. Madrid, Espasa Calpe.
- 10. Gómez Pin, Víctor (1974). *El drama de la ciudad ideal. (Mito de la constitución del mundo y nacimiento de Hegel en Platón)*. Madrid, Taurus.
- ___ (1978). *Ciencia de la lógica y lógica del sueño* (con un apéndice de J. Echeverría). Madrid, Taurus
- ___ (1981). *El reino de las leyes: orden freudiano*. Madrid, Siglo XXI
- ___ (1984). *El orden aristotélico*. Barcelona, Ariel
- ___ (1983). *Límites de la conciencia y el matema* (con J. Echeverría). Madrid, Taurus.
- ___ (1987). *Infinito y medida: el trabajo del arte y el trabajo de la ciencia*. Barcelona, Juan Garnica.
- ___ (1989). *Filosofía: el saber del esclavo*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1995). *La dignidad: lamento de la razón repudiada*. Barcelona, Paidós.
- ___ (2000). *Los ojos del murciélago: vidas en la caverna global*. Barcelona, Seix Barral.
- ___ (2020). *El honor de los filósofos*. Barcelona, Acantilado.
- ___ (2022). *La España que tanto quisimos*. Arpa Editores.
- 11. Guisán, Esperanza (1983). *Ética sin religión. Materiales para una nueva ética*. Santiago de Compostela, Autor editor.
- ___ (1985). *¿Cómo ser un buen empirista en ética?* Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- ___ (1986). *Razón y pasión en la ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1987). *Invitación a la meta-ética*. Santiago de Compostela, Tórculo Textos.
- ___ (1990). *El manifiesto hedonista*. Barcelona, Anthropos.
- 12. Jiménez, José (1982). *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama
- ___ (1983). *La estética como utopía antropológica*. Madrid, Tecnos.
- ___ (1984). *Filosofía y emancipación*. Madrid, Espasa Calpe.

- (1986). *Imágenes del hombre: fundamentos de estética*. Madrid, Tecnos.
 - (1989). *La vida como azar: complejidad de lo moderno*. Madrid, Mondadori.
 - (1993). *Cuerpo y tiempo: la imagen de la metamorfosis*. Barcelona, Destino.
 - (1996). *Memoria*. Madrid, Tecnos.
 - (2013). *La imagen surrealista*. Madrid, Trotta.
 - (2019). *Crítica del mundo imagen*. Madrid, Editorial Tecnos.
13. Mate, Reyes (1975). *El desafío socialista*. Salamanca, Sígueme.
- (1975). *Cristianos por el socialismo: Documentación*. Estella, Verbo Divino.
 - (1977). *El precio de la libertad*. Madrid, Ediciones Paulinas.
 - (1986). *Modernidad, religión, razón: escritos desde la democracia*. Barcelona, Anthropos.
 - (1990). *Mística y política*. Estella, Verbo Divino.
 - (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos.
 - (1996). *El destino de la racionalidad occidental*. Madrid, Centro de Estudios Documentales.
 - (1997). *Memoria de occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos.
 - (1998). *Heidegger y el judaísmo; y sobre La tolerancia compasiva*. Barcelona, Anthropos.
 - (1999). *De Atenas a Jerusalén: pensadores judíos de la modernidad*. Madrid, Akal.
 - (2003). *Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta.
 - (2005). *A contraluz de las ideas políticamente correctas*. Barcelona, Anthropos.
 - (2006). *Medianoche en la historia*. Madrid, Trotta.
 - (2007). *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*. Pearson Alhambra.
 - (2008). *La herencia del olvido*. Madrid, Errata Naturae editores.
 - (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Anthropos.
 - (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid, Trotta.
14. Molinuevo, José Luis (1998). *La experiencia estética moderna*. Madrid, Síntesis.
- (1998). *El espacio político del arte: arte e historia en Heidegger*. Madrid, Tecnos.
 - (2001). *Estéticas del naufragio y de la resistencia*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació
 - (2004). *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid, Alianza.
 - (2009). *Magnífica miseria. Dialéctica del romanticismo*. Murcia, CENDEAC.
 - (2010). *Retorno a la imagen. Estética del cine en la modernidad melancolía*. Salamanca, Archipiélagos 1.

- ___ (2013). *Estéticas de lo interesante*. Salamanca, Archipiélagos 3.
- ___ (2013). *El artista filósofo de David Lynch*. Salamanca, Archipiélagos 6.
- ___ (2014). *Responsabilidad con la imagen (Wang Bing)*. Salamanca, Archipiélagos 8.
- ___ (2023). *Estéticas de los entres*. Salamanca, Archipiélagos 12.
- 15. Mosterín, Jesús (1978). *Racionalidad y acción humana*. Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (1981). *Grandes temas de la filosofía actual*. Barcelona, Salvat.
- ___ (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (1995). *Los derechos de los animales*. Madrid, Editorial Debate.
- ___ (2006). *El pensamiento arcaico*. Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (2006). *La naturaleza humana*. Madrid, Espasa-Calpe.
- ___ (2009). *La cultura humana*. Madrid, Espasa-Calpe.
- ___ (2013). *Ciencia, filosofía y racionalidad*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- ___ (2014). *El triunfo de la compasión: Nuestra relación con los otros animales*. Madrid, Alianza Editorial.
- 16. Quintanilla, Miguel Ángel (1976). *Ideología y ciencia*. Valencia, Fernando Torres.
- ___ (1981). *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*. Madrid, Taurus.
- ___ (1989). *La utopía racional*. Madrid, Espasa Calpe.
- ___ (1989). *Tecnología, un enfoque filosófico*. Madrid, Fundesco.
- ___ (2002). *Cultura tecnológica: estudios de ciencia, tecnología y sociedad* (en colaboración con Eduardo Aibar). Barcelona, Universidad de Barcelona.
- ___ (2017). *Tecnologías entrañables* (en colaboración con Martín Parselis, Diego Lawler y Darío Sandrone). Catarata.
- ___ (2020). *Filosofía ciudadana*. Madrid, Trotta.
- 17. Romero de Solís, Diego (1981). *Poiesis. Las relaciones entre filosofía y poesía*. Madrid, Taurus.
- ___ (1991). *La impaciencia del deseo y otros ensayos de estética*. Sevilla, Alfar.
- ___ (2000). *Enoc. Sobre las raíces filosóficas de la poesía contemporánea*. Madrid, Akal.
- ___ (2015). *En ningún lugar. El paisaje y lo sublime*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- 18. Rubert de Ventós, Xavier (1963). *El arte ensimismado*. Barcelona, Ariel.
- ___ (1968). *Teoria de la sensibilitat*. Barcelona, Ediciones 62.
- ___ (1971). *Moral y nueva cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (1974). *La estética y sus herejías*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1979). *Teoría de la sensibilidad*. Barcelona, Ediciones Península.

- (1983). *Las metopias: metodologías y utopías de nuestro tiempo*. Barcelona, Montesinos.
- (1994). *Nacionalismos: el laberinto de la identidad*. Madrid, Espasa Calpe.
- (2000). *Dios, entre otros inconvenientes*. Barcelona, Anagrama.
- 19.Sádaba, Javier (1977). *Lenguaje religioso y filosofía analítica*. Barcelona, Fundación Juan March.
- (1978). *¿Qué es un sistema de creencias?* Madrid, Mañana.
- (1978). *Filosofía, lógica y religión*. Salamanca, Sígueme.
- (1984). *Saber vivir*. Madrid, Ediciones Libertarias.
- (1987). *Euskadi: pensar el conflicto*, con F. Savater. Madrid, Ediciones Libertarias.
- (1988). *El Amor contra la moral*. Madrid, Arnao.
- (1993). *Dios y sus máscaras: autobiografía en tres décadas*. Madrid, Temas de Hoy.
- (1998). *Hombres a la carta: los dilemas de la bioética*. Madrid, Temas de Hoy.
- (1998). *Saber vivir: análisis y gozo de la vida cotidiana*. Madrid, Libertarias.
- (1999). *El hombre espiritual: ética, moral y religión ante el nuevo milenio*, Madrid, Martínez Roca.
- (2000). *La vida en nuestras manos*. Madrid: Ediciones B.
- (2006). *De Dios a la nada: las creencias religiosas*. Barcelona, Espasa.
- (2010). *El amor y sus formas: claves para entender el sentimiento más universal*. Madrid, Península.
- (2012). *No sufras más: la felicidad en la vida cotidiana*. Madrid, Península.
- (2014). *Ética erótica. Una forma diferente de sentir*. Madrid, Península.
- (2016). *La religión al descubierto*. Barcelona, Herder.
- (2019). *Porque soy libertario*. Madrid, Libros de la Catarata.
- (2020). *Una ética para el siglo XXI*. Madrid, Tecnos.
- 20.Savater, Fernando (1972). *La filosofía tachada*. Madrid, Taurus.
- (1975). *Escritos politeístas*. Madrid, Editora Nacional.
- (1978). *Panfleto contra el todo*. Barcelona, Dopesa.
- (1981). *La tarea del héroe; elementos para una ética trágica*. Madrid, Taurus.
- (1982). *Invitación a la ética*. Barcelona, Anagrama.
- (1984). *Contra las patrias*. Barcelona, Tusquets.
- (1986). *El contenido de la felicidad*. Madrid, El País.
- (1988). *Ética como amor propio*. Madrid, Mondadori.
- (1991). *Ética para Amador*. Barcelona, Ariel.
- (1992). *Política para Amador*. Barcelona, Ariel.
- (1997). *El valor de educar*. Barcelona, Ariel.
- (2003). *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel,
- (2009). *El arte de ensayar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

- ___ (2015). *Voltaire contra los fanáticos*, Barcelona, Ariel.
21. Subirats, Eduardo (1979). *Contra la razón deductiva*. Barcelona, Tusquets.
- ___ (1979). *Figuras de la conciencia desdichada*. Madrid, Taurus.
- ___ (1981). *La ilustración insuficiente*. Madrid, Taurus.
- ___ (1983). *El alma y la muerte*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1985). *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna*. Madrid, Ed. Libertarias.
- ___ (1986). *La flor y el cristal: ensayos sobre el arte y arquitectura modernos*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1988). *La cultura como espectáculo*. Madrid, FCE.
- ___ (1989). *El final de las vanguardias*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1991). *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1993). *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española*. Madrid, Temas de Hoy.
- ___ (1994). *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid, Anaya.
- ___ (1995). *España: miradas fin de siglo*. Madrid, Akal.
- ___ (1997). *Linterna mágica: vanguardia, media y cultura tardo moderna*. Madrid, Siruela.
- ___ (1999). *Sobre la libertad: notas de viaje*. Madrid, Anaya.
22. Trías, Eugenio (1969). *La filosofía y su sombra*. Barcelona, Seix Barral.
- ___ (1970). *Filosofía y carnaval*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1970). *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona, Edhasa.
- ___ (1971). *La dispersión*. Madrid, Taurus.
- ___ (1974). *Drama e identidad*. Barcelona, Barral Editores.
- ___ (1976). *El artista y la ciudad*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1979). *Tratado de la pasión*. Barcelona, Taurus.
- ___ (1983). *Filosofía del futuro*. Barcelona, Ariel.
- ___ (1984). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Barral Editores.
- ___ (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona, Ariel.
- ___ (1991). *Lógica del límite*. Barcelona, Destino.
- ___ (1994). *La Edad del Espíritu*. Barcelona, Destino.
- ___ (1997). *Pensar la religión*. Barcelona, Destino.
- ___ (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona, Destino.
- ___ (2000). *Ética y condición humana*. Barcelona, Península.
- ___ (2007). *El canto de las sirenas: argumentos musicales*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- ___ (2010). [Obras Completas] *Creaciones filosóficas I: Ética y estética*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- ___ (2010). [Obras Completas] *Creaciones filosóficas II: Filosofía y religión*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

— (2010). *La imaginación sonora*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

II. Bibliografía secundaria.

[Selección bibliográfica que incluye estudios de autores españoles sobre este tema]:

Aullón de Haro, P. (1987). *Los géneros ensayísticos del siglo XX*. Madrid, Taurus.

— (1992). *Teoría del ensayo*. Madrid, Verbum.

Bolado, G. (2000). *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander, UNED/SMP.

Bueno, G. (1966). “Sobre el concepto de ensayo”, en *El Padre Feijoo y su siglo*, Universidad de Oviedo.

Camps, V. (1995). “La oportunidad del ensayo”, *La Página*, núm. 20.

Carpintero, H. (1965). “Los ensayistas contemporáneos”, *Ínsula*, núm. 224-225

Cerezo Galán, P. (1991). “El ensayo en la crisis de la modernidad”, en *Pensar en Occidente: El ensayo español hoy*. Madrid, Centro de las Letras Españolas (Dir. Gral. del Libro y Bibliotecas).

Ferrater Mora, J. (1963). “Sobre estilos de pensar en la España del siglo XX”. En *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*. Barcelona-Buenos Aires, E.D.A.H.S.A.

García Casanova, J. F. (2002). *El ensayo entre la filosofía y la literatura*. Granada, Comares.

Gómez, J. (1996). *El ensayo español, 1. Los orígenes (siglos XV a XVII)*. Barcelona, Crítica.

Gómez Martínez, J. L. (1992). *Teoría del ensayo*. México, UNAM (Cuadernos de Cuadernos, 2).

García, J. (ed.) (1996). *El ensayo español. 5. Los Contemporáneos*, Barcelona: Crítica.

Gracia, J. y Ródenas, D., (2008). *El ensayo español del siglo XX*. Barcelona, Crítica.

Higuero, F. J. (1991). “Reivindicación humanista en el ensayo español reciente”, *Los ensayistas*, núm. 30-31.

Jarauta, F. (1991). “Para una filosofía del ensayo”, *Revista de Occidente*, núm. 116.

Laín Entralgo, P. (1994). “¿Qué es el ensayo?”, *Compás de Letras*, núm. 5.

Marichal, J. (1984). *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, Alianza.

Martín, F. (1999). *La tradición velada*. Madrid, Biblioteca Nueva.

— (2010). “De la forma de lo hispánico”, en *Paideutika*, núm. 12.

Méndez Baiges, Víctor (2021). *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843-1973*. Madrid, Tecnos.

Mermall, Th. (1988). "Eros edificante: la plenitud modernista en la ensayística actual", *Los Cuadernos del Norte*, núm. 49.

Nicol, E. (1998). "Ensayo sobre el ensayo". En *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid, Tecnos.

D'Ors, E. (1953). "Pensar por ensayos", *Clavileño*, núm. 10.

Ródenas, R. (2009). "Ensayo y pensamiento". En *Literatura y bellas artes*, vol. V de España siglo XXI. Madrid, Biblioteca Nueva.

Salinas, P. (2007). "Ensayismo español", En *Obras completas*, vol. II. Madrid, Cátedra.

Savater, F. (1995). "Ensayar el ensayo", *La Página*, núm. 20.

___ (2009). *El arte de ensayar*, Barcelona: Galaxia Gutenberg

Sánchez Blanco, F. (1997). *El ensayo español. 2. El siglo XVIII*. Barcelona, Crítica.

Tejada, R. (2023). *L'essai en Espagne a l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976) La malle et la boussole*. París, L'Harmattan.

Vázquez, F. (2009). *La filosofía española: Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada Editores.

**FILOSOFÍA EXPANYOLA: DESHEREDADOS Y PRETENCIOSOS.
GENERACIONES X, Y (y Z) [GEN-XY(z)] (1991-2023).**
Principios de una investigación futura (que preferiría no hacer).

Julio Richard
Santander 2023-2024

Generación de la Trans/xyzión



"Amo a España porque no me gusta".
Álvaro Pombo, *Santander 1936*

Tratamiento citológico:

1. Intro: hay una lista y hay un contexto

"Ningún escritor creativo puede tragar a sus contemporáneos."

Virginia Woolf

La lista:

0. Luis Alegre Zahonero	31. Pedro Insua
1. Gabriel Aranzueque	32. Jèssica Jacques Pi
2. José María Bellido Morillas	33. Antonio Lastra
3. Eurídice Cabañes	34. Alejandro Martín Navarro
4. Lino Camprubí	35. Eduardo Maura
5. Germán Cano	36. Abel Miró
6. Ana Carrasco-Conde	37. José Luis Moreno Pestaña
7. David Casacuberta	38. Clara Navarro
8. Bernat Castany Prado	39. Miguel Noguera
9. Ernesto Castro	40. Rocío Orsí
10. Fernando Castro	41. Javier Pérez Jara
11. Monica Cavallé	42. Paul B. Preciado
12. David Cerdá	43. Miguel Ángel Quintana Paz
13. Jordi Claramonte	44. Juan Ramón Rallo
14. Jorge Costa	45. Clara Ramas
15. Ismael Crespo	46. Eduard Ramirez
16. Elizabeth Duval	47. César Rendueles
17. Mario Espinoza	48. Valerio Rocco Lozano
18. Eudald Espluga	49. Federico Rodríguez
19. Agustín Fernández Mallo	50. Ayme Román
20. Eloy Fernández Porta	51. Josefa Ros Velasco
21. Amador Fernández-Savater	52. Alberto Ruiz de Samaniego
22. Jorge Freire	53. Alberto Santamaría
23. Daniel Gamper	54. Miguel Manuel Saralegui Benito
24. Marina Garcés	55. Clara Serra
25. Rubén García López	56. Juan Tallón
26. Diego Garrocho	57. Angélica Velasco
27. Javier Gomá	58. Paco Vidarte
28. Oriol González Fábregas	59. Stella Villarme
29. Inmaculada Hoyos	60. Remedios Zafra
30. Eduardo Infante	

El contexto:

El contexto crítico expanyol: (1982) / 1989 / (1992) / 2001 / 2008 / (2011-2014) / 2020-2022 (/=-crisis; -=tránsito; contexto glocal)

El contexto educativo expanyol: LRU / LOGSE / LOE / LOCE / LOMLOE / Bolonia / Máster del Profesorado.

Mandato spinozista de la investigación de un "filósofo norteno": "no reír, no lamentar, no odiar sino comprender."

", uno escribe por y para los amigos (aquí, Gerardo Bolado, en adelante, GB, que me metió en el *embolado*), y la Humanidad únicamente le interesa en tanto que congregación de infinitos amigos potenciales." (*La razón sin esperanza*)

Muguerza: "Asumir nuestra perspectiva histórica e intentar *a la vez* sobrepasarla" (la cursiva es mía).

Y la repetición generacional del gesto hermenéutico-crítico: "Objetivo: proporcionar elementos que permitan zafarnos cabalmente de ese pasado, impidiéndonos así quedar cautivos del mismo." (Francisco Vázquez García, en adelante, FVG)

GB vs FGV (17 notas al pie sobre uno en el otro, la primera en la página 15, la última en la 392: diálogo intra-filosófico abierto, que aquí se *pretende heredar*).

Ferrater Mora en *Las crisis humanas*: "prefacio a un intento de sentar ciertas condiciones según las cuales puede llamarse "crítico" a un determinado periodo histórico."

Momento orto-generacional: "Deshacer un equívoco -si, como espero, fue un equívoco-. En su conferencia "El mito de la crisis (Una superstición sociológica)", pronunciada el 4 de agosto de 1980 en la Universidad Internacional de Santander, Fernando Savater (...): 1. Una crisis histórica se entiende sólo dentro del contexto de descripciones específicas de tal crisis.

2. Que si se habla de crisis, tiene que ser en plural. (...)"

Condiciones críticas FM: 1. Comunidad 2. Cambios compartidos 3. Salidas 4. Pocas. / Pero la crisis histórica no es una parálisis, sino más bien un estado de hiperactividad.

Axioma crítico de Eugenio: "la crisis (de la metafísica) no es una crisis de envejecimiento. Es una crisis de "recursos expresivos". Una crisis, pues, teatral: lo que importa es, aquí -y en todas partes-, la "puesta en escena.""

La "transición filosófica" de la "generación de la transición" y la "generación de la democracia" a la "generación de la(s) crisis". (La crisis de los "pocos", la crisis de los "muchos", la crisis de los "todos" (FM)). De la Transición a la *Tranxición*.

Hipótesis Meta-histórica del Momento presente: "El siglo XXII comienza en 2020. 2020 no termina nunca." (Paul B. Preciado) (El siglo XX, había dicho Garcés en 2015, es un "siglo inacabado", en una propuesta meta-histórica por completo diferente, casi inversa a la de Preciado, también en tanto en cuanto los intereses de la Filosofía Expanyola).

O también: Que cada uno de nosotros mire en su derredor, en 1977, y se pregunte cuántos Gentiles no conoce, o, ya en 2020, afirme aquello de todos-tenemos-algún-amigo-que.

Con Ortega: "épocas acumulativas" ("plenarias", "tranquilas", "cerradas", en FM) y "épocas eliminatorias o polémicas" ("de crisis", "turbulentas", "abiertas", en FM). Relación con "la vida como libertad" y "la vida como adaptación", designación orteguiana en tiempos deprimentes.

"El género ~~antológico~~ *antológico*, si debiéramos definirlo, comienza con una petición de disculpas en forma de definición de criterios, de modo que la exclusión de lo limitado de todo formato no sea leída como característica aplicable a factores ideológicos, grupales o de cualquier tipo, (...) *Perdonen las disculpas*".

2. Primera cuestión: hay una orientación demográfica.

"¿Por qué evito siempre a mis contemporáneos?"

VW

Generaciones X, Y (y Z): GEN-XY(z)

"La noción de generación: la "generación", esto ya lo advirtió Ortega distinguiendo lo "coetáneo" de lo "contemporáneo", no es simplemente una unidad biológica ni concierne meramente a la coincidencia de una población en el tiempo físico. Se trata, no de una medida de la vida orgánica, sino de una cualificación del "quehacer vital" que distingue al hombre caído en un mundo y obligado a hacerse una vida que no le es dada." (FVG)

Ortega: "unidad de estilo" y "comunidad de destino esencial".

"Esa unidad define a una generación como agente histórico que emerge en intervalos aproximados de quince años, de modo que en un mismo corte temporal vendrían a coexistir tres generaciones diferentes." (FVG)

Ortega: "Cada generación representa un trozo esencial, transferible e irreparable del tiempo histórico, de la trayectoria vital de la humanidad."

"Mundanización": Modernización en el sentido pleno de la palabra designa un proceso por encima de las épocas, en el que a los cambios generacionales se superponen cambios abruptos de los modos de pensar, de los procesos de trabajo, de las formas de vida y de los efectos semiosféricos. En algunas partes del mundo los cambios se producen dando un salto tan grande que obligan a las personas a pasar, dentro de una única generación, de una

especie de Edad Media tardía a la posmodernidad. (Sloterdijk). (Ver "Segunda cuestión")

"El pensamiento español, a medias literario y religioso, era un ejemplo de "impureza" o "bastardía" filosófica en comparación con la impoluta tradición germánica." (FVG) O el "pluralismo *Made in Spain*" de Muguerza: "El mencionado pluralismo, convertido en verdadera parataxia (ver Moreno Pestaña), podría explicarse de otro modo: las oposiciones a profesor funcionario" y, por ende, la condena de "eclecticismo e irenismo" o, todavía peor, la de "mundanización": "Bozal ha formado parte de esa "mundanización" de la filosofía emprendida en fecha reciente y que tan fuerte impronta ha dejado en el ámbito de la Estética y la Teoría de las Artes". Es en ese sentido que, en la Filosofía Expanyola, "todo parece oponer entre sí al pensador artista y al filósofo devoto de la academia." (Ver "Tercera cuestión")

Ortega (en Alberto Ruiz de Samaniego, en adelante ARS): "el carácter impresionista de nuestra cultura, condenada a no ser progresista; una cultura en la que cada generación comienza de cero, sin reconocer maestros". Una generación, la *democrática*, la del Nuevo Pensamiento, caracterizada por su *falta de sistematicidad* pero con *preocupación por el estilo*. O también, definida por ARS como *literatura de conocimiento*: "una decidida aportación en el ámbito cívico-social o incluso en el proceso político de nuestro país" pero con la "imposibilidad de concretar esa historia del pensamiento español en una tradición fundamentada". En todo caso, o a pesar de ello: "que tal vez constituye la mejor situación de su historia". Expanya, 2002-2022. (Ver "Outro").

Cohortes demográficas:

- Generación X (1965-1980): la Generación de la Movida o la Mugre

Fernando Castro (1964); Javier Gomá (1965); Alberto Ruiz de Samaniego (1966); David Casacuberta (1967); Monica Cavallé (1967); Agustín Fernández Mallo (1967); Jèssica Jacques Pi (1967); Antonio Lastra (1967); Stella Villarmea (1968); German Cano (1969); Jordi Claramonte; José Luis Moreno Pestaña (1970); Paul B. Preciado (1970); Paco Vidarte (1970-2008); David Cerdá (1972); Eduard Ramírez (1972); Pedro Insua (1973); Miguel Ángel Quintana Paz (1973); Remedios Zafra (1973); Marina Garcés (1973); Eloy Fernández Porta (1974); Amador Fernández-Savater (1974); César Rendueles (1975); Juan Tallón (1975); Rocío Orsí (1976-2014); Alberto Santamaría (1976); Luis Alegre Zahonero (1977); Bernat Castany Prado (1977); Eduardo Infante (1977); Rubén García López (1978); Alejandro Martín Navarro (1978); Miguel Noguera (1979); Ana Carrasco Conde (1979); Gabriel Aranzueque (?)

Tránsitos investigados: Fernando Castro, Paul B. Preciado, Marina Garcés y Remedios Zafra

- Generación Y (1980-1995): la Generación Millenial o Milénica

Mario Espinoza (1980); José María Bellido Morillas (1980); Lino Camprubí (1981); Eduardo Maura (1981); Miguel Manuel Saralegui Benito (1982); Clara Serra (1982); Eurídice Cabañes (1983); Oriol González Fábregas (1983); Inmaculada Hoyos (1983); Javier Pérez Jara (1983); Federico Rodríguez (1983); Jorge Costa (1984); Diego Garrocho (1984); Juan Ramón Rallo (1984); Valerio Rocco Lozano (1984); Jorge Freire (1985); Clara Ramas (1986); Angélica Velasco (1986); Josefa Ros Velasco (1987); Clara Navarro (1987); Ernesto Castro (1990); Eudald Espluga (1990); Abel Miró (1990); Ismael Crespo (?)

Tránsitos investigados: Ernesto Castro, Jorge Freire, Clara Ramas y Clara Serra

- Generación Z (1995-2020): la Generación Centenial o post-Milénica

Elizabeth Duval (2000)

Tránsito investigado: Elizabeth Duval

3. Segunda cuestión: hay una orientación fenomenológica.

"¿Cuál es realmente el punto de vista de la mujer?"

VW

Un cierto devenir de la Filosofía: reemplazar la Historia de la Filosofía por la Historia de las Ideas. (GB) y la Ley del Jdanovismo (FVG). Edad de Plata y Grupo del 36, Grupo de Postguerra, Generación de "Jóvenes Filósofos" y de la Trans/xyzió, GEN XY(z): la secuencia (de)generacional. "El arrinconamiento institucional de la filosofía" o "la mundialización de la filosofía". (Garcés) ¿*Mundanización o mundialización?*

Qué falta (ARS). *Falta sistematicidad*. Falta, en 2002: "el merecido reconocimiento internacional, que los autores españoles se lean entre sí, un recambio generacional que no termina de producirse de manera evidente". Qué es necesario (ARS), en 2002: "Para ello es necesario intentar superar los anquilosamientos y obstáculos institucionales que padece la docencia universitaria (y no universitaria) y la investigación, así como la nula estrategia cultural generada desde todos los poderes que desde la transición han sido".

Aquí: Recuerdo I (Castro I, Cereceda y Nacho Vidal en la UAM, 2008). Sobre el inconformismo cultivado en la UAM desde 1968. *Symploké* de una Academia. 1988: Asociación de Hispanismo Filosófico. 2008: Asociación de Pornotopía Filosófica.

Aquí: los filósofos que se lanzan a la "plazuela pública", como decía Ortega. Aquí: los filósofos son "físicamente reales". Es un *puro pleonismo pero muy útil*. (Zubiri)

Aquí, un "pensamiento enloquecido", o dos o tres o seis, de Trías en 1971, quién sabe si deseo cándido: "¡Atrevedos de una vez a pensar a la deriva, desprovistos de alforja y salvavidas!", profecía autocumplida: "Por favor, quiero cínicos, crueles, malvados, pérfidos, energúmenos y degenerados..."

todo eso que se llama escoria de la moral o *detritus* social..." o amenazante admonición: "La inserción del Azar acarrea la corrupción del sistema. Es esa Peste benéfica que libera el Devenir. (...) ¿Sería posible una sociedad en perpetuo devenir?" Respuesta: "Una sociedad libre es aquella que estipula las condiciones para una circulación efectiva y nunca "orientada" de las máscaras..."

En 1971, o deseo o profecía o admonición, la "filosofía-travesti" *antes de la transición*: "¿Por qué dos sexos? ¿Por qué no múltiples sexos...?" o "Sé de una solución más satisfactoria: en vez de borrar las diferencias, exacerbarlas" o "Faltan palabras para designar los múltiples sexos que podrían suceder a la demarcación tradicional entre el "hombre" y la "mujer"".

En 2015, *durante la tranxición*, "en vez de sumirnos en el victimismo o en el derrotismo de haber quedado relegados de la gran y necesaria historia de la filosofía, o de no haber sido tocados por la gracia de la verdad filosófica, no se sabe muy bien por qué, podemos interrogarnos acerca de por qué y cómo no ha ocurrido aquí la filosofía de forma reconocible y bajo qué otras formas de expresión han tenido que camuflarse las cuestiones fundamentales de nuestra existencia inacabada".

En 2022, *después de la trans/xición*, ni lo uno ni lo otro: "Ya no éramos ni activos, ni pasivos, ni genitales, ni orales, ni penetrantes, ni penetrados. Ni todo lo contrario. Ni lo opuesto, ni lo complementario." Después de la transición, lo trans o la tranxición. ¿Después de lo trans?

Concepto: devenir crítico-filosófico de la GEN-XY(z).

Categorías y casos:

- Devenir-polilla / devenir-bombilla
- Devenir-mujer
- Devenir-trans
- Devenir-princesa
- Devenir-político (subcategoría: devenir-político-indignado)
- Devenir artista (subcategorías: devenir-crítico / devenir-curador / devenir-artista-de-la-pista)
- Devenir-objeto
- Devenir-letra (subcategoría: devenir-aliade)
- Devenir-hijo-de (subcategoría: nieto-de)
- Devenir-neo (subcategorías: devenir-neo-liberal / devenir-neo-reaccionario / devenir-neo-marxiano)
- Devenir-Ex (subcategorías: devenir-post/requete / devenir-no / devenir-anti)
- Devenir-+
- Devenir-red (subcategorías: devenir-red-oficial (profesor/maestro) / devenir-red-alternativa (filotuber))

4. Tercera cuestión: hay una orientación sociofilosófica.

"¿Por qué gran parte de esto me parece volátil?"

VW

Continuando el proyecto (filosófico) de "reconciliación nacional" y "la larga marcha por las instituciones" en la GEN-XY(z) tras la "generación de la Transición (o la Democracia)" o "los estrellados con la realidad socialista". Marcuse: "Sobre todo, la larga marcha a través las instituciones significa entrar en las instituciones, aprender a hacer los trabajos, educarse a sí mismo y a los demás en el trabajo, y prepararse para el momento en que los trabajos tengan que hacerse para una sociedad nueva y libre." Muguerza: "tránsito del paradigma de la racionalidad al paradigma de la razonabilidad". Y: "El diálogo filosófico no se hace con epítetos, sino a base de argumentos. (...) (quisiera) fomentar aquel diálogo entre análisis filosófico y marxismo. (...) Y no haber interferido."

Axioma de Simmel: "El hecho del Tú". ("Todos somos fragmentos, no sólo del hombre en general, sino de nosotros mismos. (...) Pero la mirada del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente.") Axioma de Blake: "Oposición es verdadera amistad".

Retomando la oposición polilla/bombilla como trasunto de la de mundano/académico. Se itera: "Todo parece oponer entre sí al pensador artista y al filósofo devoto de la academia".

"O el pensador de Rodin o la danza de Zarathustra", "o preguntar o cantar", "o enseñar o cantar". O mejor: ¿O es que no es posible levantar una nación - aunque sea penosamente- a ritmo de rumba?" (Trías)

La tipología del filósofo-en-crisis en dos fases, según R. Giner (en FM):

1ª fase crítica: Progresistas revolucionarios / Progresivos primigenios / Reaccionarios alarmistas / Escépticos clásicos

2ª fase crítica: Progresistas revolucionarios / Reformistas socializados / Reaccionarios alarmistas / Escépticos clásicos / Absurdistas

Aquí: Sinopsis del video de Youtube de Castro II, Ramas y la voz (en off) de Crespo (La Central del MNCARS, en Madrid, el 24 de noviembre del 2022). Sinopsis Sangrante de la Historia de la Filosofía Española: ¿existe la filosofía española? Tesis: No. Antítesis: existe la Filosofía Expanyola. Veámoslo. GB: "El camino cultural de la España democrática no puede ser otro que el desarrollo de la cultura común establecida". Síntesis.

Oposiciones:

- Filósofo académico / Filósofo mundano
- Ensayo urbanita / Tratado campesino
- Insider / Outsider

- Analítico (racionalista) / Dialéctico (irracionalista)
- Integrado / Apocalíptico
- Derecha (diestra) / Izquierda (sinistra)
- Desheredados / Pretenciosos
- Antimodernos / Promodernos (posmodernos-requetemodernos)

5. Outro: hay una desorientación.

"¿Quién somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?
¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?"

Ernst Bloch

La importancia del libro de Bloch. ¿Cuál es el *Das Prinzip Hoffnung* de la GEN-XY(z)? Propuestas: Deleuze 1988; Butler 1990; Jameson 1991; Fukuyama 1992; Sloterdijk 1983-2006; Žižek 2006; Harari 2011-2014; Derrida 2015.

Ya no hay "tertulias del Gambrinus", hay Twitter. Ya no hay "seminario Zubiri", hay Youtube. Tras la "generación de Rábade" y la "generación de Muguerza": ¿la "generación de los Castro"?

Orientación "queer": la "dispersión" (Ahmed y Trías). "Más allá del ser y de su ausencia, más allá, siempre épekeina -allí, en ese ningún allí flota, impávida, LA DISPERSIÓN: (...) una cuestión de gusto, de nervios o viscera. (...) Errante y planetaria es la dispersión, viajera, vagabunda. Una estrella danzarina, hija del caos."

Una (pen)última oposición (aparente), un (pen)último devenir: "devenir cínico" / "devenir espuma". (Sloterdijk). O: "devenir imperceptible". (Deleuze)

Una (pen)última cita, de FM+Muguerza+FM: "En este respecto no cabe una respuesta definitiva: sólo una esperanza." "Aun si secularizada, la esperanza continúa siendo una virtud teologal, algo, pues, que se tiene -o no se tiene- a la manera gratuita de los dones divinos. (...) Tal vez alguna brasa de ese fuego inextinguible logre prender en ella y, desentumeciendo la yerta piel de la razón sin esperanza, avivarle el aliento de una cierta esperanza en la razón." "¿En qué consiste tal aspiración? Nuestra edad puede ser descrita con el título de un poema contemporáneo: *La edad de la ansiedad*. (...) La ansiedad no se refiere a nada determinado; designa la pura zozobra de la desorientación." Expanya: 1972-2022.

Diagnóstico del Dr. Ripalda (Madrid, noviembre de 2021): "España entró en vía muerta hace ya dos cambios de siglo y hace cuarenta años pasó la última oportunidad de recuperación. (Alan) Moore tiene razón, no los progres. La mirada "crítica" no se ve a sí misma".

Prueba (crítica) ontológica de la Filosofía Expanyola: "Lo esencial de la prueba consiste en que no puede superarse. El candidato no ha de saber

quiera que se trata de una prueba. Su resistencia no puede atribuírsela como logro propio. Aguantar lo es todo. Para el sufriente, casi como para el muerto, no hay ningún proyecto, excepto la desesperanzada esperanza de que lo que hay que soportar pase. Esto incluye que el sufridor supere la penosa exigencia de tener que permanecer en vida sin poder evadirse de forma voluntaria, por desesperación, con el reposo de la tumba, en la medida en que a la desesperación le es inherente un sentido del tiempo furioso, ínsito al yo herido. (...) La esperanza no puede constituir criterio alguno, pese a lo que manifestara Ernst Bloch en favor suyo. Como hija de la paciencia, vive de suposiciones que ella misma no puede hacer realidad." (Sloterdijk)

Sujeto (crítico) de la prueba: Jorge Freire, filósofo *millenial* representante (extempóreo) de la GEN-Y, en su ensayo *Agitación. Sobre el mal de la impaciencia*: "Filosofar no es, como suele decirse, predicar en el desierto. (...) Al filósofo, sin embargo, nadie le hace el menor caso. Filosofar es, por esa razón, cosa bien distinta: meter el dedo en la llaga, molestar a los demás con preguntas extempóreas, ser un incordio. El carácter invasivo y hasta grosero de los filósofos queda patente en el apodo de "rompe puertas" con que se motejó a Crates de Tebas." *Rompe puertas*, sin duda: "Leo en un artículo de prensa que los miembros de la Generación Z "son impacientes porque lo quieren todo y lo quieren ya." (...) Digámoslo claro: una hornada de zampabollos narcisistas adictos al turismo de aventura es esencialmente inofensiva". Pero, además de "rompe puertas", "agua fiestas" o, mejor dicho, *water-parties*: "Jumpers, balconers, pornfoodies, erotómanos, cleptómanos y pirómanos comparten una ansiedad común. (...) Para ello (obtener una medicina capaz de calmar este dolor) hay que renunciar a uno de los mandatos incuestionables de la época: el de divertirse. (...) De lo que se trata, en realidad, es de aprender a aburrirse. (...) Quizás una de las armas secretas de la sociedad euforizante sea la esperanza. Uno no puede sino dar razón al padre Gracián cuando, hace casi cinco siglos, escribió que esta es *la falsificadora de la verdad*". El debate, filosófico, ético-estético-político, inter-genero/acional, una vez más, quizás, fratricida, está servido. *Filosofía expanyola inacabada en un mundo agotado*.

Tigres *frágiles*, perros viejos y *agitados* versus leonas filósofas y jóvenes zorras *entusiasmadas*. Tigres, leonas: todxs quieren ser lxs campeónxs.

6. *Post scriptum.*

"Predestinados para sabios,
para teóricos."

José Hierro, *Generación*

“: hoy como siempre de profesión esperanzados”

Aníbal Nuñez, *Poemas de juventud*

(Pido) Disculpa(s) (por no mirar *Dialnet*, para empezar, y "alimentarme de mentiras" y Youtube; por pertenecer al polo artista, para acabar, y "alimentarme de comillas") que, como todas las no pedidas, entraña sin remedio una manifiesta confesión de culpabilidad. (Muguerza *circa* 1976)

Contra Muguerza *circa* 1985, espero que sea demasiado *requetemoderno* o bastante siglo veintidós. Con Javier *circa* 2008, espero también que no participe de "la jerga de la desesperanza" pero tampoco de "la jerga de la autenticidad". Herencias, algunas, que no seguimos y otras que, sin embargo, no pretendemos, *circa* 2023 2024.

Aproximación bibliográfica (del Tratamiento)

- Ahmed, Sara (2019). *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona, Ed. Bellaterra.
- Bloch, Ernst (2007). *El principio Esperanza I*. Madrid, Ed. Trotta.
- Bolado, Gerardo (2001). *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander, Ed. SMP.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1994). *Mil mesetas*. Valencia, Ed. Pre-Textos.
- Duval, Elizabeth (2021). *Después de lo trans*. Valencia, Ed. La Caja Books.
- Ferrater Mora, José (1983). *Las crisis humanas*. Madrid, Ed. Alianza.
- Freire, Jorge (2020). *Agitación. Sobre el mal de la impaciencia*. Madrid, Ed. Página de Espuma.
- Garcés, Marina (2016). *Filosofía inacabada*. Barcelona, Ed. Galaxia Gutenberg.
- Leibniz, G. W. (2019). *Filosofía para princesas* ("Prólogos" de Javier Echeverría). Madrid, Ed. Alianza.
- Marcuse, Herbert (2022). *La Nueva Izquierda y la década de los 60*. Segovia, Ed. Materia Oscura
- Muguerza, Javier (2009). *La razón sin esperanza*. Madrid, Ed. Plaza y Valdés.
- Ortega y Gasset, José (2014). *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Ed. Alianza.
- Ortega y Gasset, José (2014). *España invertebrada*. Madrid, Ed. Alianza.
- Ortega y Gasset, José (2022). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Ed. Alianza.
- Ortega y Gasset, José (2014). *La rebelión de las masas*. Madrid, Ed. Alianza
- Preciado, Paul B. (2022). *Dysphoria mundi*. Madrid, Ed. Anagrama.
- Richard, Julius (2016). *La requetemodernidad. Ensayos cinemáticos 2010-2015*. Madrid, Ed. Amagord.
- Ripalda, José María (2022). *Filosofía en tiempo de descuento o de Hegel a la velocidad de la luz*. Madrid, Ed. Siglo XXI.

- Ruíz de Samaniego, Alberto (ed) (2022). *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España*. Madrid, Ed. Tecnos.
- Serra, Clara (2018). *Leonas y zorras. Estrategias políticas feministas*. Madrid, Ed. Los Libros de la Catarata.
- Simmel, Georg (1977). *Sociología (2 vol)*. Madrid, Revista de Occidente.
- Sloterdijk, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid, Ed. Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2018). *Esferas III. Espumas*. Madrid, Ed. Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2022). *Hacer hablar al cielo. La religión como teopoesía*. Madrid, Ed. Siruela.
- Trías, Eugenio (1991). *La dispersión*. Barcelona, Ed. Destino.
- Vázquez García, Francisco (2009). *Filosofía española: herederos y pretendientes*. Madrid, Ed. Abada.
- Woolf, Virginia (2021). *El diario de Virginia Woolf IV (1931-1935)*, Madrid, Ed. Tres Hermanas.
- Zafra, Remedios (2017). *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Madrid, Ed. Anagrama.
- Zafra, Remedios (2021). *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*. Madrid, Ed. Anagrama.
- Zubiri, Xavier (1963). *Sobre la esencia*. Madrid, Ed. SDEYP.

Remedios Zafra: Pensar nuestro presente

Remedios Zafra: Thinking our present

Ana Maíllo Martín
IES. Marqués de Santillana

Remedios Zafra, escritora e investigadora del CSIC, es una voz punzante en la filosofía española actual que orienta su trabajo al estudio crítico de la cultura contemporánea, antropología, feminismo y cultura digital. Quien quiera empezar a conocer a esta filósofa puede *recurrir inicialmente* a su página web <https://www.remedioszafra.net/index.html>, allí encontrará su currículo, conocerá qué libros ha escrito y en qué proyectos ha participado.

Escribo este texto en mi semana de (no) vacaciones, en mis días de (no) descanso; escribo sobre lo escrito y pensado por Remedios Zafra, pero también y al mismo tiempo sobre lo que vivo en primera persona, porque nosotros (yo y otros como yo, ella y otros como ella) somos los protagonistas de sus reflexiones de manera que en este caso el lector es de alguna manera el sujeto y el objeto del texto. Así pues, escribo sobre Remedios Zafra mientras ella escribe sobre mí y otros como yo: el hombre fotocopiado, Sibila, el opositor Glass, periodistas, escritores, artistas, investigadores..., individuos que pueblan el mundo de hoy: lo que se ve y lo que no se ve, el mundo de los entusiastas, el mundo de las vidas trabajo, el mundo de los frágiles, el mundo de la precariedad laboral, el mundo de la burocracia intransigente, el mundo de los que no encajan, el mundo de los obligados a encajar, el mundo de los que no entran en las estadísticas, el mundo mediado por pantallas.

El Informe

En 2024 Remedios Zafra publicó su último libro *El informe. Trabajo intelectual y tristeza burocrática*. En él da un paso hacia adelante en las reflexiones y los temas que protagonizan sus trabajos centrándose sobremanera en cómo el desempeño actual de los trabajos intelectuales, mediados por una burocracia deshumanizada y ligados a la tecnología, nos esclaviza y domina. Además, reaparecen de nuevo en este libro muchos otros aspectos centrales del pensamiento de Remedios Zafra tratados en obras anteriores, puesto que, como ella misma afirma en *Ojos y capital*, “Los libros se acotan solo artificialmente, pero en esencia son como líquidos y fluyen” (Zafra, 2018, 10). Por esta razón, partiendo de *El informe* y de algunos aspectos que plantea en este libro,

profundizaré en otros que subyacen a estos, que van ligados a ellos y que trata en obras anteriores. La filosofía de Zafra es como una red que conecta todos los elementos que trata y cuya riqueza no puede ser entendida si no es desde una visión holista de su obra.

Vidas trabajo

Vidas burocratizadas, vidas obligadas a encajar, vidas culpables, vidas desafectadas y solitarias, vidas que aplazan la verdadera vida, vidas que contemplan y no actúan, vidas sin tiempo, vidas fragilizadas, vidas privadas de vida.

Informe para una Academia (1917), es un cuento de Kafka cuyo protagonista informa sobre su anterior vida de mono. Nosotros, como en una obra de Kafka, estamos inmersos en una situación a la que no sabemos muy bien cómo hemos llegado, en la que no estamos a gusto y de la que no sabemos cómo salir. Así son las vidas trabajo que describe Remedios Zafra en *El informe*, un libro sobre cómo trabajamos y cómo vivimos, “este *informe* sobre cómo trabajo y cómo vivo” (Zafra, 2024, 14). Es tan acertado el análisis que hace de la sociedad en la que trabajamos y de la forma en que lo hacemos, que es fácil sentirse identificado con su voz y difícil no sentirse interpelado por ella. Los trabajos intelectuales están rodeados de tiranía burocrática que nos aleja del sentido que tenía para nosotros el trabajo que desempeñamos¹. Por una parte, los distintos tipos de informes que rodean al trabajo intelectual enmascaran la realidad; con frecuencia hemos de justificar trabajos en formularios que nos obligan a encajar nuestras prácticas, nuestros objetivos, nuestros tiempos. Por otra parte, obligados a programar minuciosamente nuestro trabajo y a justificar lo que hacemos, perdemos la posibilidad y la capacidad de pensar y desarrollar el trabajo adecuadamente, sin olvidar que dicha burocracia está mayoritariamente tecnologizada y ello la deshumaniza aún más. Los informes vacíos dejan de lado aspectos que tienen que ver con nuestro presente y que prevén cómo será nuestro futuro si no lo impedimos con la negativa a continuar así.

Hemos sustituido pasión por capital, empatía por eficacia, reflexión por hiperproductividad y vidas por vidas privadas de vida. “Nos han matado el tiempo” (Zafra, 2024: 26); nunca tenemos tiempo para nada, estamos siempre cansados, nuestro tiempo para descansar (vacaciones, fines de semana, periodos de baja médica) se ha convertido en tiempo de calidad para trabajar. No disponemos del tiempo que requieren los trabajos creativos para pensar, puesto que las tareas administrativas mediadas por la tecnología se imponen y nos roban el hacer con sentido y calidad. Zafra recuerda a Keynes y las posibilidades económicas que este auguraba para sus nietos, y ante este recuerdo denuncia cómo lo que vivimos está tan alejado de lo soñado por

1 “La gran carga burocrática del personal académico dificulta o impide el ejercicio de las labores de investigación y docencia, entendidas como un servicio público a la ciudadanía, o las deforma hasta convertirlas en burocracia.” (Bueno, 2023, 181)

Keynes. La tecnología, en lugar de ofrecernos la posibilidad de contar con tiempos propios y reducir nuestro tiempo de trabajo, nos ha robado el tiempo. Necesitamos tiempos y espacios vacíos para trabajar, para pensar, para crear.

La docilidad con la que ejercemos nuestros trabajos nos hace sentir culpables, nos inculca un sentimiento de inseguridad por no trabajar de manera suficientemente eficaz y adecuada; “Cuando llaman a la puerta, junto mis muñecas y cierro las manos para que puedan esposarme con facilidad. Doy por hecho que soy culpable de “algo”.” (Zafra, 2024, 11). Los trabajos se miden y valoran constantemente, lo cual nos convierte en esclavos de objetivos y de una rendición de cuentas que además de pervertir nuestros trabajos, nunca vamos a poder hacer con la precisión que se nos exige. Somos constantemente evaluados y juzgados; por ejemplo, cada vez que recibimos un servicio tenemos que valorar como clientes cómo hemos sido atendidos de manera que el trabajador se siente juzgado y a menudo condenado por no haberlo hecho bien; trabajamos con miedo a escuchar o leer: *hay un defecto de forma, no llegó a tiempo, tenía que haber avisado con la suficiente antelación, no lo previó en el presupuesto, no cumplió el criterio 3.1., faltan documentos que justifiquen lo que hace...* Y junto a esa culpabilidad por no hacer lo que se espera de nosotros convive la otra, la culpabilidad que brota de nuestro silencio y nuestra sumisión, de no hacer nada para cambiar las cosas, de no decir “no”.

En “Una plaza que nos guiña” (Zafra, 2024, 117), Remedios Zafra cuenta de manera singular una experiencia cotidiana que metafóricamente nos plantea hasta qué punto la realidad que vivimos es tan absurda como para justificarse a sí misma, creando bucles invisibles de los que por no ser conscientes no queremos salir, bucles que nos impiden enmendar nuestros errores. La plaza es una plaza en obras, el trabajo en ella se realiza por mitades. A causa de lo pesado de la maquinaria que se utiliza, esta se coloca en una parte de la plaza mientras se repara la otra. Cuando la parte sobre la que se trabaja está finalmente pavimentada, se traslada la maquinaria ahí y se empieza a trabajar sobre la otra mitad. Cuando la segunda mitad está pavimentada hay que reparar la parte ya previamente arreglada porque la maquinaria pesada sobre ella ha causado desperfectos y para ello la maquinaria se traslada a esta segunda mitad. La maquinaria vuelve a hacer destrozos en esta parte y el proceso se repite. “Una semana la plaza guiña un ojo, la siguiente semana guiña el otro” (Zafra, 2024, 119) y, según Zafra, envía el siguiente mensaje: los trabajadores son precarios y no se implican en la obra, el desperdicio de residuos y la contaminación que produce la obra son un excedente innecesario, todos obedecen y nadie dice nada, hay un “hacer sin sentido”, lo que ocurre aquí es un absurdo. Con esta metáfora Zafra también apela a nuestra responsabilidad, a que cuestionemos nuestras vidas dóciles y obedientes, vidas que contemplan y no actúan; apela a que subsanemos este mal que nos aqueja al resignarnos y anularnos. “Si nos limitamos a cumplir sin poner nuestra reflexión y pensamiento, nuestra imaginación, en lo que hacemos, contribuimos a esa forma ordinaria de repetición de lo que falla, de algo que nos perjudica o es negativo.” (Zafra, 2024, 115)

Un informe inefable

El informe de nuestra autora es diferente a los que acostumbramos a hacer o leer con frecuencia en el ejercicio de nuestros trabajos, es un informe inefable “contra lo que en el trabajo dificulta la vida” (Zafra, 2024, 10), contra la manera en la que trabajamos, contra lo obediente, burocrático e hiperproductivo de los trabajos intelectuales, contra el hecho de que nos estamos olvidando de que somos personas, contra que el hecho de que, si seguimos así, posibilitamos un mundo que beneficia a los que están arriba, contra la pérdida de las comunidades y de la relación con los otros, contra el pesimismo. Este es un informe que nos permite pensar y pensar en qué hacemos y por qué lo hacemos. En los trabajos olvidamos los objetivos que los animan inicialmente convirtiéndolos en ítems que frecuentemente son solo justificaciones administrativas que limitan y coartan. El informe inefable no podrá hacerlo una máquina, un robot, un chat de inteligencia artificial porque solamente nosotros podemos responder a la pregunta ¿por qué hacemos lo que hacemos?

Personajes fabulados y personas reales

Es necesario detenernos a contemplar los personajes que aparecen en los libros de Zafra y que, de una u otra forma, representan a muchos de nosotros, que muestran de manera prototípica quiénes somos o en qué podemos convertirnos. Estos personajes fabulados por ella sobrevuelan metafóricamente nuestras identidades y nos obligan a mirarnos en ellos como si fueran nuestro reflejo. Desde lo irreal, esos personajes exponen los entresijos de nuestras vidas cotidianas, los ritmos que nos marcan las rutinas diarias y los deseos que, incumplidos o proyectados, definen lo que somos o lo que vamos a ser.

Sibila (vida trabajo, fragilidad, ansiedad y (des)esperanza)

Sibila es “esa que de muchas maneras somos la mayoría de los trabajadores contemporáneos en el ámbito académico, cultural y creativo” (Zafra, 2024, 35). Zafra crea este personaje para representar la tensión entre la vocación creativa y la precariedad laboral del mundo contemporáneo, y lo interesante es que tiene forma y voz de mujer para denunciar de este modo el paralelismo que hay actualmente entre los trabajos del ámbito humanístico e intelectual y su feminización, un paralelismo que subyace a la analogía existente entre el capitalismo y el patriarcado. Según la tradición cristiana medieval, Sibila predijo el Juicio Final. Es probable que esta voz colectiva que utiliza Zafra se llame Sibila para advertirnos sobre un futuro que se cierne sobre nosotros si no decimos “no”.² Sibila es el alter ego colectivo en torno al que se tejen las

2 Con estas palabras de Albert Camus (1951) comienza *El informe*: “Grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y necesito, al menos, creer en mi protesta. La primera y única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia del absurdo, es la rebeldía. (...) “las cosas han durado demasiado”, “hasta ahora, sí; en adelante, no”” (Zafra, 2024: 7).

reflexiones y los análisis en *El entusiasmo* y también de la mano de Sibila, Zafra escribe *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*. Este libro es un conjunto de cartas que la autora redacta al sentirse interpelada por una mujer periodista que la entrevistó después de publicar *El entusiasmo*, una Sibila que, identificada con la vida trabajo descrita ahí, sentía que su vida era “menos vivible” (Zafra, 2021, 20). Desde las anotaciones que la autora toma a partir de esta entrevista y de otras que tiene con otros lectores también identificados con Sibila, Zafra escribe este libro que intenta ser una respuesta a la pregunta “¿Dónde queda la esperanza?”. Su propuesta será la fragilidad como una forma de resistencia colectiva, donde la flaqueza compartida se convierta en un acto de solidaridad y esperanza.

Cabría preguntarse si todos somos Sibila.

El hombre fotocopiado (entusiasmo, hiperproducción)

“El hombre fotocopiado es un grandísimo entusiasta.” (Zafra, 2017, 83). Quien dice el hombre fotocopiado dice el hombre adaptado, el que siempre responde a lo que se espera de él: que dé un discurso, escriba un artículo, sea el aspirante idóneo para un puesto en una institución o revista determinada, nunca se canse, siempre sea él mismo u otro muy similar, publique y agrade a todos, elabore los informes que justifiquen que se han logrado los objetivos, tenga el aspecto actual que se le exige como un asesor, profesor, triunfador o presentador cualquiera, que sea eficaz y rápido, nunca titubee y no dé errores. El hombre fotocopiado nunca se equivoca y sabe qué hay que hacer y decir en todo momento, siempre encaja. Así el hombre fotocopiado hace un mundo a su medida del que acabará siendo el jefe y moldeará otros hombres fotocopiados como él. En el mundo del hombre fotocopiado no caben las dudas, las crisis, la pluralidad, la fragilidad y el fracaso.

Zafra distingue entre un entusiasmo íntimo y un entusiasmo inducido (Zafra, 2017, 28). El primero tiene que ver con la pasión creadora y el ejercicio de la libertad, el segundo es una herramienta capitalista que utiliza la pasión creadora para sacar el máximo rendimiento productivo sin apenas costes,³ eso sí con costes no nos referimos a la desilusión de los entusiastas que se ven explotados e infravalorados por un sistema que usa su ilusión, se lucra de ella sin traducirla a otra cosa que la empleabilidad precaria. El hombre fotocopiado es el entusiasta que encaja en lo que se espera de un entusiasta como él.

Cabría preguntarse si alguna vez todos hemos sido un hombre fotocopiado.

Junto a los personajes fabulados, nos presenta personas reales que merecen igualmente nuestra atención.

3 Byung-Chul Han: “Ahora uno se explota a sí mismo y cree que está realizándose”, <https://www.surysur.net/byung-chul-hanahora-uno-se-explota-a-si-mismo-y-cree-que-esta-realizandose/>

Elena Galán, investigadora y pastora

Elena Galán es doctora en historia económica y, ante la precariedad de la investigación científica, decidió trabajar como pastora asalariada en Francia. De este modo, compagina la investigación para el cambio climático que desarrolla en el Centro Vasco y a la que se dedica en invierno, en España, con el pastoreo de ovejas que es a lo que se dedica en verano. Parece que el sueldo viene a ser equivalente, que tanto en una como en otra actividad cobra casi lo mismo. Elena fue una de las Sibilas que al leer *El entusiasmo* contactó con Remedios Zafra, y es uno de los casos reales que viven lo que Zafra denuncia, “el complejísimo contexto laboral por el que hoy pasan muchos trabajadores cualificados en el ámbito de la investigación y de la creación.” (Zafra, 2017, 36)

Cabría preguntarse si abriremos nosotros una frutería, o cualquier otro negocio, para trabajar en filosofía, como la Sibila de *El entusiasmo* (Zafra, 2017, 224).

Aunque Remedios Zafra no retrata personas reales directamente, su obra está impregnada de experiencias personales y referencias a figuras históricas y culturales que enriquecen sus reflexiones sobre la sociedad contemporánea. Se refiere a Cathy O’Neil por la aportación de su crítica al uso hermético y discriminatorio de los algoritmos en la sociedad moderna; a Lev Manovich porque describe al siglo actual como el de las bases de datos;⁴ a Jean Prouvé, por los valores que este antepone en la creación de sus talleres: “función, durabilidad, sostenibilidad, autoproducción y valor social” (Zafra, 2022, 166) frente a otros del mundo globalizado como son “caducidad, precariedad, hiperproductividad, calentamiento y deslocalización” (Zafra, 2022, 166); a Simone Weil, por su análisis de lo que hace que una organización social sea buena desde un punto de vista moral; a Marta Azparren⁵ como ejemplo de trabajo creativo; a Ada Lovelace, por constituir un ejemplo de lo que no encajaría en la predicción de los algoritmos por su combinación de creatividad y talento matemático.

Indicadores de precariedad

Crisis de la academia

Zafra nos advierte sobre el declive de la academia. Escribe en *El entusiasmo* que la racionalidad apoyada en “tres pilares: precariedad, burocracia y objetivación numérica” (Zafra, 2017, 79) ha sometido a la academia. La vocación y el entusiasmo permiten a las instituciones justificar y mantener, con frecuencia, condiciones laborales precarias. Igualmente, la academia es el lugar donde muchos jóvenes investigadores encadenan contratos temporales a menudo mal pagados y carentes de estabilidad. Zafra denuncia que dedicarse

4 “Lev Manovich, se refería al siglo XIX como el siglo de la *novela*, al siglo XX como el de la *narrativa cinematográfica*, y al siglo actual como el de las *bases de datos*.” (Zafra, 2022: 29)

5 Su trabajo ilustra la portada de *El informe*. “Dibujo inspirado en los movimientos de las trabajadoras de fábrica, realizado con unos guantes con uñas de grafito creados *ex profeso*, “Diario de fábrica”” (Zafra, 2024: 6)

a lo que le gusta, a lo que le apasiona, es algo por lo que el trabajador se puede sentir agradecido, pero esto no debe ser convertido en una excusa para que las instituciones abusen de esa vocación. A ella misma le han dicho alguna vez algo así como: *eres tan entusiasta que es difícil no abusar de ti*. Se mercantiliza el pensamiento y se explota la vocación. También critica la burocratización del trabajo académico, puesto que el tiempo que debería dedicarse a la investigación y la docencia se consume en tareas vacías de contenido creativo como elaboración de informes, cumplimentación de formularios, tareas administrativas y actividades relativas a una métrica que solo cuantifica, acumula y reconoce la producción. Ligado a esta lógica productivista se da un uso instrumentalizado del conocimiento puesto que no se aprecian tanto la profundidad, el rigor o el valor humanístico como otros aspectos vinculados a la rentabilidad y la visibilidad. Igualmente, la crítica a la academia incorpora una crítica feminista puesto que la precariedad afecta especialmente a las mujeres como a otras identidades débiles excluidas de lo hegemónico.

Objetivación numérica

El sistema productivo pone por delante la acumulación, el exceso y la velocidad. “Simone Weil creía que existían tres condiciones que hacían imposible el pensamiento en una fábrica: el ruido, la velocidad y la repetición.”⁶ Todo se traduce en números, nuestros currículos,⁷ nuestros seguidores en Instagram, nuestros lectores, nuestras ventas, nuestras matrículas; todo lo nuestro ha de ser avalado por números que nos representan. Cuantificamos, evaluamos y nos evalúan. Quien decide qué se va a medir y cómo se va a medir, dice Zafra apoyándose en los estudios de O’Neil, clasifica según un sesgo confirmatorio que limita la diversidad. A la encuesta de satisfacción tras un servicio recibido suele acompañar un mensaje de “*es muy importante para nosotros, ayúdenos a mejorar...*”. La mayor parte de las veces, esa cifra no refleja nuestra auténtica valoración de la prestación recibida. No cabe en dicha valoración si tuvimos que esperar muchos días para que nos atendieran, si la información que nos dieron cuando llamamos para solicitar la asistencia fue contradictoria, que tuvimos que llamar por lo menos cinco veces para concertar una cita y que no queríamos aceptar esa cita porque nuestra necesidad urgente no estaba siendo adecuadamente atendida. En cualquier caso, para la empresa seremos también un número más que utilizará para decir que tiene muchos clientes, que cada vez somos más, que es una empresa líder en el mercado (*los números nos avalan*) y así, cuando alguien necesite de ese sector, ella será la candidata idónea.

Frágiles, pero con esperanza

Como se ha señalado anteriormente, buscando una respuesta que dar a las Sibilas cuyas vidas ansiosas y precarias se han alojado en el trabajo, buscando

6 Marta Azparren: <https://www.aldamafabre.org/portfolios/diario-de-fabrica/>

7 “2 doctorados, 36 cursos, 27 conferencias, 15 artículos en revistas indexadas en Q1, 6 en Q2, dos en Q3” (Zafra, 2022: 91)

un espacio para la esperanza, Zafra escribe *Frágiles*. La sociedad debería dar voz a los oprimidos, a los frágiles, mujeres, pobres, enfermos, cansados, autoexplotados, marginados del sosiego y la felicidad, y crear una estructura que favorezca trabajos donde los frágiles lo sean menos. En ese marco está la esperanza de la que nos habla Zafra,⁸ en el propósito de dar visibilidad a lo que está escondido y callado en nuestra sociedad porque hacer algo por cambiar la situación será nuestra única salida. Somos responsables de dónde ponemos las lentes, de preguntarnos por esas lentes en forma de pantallas o de tecnología que utilizamos para visibilizar y normalizar un mundo y de preguntarnos también por lo no visible.

La obra de Remedios Zafra es una crítica social, es una crítica a este mundo que favorece a los privilegiados, pero también es una crítica a los individuos que conformamos este mundo porque con nuestra docilidad y nuestro silencio contribuimos a que las inercias de este mundo se mantengan y sean más sólidas. Conformamos este mundo y nos conformamos con él aun a costa de que nos destruya paulatinamente. Hay cosas que sí podemos elegir y debemos hacerlo, hemos de reavivar nuestra conciencia activa y política (Zafra, 2021, 237); imaginar un futuro diferente y comprometerse con el cambio significa encontrar una salida. Enfrentarse a un mundo que rompe los vínculos entre los trabajadores, los vínculos entre iguales, y que pone la economía por encima de la política, supondrá rehacer esos vínculos a partir de lo que nos une, aunque eso que nos una sea la fragilidad. Recuperando nuestros tiempos recuperaremos nuestras vidas, y eso implicará asimismo salvar el mundo porque el *cuidado de uno* implica el *cuidado de todos* (Zafra, 2024, 168).

8 “Es ahí donde yo sitúo la esperanza, en esa estructura-voz social que no calle la historia de quien se siente oprimido.” (Zafra, 2021: 239)

Bibliografía

- Bueno Gómez, Noelia (2023). "La virtualización del trabajo académico universitario y la nueva explotación burocrática". *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 2(33), 169-184.
- Díaz Crovetto, Gonzalo, & Restrepo, Eduardo (2023). "Precarización, productivismo y la burocracia universitaria: hacer antropología en la academia neoliberal". *Tabula Rasa*, (46), 185-209.
- Kafka, Franz. (2017). *Informe para una academia*. Ediciones Akal.
- Zafra Alcaraz, Remedios (2012). *Despacio*. Barcelona: Caballo de Troya.
- Zafra Alcaraz, Remedios (2016). *Los que miran*. Madrid: Fórcola.
- Zafra Alcaraz, Remedios (2017). *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Zafra Alcaraz, Remedios (2018). *Ojos y capital*. (2a. ed.), (2015, 1ª. ed.). Bilbao: Consonni.
- Zafra Alcaraz, Remedios (2021). *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Zafra Alcaraz, Remedios (2022). *El bucle invisible*, (3a. ed.), (No. 54). Madrid: Ediciones Nobel, S.A.
- Zafra Alcaraz, Remedios (2024). *El informe. Trabajo intelectual y tristeza burocrática*. Barcelona: Editorial Anagrama.

***Acto solemne de donación del legado de Alain Guy
a la Universidad de Salamanca***

*Solemn act of donation of Alain Guy's legacy
to the University of Salamanca*

Antonio Heredia Soriano
Universidad de Salamanca



Dcha.-izqda: Miguel Á. Jaramillo, A. Notario, Matilde Olarte, Michel Malhié, A. Heredia

Alain Guy (1918-1998), “ese desconocido” por lo general entre quienes enseñan filosofía en España en los Institutos o en la universidad, resulta ser para la minoría que se dedica a la filosofía española e iberoamericana, uno de los grandes hispanistas filósofos del siglo XX, Doctor *honoris causa* por la Universidad de Salamanca (1986). Dijo de él en el acto de investidura el rector Pedro Amat, que el título que mejor le cuadraba era el de *apóstol de la filosofía española*.¹ Se lo atribuyó por la fuerza y constancia con que la defendió de las incomprensiones, tópicos y equívocos que sobre su historia y calidad se habían instalado aquí y allá en el discurso académico y por extensión en el estudiantado formado en ese ambiente. Toda una vida dedicada en cuerpo y alma a ese menester defensivo, constructivo y proyectivo, le hacía merecedor, según el rector de Salamanca, de ese acertado y magnífico título. Otro no menos interesante, el de *Embajador de la filosofía hispánica*, le fue atribuido en 1989 por la escritora catalana, María Teresa Pous i Mas. Otros

¹ Pedro Amat: *Discurso de recepción en el acto de investidura como Doctor h. c. del Prof. Alain Guy* en septiembre de 1986. Archivo del Rectorado de la Usal.

ejemplos de justos títulos a él dedicados podemos citar, pero basten estos dos que señalan en su misma expresión nominal, la síntesis perfecta de lo que fueron su vida y su obra en el campo del hispanismo filosófico.

En la Universidad de Toulouse, de donde fue catedrático, fundó en 1966 con la ayuda del decano de la Facultad de Letras, Georges Bastide (1901-1969), un Centro único en el mundo dedicado al estudio y difusión del pensamiento filosófico español, portugués e iberoamericano, el *Centre de Recherche de Philosophie Ibérique et Ibéro-américaine*. Los libros colectivos que vieron la luz durante los veinte años largo de su existencia, muestran el abanico de temas que atrajo la atención de aquella comunidad estudiosa de nuestro pensamiento: *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine* (1968), *Le temps et la mort dans la philosophie d'Amérique Latine* (1971), *Pensée Ibérique et finitude* (1972), *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique* (1974), *Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil* (1977), *Pensée hispanique et philosophie française des Lumières* (1980), *La femme dans la pensée espagnole* (1983), *Actes du Colloque Ortega y Gasset* (1983-1984), *La pensée ibérique dans son histoire et dans son actualité* (1986-1988).

Una característica muy singular del modo cómo dicho Centro se acercaba a la filosofía ibérica e iberoamericana fue ir a conocerla no solo en los libros, cuyos títulos solicitaba constantemente para su biblioteca, sino a través del contacto directo con sus protagonistas. Allí fueron invitados a hablar filósofos de varios países y no pocos portugueses, iberoamericanos y españoles. Entre estos últimos mencionemos a vuela pluma a Julián Marías, Juan Zaragüeta Bengoechea, Adolfo Muñoz Alonso, Enrique Rivera de Ventosa, Miguel Cruz Hernández, Saturnino Álvarez Turienzo, Joaquín Lomba Fuentes, Cirilo Flórez Miguel, Eudald Forment i Giralt, Antonio Pintor-Ramos... En ese Centro se tradujeron además textos de algunos de los nombrados, y también de uno de sus primeros contactos en Salamanca, Juan Domínguez Berrueta (1866-1959), de quien tradujo y publicó en 1944 *La canción de la sombra. Un cuento y una filosofía*.

La formación humanista del Prof. Guy y la influencia de su maestro, Jacques Chevalier, hispanófilo y amigo de Unamuno, hicieron que se interesara muy pronto por Salamanca. Vino aquí por primera vez a comienzos de los años 50 y a ella ha vuelto reiteradamente hasta poco antes de morir. Los periódicos locales *La Gaceta Regional* y *El Adelanto* han dejado constancia de su actividad entre nosotros. Son conocidas además sus relaciones con familias salmantinas tan arraigadas en la ciudad como la de Unamuno, García Blanco o Juan Domínguez Berrueta, entre las más antiguas. Se relacionó también estrechamente con profesores de ambas universidades como don Lamberto de Echeverría, don Miguel Cruz Hernández y los padres Rivera de Ventosa y Saturnino Álvarez Turienzo... Posteriormente trabajó amistad con las jóvenes promesas de los años 60-70 en adelante, como José Luis Abellán, Antonio Jiménez García, Luis Jiménez Moreno, José Luis Mora García, Antonio Pintor-Ramos, José María Romero Baró, Francisco José Martín, Armando Savignano...

Su obra escrita y actividad despertaron en no pocos lectores de su tiempo en diversos países un inusitado interés por nuestra filosofía. De muchos de ellos fue su consejero y orientador. Ahí está como testimonio su riquísimo epistolario, todavía en proceso de inventario. En verdad, podemos decir que

su obra entera es un muro contra el que se estrella hoy la ignorancia, culpable o no, de nuestro pasado filosófico. De su *Histoire de la philosophie espagnole* (1983; 2ª ed., 1984), traducida al español en 1985, se ha dicho que es hasta ahora la historia de nuestra filosofía más actualizada, más compendiada y abierta; la que presenta una vista de conjunto de todo el pensamiento filosófico español, que expone con objetividad y con simpatía todas las corrientes. Ciertamente, no está en ella la historia completa. Falta la Edad Antigua, pero brilla con esplendor un modélico método de trabajo, que permite ampliar la perspectiva al territorio más vasto de eso que se ha dado en llamar entre nosotros hispanismo filosófico, tan necesitado aún de reflexión para afinar un concepto todavía novel en historia de la filosofía. Es preciso afanarse en ello para llegar a conocer en propios términos lo que significa en el fondo esta práctica historiográfica, el ancho campo que a mi parecer se abre al investigador de la historia del pensamiento.²

Dos años antes de morir, sintiéndose débil y siempre comprometido con su nación, por más que llevara a España en su corazón desde que leyera de niño un *Quijote* escolar y, ya mozo, le aficionara a su historia intelectual Jacques Chevalier, quiso dar a la Biblioteca Nacional de Francia una parte de sus libros formado por 3.222 monografías. Un rico fondo bibliográfico cuyo examen nos advierte de cómo entendió el ejercicio del *hispanismo filosófico*. No se redujo en él a tratar solo con lo español, aunque fuera por España por donde empezara a internarse en este campo historiográfico. Con el paso del tiempo fue enriqueciéndolo con los aportes de Portugal e Iberoamérica.³ Seguramente le faltó tiempo para incorporar a los hispanistas filósofos de lenguas no ibéricas, pero aun así dejó huellas en sus escritos y epistolario de esa otra parte inexcusable del hispanismo filosófico.

Al morir quedaron en las estanterías de su dispersa biblioteca, ubicada troceada en varias localidades, tantos o más libros que los enviados a París. Y no solo libros y folletos sino miles de papeles de toda clase: abundantísima correspondencia, documentación de varia especie (familiar y profesional), álbumes fotográficos, infinidad de tarjetas postales (limpias o escritas), cientos de cuadernos y cuadernillos con un sinfín de anotaciones... Su viuda, Reine Guy-Rascol (nunca quiso perder su apellido familiar), también hispanista, decidió en 2004 donar a la Universidad de Salamanca todo ese arsenal. Sabía ella que en Salamanca se le apreciaba de veras y creía que con la donación podía contribuir a fomentar la línea investigadora de su marido, tan claramente percibida a través de los años que asistió acompañándolo al Seminario de Salamanca.⁴

Con la venia de don Enrique Battaner Arias, rector de 2003 a 2007, poco a poco fueron llegando a Salamanca partidas de ese riquísimo granero documental y bibliográfico en el que no solo hay hispanismo filosófico (su nota más característica), sino información variada y abundante de los

² Antonio Heredia Soriano. "Hispanismo filosófico: problemas de su constitución", en Abellán, José Luis (coord.): *El reto europeo. Identidades culturales en el cambio de siglo*. Madrid: Trotta, 1994, p. 133-142.

³ Antonio Heredia Soriano. "El legado bibliográfico de Alain Guy". *Revista de Hispanismo Filosófico*, 9 (2004) 65-72.

⁴ José Luis Mora García. "El Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana: modernidad y tradición en Salamanca". *La Ciudad de Dios*, 215/3 (2002) 987-996.

aspectos más diversos del siglo XX. Hallamos ahí vivos reflejos, directos y espontáneos, de la vida universitaria, social, económica, política, literaria, artística y religiosa de Europa, la América hispana y parte del mundo árabe.

Fallecida Reine en 2010, quedaba todavía mucho por llegar. De ello se encargó su sobrino y ahijado Michel Malhié. Bien sabía el destino que había que dar a los papeles que quedaban de Guy en Narbonne-Plage. Y en 2012, embalados en 40 cajas, envió a Salamanca lo que restaba de su biblioteca junto con algunos álbumes de fotos y recuerdos. Algunos años después, en febrero de 2018, justo al comienzo del rectorado de don Ricardo Rivero (2017-2024), pudo formalizarse la donación en un Acta debidamente redactada y firmada por donante y receptor.



Michel Malhié. Al fondo, en pantalla, Alain Guy en su discurso de agradecimiento (1986)

Sin embargo, aún quedaba algo por entregar: las recompensas que el Prof. Guy había recibido en Francia y en España por su ejemplar dedicación a la docencia y al hispanismo: las *Palmas académicas* (Commandeur des Palmes académiques), la *Legión de Honor* (Officier de la Legion d'honneur) y la *Cruz de la Orden de Isabel la Católica*. También estaba su singular traje académico, muy distinto del nuestro, mucho más sobrio. Naturalmente, el lector o investigador nada tiene que investigar o leer en esas medallas y hábito; incluso podrá pensarse que son objetos más propios para ser guardados entre los recuerdos familiares que no en una institución pública. Quizás. Pero el hecho es que la viuda así lo ha querido y Michel Malhié, su heredero universal, lo entendió bien al decir que esas medallas lucirán mejor en el traje académico, pues al fin y al cabo, “c’est lui qui les avait reçues et méritées et pas nous”. Y qué bien conservarlas aquí como señal del aprecio cordial y sincero que Alain y Reine Guy tuvieron a Salamanca y su universidad. A ellas han dejado como a familia de sangre lo máspreciado que tenían en el orden académico.

Se ha dicho con razón que “Alain Guy encontró en Salamanca un lugar privilegiado para el inicio y fin de su proyecto”.⁵ Así es, por la Universidad de Salamanca se inició en la filosofía española (ahí están sus libros más tempranos) y en Salamanca ha querido terminar su periplo dejando el testimonio fehaciente de su empresa hispanista. En apunte de urgencia destacamos brevemente de ella el riquísimo epistolario, esencial para conocer en detalle la historia del hispanismo filosófico. Nombres de más de 50 países le escribieron y dialogaron con él de filosofía española e iberoamericana, o de filosofía sin más. Entre ellos los rumanos Anton Dumitriu y Alexandru Tanase...; los italianos Emanuele Rivero y Michele F. Sciacca...; los alemanes Dietrich Briesemeister y Klaus Zimmermann...; los hispanoamericanos Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Ramón Xirau, Miró Quesada, Láscaris Comneno, Arturo Andrés Roig, García Máynez, Mayz Vallenilla, Fornet Betancourt...; los franceses Gaston Bachelard, Marcel Bataillon, Jacques Chevalier, Paul Ricoeur...; el francés-canadiense Raymond Klibansky; los belgas Gilbert Hottois, Maurtis Huybens y Jacques Ruytinx...; los suizos Fernand Brunner y Antoinette Virieux-Reymond...; los ingleses Irene Hart y Charles B. Schmitt; los portugueses y/o brasileños Livio Teixeira, Lourenço Heitor Chaves de Almeida, F. da Gama Caeiro, J. de Montezuma de Carvalho, J. Veríssimo Serrão, Constança Marcondes Cesar, Tarcísio Meirelles Padilha...; o los españoles Luis Abad Carretero, Pedro Sáinz Rodríguez, María Zambrano, Zaragüeta, Rivera de Ventosa, Julián Marías, Aranguren, Ramón Sarró, Eduardo Nicol, Manuel Mindán, Álvarez Turienzo, Juan Roig Gironella, Ferrater Mora, Rodríguez-Huésca, Jorge Uscatescu, José A. Míguez, Soledad Ortega Spottorno, Juan Pegueroles, Ricardo Rábade, Carlos París, J. Maristany del Rayo, Gonzalo Puente Ojea, Fernando Rodríguez de la Torre, José Luis Abellán, Javier Muguerza, Joaquín Lomba, Teófilo Viñas, Octavio Uña, Juan F. Ortega Muñoz, Trias Mercant, Lorenzo Peña, Cirilo Flórez, Eudald Forment, Romero Baró, Antonio Pintor-Ramos, Juana Sánchez-Gey...

Con su asidua asistencia al Seminario de Salamanca, Alain Guy dio en tierra castellano-leonesa soberano ejemplo de trabajo y dedicación a una actividad que poco ha se había puesto en marcha a orillas del Tormes, el hispanismo filosófico. Una especialidad fuerte en Historia de la Filosofía que, al decir del rector Amat, Guy “ha encauzado por el camino del futuro”.⁶ O como escribió Unamuno a comienzos del siglo XX apuntando condiciones de una actividad aún en ciernes, cuya expresión completa hemos conocido a finales de ese siglo: “Aquí hay que presentar frente al patriotismo de la vieja España el *hispanismo*, al cual solo se llega por absoluto libre cambio de ideas y de lenguaje con los demás pueblos cultos”.⁷

Su laboriosidad y buen ejemplo logró abundante fruto dentro y fuera de España. En Salamanca podemos presentar una modesta pero significativa huella institucional: la creación en la Facultad de Filosofía de un Grupo de Investigación Reconocido (GIR) denominado Hispanismo filosófico, entre

⁵ Santiago Arroyo Serrano. “Alain Guy y el hispanismo filosófico: recepción de la filosofía española en el exterior”. *Bajo Palabra*, 27, 2ª ép. (2021) 508.

⁶ Vid. n. 1.

⁷ Miguel de Unamuno. “Contra el purismo” (1903), en *Obras completas I: Paisajes y ensayos*. Madrid: Escelicer, 1966, p. 1.065.

cuyos objetivos está el “estudio, edición y gestión de textos del legado de Alain Guy”. En este fondo que el rector Battaner aceptó en 2004 recibirlo y cuidarlo, hallará dicho Grupo de Investigación y todo interesado en este campo de trabajo mucho material que explorar y estudiar. Si no se deja perder el esfuerzo y fruto cosechado, el legado de Alain Guy puede tener un impacto duradero en la Universidad de Salamanca.



Condecoraciones: Las Palmas académicas, la Legión de Honor y la Cruz de Isabel la Católica

La entrega solemne tuvo lugar el 9 de abril de 2025 en el aula Dorado Montero del edificio histórico de la Usal. Lo presidió en nombre del rector la vicerrectora de *Cultura, patrimonio, sostenibilidad y desarrollo de campus*, Matilde Olarte. A ella se debe la realización del acto, pues apenas tuvo conocimiento de la donación, puso todo su empeño en presentarlo a la comunidad universitaria, facilitando trámites, ayudando lo que pudo. Destacó en su intervención la importancia de su contenido, para fomentar la investigación en varias áreas del conocimiento humanístico.

El acto contó con la asistencia del Dr. Michel Malhié, sobrino, heredero universal y albacea del matrimonio Guy. En su lengua materna explicó que el legado le llegó como una sobrecarga y enorme responsabilidad tras el fallecimiento de su tía y madrina. Expresó además su agradecimiento por la dedicación de los servicios de la Usal en la catalogación y puesta a disposición de los investigadores del valioso fondo documental y bibliográfico donado. Es de agradecer la fidelidad y prontitud con que el Sr. Malhié ha cumplido el cometido que le ha correspondido.

Además de los mencionados, estuvieron también en la presidencia del acto Antonio Notario, decano de la Facultad de Filosofía; Miguel Ángel Jaramillo, director del Servicio de Archivos; y el que esto escribe, en calidad de representante de la donación. Entre el público había, aparte de familiares y amigos de Malhié, profesores salmantinos y madrileños muy implicados en lo que se celebraba por su conocida trayectoria en los estudios hispánicos: Roberto Albares, María Victoria Sotomayor y José Luis Mora. Entre los asistentes, por el papel que cumplieron en su tiempo, destacaba la presencia de dos altos cargos de la época en que Reine Guy (2004) decidió donar a la

Usal el archivo y biblioteca de su marido: el exrector Enrique Battaner y su vicerrector de Investigación, Arturo Pérez Eslava. Cada uno en su puesto contribuyó a hacer posible la realidad de la donación.

Con motivo de la visita del Sr. Malhié, se preparó en el aula Dorado Montero una modestísima exposición. Además del traje académico y las condecoraciones, se pusieron en un expositor los siguientes libros de Guy:

- *La tradition philosophique de Salamanque et fray Luis de León* (1938).
- *La pensée de fray Luis de León: contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVI^e siècle* (1943).
- *Esquisse des progrès de la speculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVI^e siècle* (1943).
- *La chanson de l'ombre* (1835). Trad. y est. del libro de J. Domínguez Berrueta (1944).
- *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui: époques et auteurs* (1956).
- *Unamuno et la soif d'éternité* (1964).
- *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique* (1969).
- *Vivès ou l'humanisme engagé* (1972).
- *Histoire de la philosophie espagnole*. Toulouse: Univ. de Toulouse, 1983. Edición española: Barcelona, Anthropos, 1985.
- *Panorama de la philosophie ibéro-américaine du XVI^e siècle à nos jours*. Genève: Patino, 1989. Edición española: Maracaibo, Univ. C. Acosta, 2002.
- *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personnalisme contemporain de l'Ecole de Barcelone*, de Reine Guy (1976).

En vitrinas preparadas al efecto se colocaron documentos y fotografías, y aparte un cuadernillo con los discursos de recepción (rector Amat) y agradecimiento (Guy) que se pronunciaron en el acto de investidura en septiembre del 1986, más la pieza literaria que Pilar de Cuadra y Echaide - poeta, novelista y periodista- compuso y dedicó a Alain Guy en el acto mismo de su doctorado honoris causa: *Que trata de la muy conveniente resurrección de Don Quijote, a quien esperaban, junto a su fiel escudero Sancho, en los Reinos del Pensar y de las Letras, de la llena de soles y oro, ciudad de Salamanca*.

También se puso a la vista una mínima selección de trabajos sobre la labor intelectual de Guy, entre ellos *Alain Guy y Salamanca* (1993); *Homenaje a Alain Guy* (2005), coordinado en la Universidad de Barcelona por José María Romero Baró; y la Tesis doctoral defendida en 2021 por Santiago Arroyo Serrano en la Universidad de Salamanca, *Vida, obra y pensamiento de Alain Guy*.

Con este fondo documental y bibliográfico en proceso de inventario, y las condecoraciones y traje académico puestos a buen recaudo, es como si el Prof. Guy siguiera entre nosotros recordándonos amablemente la necesidad de seguir cultivando ese campo de trabajo que en Salamanca precisamente comenzó a llamarse hispanismo filosófico.

In memoriam: Elías Díaz (1934-2025)

In memoriam: Elías Díaz (1934-2025)

Javier Fernández Peña
Universidad de Cantabria

El fallecimiento de Elías Díaz, acaecido el pasado 3 de febrero, ha dejado en la filosofía jurídica y política española un vacío irreparable. Sus antiguos colegas, de pensamiento más o menos afín, no han escatimado en elogios hacia el que se había convertido hacia ya décadas en referente intelectual de una generación iusfilosófica y también en uno de los principales teóricos del socialismo democrático en nuestro país. Sus ideas han calado ya tan hondo que se corre el riesgo de obviar la deuda contraída con este profesor salmantino, cuya vasta obra se ha convertido en clásica y es punto de referencia obligado para quien desee entender cómo se pensaba y se piensa sobre política y Derecho en España. Dicho esto, se le puede ofrecer modesto tributo dando un repaso a su trayectoria personal e intelectual, repleta de evidencias de que Elías Díaz era una de esas figuras que no separa la altura intelectual del compromiso humano.

Elías Díaz García nació en 1934 en la localidad salmantina de Santiago de la Puebla, pero muy pronto fue trasladado a la capital provincial. Es en esa Salamanca primero unamuniana y enseguida asolada por las traumáticas guerra civil y posguerra en la que Díaz desarrolla sus estudios. La licenciatura en Derecho, cursada por él entre 1951 y 1956, coincide con los años de Joaquín Ruiz-Giménez como ministro de Educación Nacional, que tras las revueltas estudiantiles antifranquistas de febrero de 1956 se saldan con la destitución de quien estaba intentando modernizar, siquiera ligeramente, las estructuras educativas del franquismo. Este movimiento universitario, que Díaz vive con 21 años, conforma sociológicamente lo que se ha venido en llamar “generación del 56”, que tiene como elemento común la oposición sociopolítica al llamado nacionalcatolicismo y a la cultura de él derivada, que Díaz considera mediocre y afirma que le generaba “un malestar casi físico”. Por esta época conoce a Maite Villar, quien se convertirá en compañera inseparable el resto de su vida.

De esta etapa universitaria, hay dos figuras que ejercen un poderoso influjo intelectual sobre Díaz. Son Enrique Tierno Galván, a la sazón catedrático de Derecho Político en Salamanca, de ideología socialista y uno de los

principales introductores del funcionalismo y de la filosofía neopositivista en España; y el ya citado Joaquín Ruiz-Giménez, catedrático de Derecho Natural en la misma universidad. El primero había traducido al castellano el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein y el segunda era exponente del iusnaturalismo tomista mayoritario, aunque puesto al día. Se trataba de dos personalidades dispares, pero Díaz supo apreciar en ambos su altura intelectual y sus firmes convicciones. Cuando en 1963 Ruiz-Giménez impulsó la creación de la revista *Cuadernos para el Diálogo*, Elías Díaz figuraba en el equipo fundador. Poco importaba a estos efectos que Díaz fuera positivista en lo jurídico y socialista en lo político, pues se trataba de una publicación que, aunque asociada al democristianismo conciliar de Ruiz-Giménez, se erigía en tribuna libre de toda imposición no gubernativa. A Tierno Galván y a Ruiz-Giménez se suma, algo más adelante, la influencia de José Luis López Aranguren, quizás la más importante en el desarrollo de las ideas de nuestro aún joven iusfilósofo.

Es en estos primeros años 60 en los que Díaz acaba prefigurando de una vez para siempre las líneas maestras de su pensamiento. Ello se produce tras sendas estancias de investigación en Italia y Alemania, en las que lee buena parte de aquello que en España era marginal o incluso proscrito. Las inquietudes juveniles desembocan en un socialismo democrático y humanista, no marxista, aunque aprovechando de Marx lo que se juzgue rescatable, y que en el plano jurídico entiende el Derecho como producto netamente humano, descartando trascendencias de cualquier índole. El Derecho está, asimismo, al servicio de la sociedad y son las necesidades sociales, expresadas a través de la libre participación política, las que funcionan como motor espiritual del progreso humano.

El positivismo socialista no era, ciertamente, la postura mayoritaria en la filosofía del Derecho del momento, y el hecho de que Díaz optara por ella es buena prueba tanto de su originalidad como de independencia de criterio. Su primera gran obra, *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966), se ha convertido en un clásico indiscutible de la literatura jurídico-política española de la segunda mitad del siglo XX, especialmente por establecer los requisitos del Estado de Derecho y por entender el Estado democrático de Derecho como un horizonte político permanente, lo que se vería realizado tras la Constitución de 1978. El libro fue concebido, en parte, como respuesta a un informe del ministerio de Información y Turismo titulado *España, Estado de Derecho* que buscaba legitimar políticamente el régimen. La primera frase del libro de Díaz era “No todo Estado es Estado de Derecho”, y el texto, en general, pedía reformas de carácter democrático y deslegitimaba indirectamente (no hay menciones expresas a España en la obra) el aparato estatal franquista. Los primeros ejemplares fueron víctimas de un breve secuestro que no hizo sino favorecer su publicidad y difusión. En 1971 llega *Sociología y Filosofía del Derecho*, su memoria de cátedra y uno de los escasos libros de la época que dan una visión de conjunto de la filosofía jurídica desde un prisma no iusnaturalista, a lo que se añade su función revitalizadora los estudios de sociología del Derecho.

Otra de las facetas presente en la obra de Elías Díaz desde un momento temprano es su interés por los referentes intelectuales de la España vencida, la republicana. La filosofía jurídica de la España victoriosa en la guerra civil

se había ocupado de glosar ampliamente a autores de la escolástica patria, pero había impuesto sobre todos aquellos que habían optado por un pensamiento alejado de la ortodoxia un anatema que los condenaba al olvido o incluso a ser denigrados por exaltados continuadores de la obra de Menéndez Pelayo. Díaz cambia el paradigma y se acerca a estos autores heterodoxos con respeto y admiración, por lo que puede ser considerado, entre muchas otras cosas, uno de los grandes rehabilitadores del krausismo. En esta línea, puede destacarse *La filosofía social del krausismo español* (1973) o la reedición en 1976 de *El sentido humanista del socialismo* de Fernando de los Ríos. Su insistencia en la importancia de la conciencia crítica como forma de eludir dogmatismos es, seguramente, uno de los aspectos de su obra en el que el legado de los hacedores de la Institución Libre de Enseñanza se halla más presente. En esta faceta de historiador del pensamiento, destacamos también *Revisión de Unamuno* (1968), *El pensamiento español en la era de Franco* (1983) o, en un tono más próximo al homenaje, *Los viejos maestros: la reconstrucción de la razón* (1994). Algunos de los discípulos de Díaz continuarán esta línea de recuperación del pensamiento español progresista a través de sus respectivas tesis doctorales, caso de Francisco Javier Laporta (sobre Adolfo Posada) o Virgilio Zapatero (sobre Fernando de los Ríos).

Parece lógico que Díaz se interesara por el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, si atendemos a sus posiciones políticas. Elías Díaz era consciente, como ya hemos adelantado, de que el marxismo no ofrecía cimientos adecuados para un socialismo *liberal* o democrático que quisiera salir de los márgenes del espacio político parlamentario, una vez este fuera realizable en España. La necesidad de otros referentes conduce a figuras como Fernando de los Ríos o Julián Besteiro, que décadas después de sus muertes vuelven a despertar interés. Se genera, en conexión con ellos, un clima que es el mismo que impulsa, en el PSOE, los congresos de Suresnes de 1974 y el extraordinario de 1979 en el que se abandona formalmente el marxismo. Díaz se afilió al PSOE en 1974 y, si bien nunca ostentó cargo alguno, el respeto intelectual que le profesaban personalidades de peso dentro del partido como Alfonso Guerra sugieren que estamos ante una de las figuras clave en la configuración ideológica de la socialdemocracia (aunque Díaz siga prefiriendo hablar de socialismo democrático) posterior al franquismo. Sobre el papel, esto se plasma, amén de en algunas de las obras ya citadas, en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático* (1978). Se puede considerar a Díaz, en esto, un “intelectual de partido”, pero sin que en modo alguno ello le haga perder convicciones en detrimento del organicismo o de un sectarismo partidista que existía y, desafortunadamente, continúa existiendo en todas las formaciones.

Si bien la conexión entre Díaz y la política es obvia tanto en lo intelectual como en lo personal, no mostró interés alguno por ocupar cargos de ningún tipo. Parece claro, a la luz tanto de su propia trayectoria como del testimonio de tantos de sus antiguos alumnos, que era un profesor vocacional y que antepuso la Universidad a cualquier otra ocupación. Catedrático desde 1974, tras unas largas oposiciones (habían comenzado en 1967) llenas de obstáculos sobrevenidos, ejerció su magisterio brevemente en las universidades de Oviedo y Valencia antes de recalar en 1977 en la Universidad Autónoma de Madrid, en la que permaneció hasta su jubilación en 2004.

Elías Díaz ha sido un autor que ha cultivado, como hemos expuesto, diversas temáticas. En general, puede decirse que ha prestado peculiar atención a la interconexión entre ética, política y Derecho, de forma que concibe a las tres como fuertemente relacionadas sin incurrir, no obstante, en confusionismos. El Díaz de madurez va a trabajar extensamente estas cuestiones, especialmente como una forma de crítica a la tecnocracia y a la despolitización. En los últimos años 70 se da, a nivel internacional, un repunte del conservadurismo y de la política tecnocrática en relación con la economía que cristaliza en lo que se ha venido a llamar neoliberalismo. Frente a estas tendencias, aparece *Maldad estatal y soberanía popular* (1984), que se erige en una denuncia de la tendencia a demonizar el *statu quo* democrático presente tanto en los neoliberales partidarios del *minimal state* de Nozick como de los izquierdistas “desencantados” que se abandonan a la crítica destructiva. Buena parte de la obra de Díaz a partir de aquí se centrará en subrayar que conciliar ética y política no sólo es posible, sino necesario, tal y como se dice precisamente en *Ética contra política: los intelectuales y el poder* (1990).

Creemos haber realizado, en estas escasas páginas, una exposición ligera de los aspectos esenciales de la trayectoria de Elías Díaz, al tiempo que haberlo caracterizado filosófica y personalmente. No nos resta por decir sino que su legado, no ya en nuestro pensamiento jurídico sino en la cultura política española de la transición en adelante resulta inmensa. No necesitamos explayarnos para transmitir el lector una obviedad: en el tiempo presente crece, tanto a nivel nacional como internacional, el escepticismo hacia la actividad política por diversas razones, al tiempo que se sacraliza lo técnico y lo económico frente a lo humano. Díaz no era un apologista del socialismo ni desdeñó la necesaria autocrítica, pero era consciente de los peligros que entrañaban las concepciones tecnocráticas y falsamente neutralistas que, bajo el argumento de la despolitización, esconden la intención de mantener esquemas de injusticia. Por eso mismo, su obra conserva plena actualidad. Convicción, conciencia crítica y participación política son, para él, la única forma de lograr la mejora de la sociedad, objetivo que opinamos que comparte toda persona de buena voluntad al margen de su ideología política. Solo por ello, creemos que seguirá mereciendo la pena recordar a Elías Díaz.

INÉDITOS

Francisco Pérez Gutiérrez. *El libro de las sensaciones*.
[*Viaje al país de la infancia* (1934-1940)]. Madrid, 10 de mayo de
1987.

Edición de Carlos Nieto Blanco.

**Francisco Pérez Gutiérrez, *El libro de las sensaciones*.
[Viaje al país de la infancia]. Madrid, 10 de mayo de 1987.**

Carlos Nieto Blanco
Filósofo y escritor, SCHFE

Si nos atenemos a los créditos con los que se autodefine esta Revista, el texto que damos a conocer es excepcional por un doble motivo; no es un trabajo filosófico, ni procede de la pluma de un filósofo sino de un intelectual que, habiendo atesorado una depurada cultura filosófica, ha cultivado diversas disciplinas en el amplio espectro de las humanidades. El texto es un fragmento que recuperamos al haber quedado fuera de las memorias publicadas por su autor en el año 2012, con el título de *Adiós a las almas*.

Francisco Pérez Gutiérrez -familiarmente conocido como Paco Pérez por los que hemos sido, primero sus alumnos, y con posterioridad sus amigos- nació en la localidad cántabra de Guriezo el 13 de agosto de 1929, y murió en Madrid un 13 de julio de 2017, unas fechas que lo convierten en uno de los llamados "niños de la guerra". Nacido en una familia católica de la burguesía media santanderina, acabados los estudios primarios, ingresó en la Universidad Pontificia de Comillas, una institución cuya dirección espiritual y académica había encomendado el Vaticano a los jesuitas, un Seminario para la formación aquellos que, como Paco Pérez, manifestaban tener una vocación para el sacerdocio.

De acuerdo con sus memorias publicadas, Paco Pérez descubre en Comillas un mundo fascinante de cultura humanística con el estudio de los clásicos grecolatinos, al tiempo que las lecturas de escritores y filósofos abren la mente a un lector voraz, inquieto por todas las ramas del saber. Al cumplir los veinte años ya había leído por su cuenta a todo Ortega y Gasset, confiesa. A pesar de discrepar abiertamente de la enseñanza tradicionalista de algunos de sus profesores, obtiene las Licenciaturas en Filosofía y Teología, se ordena sacerdote en 1954 y ejercerá su actividad pastoral en la ciudad de Santander, compatibilizándola con el trabajo de profesor de Humanidades en el Seminario de Monte-Corbán.

A partir de 1969, Paco Pérez dijo *Adiós a las almas*, como, con toda intención, tituló el libro de memorias al que me he referido, y se despidió de su estado clerical. Abandonó también la ciudad de Santander en donde se había distinguido por su labor pastoral al frente de un grupo de cristianos de mentalidad "progresista", como entonces se decía, entre los que la contestación a la iglesia oficial se solapaba con la oposición al régimen franquista, y se instaló en Madrid. En el terreno personal fundó una familia con su compañera María Jesús Andrés, padres de tres hijos; en el

profesional se convirtió en profesor del Colegio Estudio, hasta su jubilación; y en el académico alcanzó el grado de Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense en 1980, con una Tesis sobre la recepción de Renán en España, dirigida por el profesor José Luis L. Aranguren.

Lo que podríamos llamar “la segunda navegación” de la vida de Paco Pérez -en frase feliz que Ortega tomó de Platón- transformó también su orientación profesional, pues, aunque viviendo todavía en Santander la desaparecida Editorial Guadarrama había publicado en 1961 un libro suyo titulado *La indignidad en el arte sagrado*, fue a partir de su instalación en Madrid cuando Paco Pérez desplegó una intensa actividad de orden intelectual que se consumó en el crisol de un profundo interés por el estudio, y se fraguó con tesón, austeridad, y una enorme capacidad de trabajo. Brilló también en la faceta de traductor, del francés fundamentalmente, honrando el catálogo de la Editorial Taurus con versiones al castellano de obras fundamentales para la cultura española.

Si examinamos las contribuciones más importantes de Paco Pérez, podemos llegar a la conclusión de estar ante una de esas mentes que bien podrían asemejarse a la de un humanista del Renacimiento. La cultura de Paco en el ámbito de las humanidades destacaba por su universalidad. Dominaba las lenguas clásicas y buena parte de las modernas; conocía de primera mano la Historia de la literatura y del pensamiento filosófico, y estaba familiarizado con la Psicología, la Historia del arte, la Música, y, en general, la Estética. Su capacidad historiográfica y sus sólidos conocimientos religiosos le permitieron ponderar el papel decisivo que la religión jugó en la cultura europea en general y en la española en particular.

Además de su labor docente, donde colaboró en algunos libros de texto, existe una parte de su producción literaria que se expande a través de revistas humanísticas, como *Peña Labra*, el *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, o *Ínsula*, y culturales, como *El Ciervo* o *Triunfo*. En ellas destacan sus aportaciones a la Historia de la Literatura contemporánea, y a cuestiones de orden religioso relativas a la vivencia del cristianismo, sin descartar sus críticas al nacionalcatolicismo.

La mayoría de las investigaciones publicadas por Paco Pérez se pueden encuadrar dentro de una especialidad académica conocida como “historia intelectual”, campo del que ha sido, en ocasiones, pionero en España. Dicha referencia, que en su caso se orienta al conocimiento de ciertos procesos y figuras de los siglos XIX y XX, articula y relaciona con maestría los diferentes registros de la cultura de un periodo histórico determinado, como son los literarios, filosóficos, políticos o religiosos, con el fin de ofrecer las claves hermenéuticas que permitan la comprensión más completa de la cuestión o del personaje estudiado. Quisiera detenerme en tres de sus obras, a modo de ejemplo, pertenecientes a este campo disciplinar, porque cada una de ellas obedece a un modelo historiográfico diferente. Para ello aprovecho lo que ya dejé escrito en 2018, según figura en la Bibliografía.

Su libro *El problema religioso en la Generación de 1868* fue publicado en 1975 y centra su investigación en la obra literaria de Valera, Alarcón, Pereda, Galdós, Clarín y Pardo Bazán. Representa un conocimiento

reflexivo de la extensa producción literaria de media docena de narradores del siglo XIX español, el gran siglo de la novela europea. Se enfrenta a un asunto crucial para el conocimiento de la España decimonónica, como fue la cuestión religiosa, lo cual la convierte en una obra de referencia al reconstruir una parte de nuestra historia cultural tomando a la religión como hilo conductor; de un modo u otro Paco Pérez trata de sacar a la luz - luchando en ocasiones contra la propia opacidad del autor- las diferentes formas de religiosidad e irreligiosidad por las que navegó la cultura española de ese siglo.

En 1988 dio a la luz lo que inicialmente fue su Tesis Doctoral en Filosofía, su obra *Renan en España*, un título afortunado para el segundo de los géneros historiográficos que Paco Pérez cultivó, conocido como *historia de la recepción* en la España de los siglos XVIII y XIX de las nuevas ideas científicas, filosóficas y estéticas europeas. Su obra rastrea la influencia en la España decimonónica de la interpretación racionalista del cristianismo por parte de ese filólogo, arqueólogo e historiador francés que fue Ernest Renan, cuyas ideas religiosas sufrieron la condena de la intolerancia. Hay también aquí otra historia intelectual de la cultura española, que va desde el Krausismo hasta Ortega y Gasset, por la que se constata el fracaso en armonizar la ciencia y la filosofía con la religión, o en hacer compatibles la razón y la fe, empujando a la mayoría de los intelectuales del momento hacia una espiritualidad enfrentada al catolicismo. Un cristianismo depurado de ritos y de mitos, un *catolicismo liberal*, en suma, en caso de haber triunfado, habría sido, de acuerdo con el autor, una buena vacuna contra el catolicismo de sacristía, tantos años vigente en nuestro país.

El tercer modelo tiene que ver con el género *biográfico*, dedicado en exclusiva al estudio de un personaje. Y este no es otro que Gregorio Marañón, al que Paco Pérez dedicará dos extensas obras, tituladas, respectivamente, *La juventud de Marañón*, en 1997, con prólogo de Laín Entralgo, y *Los años de París. El Doctor Marañón en el exilio (1936-1942)*, en 2009. En total más de mil páginas sobre una de las figuras centrales de la cultura española de la primera mitad del siglo XX, perteneciente a lo que se conoce como la Generación del 14. Marañón fue un autor que había seducido a Paco Pérez desde muy joven, al punto de representar un jalón en la consecución de su mayoría de edad intelectual; la figura del médico y humanista Gregorio Marañón sintetizaba a la perfección aspectos fundamentales de los intereses intelectuales de Paco Pérez. Se trataba de una personalidad “liberal”, de la misma generación que Ortega, cultivador también de una peculiar historia intelectual, ligado en su juventud tanto a Menéndez Pelayo, como a Santander, la geografía sentimental de Paco Pérez. Lo más llamativo de esta ingente monografía, con especial referencia a la primera de las dos obras, no es solo lo que nos enseña sobre el personaje biografiado, sino el paisaje intelectual que se abre a nuestra contemplación cuando, a propósito de los intelectuales que Marañón frecuentó en su juventud, el autor se adentra en el estudio de la obra de Ramón y Cajal, Pereda, Galdós, Giner de los Ríos, Menéndez Pelayo y Unamuno, entre otros mentores del joven Gregorio.

Cuando esta Revista me hizo el encargo de editar un texto inédito de Paco Pérez, desconociendo si su familia conservaba alguno, acudí a María Jesús, quien me informó de que todos los escritos de este intelectual y destacado profesor santanderino habían sido ya publicados, bien en libros, bien en revistas. Sin embargo, me puso al corriente de la existencia de un fragmento inédito de sus memorias, el que corresponde al periodo infantil, que podría darse a conocer atendiendo a su contenido, por lo que oportunamente me lo envió para su lectura. Una vez leído el documento, cuya prosa me cautivó, propuse a la dirección de *Hitos* la pertinencia de su publicación como un testimonio esclarecedor de las vivencias infantiles de nuestro personaje, junto al testimonio de un pasado que se aproxima al siglo, y que podría contribuir al conocimiento de la personalidad de nuestro escritor en una etapa crucial de su vida. Para ello conté con la autorización de su familia, por lo que quiero dejar constancia de mi agradecimiento a María Jesús Andrés y a sus hijos.

El libro de las Sensaciones se compone de XVIII capítulos breves en los que su autor desliza sus vivencias infantiles desde los siete a los once años de edad. Aunque mi intervención en el texto ha sido mínima, pues solo he tenido que corregir algunas leves erratas, me he permitido añadir un subtítulo para orientar al lector de que se trataba de un *Viaje al país de la infancia (1934-1940)*.

Todo el texto destila afectividad y rezuma sentimiento, y bien pudiera representar el primer testimonio consciente de la educación sentimental de Paco Pérez, aquí nombrado *Paquito* por los suyos. El amor que siente por sus progenitores, con una escala diferente para la madre y el padre, tanto si es expreso, como si viene velado por el pudor emocional, envuelve este fragmento de sus memorias en un delicado ejercicio de admiración por quienes también se siente querido, como el niño feliz que fue, ahora cargando con la nostalgia.

Estas experiencias tienen lugar en dos escenarios geográficos diferentes, uno urbano y otro rural, cuyo contraste alimenta la riqueza de las vivencias infantiles de *Paquito*. Por un lado, la ciudad de Santander, el domicilio familiar, ubicado en el elegante Paseo de Menéndez Pelayo, próximo a los muelles de Puertochico, y por el otro el pueblo ganadero de Guriezo, en la Cantabria oriental, a tiro de piedra del mar, de donde proceden sus antepasados, con lejanos ancestros indios. En todo caso, una familia bien asentada económicamente, católica, conservadora, con algunos ribetes liberales.

El chico se desenvuelve con soltura en ambos medios, a los que se adapta con rapidez, y se metamorfosea en niño de pueblo cuando pasa largas temporadas en Guriezo, acudiendo al Colegio de los Maristas, o en chiquillo espabilado que corretea por las calles santanderinas, siempre con otros niños, sean primos o amigos, entregados a mil aventuras. Pero es en el pueblo donde en ocasiones se encierra en soledad, devorando publicaciones infantiles, o desarrolla su piedad religiosa como obediente monaguillo en la parroquia del pueblo.

Cuando *Paquito* tiene solo siete años, estalla la Guerra Civil en España, cuyo primer año lo vive en Santander. Esa parte de sus recuerdos está

construida con la ayuda de la memoria, pero reconstruida con el conocimiento posterior de la historia, pues cuando redacta este texto Paco Pérez tiene los 58 años; lo que vivió en esos primeros trece meses quedó para siempre inscrito en sus vivencias.

Este texto mezcla dos estilos literarios que conviven en armonía, y convierten su escritura en algo singular en el panorama de la prosa autobiográfica, con especial referencia al periodo infantil. Por un lado, es un *relato* que juega con los tiempos, al evocar un pasado vivido y combinarlo con el presente de un narrador que se desdobra en dos al hilo de sus recuerdos. Por el otro, es un *discurso* que enhebra experiencias e ideas articuladas por una mente reflexiva, pero que actúa desde el apoyo que le regalan las sensaciones del mundo infantil que percibe. El autor hace un ejercicio de introspección, de análisis psicológico de su yo al que agrega reflexiones sobre personajes y acontecimientos que desfilan por su obra, o aporta ideas más generales que justifican su talante filosófico.

El libro de las Sensaciones, texto inédito que ahora damos a la luz, podría servir de primer capítulo o de complemento a sus Memorias ya publicadas, el libro *Adiós a las almas*, y en tal caso no sería tan extemporáneo a la obra conocida de Paco Pérez. Al examinarla, siempre me ha dado la impresión de estar ante un autor con una clara *voluntad de estilo*, capaz de compaginar la profundidad hermenéutica y analítica con la belleza literaria. En este sentido estamos ante un maestro del *ensayo* en la cultura española contemporánea.

En este texto, la escritura del Paco Pérez memorialista da un paso más y se convierte en un *narrador* -como ya lo hizo en su libro publicado-, mostrando un talento literario poco común, cuando maneja los tiempos con soltura, hace fluir los espacios, o se entrega a la evocación y la añoranza, construyendo un diálogo imaginario con los padres, a los que interpela, y a los que hace revivir con el recuerdo, en esta obra que, por fin, deja de estar inédita.

He procurado que la Bibliografía elaborada tenga, en lo posible, un carácter de exhaustividad, pues hasta la fecha era un trabajo que estaba por hacer.

BIBLIOGRAFÍA

Escritos de Francisco Pérez Gutiérrez

1. Autor y editor de libros:

- *La indignidad en el arte sagrado*, Madrid, Guadarrama, 1961.
- *La religión como sistema establecido, Reflexiones sobre el momento religioso actual de la juventud española*, Madrid, ZYX, 1968.
- *El problema religioso en la generación de 1868*, Madrid, Taurus, 1975.
- *La generación de 1936. Antología poética*, edición e introducción (pp. 7-19), Madrid, Taurus, 1976.
- *Renan en España (Religión, Ética, Política)*, Madrid, Taurus, 1988.
- *El mundo clásico: Grecia y Roma*, Madrid, Santillana, 1992.

- *La juventud de Marañón*, prólogo de P. Laín Entralgo, Madrid, Trotta, 1997.
- *Ayer estuve en Pompeya*, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 1998.
- *Menéndez Pelayo y Lázaro. Una colaboración fecunda (1889-1908)*, Madrid, Fundación Lázaro Galdiano y Ollero Ramos Editores, 2004.
- *Los años de París. El Doctor Marañón en el exilio (1936-1942)*, Madrid, Bubok Publishing, 2009.
- *Adiós a las almas. Memorias*, Santander, Ediciones La Bahía, 2012.

2. Autor de artículos:

- "La muerte dilatada": poema, *Estría. Revista del Colegio Español de Roma*, 1, 1951.
- "Por tu sueño 'Museo'"; "Pinos incesantes": poemas, *Estría. Revista del Colegio Español de Roma*, 6, 1954.
- "Voz de pájaro antiguo": poema, *Caracola. Revista Malagueña de Poesía*, 45, 1956.
- "Sentido y medida de Menéndez Pelayo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, v. 29, n. 84, 1956, 341-360.
- "Sobre la agresividad religiosa. La agresividad de los españoles", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 154, 1966, 11.
- "Poesía venezolana en los últimos años", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 272-273, 1969.
- "Mala fama, buen corazón. Releyendo a Baroja en su centenario", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 226, 1972, 13.
- "Las mocedades de Lutero", *Triunfo*, 581, 1973.
- "Alberti antes de Alberti", *Triunfo*, 601, 1974, 40-41.
- "La violencia de lo sagrado", *Triunfo*, 640, 1975, 46-47.
- "La crisis modernista", *Triunfo*, 653, 1975, 42-45.
- "Canto de frontera de Antonio Machado", *Triunfo*, 674, 1975, 28-29.
- "Los cuatro Machado. Primer centenario", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 261-262, 1975, 36-37.
- "Confesión de mediodía", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 269, 1975, 21-23.
- "Lamentación, muerte y vislumbres de Abel Martín", *Peña Labra*, 16, 1975, 31-34.
- "Continuación de Luis Felipe Vivanco", *Triunfo*, 678, 1976.
- "Una conciencia española", *Triunfo*, 709, 1976, 50-51.
- "Un autor se confiesa. Francisco Pérez Gutiérrez habla de 'El problema religioso de la generación de 1868'", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 281, 1976, 32.
- "Descenso de Thomas Mann a los infiernos. Postdata a un centenario", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 286, 1976, 24-26.

- "La vuelta del poeta", *Peña Labra*, 22, 1976.
- "Pedro Salinas o la transparente profundidad", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 368-369, 1977.
- "Bertrand Russell prohibido", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 308, 1977, 24-26.
- "Carta a un autor moral en una sociedad inmoral", *Destino*, 2056, 02/07/1977.
- "Una nube sobre las aguas del paraíso", *Peña Labra*, 28-29, 1978.
- "Encuentros con Vicente Aleixandre (Homenaje de un lector ferviente)", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 374-375, 1978.
- "Un libro de Rafael Lapesa: *Poetas y prosistas de ayer y hoy*", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 378, 1978.
- "Silencio sobre Dios. Callar o hablar de Dios", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 342-343, 1979, 6-7.
- "Hablar a solas", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 408, 1980, 15.
- "Un Antonio Machado cabal", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 415, 1981, 10.
- "Rafael Morales o la fascinación de lo barroco", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 412, 1981.
- "Versos humanos", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 419, 1981.
- "Don Eugenio en mi pupitre", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 371, 1982, 30-31.
- "Tiempos y obras de Pedro Antonio de Alarcón", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 426, 1982, 15.
- "Henry Beyle contra Julián Sorel", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 438-439, 1983, 13.
- "Un largo lamento sobre una incertidumbre", *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 424, 1986, 11-12.
- "Erasmo (de nuevo) en España", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 485, 1987, 10.
- "En torno a Jorge Guillén", *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 365, 1987.
- "José Bergamín, un cristiano extraviado en su tiempo (y en el nuestro)", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 80, 2004, 81-110.
- "Historia y futuro de la Universidad Pontificia de Comillas", *El Diario Montañés*, 27/07/2004.
- "Menéndez Pelayo y la cultura literaria de Cervantes", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 81, 2005, 427-492.
- "El costumbrismo como motivo de desprecio (a propósito de Pereda)", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 82, 2006, 209-229.

- "Tres Estudios bio-bibliográficos sobre Marcelino Menéndez Pelayo: Benito Madariaga de la Campa, Ciriaco Morón Arroyo, Adolfo Bonilla y San Martín", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 84, 2008, 573-576.

3. Colaboraciones en obras colectivas

- "La religión como sistema establecido", en VV.AA., *Sociología para la convivencia*, Madrid, ZYX, 1966, 45-75.
- "Un profeta en medio del pueblo", en VV.AA., *Miguel Bravo: 1931-1967*, Santander, Bedia, 1968, 19-30.
- "Los curas en Baroja", en VV.AA., *Barojiana*, Madrid, Taurus, 1972, 67-111.
- "El problema religioso", Tema 20, en VV.AA., *Filosofía*, Madrid, Santillana, 1977, 271-285.
- "Menéndez Pelayo y Blanco White", en *Homenaje al Ilmo. Sr. D. Ignacio Aguilera y Santiago*, Santander, Diputación Provincial, 1981, 51-75.
- "La vida religiosa. Entre dos crisis: fin de siglo y guerra civil", en *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo XXXIX, vol. 1 "La edad de Plata de la cultura española", dir. J. M^a Jover Zamora, prólogo de P. Laín Entralgo, Madrid Espasa Calpe, 1993, 507-564.
- "Sobre el desconocimiento de nuestra historia", en X. Ajenjo, G. Capellán (coords.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Madrid, 2000, 25-52.
- "Historias de dos seminarios y un clero", en R. Maruri Villanueva (ed.), *La Iglesia en Cantabria*, 2000, 373-398.
- "Por una cultura no clerical", en *Federico Sopeña y la España de su tiempo. 1939-1991: libro homenaje / Federico Sopeña Ibáñez*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, 199-210.
- "Cronología, textos autobiográficos y bibliografía", en *Federico Sopeña y la España de su tiempo. 1939-1991: libro homenaje / Federico Sopeña Ibáñez*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, 17-32.
- "Estudios cervantinos", en VV. AA., *Marcelino Menéndez Pelayo. Antología comentada*, introducción de X. Ajenjo, Santander, Librería Estudio, 2002, 341-252.
- "Animus y anima de Leopoldo Alas: Ana Ozores como proyección de la búsqueda religiosa", en *Leopoldo Alas. Un clásico contemporáneo (1901-2001)*, Actas del Congreso celebrado en Oviedo, coordinado por E. de Lorenzo, A. Ruiz de la Peña, A. Iravedra, vol. 2, 2002, 813-860.
- "Menéndez Pelayo y la cultura de Cervantes", en *Guanajuato en la geografía del Quijote, XV Coloquio Cervantino internacional*, Gobierno

del Estado de Guanajuato, Universidad de Guanajuato, Fundación Cervantina de México, Museo Iconográfico del Quijote, 2005, 71-84.

- "Arte y cristianismo: La expresión de lo religioso cristiano en las artes y las letras en la Edad Contemporánea (1789-2002)", en Francisco J. Carmona Fernández (coord.), *Historia del cristianismo: IV. El mundo contemporáneo*, 2010, 782-856.
- ... y M. Bardéche, *Louis-Ferninand Céline*, Madrid, Aguilar, 1990.
- ... y L. Gómez Rueda, *De la prehistoria a las primeras civilizaciones*, Madrid, Santillana, 1992.
- ... y L. Alonso Schökel y J. L. Blanco, *El estilo literario: arte y artesanía*, Bilbao, EGA, 1995.
- ... y J. Cuenca Escribano, *La edad moderna: el descubrimiento del nuevo mundo*, Madrid, Santillana, 1996.

Escritos sobre Francisco Pérez Gutiérrez

- Cuesta, Raimundo (2015), "Adiós a las almas, por Francisco Pérez Gutiérrez", *Historia y Memoria de la Educación*, 2, 391-396. [RESEÑA]
- Estébanez Calderón, Demetrio (2006), "Pérez Gutiérrez, Francisco. Menéndez Pelayo y Lázaro. Una colaboración profunda (1889-1908)", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 82, 524-527. [RESEÑA]
- Estébanez Calderón, Demetrio (2018), "Evocación de la trayectoria intelectual y religiosa de un maestro ejemplar. Francisco Pérez Gutiérrez", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 93-94, 667-692.
- García- Sabell, Domingo (1998), "Un libro necesario: sobre *La juventud de Marañón*, de Francisco Pérez Gutiérrez", *Saber leer*, 118, 1-2. [RESEÑA]
- Nieto Blanco, Carlos (2017), "Paco Pérez (1929-2017), maestro y amigo", *Diario Montañés*, 04/08.
- Nieto Blanco, Carlos (2018), "Francisco Pérez Gutiérrez (1929-2017), maestro y amigo: *In memoriam*", *Revista de Hispanismo Filosófico*, 23, 173-177.

El Libro de las Sensaciones
[Viaje al país de la infancia (1934-1940)]

Francisco Pérez Gutiérrez

1. RETORNO A VOSOTROS

Al fin he vuelto. Aquí, lo que me resulta más familiar es la luz; la luz de este paisaje, que más que provenir del cielo parece desprenderse de cada cosa, como si todo se hallara impregnado de su sustancia: las piedras esponjosas de la humedad, la tierra blanda por la lluvia recién caída, las yerbas y las flores que agita la brisa transeúnte, las nubes que ahora mismo se deslizan por mis ojos mientras las miro. Cada cosa es ella misma y yo diría que coincide con la imagen que conservaba de ella; lo que veo y toco corrobora la fiel persistencia de las sombras que me acompañan. Sí; la verja estaba entreabierta; últimamente debe de estarlo siempre. Estaba cerrada cuando los niños, que acababan de escucharlo a la salida del colegio, se arracimaban para conseguir ver aquellos pies que sobresalían siniestramente del cobertizo y de uno de los cuales se desprendía una alpargata sucia de barro, de barro de muerto arrastrado entre la maleza. Al tratar de abrir del todo la verja lo he vuelto a ver; me he parado junto a él: era un chiquillo con el pelo cortado al flequillo, las largas piernas llenas de arañazos, las manos finas. Luego ha echado a correr cuestecilla del cementerio abajo. Cuando llegue a casa no dirá nada de lo que ha visto. Escuchar silencioso cómo se comenta la muerte del pobre muchacho, acorralado en el monte, derribado — por una salva de escopetazos de posta.

Pienso mucho en vosotros. (Conmigo vais; mi corazón os lleva). En sueños regreso una y otra vez a la casa vacía. Estoy en el último rellano de la escalera, bajo la claridad espectral que se derrama desde la lucera del tejado. Estoy viendo la casa entera; me asomo a cada habitación; el hueco de la ausencia de todo y de todos es como un bloque de tristeza que me gravita en el alma. Siento una amenaza sorda e inaprehensible: algo extraño pugna por violentar la puerta de la entrada, el ventanal del despacho, la puerta de abajo que da a la terraza sobre la huerta; no se oye lo que debiera sonar, los ruidos familiares de la verja, de la campanilla; hay manchas de humedad en las paredes; el papel antiguo del despacho, quitado hace años, está ahora arrancado. Esa presencia sin rostro se lo ha llevado todo; no queda nada ni nadie; vosotros no estáis. También se ha apagado la resonancia de las habitaciones desiertas. Y yo estoy solo en el despacho pequeño, en el otro, el anterior a la reforma de la casa: en la estantería de cristales están nuestros primeros libros, los de mi hermano y los míos; sobre la mesa está el tapete mexicano, testigo de nuestras faenas de estudiantes. Todo aparece aquí de nuevo, después de sepultado durante tantos años. Yacía bajo la vida de después y vuelve a la existencia precaria de los sueños ahora que todo lo de después ha desaparecido a su vez. ¿Quién o qué se lo ha llevado todo? Al despertar comprendí con claridad que la inquietante presencia sin rostro no era otra que la muerte, la misma muerte que os arrebató a vosotros y dismanteló la casa, arrastrando así el ámbito que nos

era familiar, sustrayendo a mi recuerdo un espacio que pudiesen seguir frecuentando vuestras sombras.

He dejado que el coche subiera casi solo por las rodadas trazadas en la tierra blanda; un suelo que la lluvia y la umbría de los avellanos y los fresnos cercanos impiden que llegue a endurecerse. Sí; la verja está entreabierta. He escuchado el ruidillo de mis propios pasos en la grava del sendero, y ahora estoy aquí, parado ante la esbelta cruz de piedra que corona el panteón familiar. Tras ella, a lo lejos, veo la torre de la iglesia, erguida sobre el encinar; y al fondo la mole gris plata de los montes, el azul del cielo y la raya lejanísima del mar. Es mediodía; no hay sombras, las últimas nubes del chaparrón que acaba de caer se apresuran hacia el Este y una suave brisa mueve las copas sonoras de los árboles y estremece la yerba descuidada y las postreras flores del verano. La masa de esos mismos árboles que miro desde aquí se agitaba violentamente bajo el temporal de octubre la tarde en que dimos sepultura a los restos de mi madre; un ventarrón del Oeste empujaba las cortinas del aguacero contra la cincuentena de pobres seres desolados que tratábamos inútilmente de guarecernos bajo los paraguas, mientras el paisaje se entenebrecía y los flancos de las nubes iban a estrellarse contra las crestas de las montañas de Cerredo. Y dos meses más tarde, las mismas cincuenta personas estábamos de nuevo congregadas aquí mismo, en torno a la losa recorrida de ese panteón que miro ahora, para inhumar el ataúd de mi padre. Era la tarde del primer día de enero, fría y apacible, deslumbrante de un azul yerto y como insondable. Y así, desde entonces, siento cómo bajo esa losa se va sedimentando la materia mortal de que está amasada mi alma y cómo crecen los tallos de la melancolía.

Yo pasaba por aquí, junto al cementerio, día tras día, en las tardes menguantes del otoño, en la oscuridad cerrada del invierno, cuando volvía del colegio. Habíais querido que recibiera unas clases complementarias de francés, y regresaba solo a casa. Con frecuencia estaba lloviendo; a veces descargaba una tormenta, y los relámpagos con la lividez de su deslumbramiento contribuían a mi inquietud y me impulsaban a acelerar mis pasos. Encogido dentro de su impermeable, con la capucha hasta los ojos, el niño se apresura bajo la lluvia, mientras escuchaba el crepitar de las tachuelas de sus botas en los charcos y el azote del agua y del viento. Experimentaba una emoción que debía de parecerse mucho al miedo, a pesar de sentirse protegido por la propia soledad de los parajes aunque las sombras de los árboles y la silueta de las tapias del camposanto le resultaran ya familiares. Cantaba y silbaba, y a veces volvía furtivamente la cabeza para atrás, mientras a lo lejos, al final de la recta que formaba la carretera, se divisaba ya el resplandor de las luces que iluminaban la verja de la casa de la abuela.

Me sobrecoge una sensación extraña cuando os recuerdo más jóvenes de lo que ahora mismo lo soy yo. No se trata de fotografías que, por supuesto, conservo y contemplo a menudo, sino de instantes concretos que mi imaginación mantiene en toda su viveza. En una mañana radiante de verano, estoy empavorecido en la playa viendo cómo tú y tío Silverio os zambullís en las olas, unas olas que mi pequeñez infantil agranda hasta la inmensidad. Y el sol inunda también la galería mientras tú, mamá, zurces u ordenas la ropa recién recogida y cantas jovialmente una letra de zarzuela, aquella que dice: “Soldado de Nápoles que vas a la guerra...” Por cierto, en todas las imágenes de mi niñez dichosa hay siempre un sol resplandeciente que brilla sobre las olas, o en el azul de la bahía, o en unas sábanas blancas, o en una atmósfera transparente sobre los prados.

Los prados, los prados...: descienden hacia los acantilados de la costa; hay un camino enfangado de barro de la lluvia y boñiga, tapias bajas de piedra, una casa blanqueada de la que se exhalan olores y ruidos de establo, con geranios en las ventanas y un humo que asciende en el aire silencioso; y ladridos de perros a los que se suma Tony con sus frenéticas carreras. Voy contigo, y al fondo asciende la espuma y la humedad de la rompiente y se estremece el azul cabrilleante del mar. ¿Por dónde andábamos? Tal vez por Cueto.

Sí; tenía que ser Cueto, aunque esa visión tan nítida me lleva también a revivir instantes análogos, sensaciones parejas en Oyambre o en Langre. Íbamos también a Somo o a Pedreña: qué exultación la nuestra al embarcarnos, al perder el aliento en la proa que hendía el agua verdeazul, atravesados por la vibración del motor de la lancha, al descender a la playa haciendo equilibrios sobre los travesaños de los tablones apoyados unos sobre otros hasta poner los pies desnudos sobre la arena húmeda de la orilla. Os veo a todos: la abuela María, tía Elo, tío Silverio, vosotros y nosotros, los chiquillos, corriendo como locos, gritando, cayéndonos. Y aquella tarde en que os di un susto morrocotudo: de repente, yo había desaparecido. El niño de tres o cuatro años debía de ser aquel puntito perdido en la lejanía del arenal, mientras caminaba, ajeno al sobresalto provocado por su ausencia, mirando al suelo en busca de conchas, inadvertido de su propia audacia. En la playa de Pedreña el agua estaba quieta, sin olas, y deslumbraba como un cristal entre las rocas y las barcas acostadas en la orilla o semihundidas. Las algas en putrefacción lanzan su violento olor desde los médanos de la bajamar. Y ahora mismo se superponen en la imaginación otras algas y el mismo olor: playa de los Muertos, en Comillas; hay que pisar montones y montones de algas -ocres, rojizas, negruzcas, sospechosamente viscosas- antes de alcanzar la arena mojada. Siento que el pasado me empapa y me traspasa: lo que rememoro es más consistente que lo que ahora mismo toco: la claridad azul de aquellas

tardes, mis pies descalzos, vosotros, todos vosotros que ya no estáis; todo aquello es más real que esta máquina de escribir y que las acacias que está moviendo ahora el viento de este otoño madrileño. El presente es como un destierro. Vivo en el exilio de todos los instantes luminosos que pasé con vosotros, de la luz que brillaba entonces, del viento que movía tantos árboles en el encinar de San Vicente, en la orilla del río, en el paseo: sus enormes plátanos bajo el azote del Sur que los despojaba en unos pocos días de todas sus hojas. La calidad de la luz, sus matices, su claroscuro, su limpidez, su ocaso: luz matinal de la calle del Sol cuando iba contigo a misa temprana a los Carmelitas; oscuridad azulada contra los cristales de la galería que devolvían nuestras caras; luz de julio en Miranda hacia el Sardinero sobre el verde de las copas de los árboles de la Cañía y las cúpulas del Casino; luz de Puertochico al atardecer, luz entre dos luces, con el horizonte encendido del lado de Peñacastillo, la luna naciente sobre Somo, inyectada en un oro sangriento, los reflejos, como en añicos, de las farolas del malecón en las aguas verdinegras de la dársena y los tonos plateados del pescado en sus cajas chorreantes.

Están sonando las doce campanadas del mediodía en la torre de San Vicente. Sus ecos se esparcen sobre los bosques y los campos, atraviesan las llosas y los caminos, alcanzan hasta los confines del valle. Y yo estoy aquí sentado, delante de la cruz de piedra que señala el lugar de vuestro descanso. El instante se detiene, se prolonga, como estancado, se vuelve eterno. Todo está aquí presente, y sin embargo nada es ya real. Pertenece al pasado, me llena, me habita, y es sin embargo inexistente. Me apetecería disolverme en la brisa, convertirme en la mano innumerable del viento sobre la áspera dureza de la piedra y -en una palabra- dejar de ser después de todo lo que ha sido.

2. EL INTRUSO

Me queda la duda de si lo hacíais a propósito o era el resultado indeliberado de un encadenamiento de circunstancias fortuitas. El hecho es que a veces parecía que todo el mundo se había olvidado de mí. No; no creáis que lo traigo ahora a cuento como un reproche. Yo no recuerdo que aquello me resultara nunca doloroso; sin duda porque jamás atravesó mi firmamento infantil la sombra siquiera de la sospecha de un desamor. Más bien me parece haber experimentado una como sorpresa o perplejidad, haberme sentido como en una encrucijada de la que partía un sinnúmero de direcciones. Era como si yo me hubiese vuelto invisible y pudiera circular por el mundo sin que los mayores, atentos cada cual a sus ocupaciones, repararan en mi escasa presencia. Me deslizaba entre ellos como una nube que sólo hace volver los ojos hacia ella cuando ensombrece el suelo al pasar bajo el sol: así los adultos cuando por cualquier azar venían a coincidir con mi paso fugaz entre ellos: “Pero, niño, ¿qué haces tú aquí?”. La frase

significaba que por un instante yo me había vuelto visible, había adquirido perfil y volumen, ya que no peso, y estaba allí de sobra.

Estaba de sobra en aquel preciso lugar y momento; pero el resto del universo se extendía a mi disposición. Un universo que no era simplemente el que ya existía y que los demás transitaban, sino que emergía de las profundidades de su inexistencia a medida que yo lo surcaba. Ellos hacían y decían cosas de este mundo; yo me deslizaba hacia otro, que no se encontraba de antemano en ninguna parte, sino que brotaba, como por arte de magia, a medida que se lo recorría. Nunca se me ocurrió pensar que nadie me rechazara. Al dejarme los demás de lado durante prolongados paréntesis interrumpidos, por desgracia cuando menos me lo esperaba o lo quería, por desaforadas voces que requerían con urgencia mi visualización incondicional permitiéndome vacar a la soledad y al ensimismamiento, me ofrecían la oportunidad de perderme en busca de mí mismo, me empujaban insensiblemente hacia veredas no trazadas en ningún mapa. En definitiva, el mundo de los mayores no estaba del todo mal hecho; yo sabía muy bien dónde encontrar a cada uno; conocía muy bien el camino de regreso hacia ellos, y en consecuencia podía alejarme sin temor. Al final, además, solían ser ellos los que salían en mí busca, así que advertían que había pasado mucho tiempo desde la última vez que me habían visto. Resultaba divertido que se pasaran la vida olvidándose primero de mí y echándome luego en falta.

Yo vagaba muchas veces arriba y abajo de las escaleras de la casa de la abuela, cada vez que me echaban de alguna parte o mi espíritu de aventura me llevaba a los misteriosos pisos de arriba. En ocasiones permanecía en silencio, sin hacer ruido, en medio de las conversaciones ininteligibles de los mayores, cuya cháchara transcurría monótona, insustancial e inservible para ellos mismos, sin otra utilidad perceptible que la de sumirme en una pasmosa atmósfera de irrealidad, hasta que alguien advertía mi presencia clandestina y el coloquio se interrumpía como si se sintieran descubiertos, desazonados y extrañamente culpables. Y entonces, cuando no me quedaba otro remedio que retirarme cariacontecido, escuchaba la llamada de lo alto, se abrían los parajes propios y secretos desde los que un fino tirón me arrebatava, una sugestión más poderosa que la voz de las sirenas que atraía a los compañeros de Ulises. Estaban los cuadros, ante todo; distribuidos a lo largo de las escaleras, en las amplias mesetas de cada piso y por todas las habitaciones. Los mayores no reparaban en ellos; yo en cambio me perdía en ellos y tardaba a veces mucho en regresar a este mundo tridimensional. Eran algo más que ventanas hacia ámbitos distintos; constituían verdaderas puertas de acceso a otra realidad, vasta, maravillosa, quieta. Lo que de aquellos espacios me ponía en trance no era la belleza - de la que yo no tenía conciencia alguna- sino la magia. En rigor yo no los

veía; habitaba en ellos. Había cacerías de jabalíes y ciervos, con caballos, cuernos de caza cuyo eco resonaba en el bosque y ladridos de jaurías que me hacían estremecer: sentado en un peldaño de la escalera alfombrada, con los codos en las rodillas y los pómulos entre las manos, el niño escuchaba el lamento del animal herido, de ojos lastimeros, que los perros acosaban: era el ciervo que no acababa de entender su propia muerte. Había también barcos en la tormenta cuyos tripulantes se esforzaban en vano por arriar las velas bajo la fuerza y el bramido del viento. O senderos en la penumbra de los árboles, por los que nadie transitaba y por los que yo caminaba, solitario y medroso, perdiéndome en su confín. Nada se movía, pero alguien acababa de estar allí, alguien -o algo- se ocultaba furtivamente entre los troncos. Había también escenas más tranquilizadoras: un bautizo con muchos personajes diminutos, dieciochescos, empelucados y joviales. O dos chicuelos sorprendidos en un árbol por el hortelano que los amenazaba sin demasiada ferocidad, mientras un perrucho alborotaba escandalosamente. En el imponente armario del gabinete de la abuela había dos escenitas hilarantes. Eran dos pequeños azulejos enmarcados en los extremos del largo cajón inferior; se hallaban exactamente a la altura de los ojos de un chiquillo que se hubiera tumbado de bruces en la alfombra, como yo hacía. Dos jinetes a la inglesa se disponían en el primero de ellos a saltar una valla campestre; en el segundo, uno de los jinetes salía despedido por las orejas de su caballo. Yo saltaba con la mirada alternativamente de un cuadrillo al otro, y aquella divertida situación adquiría en mi fantasía una movilidad vertiginosa.

Pero también en aquel mundo que yo me hallaba dispuesto a considerar como propio -situado en medio del de los mayores, formando en realidad parte de él, éstos lo transitaban sin verlo, lo desconocían, aunque lo palpasen-, experimentaba con frecuencia la sensación de ser considerado como un intruso. Llegué a sorprender en algunos de sus habitantes como un fugitivo además de desagrado ante mi presencia. No se movían, no interrumpían su gesto o su faena, pero se volvían a mí sin dejar de mirarme; me interrogaban con sus ojos quietos; o tal vez se preguntaban quién era yo. En sus vagabundeos, el niño que yo era sentía una apremiante predilección por la pieza de la casa que más prohibida le estaba: la “salita” o sala de visitas, hacia la que se deslizaba en cuanto podía, si no se advertía la proximidad de ojos vigilantes, y a pesar de que su puerta, apenas rozado el picaporte, producía unos roces y chirridos que la aprensión infantil y el silencio circundante agigantaban escandalosamente hasta convertirse en estruendos. Con las contraventanas entornadas, la “salita rosa”, como se acostumbraba a denominarla, oscurecía las tonalidades claras de sus cortinajes y sillería tapizada y me ofrecía una semipenumbra embriagadora. La violación de lo prohibido estaba llena de presagios, como si flotasen en

la tenue atmósfera que la claridad exterior atravesaba en forma de transparentes láminas iridiscentes. De momento, el niño permanecía inmóvil. Pero por poco tiempo; tan sólo el preciso para que la conciencia condescendiera con lo vedado, mientras los ojos se habituaban a la oscuridad. Y entonces, de la cálida tiniebla rosada, emergían formidables, irresistibles, tentaciones que asediaban a la osada criatura, como las que en ciertas tablas ascéticas acometen a los santos ermitaños. En una vitrina aguardaban mi visita clandestina unas fascinantes figurillas mexicanas, diminutas y perfectas, con sus atuendos charros; dos de ellas, inverosímilmente instaladas en una nuez, hacían brillar sus ojitos -sendos puntitos negros sobre blanco- sobre su oscura tez aborigen. Había también un pequeño elefante de marfil; o tal vez eran dos, uno blanco y otro negro, hecho éste de alguna pasta nocturna y resbaladiza. Todos aquellos seres estaban allí, como suspendidos en el aire sobre el cristal de las repisas, y se dejaban tocar, o al menos eso parecía: abanicos de telas multicolores y varillaje con reflejos de nácar, miniaturas con efigies de damas y niños desconocidos; y más cosas. Cosas que trato en vano de volver a ver en la lejanía de la memoria sin lograr reconstruir más que su hueco, la forma deliciosa e incitante de su ausencia. Todo parecía yacer en su muda inocencia; pero cada objeto ocultaba su propósito de venganza por mi intromisión. Los elefantes producían un chasquido seco y frío al volverlos yo a depositar sobre el cristal de la vitrina; los indiecitos mexicanos se dejaban decapitar con una facilidad asombrosa, sin duda sólo por aterrorizarme. Y nada se diga del piano, cuya tapa con frecuencia levantada me mostraba su teclado como una atroz e hipócrita dentadura: cada tecla resonaba como un grito punzante, y al menor descuido por mi parte aquella caía con estrépito, con auténtico fragor, y rompía el silencio en añicos como un trueno. Me parecía imposible que la casa entera no se conmoviera y que nadie acudiera a averiguar la causa del estruendo (cosa que a decir verdad no dejó de acontecer más de una vez).

En la salita había también un mueble que me atraía con su prestigio suntuoso: una consola de preciosas maderas taraceadas sobre la que descansaban verdaderas porcelanas chinas, unos tibores que jamás me atreví a tocar; me lo impedía el espeluznante presagio de su fatal destrucción si ponía mis manos sobre ellos. Pero dentro sí que había cosas que se dejaban tocar: cajas con instrumentos musicales, entre otros un violín que el abuelo había hecho traer de Italia con el propósito de que aprendiera su manejo alguna de sus hijas. Me sentía como hechizado cuando trémulo de emoción lo cogía entre mis manos, lo sostenía con mi izquierda apoyada en el mentón y empuñaba con mi derecha su arco, imitando el mágico ademán que tantas veces había visto llevar a cabo. Pero la esperada melodía no llegaba nunca a producirse; en su lugar lo que llegaba a mis oídos era un

destemplado y áspero maullido que se desvanecía prestamente en el aire como una voluta irrisoria. Era evidente que aquel artefacto no era dócil a mi requerimiento. Ninguna cosa era allí dócil. Me sabían culpable y se dejaban coger, yertas, lejanas, sin abandonar su rigidez, aguardando el instante propicio para resbalar de mis dedos inexpertos, como peces que se escabullen al tiempo que nos miran con su ojo perplejo y redondo.

Pero donde se agazapaba lo imprevisible era en las miradas que se multiplicaban desde los cuadros, los grabados o las innumerables fotografías guardadas en cajas de cartón en la consola. Sentado en la alfombra el niño repasaba una y otra vez, en cada una de sus incursiones furtivas en la sala, aquella serie inagotable de rostros ignotos y familiares al mismo tiempo, los caballeros con pantalones estrechos, cuellos altos y poblados mostachos, las damas con sombrillas de larguísimos mangos, sombreros hasta las cejas, velos misteriosos, amplias pamelas de las que colgaban larguísimas bandas, talles estrechos y subidos y vestidos de rozagantes retaguardias y colas que arrastraban peldaños abajo de inmensas escaleras bordeadas de palmeras. Sin duda una población excesiva que le miraba de hito en hito; demasiada gente que parecía aguardar no se sabía bien qué y ante la que se experimentaba algo que no tenía aún nombre, una suerte de perplejidad frontera de la conmiseración y del sentido del ridículo. En cambio, los dos abuelos, retratados en gran tamaño en sendos cuadros el uno frente al otro a los lados de los antepechos del mirador, suscitaban en el chiquillo una honda emoción: no había conocido al abuelo, prematuramente desaparecido bastantes años antes de que él viniera al mundo, pero la casa, la vasta mansión familiar que había levantado a su regreso de Cuba, conservaba aún múltiples vestigios de su paso. En cuanto a la abuela, que habría de sobrevivirle a lo largo de muchos años, estaba allí también, con su perfil perfectísimo, mirando, como su marido, a algún punto del horizonte. La emoción que el niño sentía era tranquilizadora: admiración por los fundadores de su estirpe, la próspera fortuna de otros tiempos y la solidez de los actuales; el mundo estaba bien hecho y todo lo que le rodeaba se hallaba sostenido por divinidades propicias. De otros fantasmas turbadores el niño aún no sabía nada.

Pero en otra pared, junto al piano, lo que se cernía era la inminencia de una amenaza. Se trataba de un siniestro personaje asomado a su grueso marco dorado; embozado simultáneamente en su negro ropaje y en lo negro del fondo, su nariz, inquietante y enrojecida, parecía husmearme, y su aviesa mirada se posaba fríamente sobre mí. La sentía como una mano yerta suspendida en el aire sobre mi nuca, mientras yo procuraba distraerme mirando a otra parte. Para mí resultaba indudable que de un momento a otro se despegaría del cuadro y me asiría del cuello para arrastrarme consigo a su otro mundo, más allá de la pared. Traté de desviarme de la dirección de

sus ojos corriendo hacia los rincones que presumía se hallasen fuera de su alcance, pero cuando me atrevía a mirar de nuevo hacia él, volvía a encontrarme con sus pupilas impasibles, inyectadas en quietud y distancia. Su poder maléfico fue agigantándose; empecé a sentirme inmovilizado por el pánico, como las alimañas en el bosque, hasta que, reuniendo todas mis trémulas energías, salí de mi último escondite y hui de la sala. Andando el tiempo vine a saber que se trataba de una reproducción de la cabeza del Menipo de Velázquez.

Si nunca se sabía de antemano el resultado de un encuentro con las miradas de los personajes de los cuadros, si aquella población silenciosa lo mismo podía mostrarse amistosa y acogedora que reprobadora y malévola, lo misterioso se espesaba aún más en el fondo de los espejos, de los muchos espejos diseminados por las varias habitaciones llenas de armarios, de aguamaniles y de cómodas, cada uno de estos muebles con su espejo correspondiente, donde al asomarse, uno no sabía nunca qué sería lo que iba a aparecer a su espalda. Porque cuando uno se mira en un espejo, lo sorprendente no es nunca uno mismo, sino lo que acecha detrás. Yo aguardaba siempre, trémulo de emoción, que alguna puerta se abriera, porque las puertas cerradas que miramos a nuestra espalda son siempre puertas que están a punto de abrirse. Nunca se abrieron, y por eso el misterio permaneció siempre intacto. En cuanto a los armarios y los innumerables cajones, era yo quien los abría uno tras otro. En la casa de la abuela no se sabía que resultaba más prodigioso, si que hubiera tantos armarios y cajones, o que éstos estuviesen siempre llenos de cosas. Había habitaciones de paso entre alcoba y alcoba donde no se veía más que armarios y puertas, y en medio aquel curioso mueble al que llamaban confidente Y luego las cosas...

¡Dios mío; cuántas cosas! Eran tantas, que cuando se abría un armario o un cajón, las cosas rebosaban, se salían por su propio impulso, era como si algún ignoto resorte las lanzara al exterior, tal vez enervadas de su forzada inmovilidad de años, y luego el aprendiz de brujo que yo era no daba nunca con la fórmula para hacerles entrar de nuevo en su sitio debido; parecía que mientras tanto se habían multiplicado, que sobraban, que acabarían reptando horriblemente escaleras abajo como una invasión tropical y monstruosa. ¡Y que cosas! Docenas de cuellos duros, sombreros de paja de los llamados “de galleta”, bastones, botines, levitas; y vestidos de mujer, innumerables vestidos, extraños, inmensos, de tactos imprevisibles: sedas, tules, muarés, muselinas. Cada objeto de aquellos evocaba un espectro; se correspondía con alguno de los personajes que yo había visto en las fotografías familiares. El pasado regresaba, convocado por mi curiosidad; una reunión de sombras con ritmo de Habanera y violentos aromas coloniales, “belle époque” provinciana y felices años veinte...

El chiquillo del que a veces todos parecían haberse olvidado no era precisamente un solitario introvertido. Pero había descubierto el sabor de la soledad, la maravillosa pendiente que conducía sin esfuerzo a los parajes en los que él era él mismo y podía sostener con lo que le rodeaba un interminable coloquio sin palabras. La luna del armario, como un lago sin oleaje, le devolvía su propio rostro expectante. Y el niño ensayaba aspavientos y posturas, o se probaba disfraces ideados con aquellos atuendos para él tan llamativos. Disfrazarse ante el espejo equivalía a inventarse como otro que le miraba a uno mientras uno mismo miraba a aquel otro que era uno mismo.... Pero, uno mismo, ¿dónde estaba en realidad? Se sentía como un desvanecimiento, como un vértigo ante la indecisión de la propia identidad. Y entonces, algo desconocido y sin nombre ni rostro crecía a espaldas del niño y le amenazaba con establecerse en su lugar como un impostor, vedándole para siempre el retorno al mundo de los demás. Me veo todavía volviendo a introducir apresuradamente en los cajones todo lo que había sacado, saliendo aturdido de la habitación y lanzándome como una exhalación escaleras abajo.

Las que acabo de relatar eran experiencias que transcurrían en ámbitos cerrados, en habitaciones en desuso escasamente ventiladas. Había un momento en que la dosis de soledad se había vuelto ya demasiado pesada, gravitaba en exceso sobre los sentidos, y el chiquillo emergía de nuevo al mundo exterior, como el buceador que abandona las profundidades una vez agotada su capacidad submarina. Fuera, en el jardín, en la huerta, aguardaba la compañía de todas las cosas sorprendentemente vivas: los animales, los pájaros, los insectos, los árboles, el viento. Y en el viento viajaban los ruidos, iban y venían los deliciosos y excitantes sonidos que acompañaban la vida: cuando me llamaban a comer, cuando se oía la campanilla de la verja, cuando al mediodía escuchábamos la quejumbrosa trompetilla de la panadera. Estaban luego los rebaños de ovejas de la primavera, que apresuraban sus pasos menudos por la carretera y dejaban oír sus balidos; los carros de ejes de madera que bajaban del monte cargados de brezo o regresaban de los prados bajo las moles de hierba recién segada, lanzando al espacio su estridente chirrido; o los mugidos de las vacas. Por las mañanas, el alboroto de los pájaros en las altas palmeras del jardín que sólo se detendría al ponerse el sol, como con un súbito sobresalto; en pleno día y por la tarde, los ecos de la serrería de Ernesto, los timbres de las bicicletas y las voces de los transeúntes; y cuando todos los ruidos se apagaban, el río lanzaba a la noche su voz potente y sostenida, instalada como una divinidad invisible y omnipresente sobre las copas plateadas de los árboles bajo la luna llena y sobre el relente de los campos. El niño se asomaba sigilosamente a la ventana del cuarto de baño, antes de

irse a la cama, y su oído iba seleccionando con todo esmero los matices de la sinfonía nocturna hasta alcanzar a percibir -limpísimo, agudo, lúgubre y hasta un tanto siniestro- el grito cimero del cárabo.

Yo había descubierto un procedimiento para sentirme tan libre como el viento sin necesidad de salir de la finca: subirme a los árboles. Entre sus ramas -o “quimas” como allí se las llamaba- a varios metros del suelo uno podía sentirse ascendido en la atmósfera azul y sonora. La proeza de escalar sus troncos y esconderse en su follaje equivalía para el niño a ausentarse hasta una distancia incalculable del bajo mundo sublunar: las cosas cotidianas se veían desde allí arriba inmensamente lejanas, triviales y desdeñables. Estaban por supuesto los frutales, perales, manzanos, melocotoneros, nísperos, higueras o cerezos, cuyos productos se hallaban rigurosamente prohibidos al chiquillo. Pero su árbol predilecto era el avellano gigante, o que así se le aparecía a él, entre cuyas hojas se escondía, montado a caballo sobre una gruesa rama, dejando columpiarse sus piernas y vagar su imaginación. Esa imaginación infantil que inventa el universo y sus atractivos con la necesidad que experimenta de libertad y de belleza, y de la que siguen luego viviendo, aunque no lo reconozcan, los adultos que aún encuentran este mundo medianamente tolerable. Así que lo que yo hacía era soñar despierto; segregar de mi fantasía las aventuras de un héroe solitario que era yo mismo, completando así para mi propia satisfacción las insuficiencias de los relatos que había leído o visto en el cine. Sólo regresaba de mi expedición cuando me llamaban a gritos para la merienda o simplemente venía alguien en mi busca por la huerta porque hacía tiempo que habían empezado a echarme en falta.

Pero a veces me aburría. Sobre todo, si hacía mal tiempo y cuando anochecía y el paisaje quedaba reducido al reflejo de mi rostro en los cristales de la galería. En ésta, sentado ante la gran mesa redonda que la presidía, hacía yo mis deberes escolares de chico, moderadamente aplicado, con prisa por volver a mis libros de aventuras, a mis “tebeos” y a mis sueños. La noche había caído ya, arrebatando de mi vista los tejados de las casas cercanas, las copas de los árboles junto al río, la línea cimera de los montes y los contraluces del ocaso. Yo me quedaba abstraído ante mi imagen lejana en el vidrio, y entonces empezaba a escuchar el tenue tableteo de la lluvia y las gotas que se deslizaban sinuosamente cristal abajo. Si el vendaval arreciaba, se intensificaba el ritmo del tableteo, el deslizamiento del goteo se convertía en vertiginoso cortinaje, y percutían los bastidores con estrépito. Me quedaba quieto, anhelante, ligeramente intranquilo. Al paso del nubarrón tal vez reaparecía la luna que plateaba sus perfiles y devolvía al paisaje empapado su blancura irreal. Y mientras tanto llegaban a mis oídos desde el piso inferior los ruidos familiares de la cocina o de las visitas que se despedían en medio de una confusa algarabía. Era la

hora esperada de “las camas”, curiosa ceremonia que llevaba a cabo la doncella de turno, seguida de cerca por mí, consistente en abrirlas efectivamente al tiempo que se llenaba de agua los depósitos de los tocadores y se aderezaba las alcobas. En cada habitación las tulipas teñían las paredes, los muebles y aun las sobrecamas y las alfombras con su luz peculiar y tamizada, rosácea, azulenca o dorada. En la tenue claridad que esparcían las lámparas, el tacto de los edredones de pluma o de guano parecía más suave, las alfombras más silenciosas, la cabeza de tigre de la piel que yacía en el centro del gabinete de una de mis tías más impresionante, con sus fauces abiertas y una lengua de cera que se movía dentro de ellas, los destellos de los servicios de agua de cristal tallado en las mesitas de noche más brillantes, y el tic-tac de los despertadores más acogedor, más íntimo. El niño de ocho años no era tampoco insensible al encanto que emanaba de brazos y piernas desnudos de la muchacha, de su escote amplio, de sus labios húmedos, de su olor púber, de su conversación jovial.

Luego, el intruso regresaba al mundo de los adultos donde se requería su presencia para despedir a las visitas que aún no se hubiesen marchado, y los acontecimientos domésticos se precipitaban hasta que el chiquillo subía de nuevo a su habitación para acostarse. Volvía a estar solo, y era tal vez entonces cuando se sentía también solo, por primera vez en el día, y se acordaba de vosotros. Estabais en la ciudad y no vendríais hasta la celebración de alguna fiesta familiar o hasta las Navidades. Pensaba en vosotros con ternura, tal vez empañada por una tristeza que no sabía que lo era. Porque me sentía dichoso, aunque lejos de vosotros y de mis hermanos, disfrutaba de un mundo ancho y que reputaba propio, y en definitiva, si cada noche antes de dormirme dedicaba unos minutos a una fugaz congoja sin nombre, era el precio que debía pagar por mi libertad casi ilimitada, por los espacios en que navegaban a sus anchas mi sensibilidad y mi imaginación, por el sonido del viento entre las hojas de los árboles, por la noche estrellada, por las montañas grises o azules, por la lluvia y por el sol.

3. AQUELLA CASA

Vivíamos en la ciudad; en la capital. El niño advirtió muy pronto el prestigio que le daba entre sus compañeros el hecho de vivir en la capital. Entre aquellos compañeros del colegio pueblerino, hijos de campesinos los más de ellos, algunos bastante brutos, la mayoría toscos y sin gracia, unos cuantos atrayentes y realmente amistosos. Desde que os casasteis habíais ido peregrinando por distintos domicilios, siempre pasajeros, hasta dar con el que iba a resultar el definitivo, donde habríais de vivir el resto de vuestras vidas y vuestros hijos una buena parte de las suyas. El primero estuvo en un piso de la calle del Sol, en su tramo inicial y en pendiente, a la izquierda según se sube desde Puertochico. Su nombre se debía al hecho de que el

sol daba en ella de pleno desde que amanecía, prácticamente durante todo el año, a causa de su orientación. El segundo fue un chalecito en Canalejas, paredaño del convento de las Bernardas, cuyas alegres campanas madrugaban a despertar el barrio. Luego vino el tercero, en el Alto de Miranda, chalé que compartimos con tía Luchi, por lo que lo bautizasteis como “Villa Hermanos”. Y no mucho después, sin duda porque los hijos íbamos en aumento, emigramos al Paseo de la Concepción -que así siguió llamándose bastantes años después de habersele sustituido su nombre por el de Menéndez Pelayo- a otro chalet, el 48, del que recuerdo sobre todo su torrecilla y su escalera de caracol. Ya no existe; lo demolieron hace bastante tiempo. Y, por último, una tarde de comienzos de primavera, me veo a mí mismo, con mi hermana menor de la mano, descendiendo un tramo de paseo hasta el número 38, y penetrando los dos, nerviosos, emocionados, en la que iba a ser nuestra casa, la casa de nuestra vida con vosotros. Oh prodigio; íbamos a tener un cuarto para nosotros solos. El balcón se abría a los tejados de las casas de pescadores de Tetuán, a la bahía y al horizonte de las montañas. Y lo que nos dejó extasiados fue el friso infantil que corría a lo largo de las cuatro paredes y que representaba historias de Pinocho.

Pero las casas tardan en convertirse en lo que acaban por ser. Es preciso que nos vayamos haciendo a ellas, al mismo tiempo que se diría que ellas se van haciendo a nosotros. Hay un día en que empezamos a vivir en ellas, en que se inicia nuestra familiaridad con sus dimensiones, con los tramos de sus escaleras, con la claridad que desciende tamizada desde la vidriera de lo alto de su hueco. Más adelante, cuando yo regresara de Comillas al acabar el curso, cada verano tendría que empezar por corregir mi percepción del espacio acomodando mi estatura a su ámbito aparentemente empequeñecido: no sólo porque me había acostumbrado a una arquitectura de mayor formato, sino porque entretanto había yo crecido y me sentía extraño al entrar en el recibidor o en el despacho; extraño y torpe, como dentro de mi traje del año pasado, que no había vuelto a ponerme desde hacía meses a causa del uso habitual de la vestimenta talar. Y hay otro día en que las abandonamos, en que salimos de ellas por última vez, cruzando sus umbrales, descendiendo sus escaleras hacia el jardín. Y luego la casa vacía reaparece en nuestros sueños, resonante como un inmenso caracol marino que nos acercamos al oído para escuchar el estremecedor rumor de la resaca.

Sólo que aquellos chiquillos exultantes que éramos mi hermana y yo mientras recorríamos la casa recién estrenada, desde el sótano hasta la azotea, teníamos ya otra, mucho más grande, prestigiada a nuestros ojos por el hecho de su lejanía y su no cotidianidad, paradisiaca ilusión de nuestras vacaciones. Era la casa de la abuela, de abuelita Lucía, como la llamábamos. Era Guriezo. Desde esta lluviosa tarde de domingo en que escribo, vuelvo

a verme sentado en el ribazo tapizado de césped, delante del panteón donde descansan vuestros despojos y mi memoria dolorida. ¿Os acordáis de aquella excitación que se apoderaba de los niños cuando una vez coronado el alto de Candina iniciábamos las curvas que descienden hacia el Pontarrón, después de haber avistado entre los eucaliptus la playa de Oriñón y la desembocadura de la ría del Agüera al pie de las escarpaduras de la peña de Cerredo? Yo no sólo la recuerdo, sino que la revivo cada vez que vuelvo a los mismos parajes cada verano.

Desde Santander, en los días despejados podía divisarse el pico de las Nieves en la última lontananza, hacia el Este, por donde apuntan los montes de Vizcaya. Allí estaba Guriezo. Aguardábamos, expectantes, la aparición de la abuela, acompañada por alguna de las tías solteras, en su Renault azul oscuro conducido por el bueno de José. La casa se llenaba de gente y de paquetes; tía Luchi y los primos venían también desde Miranda, y los pequeños nos beneficiábamos del tumulto de los mayores, como los pescadores en un río revuelto. Cuando los viajeros se disponían para el regreso, después que se habían efectuado todas las compras y encargos, era ya tarde y a veces incluso había anochecido.

Todos queríamos ir a Guriezo; y yo en particular fui muchas veces y pasé allí temporadas prolongadas. De hecho, en el colegio de los maristas cursaría primaria; me parece que sus tres cursos. Antes de arrancar se nos volvían a repetir las últimas recomendaciones: ser buenos y obedientes, comer de todo sin protestar, lavarse bien por las mañanas. Y tras una despedida que al niño le parecía interminable, se iniciaba el viaje. Poco después, entre la oscuridad que invadía el paisaje y de la que sólo emergía la zona sucesivamente iluminada por los faros del automóvil, la monotonía del ruido del motor y la conversación de los mayores que languidecía por momentos durante el trayecto, me quedaba dormido. La soledad de la carretera se volvía temerosa; se hablaba de sucesos recientes, acaecidos durante la guerra civil; las voces se convertían en un siseo cuando pasábamos por el alto de Jesús del Monte, junto a cuya ermita se había asesinado a gente. Acurrucado bajo la manta de viaje en el cálido regazo del centro del asiento trasero, yo dormitaba como mecido en una corriente ingravida; sobre mis párpados entre cerrados se deslizaban espectros de imágenes: reflejos de los faros sobre el follaje de los árboles, sombras que pasaban de través, voces que surgían súbitamente y se deshilachaban cuando atravesábamos por entre las casas de un pueblo, alteración de la resonancia del motor bajo la arquería metálica del puente de Treto, destellos en el oleaje de la ría, luces urbanas de Laredo que iluminaban intermitentemente el interior del vehículo mientras transitábamos por sus calles estrechas. Y luego Liendo, y poco después las agrestes soledades de Candina. Más tarde, los sobresaltos del semisueño se apaciguaban al

saberse el chiquillo acogido por una geografía familiar bien conocida por otros viajes en horas diurnas. Y al fin me despertaba -o me despertaban- cuando en el súbito vacío producido por el silencio del motor se precipitaba como un torrente el ladrar desaforado de Tom. Habíamos llegado. Alguien estaba abriendo la verja; alguien más aguardaba en la puerta; había luces sobre la verja y en el recibidor que en la oscuridad del jardín señalaban la ruta hacia lo entrañable. El sueño había acortado el tiempo, pero había alargado la distancia hasta volverla literalmente infinita. Siento aún en mis mejillas encendidas por el tibio ambiente del interior del coche la humedad fresca y contrastante del relente nocturno. Estaba en otro mundo. Y el niño, luego de haber pasado de unos brazos a otros y haber sido concienzudamente besado, se lanzaba a comprobar una vez más la persistencia y los accidentes de aquel universo: a la izquierda del recibidor la salita de música, a la derecha la salita rosa; una vez pasada la mampara de cristales, la puerta de la cocina a un lado, al otro la del comedor, y en medio el arranque de la escalera alfombrada, con su bola de cristal dorado en el comienzo del pasamanos. Arriba le aguardaban las habitaciones del primer piso: la galería enorme en que transcurría una gran parte de la vida familiar cotidiana, los gabinetes de la abuela y de las tías y el cuarto del mirador y el de la esquina, alcoba misteriosa, de muebles macizos y oscuros, en la que varios de nosotros y de los primos habíamos nacido. Pero el chiquillo subía sin detenerse al piso segundo y volvía derecho al cuarto en que sabía que había nacido él. Aquel dato exclusivo le llenaba de extrañeza; abría la puerta y se quedaba inmóvil, pasando la mirada de uno a otro mueble, paralizado por la oscura emoción del encuentro con sus propios orígenes.

La habitación se orientaba al nordeste. Por el antepecho que daba al norte se veía el corral, con sus dependencias: el lavadero, la cocinilla en que se ahumaban los chorizos, las cuadras, el garaje, la carpintería. Sobre las tapias, a las que se asomaban varios membrillos, se podía ver el jardín y la fachada rosada y marchita de la casa de don Pancho, y a lo lejos los montes que cerraban el valle hacia el lado del mar. Al Este se abría la puerta que daba a un amplio balcón poligonal; abajo se extendían los árboles del jardín, los magnolios, las palmeras y enfrente el bosque de la abrupta ladera de Rauderas, pinos y eucaliptus, que parecían abalanzarse hacia la casa. En las mañanas del verano el sol se retrasaba sobre la cumbre, y sus primeros rayos se filtraban apenas por entre los troncos de los árboles cuando ya estaban caldeando el paisaje del lado del mediodía.

Pero tal vez el chiquillo no hacía nada de todo lo dicho; se limitaba a saberlo mientras le daban de cenar a duras penas y se dejaba luego llevar en volandas a su cama, que era siempre una cama demasiado grande, la humedad de cuyas sábanas le traspasaba de escalofríos hasta que su propio

cuerpo irradiaba los grados de temperatura suficientes para sumirse en el abismo de un sueño tibio y delicioso que habría de prolongarse hasta bien entrado el día. Hasta que la claridad empezara a deslizarse bajo sus párpados cerrados, y los ruidos de la casa y los ecos del exterior se abrieran paso hasta su percepción insinuándose por entre las equívocas siluetas de sus excursiones oníricas. El niño había descubierto el placer de advertir la extensión relajada de sus miembros entre las cálidas sábanas a la vez que se sabía a sí mismo soñando: desde las balconadas del sueño y sus ingrátidos aconteceres se asomaba al mundo de los sentidos, y la realidad de éste llamaba a las puertas del sueño sin quebrar la frágil superficie de su cristal que se coloreaba mientras tanto con todas las irisaciones de aquel. Era como una existencia dual e impune, que se beneficiaba de las incitaciones de ambos mundos sin que las imperfecciones y roces del real pudiesen alcanzarla, ni las evanescencias del onírico tuvieran capacidad para desleírla en la música de lo inexistente.

El niño se despertaba al fin; cuando la melodía de luces y sonidos acrecentaba el volumen e imponía su presencia hasta no poderse ignorar por más tiempo. Su habitación daba a la galería; cuando el niño se asomaba a comprobar la persistencia de las cosas, éstas estaban allí, como animales domésticos que aguardasen los ademanes posesivos de su dueño. En el prado de Amelia San Martín las vacas pastaban sumidas en su sosiego matinal; el vasto paredón grisáceo, atravesado tan sólo por pequeños ventanos, de la casona oscurecida por las humedades del norte, contrastaba con el verde de la campa. Al fondo, hacia la derecha, se adivinaba más que se veía el tejado del molino, oculto bajo el follaje de los castaños. Y más arriba, las laderas hacia San Sebastián y el barrio alto de Landeral, con la corona sobre el azul del cielo del pico de las Nieves, o los montes del lado de Ampuero. Por la parte de atrás de la casa, hacia el poniente, la finca se extendía hasta la orilla del río. Era la “huerta”. En su primera mitad, efectivamente, había numerosos árboles frutales -melocotoneros, perales, ciruelos- y cuadros donde crecían hortalizas y legumbres. Bajo la arquería metálica del emparrado corría un camino de cemento que llegaba hasta la tapia que dividía la primera mitad de la finca de la segunda, dedicada al maíz y cuyos árboles eran principalmente manzanos. El portón de acceso a ésta se hallaba sombreado por un inmenso avellano entre cuyas ramas gustaba de esconderse el chiquillo para vivir a solas sus aventuras. Una mesa de madera recubierta de zinc, sostenida sobre un ancho poste, y sobre la que el árbol dejaba caer sus hojas secas y sus frutos maduros, parecía un altar consagrado a alguna divinidad campestre y olvidada. En muchos rincones crecían matas de fresas silvestres que el rocío mantenía húmedas gracias a la umbría. Y al fondo, en el ángulo mismo donde la huerta acababa, una puertecita de hierro, una suerte de verja enrejada, protegida por una

vasta losa que la cubría, daba paso al estrecho camino que, una vez dejado atrás el minúsculo puentecillo sobre el cauce del molino, seguía toda la orilla del río, bajo la oscura bóveda de los árboles, hasta desembocar en la carretera que conducía a la Magdalena, junto al robusto puente de piedra. Toda aquella zona de junto al río era como un ámbito encantado, un reino de sombra y quietud. En el cauce del molino el agua parecía inmóvil; las plantas acuáticas apenas si cabeceaban imperceptiblemente sobre el lecho de arena limpia y brillante; en el fondo sólo se movían los renacuajos, mientras en su superficie navegaban insectos zancudos o rozaban su lisa lámina las libélulas. La corriente del río dejaba escuchar su voz persistente entre las piedras que el sol del verano calentaba, al mismo tiempo que la brisa cantaba en el follaje: avellanos silvestres, saúcos, arces, fresnos y abedules elevaban sobre el agua su arquitectura estremecida; y el verdor de los helechos adensaba su humedad inquietante bajo la que reptaban criaturas invisibles que sólo se dejaban adivinar en el escalofrío que suscitaba la presteza de su huida.

Durante el invierno solíamos mantenernos alejados de sus márgenes. Pero cuando la primavera regresaba a sus orillas, Pedro y yo convertíamos el río en uno de los centros preferidos de nuestros juegos. La superficie lisa y oscura de la presa nos inspiraba un cierto respeto; en cambio nos habíamos familiarizado con los pozos poco profundos que el agua formaba en su caída y nuestra imaginación transformaba en rápidos las desigualdades de la corriente entre los cantos rodados y las raíces informes al descubierto. La incierta navegación de un pequeño balandro nos entretenía durante horas, descalzos y radiantes, hasta el mediodía, durante las pesadas horas de la siesta, y luego hasta el atardecer, cuando ya el sol se ocultaba, se adensaban las sombras y la húmeda soledad del paraje nos sobrecogía hasta que empezábamos a sentirnos como unos intrusos observados en silencio por la mirada innumerable del crepúsculo. (Por cierto, Pedro, Pedrito Zarco, que la misma edad había unido a mí para siempre, vivía en la finca frontera, la de su abuelo don Pancho. Ya hablaré de nuestras correrías...).

Todos los veranos peregrino de nuevo a la casa en que nací y se deslizaron los años y las horas de aquella dicha primigenia. Tal vez se trate de la caída -la recaída, mejor dicho- en una tentación peligrosa. ¿Qué es lo que busco? Lo más probable es que esté tratando de encontrarme por alguna parte con ese niño que me mira desde las fotografías de entonces sin acabar de reconocerme. A veces pienso que el paso del tiempo me ha abandonado en el presente como en una playa solitaria, que en realidad somos los restos de un naufragio, lo que queda tras los días felices, tras tantas lluvias y llantos, tras la sucesión implacable de las estaciones y los años que han ido paulatinamente convirtiendo el sol de cada nueva mañana

en un planeta cada vez más empañado. ¿Dónde estáis prodigiosos seres que resplandecíais de verdad y ternura mientras inclinabais hacia mí vuestros ademanes solícitos como el ramaje benévolo de los árboles del paraíso? Sólo quedan en pie, sólo persisten las cosas inertes, a veces minadas también por la decrepitud, las sensaciones que me permiten una asociación familiar, los ecos de voces apagadas, la vibración de un soplo de aire transitorio.

Salvo que una lluvia persistente la haya mojado, la verja produce el mismo chirrido; aquel chirrido exactamente. En los ladridos frenéticos del mastín que se lanza hacia mí como una exhalación, y cuya inequívoca actitud de desconocimiento me aconseja aguardar a que alguien de la casa acuda a franquearme la entrada, escucho aquellos mismos ladridos del Ton, que sí me conocía y se tranquilizaba en cuanto respondía a su saludo. Atravieso el jardín, subo las escaleras, entro, paso frente a la puerta entreabierta de la salita, frente al comedor, me lanzo al primer piso y luego al segundo, asomándome a cada habitación, salgo a la galería y a los balcones: a veces las cosas desaparecidas están allí donde estuvieron con una densidad y una consistencia más persistentes que las que ocupan su lugar; el pasado se sobrepone al presente y lo relega al distrito subalterno de la banalidad.

Estos árboles frutales de la huerta de atrás, con sus ramajes quietos en la atmósfera de agosto en que zumban los insectos, sumidos en la cálida pesadez de la hora de la siesta, ya no son los de entonces, sino sus espectros, un espejismo del tiempo pasado en este instante de hoy. La verja está medio devorada por la herrumbre; la maleza ha acabado por apoderarse de este rincón olvidado. De vez en cuando, un como amago de brisa que viene del río pasa de árbol en árbol y estremece al unísono sus hojas como un escalofrío sobre la piel de un animal dormido. Apenas si se escucha al fondo, en pleno estiaje estival, la voz disminuida e impertérrita del caudal del agua que se derrumba en la presa cercana. Todo es y no es a la vez; aquella hora del ayer remoto, y esta hora del hoy que aún parece palpable. Conozco muy bien al chiquillo de nueve o diez años que emerge presuroso de entre los maíces crecidos, con su pelo liso sobre los ojos y su escopetilla de aire comprimido, despegándose de la cara, entre manotazos y risas, los hilillos de las telarañas. Y detrás aparecen el rostro juvenil y la mata rubia de tía Pilar. Trae una llave, y entre los dos forcejean tratando de abrir la verja. Cuando al fin cede, entre chirridos, salen al puentecillo sobre el cauce del molino. La tarde resplandece.

4. LAS OTRAS CASAS

He aprendido a juzgar de la profundidad de las raíces que las personas, las cosas o los parajes han dejado en mi corazón por la frecuencia con que reaparecen en los sueños, por el tirón y el desgarramiento que sufro como en un oscuro sustrato de mi ser más íntimo, sumergido bajo el paso de los

días y que al despertar se me ofrece como un barro agrietado. Es el verano; me hallo en la orilla del río, penetrado por la frescura que asciende del agua que corre y que desciende desde el follaje. Por entre los troncos de los árboles, ahogada en la violenta luz del mediodía, columbro la lejanía de tejados de un rojo sucio entre más árboles sobre los que desciende la inclinación de los montes del fondo. En medio se extiende una vasta campa, la llosa, donde amarillean las cañas de los maizales. Aquellas casas de muros oscurecidos por el sol que los cuece, inhábil para acabar con sus humedades, es La Magdalena. Y ese nombre resuena como un latido. Camino junto a mi padre por el estrecho senderillo que bordea el río y su soto de sombras hasta desembocar al lado mismo del puente de piedra de la carretera sin asfaltar que nos llevará hasta el barrio. Aquel barrio donde él había nacido y a donde con tanta frecuencia solía conducirme.

Bajo el sol del mediodía la carretera polvorienta se le volvía al niño interminable; tal vez la impaciencia le resultara más insufrible aún que los ardores solares. Íbamos a casa de tía Aurora, la tía de mi padre, que compartía la vivienda con su hermano mayor, Manuel, y su mujer, Teresa; tía Teresa para los niños, Teresuca para los mayores. Íbamos a comer y decir que íbamos a comer donde tía Aurora equivalía a una promesa de dicha y tal vez de subsiguientes e ingratas derivaciones digestivas. Para que fuéramos a La Magdalena no era preciso que mediara ninguna clase de invitación; en realidad estábamos siempre invitados mis hermanos y yo. Tía Aurora derramaba sobre nosotros todas las predilecciones que las mujeres solteras han solido en tantas familias emplear generosamente sobre los hijos de sus hermanos o sobrinos, en definitiva, sobre los hijos que no tenían. Maravillosas, prodigiosas mujeres, queridísimas -tías carnales, tías segundas o tías abuelas: expresiones todas ellas que a los niños nos dejaban un instante de perplejidad- que circundaron de ternura nuestra niñez y a veces de tremendo amor desalentado nuestra adolescencia y juventud fatalmente despegadas. El caso es que cualquier oportunidad era buena para que fuésemos a La Magdalena; desde luego cuando se celebraba la fiesta del barrio, ya que además tía Aurora era la “santera” o cuidadora de la iglesita titular de la santa pecadora y arrepentida. Pero era prácticamente obligado que recaláramos en La Magdalena mi padre, mi hermano mayor y yo cuando regresábamos de alguna de nuestras correrías de caza o de pesca. Recuerdo que una tarde de septiembre, en que la lluvia había venido a obstaculizar nuestros propósitos cinegéticos, la sola vista de la higuera que levantaba su frondosidad junto a los muros de la casa hizo que nos olvidáramos de nuestra frustración y nos esquiláramos con presteza. Papá sonreía enigmáticamente desde abajo. Se hubiera dicho que el sufrido árbol, sobre cuyas ramas habíamos cabalgado tantas veces, se vengaba ésta de nosotros. Al principio fue algo así como un insólito cosquilleo;

cuando subimos algo más arriba, el cosquilleo se convirtió en alarmante calambreira: no había manera de mantenerse quietos y menos de tocar un solo higo. La higuera, cuya cima rozaban unos cables eléctricos, se había convertido en un magnífico elemento transmisor bajo los efectos de la lluvia. Tuvimos que descolgarnos más que de prisa y una vez en el suelo comprendimos la hilaridad de papá, en posesión desde hacía tiempo del insospechado secreto.

Aunque no lloviera, la parte trasera de la casa orientada al norte rezumaba una humedad crónica; las tapias, el muro, en el que sólo se abrían exigüos huecos, ventanucos destinados únicamente a una precaria e infrecuente ventilación, el suelo de tierra apisonada, todo se hallaba ennegrecido y encharcado. Como lo estaba también el camino de carros que avanzaba a lo largo de la fachada lateral y se internaba en el barrio. La “solana” era otra cosa; daba a una especie de placita descuidada donde reinaba el sol desde por la mañana, calentando las ristras de pimientos y las panojas de maíz, las maderas de la doble balconada y los sillones de paja en que los chiquillos nos sentábamos a mirar las historietas de Zipi y Zape. Entre las pesadas ruedas de un carro de labranza y bajo la caja de un tílburí -negro y amarillo- inmovilizados allí por el desuso, crecía la hierba y dormitaban los innumerables gatos de la señorita Mari Cruz, la pintoresca dueña de la casa frontera. La vocecilla de la señorita rayaba el cristal del día como un solo de flauta para llamar a sus felinas criaturas o para advertir a tía Aurora de nuestras excursiones punitivas contra ellas. Nosotros afectábamos ignorarla; era un ser insignificante, una minúscula desgracia gesticulante y fronteriza -frente a nuestra dicha de existir y alborotar-.

Lo mismo si se entraba en la casa por el portón delantero que por el de atrás con lo que uno se topaba era con la tiniebla borrascosa habitada por los cerdos -que en la Montaña dicen chones-. Los niños nos quedábamos quietos a una prudente distancia, perplejos y sin alentar siquiera ante aquellas masas de las que se exhalaban tan brutales berridos mientras hocicos sonrosados y los ojillos como llorosos parecían desmentir la fiereza de sus dueños. Tía Aurora nos los enseñaba con evidente complacencia; su buen año era una promesa viviente de los formidables chorizos y morcillas cuya secreta fórmula sólo ella poseía. Pero nuestra impaciencia por el resto de la casa nos hacía abandonar enseguida aquellas moradas infernales y subir por la escalera de piedra a la primera planta, la reservada a las habitaciones de dormir, siempre con las contraventanas entornadas, lo que las sumía en una penumbra inalterable, y a la sala de recibo, silenciosa como un templo, que contemplábamos mudos de admiración desde la puerta y que sólo se usaba en las grandes solemnidades familiares. Su piano no había sonado desde los lejanos días juveniles en que una tía Teresa recién casada conservaba aún la afición cultivada en el colegio. Sus sillas,

sus butacas y sofás, cuidadosamente enfundados, parecían ofrecerse a una muda tertulia de sombras. Sobre unos cojines de vivos colores, en el centro de la alfombra, un pequeño ser atraía magnéticamente mis miradas ansiosas: el perrito popularizado durante los años treinta por los dibujos de Xaudaró. El hecho de que no me lo dejaran tocar lo convertía para mí en la imagen misma de un absoluto inalcanzable.

Pero era en la segunda planta donde transcurría la vida diaria. Un larguísimo pasillo la atravesaba de un extremo a otro. Del lado de atrás, que daba al norte, venían a quedar la cocina, todavía con su amplia campana ennegrecida por el humo, y el para nosotros extrañísimo retrete, cuya sede enmaderada tanto nos divertía. Su orientación y la estrechez de sus huecos al exterior hacían, esta parte de la casa, oscura, húmeda y triste. En cambio, del lado del mediodía todo se inundaba de luz. En invierno los rayos solares se reflejaban en las amplias maderas del pavimento, abrigadas por la limpieza y el uso. En verano, la solana cubierta preservaba de sus rigores la inmensa sala de muebles desvencijados. Pero lo que a nosotros nos enloquecía era la expectación de los múltiples hallazgos que los innumerables armarios, cajones y rincones de las dos alcobas que daban a la salita nos prometían. El paso de los niños por una casa deja de sí huellas singulares; y a los niños que vienen detrás les encanta redescubrir juguetes olvidados, criaturas del entorno infantil cuya existencia se detuvo antes de agotarse porque sus dueños las dejaron en cualquier sitio, precipitadamente, al abandonar los parajes de su propia niñez. Soldaditos de papel que no llegaron a ser recortados; muñecas de trapo cuyo atuendo se pasó de moda y cuya sonrisa vino a congelar el súbito abandono. No son seres muertos; tan sólo aguardan una nueva primavera para desentumecerse y reanudar su vida de ensueño. Y eso era lo que hacíamos nosotros con las señales de paso de nuestros primos, en realidad primos carnales de mi padre y mayores que nosotros, cuyo rastro seguíamos entusiasmados como las alimañas que en el bosque husmean las claves de tránsito de sus congéneres. Nuestros juegos devolvían su palpitación a aquellos seres efímeros, y tía Aurora, que era quien se ocupaba de nosotros en aquella casa, disfrutaba con nuestro alboroto y reía estrepitosamente al tiempo que desde la cocina se exhalaban los efluvios del succulento cocido que nos había preparado y un silencio de muchos meses se hacía añicos bajo el impacto de nuestro parloteo incansable.

El 22 de julio era la fiesta de Sta. Magdalena, titular de la iglesita y patrona del barrio. Desde por la mañana temprano empezaban a escucharse los cohetes. Había misa con sermón, y cuando salíamos del templo a la campa que lo circundaba, bajo la sombra de los esbeltos plátanos, resplandecía con los tenderetes de la romería y bullía de gente endomingada. Mi padre se detenía a saludar a sus numerosos parientes y conocidos; y yo, muy

apretado a él a causa de mi timidez, sentía que compartía el prestigio que le daba el hecho de vivir en la capital. Por otra parte, el tío Manuel era el secretario del ayuntamiento, y eso contribuía a realzarme notablemente ante mis compañeros de colegio. Tío Manuel era un solemne caballero bajo y ancho, de cabeza redonda, rostro jovial a la par que serio y cuello macizo apretado dentro del almidonado de su camisa. A los niños nos llamaba poderosamente la atención la agilidad con que montaba en bici a pesar del enorme suplemento ortopédico de una de sus botas. Era bondadoso e irascible a la vez, como no es infrecuente que lo sean los cojos, y recuerdo mi consternación al oírle soltar una blasfemia monumental en un instante de irritación. Entre sus varias habilidades se contaba la de relojero de afición, que no sé muy bien si alcanzaba a arreglar relojes o tal solo a desmontarlos con imperturbable parsimonia. En cambio, sí que componía en ocasiones el de la parroquia mientras mi padre y yo, al pie de la torre le indicábamos a gritos la posición de las agujas en la esfera exterior.

Poco a poco se había ido formando un corro en torno a mi tío Manuel y a mi padre. Lo formaban algunos parientes venidos de otros barrios, ya que los de la Magdalena celebraban la fiesta en sus casas respectivas. La cháchara de aquellos benditos señores parecía volverse eterna, al tiempo que se espesaba el humo de los cigarros bajo el follaje de los plátanos. Mientras tanto el aire se llenaba del chasquido seco de los bolos y de los gritos y aplausos de quienes seguían el juego, de los pitos y carreras de los chiquillos, de las voces de la gente, del estruendo de los cohetes y de los vuelos enloquecidos de los vencejos. Cuando al fin se nos añadieron los dos señores curas, el párroco don Eladio y el coadjutor, el bueno e inefable don Federico, nos pusimos en marcha lentamente hacia la casa. Las señoras nos habían precedido bastante tiempo antes a fin de disponerlo todo para el banquete. El niño se sentía sobrecogido ante el cariz de celebración que parecía exhalarse de todas las cosas y todos los ademanes. Y la celebración era lo insólito, lo recién estrenado, lo que estaba allí delante de él y a su alrededor por primera e imprevista vez en su vida. Las personas se movían con cierta rigidez dentro de sus atuendos infrecuentes, pero se mostraban más joviales; la sala ofrecía su gama de tonos no consumidos por la luz cotidiana, sus espejos inusuales, sus texturas sin desgastar. Sentado junto a mi padre, con mi mejor semblante de niño relativamente circunspecto, yo pasaba revista a aquella admirable constelación de rostros, pacientemente trabajados por el quehacer diario, que ahora vacilaban sobre la adecuación de las sonrisas o el ángulo de inclinación de sus cabezas.

Nos sentábamos todos apretados en torno a la mesa, dentro de aquel comedor demasiado estrecho para tanta gente. Por las ventanas abiertas de par en par y cuyos visillos agitaba la brisa estival llegaban desde fuera las voces de los que pasaban por la calleja frontera a la casa y el eco lejano de

los cohetes. La amplia mesa cuadrangular, resplandeciente con su mantel de hilo blanco, se hallaba atestada de platos y copas sobre los que destacaba una profusión de botellas. Todos encomiaban unánimemente su excelente presentación, así como la vieja cubertería de plata que sólo lucía en las grandes ocasiones. Mientras los chiquillos echábamos mano subrepticamente a los entremeses y los mayores dejaban descarriarse sus miradas como santos de palo, Don Eladio bendecía la mesa y comenzaba el banquete. No logro volver a ver a todos los comensales. Estábamos desde luego mi padre, mi hermano mayor, mis dos hermanas y yo; mi madre, por mucho que quisiera a toda aquella parentela, prefería quedarse junto a mi abuela; sólo excepcionalmente nos acompañaba cuando nos invitaban a algún sitio. En realidad, salvo las salidas a la iglesia, te recuerdo siempre en casa, con la sensación de que no querías desperdiciar ni un solo instante de los que podías estar con tu madre; en particular te encantaba acompañarla en las excursiones por la huerta, sobre todo cuando nos levantábamos de la mesa después de comer y todo el mundo salía en busca de su postre preferido, cogido directamente del árbol. Tal vez una parte de nuestra dicha consistía en saber que estabas siempre allí, en casa. Cuando volvíamos de la playa, o de una escapada furtiva, o de casa de los primos, o del río, o nos llamaban para la comida o para la cena -ya anochecido, en medio de la excitación que nos producía corretear y jugar al escondite en el jardín-, tú estabas siempre allí, aguardándonos, cálida, acogedora, única, con tu maravillosa sonrisa y el tono melodioso de tu voz. Tú estabas allí; me gusta repetir esta frase en apariencia tan simple: tú estabas allí...

De manera que, efectivamente, no logro ver a todos los comensales a pesar de que el comedor está lleno, de que nos apretamos codo con codo y de que todo son caras sonrientes, sudorosas y un tanto congestionadas. Tío Manuel y tía Teresa, Don Eladio y Don Feder, el coadjutor, al que los chiquillos tanto queremos, porque es como un chiquillo grande. Y están también Tío Federico y tía Blanca. Esta con su vestido invariablemente negro, su pelo blanquísimo y su semblante invariablemente luminoso; aquel, alto y delgadísimo, pulcro, afable, siempre de gris, con un gran anillo en uno de sus largos dedos, perfectamente peinados sus cabellos grises y la bondad irradiante de sus ojos claros. Es médico; es el médico de los niños, de todos los niños del valle. Y a nosotros, cuando le saludamos, nos pone su mano inmensa y suave sobre el hombro y se inclina a darnos un beso en la frente.

Seguro que están también sus hijos, que son ya unos muchachos a los que nosotros admiramos en silencio como nuestros primos mayores: Santi, que será médico; Paco, con gafas y cara de niño estudioso, que es mi padrino; y Blanquita, con su cara redonda y su esbeltez adolescente. Cuando no estamos invitados aquí, en La Magdalena, lo estamos en su casa del Puente.

No logro identificar a ningún otro personaje. Serán esos parientes que nunca hemos visto antes, causantes ahora de nuestra cortedad y cuyas miradas escrutadoras nos paralizan convirtiéndonos en pequeñas personas mayores y serias. La que no está es tía Aurora; se mueve incansablemente en la cocina y sus manos parecen prodigiosas; el portento de cada plato en su punto es obra suya. Cuando al fin los chiquillos no podemos ya más con nuestra impaciencia por volver a la romería y se nos autoriza a levantarnos de la mesa y marcharnos, pasamos por la cocina a despedirnos de ella: nos va besando a todos mientras se restriega en el delantal sus manos enrojecidas y húmedas. Tía Aurora sonríe y vive, y se desvive para los que la rodean, para los que la rodeamos. Es como un ángel familiar y hacendoso, siempre disponible. Toda su filosofía estoica y desalentada sobre la inanidad de las cosas humanas y temporales -andando el tiempo recuerdo que la tomábamos el pelo porque cuando alguien, allá por el mes de febrero pretendía haber advertido que ya se notaba cómo crecían los días, solía responder con cara de circunstancias: “Dios, en seguida empezarán a acortar de nuevo...”, se trasmutaba en apego a las personas, en particular a sus sobrinos carnales o de segundo grado. Una fulminante conmoción cerebral vendría bastantes años más tarde a ahorrarle el sufrimiento de la separación alejándola definitivamente de nosotros un par de meses antes de su muerte.

La casa del Puente era otra de “nuestras” casas, por más que nuestro título de propiedad no consistiera en otra cosa que en la fuerte atracción que ejercía sobre nosotros. La habitaban tío Federico, tía Blanca y sus tres hijos; y con ellos vivía también tía Cristeta, una anciana afable y bondadosa, invariablemente sentada en el mirador en su sillón de mimbre, y a la que sólo con ciertas reservas nos aproximábamos a besar a causa de sus sorprendentes bigotes y su barbita de chivo. Ir al Puente, para nosotros, quería decir siempre ir a la casa del Puente. Cuando nos acercábamos, durante los lentos atardeceres de invierno o ya anochecido, en verano, en cuanto se dejaba atrás el recodo de la carretera se divisaba la lámpara ininterrumpidamente encendida sobre la puerta, en medio de la amplia fachada de la casa, pintada de un ocre tostado y flanqueada en su planta superior por dos miradores oscuros. Una cenefa blanca delimitaba con precisión los contornos de aquella construcción característica. Pero a pesar de su lámpara encendida, la puerta en cuestión solía hallarse siempre cerrada; si se entraba por ella uno se encontraba en un ámbito extraño, sobre un suelo de grandes losas, oscuro, húmedo y frío y con un penetrante olor a humo, era como un santuario donde se rindiera culto a alguna divinidad infernal; cuando ardía el fuego de su altar era en honor del cerdo, cuyos chorizos y otros productos de su matanza se ahumaban en aquel antro tenebroso. Pero no solíamos entrar por allí, sino por la pesada verja lateral,

siempre entreabierta, que daba acceso a un reducido jardín flanqueado en sus cuatro ángulos por sendos naranjos de follaje espeso, brillante y casi negro, y frutos perfectamente esféricos de un amarillo pálido y tentador, pero agrios e incomedibles. Bajo un gran arco de piedra, el sol penetraba en el zaguán de suelo empedrado y hacía resplandecer los muros blancos y los vivos colores de las flores que alzaban sus tallos desde los tiestos adosados a las paredes. Se dejaba a un lado la puerta de la consulta de tío Federico, y allí mismo arrancaba la escalera de piedra que conducía a la planta superior. Una enorme puerta de cristales traslúcidos dejaba paso a un mundo distinto, silencioso y en penumbra, un espacioso pasillo con suelo de anchas maderas enceradas, con varias puertas de cristales a los lados y a cuyo extremo una ventana derramaba el raudal de claridad que se reflejaba cegadoramente a todo lo largo de la alfombra de hule que recorría la extensión entera. Caminábamos despacio, haciendo chirriar quejumbrosamente algunas maderas, con miedo a resbalar y que se hiciera añicos el silencio que nos sobrecogía. Si era de noche, el pasillo permanecía a oscuras y de donde brotaba el raudal de claridad era del comedor y cuarto de estar, a través de su puerta abierta. En aquella pieza, no demasiado amplia, había algo que ejercía una poderosa atracción sobre los niños, no acostumbrados a semejante espectáculo: la chimenea, una chimenea de mármol blanco. En una chimenea en la que arden unos leños hay una suerte de hechizo que inmoviliza las miradas. Mientras los mayores nos hablaban o se hacían lenguas de lo que habíamos crecido, nosotros permanecíamos extasiados, absortos ante aquel prodigioso suceso: la transformación de la oscura materia en incandescentes palacios rojos y dorados; escuchábamos chisporroteos y llantos, la queja desgarradora de aquel tronco cuando la llama invadía sus venas mutiladas. Era como si la habitación se convirtiera en un templo de quietud, de sosegada espera; todas las cabezas se orientaban hacia las llamas como hacia el lugar de una epifanía. Veo a tío Federico extendiendo sus manos larguísimas hacia el resplandor que hacía brillar sus ojos claros. Él y mi padre conversaban despacio, en voz baja y circunspecta, como si hubiera un difunto en la casa. Por aquel entonces los mayores hablaban siempre de la guerra, que había pasado cerca con su cortejo de calamidades y cuyos ecos seguían llegando desde lejos.

Pero cuando íbamos a otras horas del día, hacia el mediodía si nos quedábamos a comer, o por la tarde, dejábamos enseguida a los mayores entregados a sus conversaciones y nos lanzábamos a las múltiples e incitantes aventuras que la casa y la finca nos ofrecían. En el inmenso desván de la última planta, cegadoramente iluminado a mediodía por varios tragaluces o cristaleras, mi hermano y yo hurgábamos sin descanso rincones, baúles y cajas, así como toda clase de viejos muebles ya desechados. Más aún que los juguetes -como en la casa de La Magdalena- y

que las escopetas o los objetos de deporte eran las colecciones de revistas gráficas y los libros de aventuras o las novelas policiacas lo que nos hacía olvidarnos del tiempo y su transcurso, hasta que alguien subía a buscarnos o ascendían hasta nosotros las voces perentorias por el hueco de la escalera. Después de la casa venía la huerta, con cultivos y árboles frutales. Un arroyo la cruzaba de lado a lado; y un puentecillo de losas salvaba el arroyo. Al extremo de la finca, una puerta de madera pintada de rojo permitía la salida hacia una especie de vado encharcado que llamaban “Canta ranas” y allí mismo comenzaba la áspera ladera poblada de encinas y cubierta de espeso matorral. Era el monte de Rauderas. Durante el invierno, si arreciaba el frío y había nevado, los jabalíes bajaban desde lo alto del monte y hozaban bajo la puerta de la finca.

La Magdalena y El Puente, aquellas dos casas y su contorno geográfico y humano, encarnaban ante mis ojos el mundo paterno, el ámbito de la parentela por el lado de mi padre. A él le gustaba llevarnos consigo y a nosotros acompañarle en aquellas reiteradas excursiones a sus orígenes.

5. TÍA JUANA

La veíamos desde la galería venir por la carretera, como una nubecilla oscura deslizándose entre los árboles, como un pájaro de buen agüero, arrebatada en volandas como si fuera una brizna mientras sus pasos cortos y rápidos agitaban sus faldones negros y sus diminutos zapatitos parecían no tocar siquiera el suelo. ¡Que viene tía Juana! ¡Que viene tía Juana!; gritábamos los niños y nos lanzábamos escaleras abajo a su encuentro. Y allí estaba tía Juana, plantada ante la verja, aguardando tranquilamente a que la abrieran. Era una figurita que irradiaba pulcritud y bondad a partes más o menos iguales. Si en sus buenos tiempos de moza bien puesta y plantada no debía de haber abultado demasiado, en su vejez había menguado inverosímilmente. Vestía de negro desde los pies hasta la cabeza: negros los zapatos con su negro lazo, negros los faldones de pliegues innumerables, negro el mantón y negra la toca que coronaban sobre su cabeza las dos orejitas del nudo. Su cara menuda era como un garbanzo, del color del garbanzo, y se hallaba surcada por infinitas arrugas. En medio, como dos puntitos maliciosos, brillaban sus ojillos vivarachos en perpetua inquietud.

—¡Lucía! ¿Dónde está Lucía?—; era su pregunta al primero que se acercaba a la verja. —¡Qué majos; pero qué majos estáis!; decía mientras nos iba besando uno por uno. —¿Pero está Lucía? ¿Dónde está Lucía?; enseguida se notaba cuál era la verdadera y única razón de su visita: ver a su prima Lucía -nuestra abuela-; indagar si se sabía alguna cosa más, o traerle a su prima el dato que según ella lo aclaraba todo... Tía Juana vivía con una única y exclusiva obsesión; vivía en realidad sólo por ella y para ella: el paradero de su hijo, de su hijo Juan, que se había ido a la guerra y no había vuelto de

ella. Le habían comunicado oficialmente su desaparición, pero nadie había podido confirmar, ni oficial ni no oficialmente, su muerte. Y si nadie le había podido dar por muerto es que estaba vivo. Y si estaba vivo, estaba en alguna parte -pero, ¿en dónde, Señor?- y podría volver; regresaría en el momento más inesperado. Primero dejaron de llegar sus cartas; luego llegó la notificación: desaparecido. La guerra proseguía; los frentes de batalla se movían con velocidad creciente. La guerra estaba a punto de acabar. Y un día terminó. Pasó el tiempo y fueron volviendo muchos; incluso algunos de los que se había dado por desaparecidos y hasta por muertos. Y Juan no volvía. Si no se había podido certificar su muerte debía de estar en alguna parte. Pero, ¿dónde, Señor? Y tía Juana iba de un lado para otro, de una oficina para otra, de un personaje que decían que tenía influencias a otro que decían que las tenía aún mayores; hacía que le escribieran solicitudes y papeles, recibía papeles y solicitudes, le llegaba una carta de alguien que afirmaba que creía que le había visto vivo, antes del día en que había desaparecido, después de aquel día... Y una tarde tras otra, con sol y con lluvia, con su paraguas negro o sin él, iba a ver a su prima Lucía: —¿Está Lucía? ¿Dónde está Lucía? Nos besaba a todos, uno tras otro. —¡Pero que majos estáis!, y subía con increíble agilidad las escaleras. Asistí en más de una ocasión a aquellas entrevistas. Permanecía callado y atento mientras mi abuela escuchaba a tía Juana con toda su paciencia, la dejaba hablar, la preguntaba y le iba delicadamente insinuando los motivos crecientes de desesperanza, a medida que pasaban los meses y no había huellas de Juan.

Pero la ansiedad por el regreso del hijo no era obstáculo para que tía Juana viniera expresamente a invitarnos a todos los chiquillos a fin de que fuéramos a comer a su casa en el día de la fiesta de su barrio. Angostina, sin duda haciendo honor a su nombre, no era más que un grupo de casucas recostado suavemente en un repliegue del valle. Cuando se remataba la pendiente pedregosa que llevaba a San Sebastián -iglesia que divisábamos perfectamente desde la galería de casa-, con su antiguo cementerio y su campa de robles y nogales, y cuyas campanas tañían en nuestros sueños de las mañanas dominicales antes de que nos despertáramos-, un camino, a la derecha, tiraba hacia Landeral; y otro, a la izquierda, iniciaba el fácil descenso hacia Angostina. El día de San Bartolomé -24 de agosto- era la fiesta de Angostina. Desde muy temprano sonaban las campanas y los cohetes. En cuanto llegaban los primos, a los que aguardábamos impacientes, emprendíamos todos juntos la excursión. Acudíamos primero a oír misa; el sol del verano irrumpía victoriosamente en el templo atravesándolo con sus cascadas transversales; el santo apóstol, en cuyo honor era la celebración, y sus celestiales compañeros, encaramados en las hornacinas de los retablos, parecían perplejos ante el espectáculo de aquella muchedumbre que entonaba con voces destempladas la “misa de

angelis". A la salida, las gentes menos piadosas y la chiquillería incontrolada llenaban ya la campa y se agitaban en torno a los tenderetes de la romería. La imagen de aquellos chavales enloquecidos ante la perspectiva de poderse gastar en lo que quisieran las dos pesetas o el duro que -a todo tirar- llevaban en sus bolsillos unas veces me hace reír, otras, me conmueve, y al final acaba por suscitar en alguna parte de mi ser una suerte de muda congoja ante el tiempo pasado, ante aquel lejano sol que encandecía nuestra niñez como si nunca hubiera de ocultarse. La dicha se había encarnado en un sinfín de cosas menudas: unos sobrecitos rosas, azules o amarillos encerraban cacahuets, peladillas y garrapiñadas, petardos, pitos, muñecas de trapo o de cartón, cucuruchos de confites, juguetes de hojalata: precarias apariencias de lo imaginario, frágiles criaturas gracias a cuyo tacto el chiquillo creía apresar el palpito de esa ráfaga extraña que es la vida.

Sin embargo, el recorrido por la romería después de la misa no era más que una manera de entretener nuestra impaciencia por llegar a casa de tía Juana. Irrumpíamos en tumulto en la cuadra y teníamos que detenernos en seco ante la negrura tibia y maloliente. Las moscas zumbaban en el aire espeso, las colas de las vacas y los bueyes se levantaban con isocronía y volvían a caer sobre los anchurosos lomos, y las testuces de las reses se volvían sorprendidas y serias hacia la tropa bulliciosa. Subíamos tanteando por la escalera y nos íbamos juntando todos en la sala en penumbra mientras las mujeres de la casa -tía Juana y sus hijas y nueras- nos pasaban revista con joviales expresiones de ponderación ante lo que habíamos crecido, lo guapos y "altiricones" que estábamos todos, y qué tal estaba la abuela y el tío Fernando, y "éstos son los de Marcial y Luisa", y "vaya bien que lo pasáis en Guriezo".

Los hombres no habían llegado aún, retrasados en sus conversaciones a lo largo de la carretera bajo los plátanos. Y a la chiquillería nos tocaba aguardar hasta la hora de la comida -que no tuviéramos prisa, que enseguida estaba todo, que ya veríamos- en la solana. El sol del mediodía caía a plomo sobre los tejados, las callejas, las tapias de las huertas y el follaje polvoriento de las higueras. Gritábamos y jugábamos, nos cansábamos de lo uno y de lo otro, no sabíamos ya sobre qué pie apoyarnos sobre la baranda, el hambre infantil se dejaba sentir y se nos pasaba, y no llegaba la bendita hora de comer. A veces enviábamos a la cocina, de la que nos llegaban las animadas voces de las mujeres, alguna discreta misión de pesquisa. Que enseguida estaba todo, que estuviéramos tranquilos; o asomaba tía Juana, con sus ojillos negros y su sonrisa agrietada: "enseguida, enseguida; no os preocupéis hijucos..." Por la esquina de la calleja asomaron mientras tanto los rezagados; les gritábamos desde arriba: Segundo, Máximo... ¡hola!. Miraban para arriba, agitaban sus manos y

sonreían de oreja a oreja bajo sus boinas domingueras. Entraron en la cuadra, los oímos subir por la escalera, escuchamos sus voces ásperas y bienhumoradas. Ya; ahora era seguro que vendrían a llamarnos a la mesa. Pero no nos llamaban. A las voces de las mujeres desde la cocina se unía ahora el sordo rumor de las conversaciones de los hombres desde el comedor, entre las que sobresalía el vozarrón de Máximo o las carcajadas con las que reía sus propias gracias. Parecía que se habían olvidado de nosotros. Nos sentíamos compungidos y casi con ganas de llorar.

Cuando al cabo de varias horas, debían de haber dado ya las cinco de la tarde en el reloj de pesas de la sala, nos mirábamos unos a otros, hastiados y perplejos, sentados de veras en torno a la mesa, casi sin podernos ver a causa del humo de los cigarros y la penumbra de la habitación, cuyas ventanas permanecían entornadas por temor al calor, las ganas de comer se nos habían pasado, y ni la vista ni el olfato eran ya capaces de estimularnos. Es cierto que nos pasábamos nerviosamente de mano en mano las fuentes de entremeses, que la sangría servida en unas enormes jarras de cristal nos exaltaba de antemano, y que el asombro ante tanto asado de oveja -con su aroma penetrante a establo y a hierba montesina- nos había reducido al silencio. Pero comíamos más en nombre del buen apetito que se nos atribuía que del que experimentábamos en realidad. Se deja de desear una vez que se ha deseado demasiado. Ya no se come con tantas ganas después que se han tenido unas tremendas ganas de comer.

Tía Juana y sus hijas dirigían el festejo desde la cocina; no se sentaban a la mesa. Quienes nos alineábamos a ambos lados de ésta, muy tiesos dentro de nuestras ropas festivas y de nuestras maneras inusuales, éramos: sus hijos y nueras y nosotros, la media docena de chiquillos invitados. Ahora, al evocar aquella escena, me divierte la cortedad recíproca que nos hacía sentirnos incómodos a unos y a otros, tal vez más a aquellos campesinos -nada tontos, pero sí un poco rudos y de no mucha fluidez verbal-, cohibidos al verse escrutados por unos chavales cuya desenvoltura daban probablemente por descontado. Sus miradas procuraban no encontrarse con las nuestras, mientras sus manos, enormes y escandalosamente curtidas, en contraste con la blancura del mantel, se movían con torpeza de las servilletas a los cubiertos y de estos a los cuellos de sus camisas. El nerviosismo les hacía trasudar y sentirse incómodos dentro de aquellos cuellos rayados, cerrados con un botoncito negro. Se reían y nos miraban, y nosotros los mirábamos y nos reíamos: unas sonrisas un tanto postizas mientras cada uno espiaba los ademanes de los otros. Pero el azoramiento y los cumplidos no duraban demasiado; quizás porque nos conocía más y nosotros le habíamos visto más veces -y era quien iba a casa de la abuela con su pareja de bueyes para las faenas del arado de la finca-, Máximo era el que primero se lanzaba al ruedo poniendo en ejercicio el ensordecedor

chorro de su voz. Era fácil tirarle de la lengua, aunque luego no se sabía cómo pararle, sobre todo una vez que había trasegado un par de vasos de vino. Los mayores se miraban unos a otros un tanto asustados ante la presumible inconveniencia de sus salidas en presencia de los niños; los niños nos desternillábamos ante ellas, llorábamos de risa y acabábamos atragantándonos o echando por la nariz la sangría que habíamos bebido unos instantes antes.

Cuando al final aparecía sobre la mesa la gigantesca tarta con que concluía la comida, los chiquillos estábamos que no podíamos más, ni nos cabía más en el cuerpo. Probablemente habíamos comido e incluso bebido más de la cuenta, contraviniendo así las meticulosas recomendaciones que nos habían hecho por la mañana, y además habíamos gritado y nos habíamos reído hasta enronquecer. No logro acordarme de más pormenores. Supongo que la comida se precipitaba hacia su desenlace en medio de un cierto desorden, y que los chiquillos, tras despedirnos de aquellas buenas gentes y haberle certificado a tía Juana lo bien que lo habíamos pasado, correríamos de nuevo hacia la romería. Os veo a todos: Máximo, Segundo, José..., envueltos en el humo de los cigarrillos, sudorosos y sonrientes, congestionados y benévolos, como tallas de un retablo rural. Y veo a tía Juana, traspasada de satisfacción, con sus manos diminutas cruzadas sobre el halda, despidiéndonos, viéndonos descender tumultuosamente por la escalera. La veo ahora. Reconstruyo en su memoria aquel instante que entonces no viví, arrastrado junto con los otros por la vertiginosa extraversión de nuestra inconsciencia infantil.

La viejuca saldría a la solana y se sentaría sobre una banquetilla. Miraría a los campos, encendidos por un sol todavía alto, a las espesas copas de los árboles y a los montes de Carranza, de un gris perla contra el azul del cielo estival. Su hijo, ¿dónde estaría su hijo?

6. EL HUNDIMIENTO DEL “ESPAÑA”

Así, de memoria, no sería capaz de precisar la fecha. Pero sí estoy viendo ahora mismo la luz de aquella mañana, algún día de abril o mayo de 1937. Todo el mundo sabía que, en los días nublados, tan frecuentes en Santander, o en los despejados y sin nubes no había bombardeo; pero que, indefectiblemente, si amanecía con cúmulos, la aviación “nacional” haría sin tardanza acto de presencia sobre los cielos de la ciudad. Si quiero, puedo volver a escuchar ahora mismo el ulular de las sirenas -había una muy cerca, en la fábrica de La Rosario-, o el inconfundible ronroneo lejano de los trimotores Junker que veíamos brillar al pasar de nube a nube como puntitos plateados.

El día había empezado a transcurrir sin novedad; las sirenas permanecían calladas. Pero de repente se empezó a advertir una desusada e inquietante actividad aérea: la aviación republicana pasaba y repasaba sobre la ciudad

una y otra vez. Algo estaba sucediendo en alguna parte. Más tarde, hacia la media mañana, la noticia comenzó a circular y a difundirse, entre el alborozo de los unos y la consternación disimulada de los otros: el acorazado faccioso “España” se estaba hundiendo frente al Sardinero, en la raya del horizonte. Yo -era entonces un chaval de siete años- lo supe porque me lo vino a restregar por las narices con aire vencedor otro chaval de mi edad, hijo de una de las familias de refugiados que habitaban en el chalé colindante. – Los nuestros -me lanzó a la cara- le han metido una bomba por la chimenea. Pero yo sabía lo suficiente de barcos para calibrar lo inverosímil de semejante suposición. Me acordaba perfectamente de cómo era el buque, que yo había contemplado mudo de estupor en la bahía -creo que, en el verano de 1935, con ocasión de la estancia en la ciudad del entonces presidente de la República Don Manuel Azaña-. Mi hermano mayor y yo éramos muy aficionados a los barcos, y ambos habíamos dedicado muchas horas a examinar con encendida curiosidad los volúmenes de la enorme historia de la Gran Guerra que nuestro tío Silverio tenía en su biblioteca. Yo sabía, pues, de barcos de guerra, de acorazados, cruceros y destructores, infinitamente más que aquel “rojillo” presuntuoso. De modo que, mientras el viejo acorazado se perdía bajo las olas -más adelante llegaría a saberse que a causa de la explosión de una mina contra la que chocó-, yo ganaba una batalla naval, incruenta y dialéctica gracias a mis conocimientos náuticos.

Si trato de rememorar mis imágenes de la guerra civil, me sorprende su nitidez. Sin necesidad de cerrar los ojos a lo que me rodea, a las cosas aquí presentes, los acontecimientos de aquellos días se me instalan delante con tal viveza y relieve que se diría que el tiempo transcurrido no ha hecho más que afilar sus perfiles. Yo creo que la causa de semejante fenómeno radica en el hecho de que el niño percibe inequívocamente la diferencia entre lo insólito y lo ordinario, entre la vulgaridad de cada día que ha aprendido a dar por supuesto, y la irrupción de lo inusitado que saca de quicio sus incipientes hábitos, los ademanes de los adultos que ya se le habían vuelto familiares, y hasta los cristales de las ventanas que se rompen con estrépito cuando cae una bomba en las cercanías. Los chiquillos vivíamos instalados en lo insólito; con la seguridad de que en cualquier momento sucederían cosas insospechadas e imprevistas, sin contar nunca con un horario consabido; a la espera siempre de la próxima interrupción. El resultado de todo ello fue que mientras contemplaba la ansiedad, la preocupación y hasta el sufrimiento y el pánico reflejados en el rostro de los adultos, lo que yo experimentaba era fundamentalmente curiosidad, una curiosidad absorta, con frecuencia perpleja y sólo en algunas raras ocasiones veladamente atemorizada. He de reconocer que entre los horrores de la guerra y el ambiente en que yo vivía medió la suficiente distancia como para que tanto

mis familiares como el chiquillo que yo era pudiéramos permitirnos el lujo de ser más sus espectadores que sus víctimas. En consecuencia, atribuyo a la circunstancia de aquella lejanía, en oculta colaboración con mi propio temperamento reflexivo, el desarrollo de un talante de espectador que andando el tiempo habría de convertirse en una cualidad predilecta a la vez que en un defecto o limitación quizás traducidos en un exceso de inmovilidad. He tendido a veces a considerar la vida como un espectáculo lejano, como una fanfarria de la que sólo me llegaban los ecos, a vivirme en ocasiones como ajeno y desdeñoso. No estoy seguro de si debo pedir perdón por ello.

Me esfuerzo por enfocar algunas imágenes iniciales un tanto imprecisas. Las tardes de julio son largas y cálidas; los niños jugamos en la huerta de nuestra casa de Menéndez Pelayo; el azul del cielo es como un topacio encendido. Y alguien baja -debe de ser una de las primas- diciendo que los mayores están arriba hablando de que hay guerra civil. Nos miramos unos a otros sorprendidos: ¿y qué es eso? Debe de ser que la hacen los guardias civiles...: es un caso de lógica lingüística infantil. Yo digo lo que he visto: papá ha traído el ABC; en la portada hay una foto de un señor, Calvo Sotelo; y dicen que lo han matado. Y no recuerdo más. Lo más probable es que los niños siguiéramos con nuestros juegos, sumergidos en la joya transparente del azul vespertino.

“Mi” guerra civil comenzó exactamente unos días más tarde, el 25 de julio, festividad de Santiago. No conservo absolutamente ningún recuerdo de los días que mediaron entre el 18 y el 25. He leído más tarde que la indecisión del gobernador militar mantuvo en suspenso la declaración del estado de guerra y que ello provocó al final la inclinación de Santander del lado republicano. El caso fue que hacia las cuatro de la tarde del día de Santiago Paquito estaba encaramado en la balaustrada de la escalera exterior que descendía a la huerta: la “carioca” de vivos colores que el chiquillo acababa de agitar como un molinete había subido vertiginosamente en el aire de julio trazando su rauda trayectoria de cohete y había ido a caer en la finca vecina donde vivía una familia amiga. La “carioca”, por aquel entonces a la orden del día entre los chavales, era un divertido artilugio consistente en una banda de papel de colores con una bolsita de arena que hacía de contrapeso y una cuerda en uno de sus extremos. Si se hacía girar con viveza el artefacto sujetándolo por la cuerda y soltándolo luego con presteza y habilidad, era capaz de ascender como un relámpago -rojo, amarillo, violeta...- llevándose tras de sí la mirada absorta de los niños.

Me estoy viendo con tanta claridad como si ahora mismo fuera yo aquel chiquillo: oteo por encima de la tapia a la espera de que aparezca Luis, otro crío de mí misma edad que es mi amigo, o alguno de sus hermanos. Y de

súbito, me caigo, me estoy cayendo; el suelo sube hacia mí y sueño al chocar con él. Me levanto instantáneamente; el asombro y la perplejidad son más vivos que el dolor, que tarda aún en invadir el campo de la conciencia. Y más fuerte que el asombro y que el dolor se apodera de mí el susto de contemplar mi mano derecha monstruosamente colgante de mi brazo, que de repente ya no me resulta familiar, que se me ha vuelto extraño y absurdamente parece muerto. Escucho con una cierta incredulidad mis propios alaridos que provocan un revoloteo de gorriones en los árboles frutales y hacen que algunos vecinos se asomen a los balcones y galerías. El susto de mi madre, que se hallaba tan tranquila, plácidamente sentada sobre un tronco con mi hermana pequeña sentada sobre sus rodillas, ha debido de ser morrocotudo. Acude tía Aurora, que estaría descabezando su sueñecito en algún rincón de la casa, y entre las dos me suben en volandas mientras me desgañito, ronco de llanto y ciego de lágrimas, gritando estentóreamente: ¡No me toquéis! ¡No me toquéis!

Hubo que empezar por buscar a papá. Aunque era el día de Santiago y la ciudad debiera haberse hallado en fiestas, la incertidumbre de la situación en el país hizo que no se celebrase la corrida de toros habitual. Mi padre y tío Silverio vinieron al cabo de poco tiempo, de modo que supongo que estarían en Puertochico, en casa de la abuela, o en el Club de Regatas. Para entonces el susto y el dolor debían de haberseme pasado un tanto pues ya no lloraba, y mi madre había conseguido fijarme el brazo maltrecho con un gran pañuelo blanco mientras yo trataba de no mirar aquella mano deforme e inquietante. Minutos más tarde, mi padre y mi tío me llevaban a Valdecilla en tranvía.

Para mí ir en tranvía hasta Valdecilla equivalía a un viaje larguísimo y sin precedentes. El niño tenía tan sólo una imagen muy vaga de aquel lugar, por delante de cuyas verjas había pasado varias veces en coche al salir fuera de la ciudad, pero donde nunca había entrado aún. La Casa de Salud Valdecilla gozaba entonces en Santander y aún fuera de ella del merecido prestigio de inmenso hospital flamante y el chiquillo oía referirse a Valdecilla con frecuencia en las conversaciones familiares puesto que tío Silverio ejercía en ella como médico especialista en corazón y pulmones, según entonces se decía.

Mis imágenes de la llegada a Valdecilla se conservan muy nítidas, tal vez porque luego y en distintas y muy diversas ocasiones habría de volver a penetrar en su recinto. El olor a sanatorio, los interminables pasillos, incluso los subterráneos que unían entre sí los diferentes pabellones, la blancura de los baldosines con su cenefa azul, las voces apagadas como en cumplimiento de alguna orden perentoria de silencio, el apresuramiento de médicos, enfermeras y monjas: sin duda son datos afianzados en mi memoria por su repetición ulterior. Pero a la vez hay dos elementos que se

sobreponen a todos los anteriores adelantándose enérgicamente frente a ellos, y que son precisamente los que nunca más habrían de repetirse. Ante todo, mi propio sobrecogimiento ante el destino que me aguardaba en aquel lugar; me parecía que todo cuanto veían mis ojos asustados tenía que ver con mi mano colgante e inerte; que todo el mundo iba a abalanzarse sobre mi brazo roto. Me temblaban las piernas y apretaba mi mano sana contra la de mi padre. Luego estaba, por primera vez ante mi atónita mirada, la visión de la guerra: en los pasillos se iban concentrando los primeros heridos del frente, que aún no lo era, evacuados de los choques que habían tenido lugar en el valle de Liébana. Vendajes ensangrentados, miradas ausentes, ayes de dolor, fusiles y correajes, y ese agrio olor de la sangre, el sudor, el barro y el cansancio, todos juntos en la atmósfera enrarecida de la tarde de verano.

Me llevan, me dejo llevar, de un lado para otro, con mi brazo en cabestrillo, que ya hace tiempo que ha dejado de dolerme, a través de salas y corredores. La tarde se vuelve interminable; el tiempo se estira y se estira. El chiquillo no abre la boca. Sus únicos asideros a una especie de serenidad expectante son su padre y su tío médico. Al fin entramos en una sala; me tienden sobre una cama alta y extraña, y asisto a la más rara faena que haya presenciado nunca. Sin duda empezarían por anestesiarme la zona precisa. Luego me introdujeron los dedos de la mano derecha en unos como dediles de cáñamo. Los dediles penden en su extremo de unos cordeles que se sujetan a un curioso artefacto cromado. El artefacto tiene una manivela, y un médico que no deja de sonreírme, sin duda para darme ánimos, la va haciendo girar con lentitud. Mientras tanto, una enfermera, una monja, mi tío y mi padre me sujetan y me tranquilizan. No lloro. No me duele. Simplemente, me siento un poco como pasmado y traspuesto. Respiro, como descargado de una ansiedad y un peso mortales, cuando advierto que mi mano ha vuelto a su sitio habitual y que el “tormento” ha resultado ser indoloro. Cuando algo más tarde me ayudan a incorporarme, estoy escayolado, y, sentado en la cama y con las piernas colgando aún inseguras, voy tomando de nuevo y no sin cierto recelo posesión de mis miembros.

Salimos de Valdecilla cuando ya había anochecido. El espectáculo insólito de las calles ocupadas por la tropa, de los caballos, los cascos relucientes y las armas, me hizo olvidar mi propia peripecia. Con la nariz pegada al cristal de la ventanilla del tranvía, demudado por el pasmo, me sentía oscuramente testigo y parte de un suceso extraordinario que se derramaba por el asfalto como la lava de un volcán arrasando sin posibilidad de retroceso la cotidianidad de las cosas e instaurando un sobresalto desconocido. Lo que veía rebasaba mi exigua capacidad de comprensión, y desde luego era incapaz de atender al susto sin duda

reflejado en las miradas desconfiadas de mis acompañantes. Había empezado en Santander la guerra civil.

7. EL AÑO “ROJO”

Mi brazo derecho conserva aún en el sitio preciso en que el radio se articula con la mano, la cicatriz que me dejó la escayola. Tú, querida mamá, te acordaste siempre de aquella noche fatídica que el chiquillo se pasó en un puro grito. “Me duele, me duele aquí”; repetía una y otra vez, en medio de un sonoro torrente de lágrimas y alaridos. Y era verdad que le dolía; como que a la mañana siguiente pudisteis comprobar que la escayola le había hecho una herida cuya huella habría de resultar extrañamente persistente: la misma que estoy ahora mismo palpándome y que las repetidas transformaciones de mi material celular no han sido bastantes a hacer desvanecerse. Hubo que volver a llevar de nuevo al chaval a Valdecilla, y allí le recortaron cuidadosamente la causa del desaguisado. Yo empecé por tanto “mi” guerra civil con un brazo en cabestrillo, casi como un héroe, porque yo veía uno en cada herido o tullido que me encontraba.

No sería capaz, aunque me lo propusiera, de relatar por su orden cronológico cómo se fueron deslizándose los acontecimientos de aquel año insólito al que luego, y aun durante mucho tiempo después, se siguió aludiendo como “cuando los rojos”. Pero son muchos los que persisten en mi memoria con tal nitidez que se adelantan al primer plano de mi percepción con el relieve de las mismas cosas que estoy viendo. Un relieve a veces áspero y doloroso, siempre melancólico y en ocasiones conmovedor; que acaricio como se pasa la mano sobre el lomo de una criatura doméstica, de un perrazo de lanas suaves y húmeda mirada empapada en una larga fidelidad.

Cuando vino septiembre, los niños reanudamos el colegio. Mi hermana menor y yo habíamos iniciado las primeras letras durante el curso precedente. Ahora regresábamos ya como “veteranos”, con ese complejo de superioridad de los niños en cuanto tienen a otros más pequeños a su lado. Y las primeras semanas debieron de transcurrir sin anormalidades sustanciales, o al menos sin anormalidades que alcanzaran a los niños. Tengo la sensación de que los mayores trataban de mantener la “normalidad” por encima de todo, y de que, además, en Santander, semejante normalidad sobrevivió de hecho a los sobresaltos iniciales, que llegarían a través de la prensa o la radio, o incluso del rumor, socavando sutilmente la cotidianidad, sin alterarla demasiado. Pero sí se percibía algo raro en el ambiente; era el miedo. Todo el mundo tenía miedo, los unos de los otros. Los niños nos cruzábamos por la calle con milicianos y milicianas cuyos atuendos nos dejaban boquiabiertos, sobre todo los de éstas. No habíamos visto jamás mujeres con pantalones, y no se diga armadas. La verdad sea dicha, no inspiraban confianza, y menos a unos asustados niños

“de derechas” a los que sin duda se había aleccionado para que por nada del mundo se pararan a hablar con nadie ni a mirar nada, ni se apartaran poco ni mucho de su itinerario señalado, de casa al colegio y del colegio a casa. No se olvide que los niños teníamos, siete años una de mis primas y yo, seis mi hermana menor, y nueve o diez la mayor de las primas. Los cuatro chiquillos pasaríamos sin duda inadvertidos, y no recuerdo que nunca nadie se metiera con nosotros. Pero éramos conscientes de los sutiles indicios que nos identificaban como hijos de “facciosos”, que era la denominación entonces en boga: simplemente nuestra manera de vestir y hablar o el barrio en que nos movíamos.

En cualquier caso, empezaban a dejarse sentir signos inquietantes que ni a nosotros se nos escapaban. Una tarde en que jugábamos en el jardín, un siseo inesperado nos hizo levantar los ojos hacia la verja de donde procedía; no habíamos notado nada, la campanilla no había sonado. Y allí, enmarcado por los barrotes, con su cara alargada y jovial había un señor que nos hacía señas en silencio, inconfundible a pesar de su atuendo para nosotros insólito: el Padre Joaquín, de paisano. Profesor de mis hermanos en el colegio de los Escolapios, el P. Joaquín, inmenso de altura y de bondad, perpetuamente sonriente, y que nos visitaba de vez en cuando como amigo de la familia que era, estaba allí y tal vez se llevaba un dedo vertical a la boca al tiempo que su sonrisa se desvanecía y nos indicaba con ademanes imperiosos que nos calláramos. La cosa no era para menos, dados los gritos de júbilo que lanzábamos al acudir a su encuentro, mientras alguno de nosotros corría a avisar que estaba en la verja -por aquel entonces siempre cerrada con llave- el P. Joaquín. ¡Padre Joaquín!, ¡Padre Joaquín! ¡Que está aquí el P. Joaquín!: la consternación de los mayores fue mayúscula, y no menor la nuestra al comprender la peligrosa proclamación a todos los vientos que acabábamos de lanzar de la identidad amenazada del bueno del P. Joaquín. Si éste debió de asustarse lo suyo, los demás no se contentaron con ello; así que entramos todos en casa nos echaron encima la más tremenda reprimenda de que tengo memoria. Y no pasó nada más. Pero la cosa no podía estar más clara: el P. Joaquín tenía que andar a escondidas porque era un sacerdote. (En casa nunca se decía “cura”; sino siempre “sacerdote”).

Para mí, desde luego, la guerra se hizo presente y palpable la mañana en que la ciudad recibió la primera visita de la aviación “facciosa”. Las sirenas de alarma habían sonado más de una vez sin que sucediera nada de particular de manera que su ulular del día aquel atravesó la atmósfera matinal sin provocar ningún especial estremecimiento; ya contábamos con que se dejaran oír de vez en cuando. Pero poco después empezó a dejarse escuchar una vibración sorda e inédita, primero lejanísima, escasamente perceptible, luego más próxima. Era un bordoneo desconocido que hacía

que las gentes se miraran unas a otras como perplejas, pero sin el reflejo todavía de mirar hacia arriba y correr despavoridos a cobijarse en portales, sótanos o refugios antiaéreos. Bueno; la verdad es que no todo el mundo corría, o al menos no corría de la misma manera. Con ocasión de los frecuentes bombardeos que sucedieron a aquel primero, la actitud de las gentes ante las alarmas se fue matizando de acuerdo con sus convicciones políticas. Los “rojos” huían presa del pánico; literalmente, parecían convencidos de que las bombas venían dirigidas directamente a sus cabezas, que los “facciosos” apuntaban a ellos. Por el contrario, los “facciosos” -paradójicamente de acuerdo con sus enemigos- se diría que se hallaban convencidos de salir irremisiblemente indemnes de la prueba; preferían quedarse en casa, o apresurarse hacia ella si la alarma aérea los sorprendía en la calle, por la sencilla y lógica razón de que los “rojos” aprendieron pronto a deducir la condición política de los ciudadanos por su manera de reaccionar ante la inminencia de un bombardeo. Una vez en que uno de nuestros “refugiados” -un funcionario del gobierno republicano, asturiano de origen, y además excelente persona- nos había llevado a mi hermano y a mí en su coche a recoger unas cajas de botellas de cerveza que su condición le permitía obtener en la propia fábrica de la Cruz Blanca, regresábamos ya a casa cuando empezaron las sirenas. Nuestro simpático huésped frenó en seco el vehículo y desapareció como por encanto sin dar explicaciones ni, al parecer, acordarse para nada de sus dos acompañantes. Mi hermano y yo, muy sorprendidos, pero nada asustados, nos quedamos tranquilamente en el coche hasta que el bueno del “rojo” regresó, aun visiblemente sobresaltado, a buscarnos así que hubo pasado la alarma. Luego resultó que su pánico provenía de un motivo suplementario: haber sufrido el famoso bombardeo de la fábrica de armas de Trubia. En cambio, tú, mamá, nos hacías reír muchos años después relatándonos una aventura contraria. Volvías a casa de la compra cuando se inició el toque de alarma. Tú seguiste impertérrita tu camino, sin otra alteración que la de aligerar discretamente tus pasos. La gente te adelantaba en su huida hacia un refugio próximo hasta que fuiste la única persona que continuaba en la calle, caminando con presteza, pero sin correr. Tanta serenidad de ánimo acabó por llamar la atención de una patrulla. Te rodearon con ademanes amenazadores y te arrastraron hacia el refugio a pesar de sostener en tu descargo que tenías un sótano en tu propia casa, lo que además era cierto.

Pero en aquella mañana del 27 de diciembre de 1936 el pánico se apoderó de toda la población así que empezaron a escucharse las primeras explosiones. De súbito el ronroneo de los aviones adquirió todo su vuelo siniestro. La transparencia del día se agrietó y saltó hecha pedazos. No teníamos los tímpanos ni las sienes preparados para recibir la horrible vibración de los cristales de las ventanas, la vacilación del suelo y el

repentino enmudecimiento de todo lo demás. Los tranvías y los automóviles se inmovilizaron allí donde el alarido de las sirenas los dejó vacíos, varados en la ansiedad. Criaturas y adultos corrieron paseo de Menéndez Pelayo abajo en medio de un rumor sordo de pasos sin palabras. La confusión de los pájaros se detuvo en seco; desaparecieron del aire como sorbidos por un huracán. Y la familia entera nos precipitamos por la escalera exterior hacia el sótano. No sólo estábamos todos -la abuela, ya entonces “refugiada” con nosotros, tía Aurora, Esteban, el juez de paz de Guriezo que teníamos “escondido”, vosotros dos y los niños- sino además otros parientes que ahora no recuerdo ya y que habían venido con ropas y alimentos para los numerosos presos de la parentela hacinados en la cárcel provincial o en el barco prisión “Alfonso Pérez” surto en la zona de la bahía conocida entonces como Los Arenales.

No recuerdo el tiempo que durara el bombardeo: ¿media hora? ¿una hora? -como una extensión interminable, prolongada hasta un infinito inmóvil por nuestras respiraciones entrecortadas-. Nos mirábamos unos a otros extrañados: el terror era una expresión inédita en los rostros de los demás; nos resultábamos irreconocibles. Sobre todo, los niños no salíamos de nuestro asombro ante aquel demudamiento sobrevenido a unas caras cuyos rasgos alterados nos habían sido familiares hasta hacía unos instantes. Las explosiones se sucedían mientras tanto en la lejanía haciendo estremecerse los cristales, deteniendo la respiración de la naturaleza y haciendo espesarse sobre la ciudad entera un silencio siniestro. Entre explosión y explosión la ansiedad se cuajaba anhelante en todas las miradas; e instintivamente la tensión acumulada se descargaba después de cada una de ellas en la oquedad abierta por su estrépito. Tuvieron que pasar unos minutos que parecieron inacabables hasta que de pronto comprendimos todos que la explosión anterior había sido la última y que el bordoneo pavoroso de los motores se había extinguido. El ulular de las sirenas, agrietando súbitamente los cristales que quedaban en pie del pánico reciente, nos devolvió a la realidad cotidiana anterior tan violentamente interrumpida por la irrupción de lo espantoso.

A decir verdad, yo no puedo decir que lo que había sentido hubiese sido exactamente miedo. En cualquier caso, mi miedo no debió de ser muy distinto del que experimentaba en una habitación oscura, cuando me despertaba a medianoche y percibía las palpitaciones de mi corazón, sus latidos aparentemente atronadores en medio del silencio poblado por lo desconocido. Quizás los niños no sean capaces de distinguir entre unos miedos y otros, y se limiten simplemente a asombrarse ante las variaciones que los distintos motivos de pánico imprimen sobre el rostro y las actitudes de los adultos. El caso es que cuando una vez restablecida la normalidad, abandonarnos todos el sótano y regresamos al comedor, asistí al más

extraño y sobrecogedor espectáculo que jamás hubiese visto ni sospechado: sin que mediara una sola palabra, mi abuela, mis padres, tía Aurora, Esteban, y cuantos allí estaban, se habían ido sentando en sillas y butacas, e incluso en los primeros peldaños de la escalera que allí mismo tenía su arranque, y habían prorrumpido, como de común acuerdo, en desaforadas e incontenibles carcajadas. Una risa nerviosa y compulsiva, como el producto de algún tóxico disuelto en la atmósfera del recinto, acababa de apoderarse misteriosamente de todas aquellas personas que yo estaba tan acostumbrado a contemplar, unas veces serias y otras joviales, en unas ocasiones locuaces y en otras parsimoniosas, pero jamás arrebatadas por aquella especie de viento de locura que las hacía llorar, toser y enrojecer ante el pasmo sin límites de los niños. Por el momento, ninguno de nosotros entendíamos nada, y mi muda expresión de perplejidad al borde mismo del pánico debió de ser tan intensa que tú me cogiste y me estrechaste entre tus brazos mientras papá se esforzaba por tranquilizarnos a todos. Sí; la escena ha permanecido indeleble en mi memoria, y más de una vez, al evocar aquellos días, os la recordé. Pero ninguno de vosotros dos la había conservado con la nitidez con que mi sensibilidad de niño la grabó para siempre.

A todo esto, era ya mediodía y nos dispusimos a comer. Detalle curioso, no soy capaz de recordar nada que tuviese que ver, ni en los días anteriores, ni en aquel 27 de diciembre, ni en los subsiguientes, con el normal ambiente de las fiestas navideñas. Conservo encendidas las imágenes de memorables noches familiares, pero sospecho, sin lograr precisar la razón de mi sospecha, que deben de corresponder a efemérides de otros años. De algunas con seguridad, tal y como más adelante pienso describirlas. Lo que sí sé es que los funestos presagios que nos llegaron, traídos ignoro por quién, durante el almuerzo familiar, seguidos muy de cerca por tenebrosos rumores, conmovieron hasta sus raíces la precaria situación de ansiedad en que muchos de los presentes vivían. La comida se interrumpió; hubo un estrépito de sillas removidas o volcadas, y sólo permanecimos sentados los niños, momentáneamente perplejos por aquel grupo de adultos desolados.

Durante el bombardeo, efectivamente, nadie había sido capaz de localizar la zona en que sonaban las explosiones. Ahora nos enterábamos de que las bombas -con propósito deliberado o no- habían ido a caer en un barrio obrero, denominado aún un tanto extrañamente Barrio del Rey, provocando la muerte de un número indeterminado de sus habitantes. Las represalias por aquel ataque tan cruel como inhábil no se habían hecho aguardar mucho tiempo: las turbas se estaban lanzando en aquel mismo momento al asalto del barco prisión “Alfonso Pérez”.

Y no se sabía nada más. La consternación había dejado sin habla a la familia; se miraban unos a otros buscando en vano alguna sutil muestra de

incredulidad ante lo peor al tiempo que rehuían asentir a su íntimo y horroroso convencimiento. Eran varios los familiares, parientes y amigos encarcelados en aquella trampa insalubre y ahora mortal. Yo miraba con angustia aquellos ingeniosos artilugios de varias marmitas superpuestas que se utilizaban para llevar la comida a los presos; experimentaba una rara sensación al considerar su alevosa inutilidad. Mientras tanto, la incertidumbre trabajaba sobre la imaginación aumentando hasta cifras enormes los muertos y hasta cotas frenéticas el salvajismo y la crueldad de los “rojos”. Ignoro los días que hubieron de transcurrir hasta que se contabilizaron las víctimas y se supo quiénes estaban entre los muertos y quiénes entre los supervivientes. Andando el tiempo, el chiquillo que había sentido sobre su piel el estremecimiento del ala del terror de aquella fecha fatídica, alcanzaría a leer en un libro pormenorizado las cifras de la tragedia. Pero durante muchos años el espectro del siniestro carguero, envuelto en su humareda en las nieblas húmedas de los sucios amaneceres portuarios, flotó en la marea de mis sueños como un buque fantasma desde el que llegaban ecos de alaridos y disparos.

Del resto de los bombardeos no conservo otras imágenes que las de su espectacularidad. Los depósitos de Campsa ardieron durante semanas haciendo ondear sobre los confines de la ciudad, por su lado suroeste, un inmenso penacho de apariencia vagamente volcánica. Una noche papá nos despertó, a mi hermano y a mí, para que contempláramos desde el balcón, al otro lado de la bahía, los incendios que el bombardeo nocturno, que no había logrado arrancarnos de nuestro sueño infantil, acababa de provocar en el campo de aterrizaje de Pontejos. La noche de primavera era cálida y más aún que el horizonte monstruosamente encendido, te estoy viendo a ti, querido papá, en calzoncillos; imprevisto espectáculo mucho más divertido para chiquillos que aquella lejana y consabida escenografía bélica. Ya he dicho que nuestra casa tenía sótano; un lugar que parecía bastante seguro para aquel tipo de bombardeos, por suerte no demasiado pavorosos ni destructores. Como aquella zona de Santander venía a quedar alejada de los objetivos usuales de la aviación “facciosa”, además de considerársela presuntamente “nacional” por su condición de barrio residencial burgués, nos fuimos sintiendo progresivamente más seguros y acabamos por no tomarnos siquiera la molestia de descender al sótano. Sólo el bueno de Esteban, hombre inocente y temeroso, que se pasaba las horas muertas sentado a la sombra de alguno de los frutales de la huerta, con su inseparable cigarrillo de picadura pegado al labio inferior, parecía tomarse en serio la presencia en el firmamento de los aviones “facciosos” y trataba en vano de arrastrar tras de sí a los chiquillos que solíamos andar jugando por allí. Nosotros éramos la única distracción con que el hombre contaba en su encierro -ya he adelantado que le teníamos en casa en calidad de

“escondido”- y su mezcla singular de bondad inocente y genio cascarrabias constituía una de las escasas distracciones nuestras. Una mañana en que, asomados todos a la puerta del sótano, tratábamos de identificar los lejanísimos puntos metálicos que brillaban en la inmensidad azul, la explosión de una bomba más cercana de lo previsto produjo una doble estampida que nos hizo desternillarnos de risa durante un buen rato: Esteban se coló despavorido hasta lo más profundo del sótano, que era la carbonera, y nosotros corrimos como insensatos a averiguar el lugar de la explosión, si es que se divisaba alguna columna de humo en las proximidades.

Pero la cosa resultaba mucho más excitante cuando el bombardeo nos sorprendía en el colegio. Podía suceder que las explosiones empezaran a retumbar sin darnos tiempo a abandonar el edificio. Entonces, doña Petronila nos llevaba a todos al amplio y destartado comedor, habitación interior considerada, no sé si con razón o sin ella, más segura por sus dos paredes “maestras”. Acurrucados todos en el suelo, rezábamos el Rosario mientras los cristales temblaban y parecía surgir de todos los lados a la vez el sordo estremecimiento de los impactos. Los pequeños acabamos por aprendernos el ritual de aquellas esperadas interrupciones de nuestras tareas escolares y los mecanismos del miedo dejaron de funcionar muy pronto para dejar paso a la diversión. Las piadosas y dramáticas reflexiones de doña Petronila al tiempo que se esforzaba en vano por dirigir nuestros ruegos a lo alto dejaron de hacernos mella. No se nos ocurría que la cosa fuese tan grave como para inquietar a Dios sobre nuestra suerte. Pero hubo un día en que las cosas se presentaron de otro modo. La mañana discurría monótona y trivial: dos por dos, cuatro, cuatro por dos, ocho; nada había que turbara el apacible transcurso de la tabla de multiplicar. Y entonces, de repente, lo cotidiano y consabido se resquebrajó: en medio de un estruendo horrisono de cristales y cascotes y de un trueno que conmovió la casa, los ventanales dieron paso a una cegadora ola de violenta claridad, a una especie de lenguas ígneas que lo volvieron todo transparente por un instante, lo mismo las caras que la tinta de los tinteros. El pánico nos inmovilizó primero a todos; luego resonó un alarido unánime, y un par de segundos más tarde la chiquillería se había abalanzado al pasillo y avanzaba como un alud por él. Por fortuna no hubo víctimas, ni siquiera heridos, y me parece que ni siquiera contusionados. Y, además, aquello que cualquiera hubiese creído un cataclismo, no tenía nada que ver con la guerra. Se había tratado simplemente de una explosión provocada por un escape de gas en la casa vecina.

La mayor parte de las veces, en cambio, las sirenas empezaban a escucharse con suficiente antelación como para que acudiéramos todos al refugio antiaéreo que nos estaba asignado. Este se hallaba en los sótanos

del Banco Hispano Americano de la calle de Lope de Vega. Me sorprendía ver gentes con mantas y otros pertrechos, como si fuesen a pasar allí el resto de la contienda. En realidad, nunca permanecimos más de dos horas en aquel recinto que a mí me impresionaba con su apariencia acorazada y al que sin duda se adjudicaban unas condiciones de seguridad que no debía de poseer.

Un día, recuerdo que era por la tarde, las primeras explosiones nos sorprendieron cuando descendíamos apresuradamente la escalera, y ya no nos permitió el servicio de vigilancia salir a la calle. Nos quedamos todos apretujados allí mismo al tiempo que algunos militares y gentes civiles buscaban cobijo en el portal. El bombardeo arreciaba y empezó a escucharse también el tableteo de la defensa antiaérea. Los oficiales conservaban la calma, pero el elemento civil comenzó a excitarse y a pedir el descabezamiento inmediato de cuanto faccioso anduviera por allí cerca. Todos nosotros, más o menos niños de derechas, empezábamos a sentirnos ya vagamente amenazados, cuando de pronto quienes se apretaban en el mismo hueco del portal se pusieron a gesticular y a mirar con insistencia hacia el extremo de la calle, entonces llamada de Calderón de la Barca. “¡Lo hemos derribado! ¡Lo hemos derribado! ¡Es un faccioso!” Me sorprendió el uso de aquella primera persona de plural gracias al cual parecían darse tanta importancia. Conseguí colarme entre las piernas de los primeros entusiastas y atisbar en la misma dirección. Allá lejos, efectivamente, en lo alto de un cielo de azul absoluto se abría y descendía lentísimamente la fulgurante flor blanca de un paracaídas.

8. EL DÍA Y LA NOCHE

Me he referido de pasada a doña Petronila y a su colegio. Vale la pena detenerse en la evocación de aquella singular institución en la que durante no menos de treinta años recibieron sus primeros saberes un número no desdeñable de niños y niñas de aquella parte de la ciudad, procedente de la pequeña clase media. Nuestras primas habían comenzado antes que mi hermana y que yo, y fueron ellas las que nos llevaron y sirvieron de guías. Tenía yo seis años y ella cinco, y una mañana de septiembre del año anterior a la guerra descendimos paseo de la Concepción adelante y luego cuesta de Lope de Vega abajo con nuestras flamantes carteras a la espalda. Debía de haber llovido no mucho antes y corríamos ebrios de entusiasmo con las capuchas puestas de nuestros no menos flamantes impermeables tratando de que no cayeran sobre ellas los chorritos intermitentes de los canalones.

Subíamos de dos en dos los peldaños de unas escaleras de madera ya muy gastadas por las generaciones de chavales que nos habían precedido, y nos parábamos en seco y sin aliento ante la puerta de un segundo piso. Llamábamos al timbre y allí nos quedábamos como perrillos mirando de hito en hito la misteriosa puertecilla que hacía de mirilla y por la que iba a

asomarse la inquisitiva nariz de Carmen, la muchacha de doña Petronila, alta, bondadosa y un poco mandona, cosa ésta última probablemente imprescindible tratándose de aquella tropa de ratoncillos uniformados. Porque lo estábamos: apenas habíamos entrado en el recibidor y exclamado ¡Viva Cristo Rey! -grito que allí y entonces carecía en absoluto de cualquier connotación que no fuera la exclusivamente religiosa- nos quitábamos nuestros impermeables y aparecían las pintorescas batas que vestíamos, negras, con unos pliegues o palas por delante, la botonadura por detrás, un cinturón rojo y un cuello blanco.

No es preciso en absoluto que yo ennegrezca las tintas de mi primer encuentro con las letras y los números por la sencilla razón de que éste transcurrió prácticamente a oscuras. Mi hermana, yo, y algunas otras criaturas recién llegadas fuimos dejados en manos de una señorita que me parece estar viendo ahora mismo. Se llamaba Isabel o Isabelita, era joven y seguramente no era fea, pero desde luego tampoco era simpática. Se conoce que aquella tarea de enseñar las primeras letras a unos mocosos sobrecogidos y desambientados no le resultaba demasiado grata, de forma que entre sus bostezos y lo tenebroso de la habitación -una especie de comedor interior alumbrado por una bombilla de escasísimas energías lumínicas- la mañana se convirtió en un inmenso hastío empantanado en el que los niños nos hundimos como en una ciénaga, soñolientos y literalmente aniquilados por aquella adormecedora retahíla: la b con a, ba; la b con la e, be...; o aquella otra: un - hombre - te - nía - un - oso...

Pero aquellos primeros días, sin duda alargados por su insufrible tedio, pasaron al fin, y empezamos a sentirnos a gusto en el colegio. Tanto se ha denostado a la vieja pedagogía, que ya hoy sospecha todo el mundo que no debió de ser tan atroz como la han pintado. Supongo que aquellas inefables señoritas sabían bastante bien lo que tenían que enseñar a los niños, pero es que además tenían algo que nunca falla con éstos, y es que eran absolutamente buenas y bondadosas, por supuesto a pesar de sus solemnes ademanes y de la seriedad de que revestían llegado el caso sus reprimendas. Pero no engañaban a nadie. Se establecía una como sutil complicidad entre su bondad y nuestras travesuras. Daban por descontado que tendrían que darse éstas, y que entre una y otra, entre la anterior y la siguiente, quedaría tiempo para que aprendiéramos la geografía, la aritmética y la gramática que habrían de bastarnos para seguir adelante en la vida, hacia tiempos de más y más complicadas dificultades.

Como ahora parece que se me tiene por un tipo relativamente pausado y condescendiente, encuentro cierta dificultad, en verme a mí mismo entonces como un niño voluntarioso y rebelde. No era nada fácil que nadie consiguiera que yo hiciera algo si no se contaba conmigo. Aprendía las cosas con satisfacción, pero lo que más me gustaba era vagabundear, lo

mismo por los pasillos y rincones de aquella casa tan singular que con un papel y un lápiz: dibujar era para mí lo más parecido a la sorpresa de las cosas de cada día, que siempre se me hacían nuevas e imprevistas. La guerra llenaba todos mis garabatos. En cuanto a la casa, me intrigaba aquella serie de habitaciones que daban a otras habitaciones, todas ellas interiores, al contrario de lo que estaba acostumbrado a ver en el chalet en que vivíamos. Siempre que iba al cuarto de baño, aprovechaba la oportunidad para encaramarme a una mesa y atisbar por una especie de alta cristalera lo que pasaba en la habitación contigua, que era la cocina. Observaba con toda atención las faenas de Carmen, y en una ocasión ésta creyó morir del susto al levantar por casualidad la vista y sorprender mi rostro, insólitamente aparecido en el cristal. Cuando volvió en sí de su pasmo, se apresuró a cogerme de un brazo -una vez que hube salido de la habitación- y a llevarme ante doña Petronila como culpable de tamaña intromisión en sus dominios. Me sentí profundamente herido en mi amor propio, me enfurecí y proclamé a gritos mi decisión de marcharme inmediatamente a casa. Doña Petronila se limitó a cogerme cariñosamente un carrillo y a invitarme a que me tranquilizara. Luego podría irme a casa. Y la explosiva situación se deshinchó con facilidad.

A la salida del colegio nos aguardaban variadas e incitantes emociones. En la al menos relativa calma de aquella ciudad provinciana alejada por entonces de los frentes de lucha, los chavales disfrutábamos de algunas ventajas exclusivas. Por ejemplo, la de que nadie reparara en nuestras correrías. Mientras todos ellos se afanaban cada día en la propia supervivencia o en el desempeño de sus más o menos bélicas tareas, la situación engendrada por la guerra y sus derivaciones se había convertido para nosotros en un ilimitado espacio de libertad y en un formidable entretenimiento.

Cuando hacía buen tiempo -porque si llovía, cosa frecuente, subíamos a toda la velocidad que nos permitían nuestras piernas cuesta de Lope de Vega arriba, hasta alcanzar el paseo, donde los fornidos plátanos, al tiempo que nos resguardaban del agua dejaban caer sobre nosotros alevosos goterones- nos íbamos corriendo a organizar batallas y diabluras en Puertochico. Nos atraían poderosamente los vehículos militares aparcados, y prácticamente abandonados, al comienzo de la calle de Calderón, entonces todavía adoquinada, como por lo demás lo estaba también una buena parte de las calles de la ciudad. Nos subíamos a ellos, enredábamos y maniobrábamos sin que ningún bicho viviente diera muestras de preocupación por aquel atajo de mocosos capaces de desguazar en una tarde cualquier máquina bélica. Sin duda participábamos sin saberlo de aquella especie de falta de respeto a los símbolos de la guerra, tan difundida entre la población civil, incluso la que se sentía afín al lado republicano.

Rondábamos por el puerto curioseando con cierto estupor la mole para nosotros gigantesca del destructor “José Luis Díez”, al que su inmovilidad sospechosamente antiheroica le había hecho merecedor del irrespetuoso calificativo de “Pepe el del muelle”. Seguramente se trataba de una denominación ocurrida en algún ingenio análogo al que había apodado “Valdecilla-Sardinero” al inofensivo hidroavión de reconocimiento que - igual que la línea de tranvías aludida- despegaba puntualmente del aeródromo de La Albericia, atravesaba el cielo de la ciudad hasta Cabo Mayor y regresaba a su base, siempre y con toda regularidad, una vez que se habían ausentado los aviones facciosos. Nadie fue nunca capaz de averiguar qué era lo que trataba exactamente de “reconocer”, puesto que cualquiera sabía ya, sin necesidad de ningún reconocimiento, por dónde navegaban frente a la costa los navíos nacionales que sostenían el bloqueo del puerto: sus humaredas se divisaban con facilidad en el horizonte en los días despejados. Uno de ellos, el crucero “Almirante Cervera”, cuyos cañonazos se oía retumbar de vez en cuando, sirvió para otro apodo de vasta resonancia popular en la vida de la ciudad: al alcalde, empeñado con todo acierto y razón en desembarazar las calles de vetustos caserones que obstaculizaban cualquier pretensión de ordenación urbanística, se le empezó a llamar “Cerveruca”. Y con semejante diminutivo fue como pasó a la historia. En cuanto a nosotros, lo que nos pareció el colmo de la audacia consistió en atrevernos a arrojar una rata dentro del automóvil del gobernador. A decir verdad, la osadía procedió del grupo de mi hermano y sus amigos, unos años mayores que los alumnos de doña Petronila.

Mientras tanto, la procesión de los días transcurría como una mezcla extraña de normalidad y anormalidad, de cotidianidad en cuyo seno se daba por descontado que podrían aparecer en cualquier momento cosas anormales. En algún momento, que no recuerdo cual fue, nos quedamos sin colegio: había sido clausurado por enseñarse en él el catecismo. Los niños no entendimos en absoluto qué tenía que ver la enseñanza del catecismo con que hubiera o no colegio, pero no debimos de dedicar demasiado tiempo a plantearnos la cuestión. Lo inmediato era que había ya vacaciones y contábamos con el día entero para nuestras correrías. Y dada nuestra poca edad, el terreno de que disponíamos para éstas nos parecía prácticamente ilimitado. La casa en que vivíamos se hallaba rodeada por otros chalets que permanecían siempre vacíos; en realidad se hallaban deshabitados. El abandono y la humedad se habían apoderado de ellos. En los jardines, que olían a hojarasca en putrefacción, se habían borrado los caminos; en las huertas traseras, los árboles frutales ocultaban sus entecos productos bajo una frondosidad viciosa; gallineros y palomares estaban derruidos; y un pozo, al que nos asomábamos temerosamente, nos devolvía nuestros rostros lejanos y agrietados en su agua oscura del fondo, al tiempo que nuestras

voces emergían siniestramente alteradas de su resonante oquedad. Uno de los chalés era gemelo del nuestro. Qué sensación tan inquietante la de repetir en aquel ámbito hueco y de inacabables ecos los pasos de nuestra existencia cotidiana; era como transitar por un sueño, penetrar en nuestra propia casa después de muertos, regresar a un tiempo anterior como fantasmas de nosotros mismos para presenciar el desvanecimiento de todas las cosas familiares, el polvo y la nada. En otra de las casas, más vasta y antigua, la escalera estaba visiblemente carcomida; peldaños enteros y trozos de barandilla se desmoronaban a nuestro paso: experimentábamos el escalofrío de ascender a otra época, a otro país, de donde tal vez no podríamos volver. En un cuarto cerrado hallamos el esqueleto de un gato, todavía transitado por las hormigas; le imaginábamos enfurecido por el hambre, lanzándose contra los cristales de la galería, sin acertar a salir por el triángulo de un cristal roto por donde sin duda había entrado. Sin que el sobresalto nos permitiera decirnos nada unos a otros, huimos precipitadamente escaleras abajo. Con demasiada precipitación: apenas hubimos llegado todos al sótano, por una de cuyas ventanas bajas habíamos entrado, cuando un estrépito terrorífico y una polvareda amarillenta nos empujaron violentamente, como si se tratara de un huracán, hacia el exterior. La casa vacía se había hundido definitivamente en el pasado.

Mi hermana y yo, como pequeños que éramos, solíamos andar a la zaga de otros chiquillos mayores que nosotros. En las andanzas por Puertochico, predominantemente “masculinas”, yo seguía como la sombra al cuerpo a mi hermano que había quedado “descolgado” tras la desaparición del otro, de José Manuel, y a sus amigos. Desde el 38 del paseo de la Concepción hasta Miranda, donde residía nuestra tía Luchi, nuestras idas y venidas dependían de nuestras primas, una de ellas varios años mayor que nosotros. Era una adolescente alta y seria que cumplía a la perfección sus funciones de ángel tutelar, mientras que la segunda, inquieta y sorprendente en sus imprevisibles ocurrencias, solía ser la que nos arrastraba a todos como una ventolera en nuestras comunes travesuras. Calcúlese nuestra congoja cuando a consecuencia de una caída se partió espectacularmente la lengua y alguien sugirió la posibilidad de que no pudiera volver a hablar. Temor que vino a manifestarse como infundado en cuanto dejó de sangrar, se le pasó el susto y recuperó sin mayor infortunio su inagotable capacidad de charla irrestañable.

Pero cuando se trataba de saltar tapias, subirse a los árboles o merodear por las fincas contiguas, el capitán era María Teresa, nuestra vecina. Ahora comprendo muy bien que María Teresa fue mi primer amor, ese primer amor de los siete o los ocho años, absoluto e inconsciente, tan secreto que su único testigo tardío no será otro que el adulto, nostálgico y dolorido rememorador del mito de su niñez. ¿Cuántos años tenía María Teresa? Tres

o cuatro más que yo, a lo sumo; por tanto, no más de doce. Delgada, esbelta, con sus ojos azules y su cabellera rubia y rizada, sus pecas y su naricilla siempre husmeante, era algo así como una singular combinación de los encantos de Diana cazadora y Beatriz. Sé que la adoraba en silencio, que seguía su rastro palpitante y púber, esa misteriosa vibración de la feminidad cuando lo erótico, aún latente, llama al niño desde su futuro ignorado como una emanación fantasmagórica. Te estoy viendo trepar con tu agilidad de alimaña, anhelantes tus senos emergentes, vibrátiles las aletas de tu nariz de fierecilla a medio domar, largas y llenas de arañazos tus piernas, medio envueltos tus muslos como en una bandera al viento en tu falda-pantalón azul marino. El huracán subversivo en que consistían tus doce años sólo se calmaba cuando llegaba hasta nuestros oídos desde la galería la voz plañidera de tu padre: ¡Teresita! ¡Teresita!; gritaba el buen señor, y tú, aunque de mala gana, te descolgabas desde donde estuvieras, organizabas tu apariencia salvaje y regresabas a los buenos modales. Aunque nunca supe decírtelo, aquel diminutivo de Teresita me pareció siempre ridículo y torpemente inadecuado. Tú no eras una niña como las demás, apta para lazos y perifollos; eras una diosa del bosque, fuerza de la naturaleza que me levantaba en vilo; eras una exhalación rubia y azul, María Teresa.

La guerra es como un contagio atmosférico, como una contaminación que lo impregna todo, o como la polvareda provocada por una explosión, que se posa, sobre todo, que penetra hasta los más apartados rincones. La situación se reflejaba en los rostros, suspicaces, de mirada huidiza; en el tono de las conversaciones en la calle y aun dentro de casa; en una especie como de falta de pulso en el tráfigo cotidiano. Los tranvías subían y bajaban por el paseo produciendo un estrépito que contrastaba con el silencio circundante. Los viandantes parecían distraídos hacia lo que sucedía a su alrededor, ansiosamente atentos tan sólo a lo que podía suceder, a lo que irrumpiría de súbito, arrasando el precario equilibrio, como de castillo de naipes, de las cosas.

La guerra había alterado todos los hábitos de la existencia cotidiana. Por ejemplo, los de la alimentación. Antes se iba a buscar lo que se necesitaba, o incluso lo traían a casa, como el pan, la leche o el pescado. Ahora había que guardar cola para todo, incluso para el agua, que ya no fluía por los grifos con normalidad. Se hizo evidente en todo un antes y un después. Se decía: antes de la guerra; en tiempos normales. Ahora nos hallábamos en el “después”, en la anormalidad. Empezamos a ver en la mesa familiar cosas que no habíamos visto nunca: un pan negro cuyo adjetivo calificativo fue devorando al sustantivo hasta hacerlo desaparecer: se trataba de una negrura de incierta naturaleza de la que podían extraerse fragmentos de papel de periódico, trozos de alambre, de vidrio, cucarachas o ratones. Comíamos nabos, para nosotros los pequeños asociados con anterioridad a

sustento de vacas y conejos en Guriezo; y cuando después de comerlos salíamos para el colegio, nos gastábamos todos nuestros ahorros -en monedas de cinco y diez céntimos- comprando algarrobas en un puestecillo que había cerca de casa. Yo creo que más que hambre, que los mayores hacían lo imposible por ahorrarnos, lo que experimentábamos los niños era perplejidad ante una situación para nosotros incomprensible. Por mucho que se madrugara, siempre había ya una cola ante la carnicería o la tienda en cuestión, una cola que daba la vuelta a la esquina y a la que sólo llegaban los rumores y luego -fatalmente- la certidumbre de que la carne o las latas de conserva o los garbanzos se habían acabado. En cuanto a la expectativa de comer pescado, bastaba contemplar a las “parejas” inmovilizadas en la dársena de Puertochico por el cerco de la armada “facciosa”, para saber que la buena de Margarita no vendría, como cada mañana de antes, con su capacho rebosante de merluza, bonito, salmonetes o sardinas. Se decía que la iglesia de Sta. Lucía, convertida ahora en almacén, reventaba de jamones, embutidos y toda clase de maravillas. Pero probablemente todo ello no era más que un espejismo, un sueño, o una cueva de Alí Babá cuyo conjuro constituía un secreto del que estábamos excluidos.

La guerra había destefinado también sobre nuestros juegos. Mi hermano se daba una maña sorprendente para construir, sin más herramienta que una navajita, barcos y aviones de todo tipo, minuciosamente remedados y pintados. Las perras “gordas” y “chicas” que no se nos iban en algarrobas se nos iban en pliegos de soldados. Habíamos conseguido reunir representaciones de todas las armas y organizábamos tremebundas batallas a base de cerillas que arrojábamos como auténticas bombas incendiarias sobre aquellas indefensas figuritas que ardían sin remisión. También reunimos una colección de cascos bélicos auténticos: uno español, otro francés y un tercero ruso. Tal vez los venerábamos como signos de la invulnerabilidad de los héroes, a la manera como los hombres prehistóricos rendían culto a cráneos o cornamentas de animales totémicos. Hasta que un día se me ocurrió poner a prueba la resistencia de uno de ellos, creo recordar que, del ruso, asestándole un hachazo. El casco quedó destrozado, casi partido en dos, como una abominable imagen de la muerte en un campo de batalla.

Si hubo un momento en que los chiquillos nos quedamos sin colegio, mi padre se había quedado mucho antes sin trabajo. Aunque ajeno a cualquier militancia política, su presumible condición de persona “de derechas” le hizo quedar excedente como funcionario del cuerpo de Correos a poco de iniciado el período republicano. Y lo mejor que pudo hacer, y lo único, fue recluirse en casa tratando de pasar lo más inadvertido posible. Atraer la atención de quienquiera que fuese resultaba arriesgado. A pesar de lo cual, alguien al echar una mirada sobre alguna lista de ciudadanos

presumiblemente no afectos al régimen se fijó en su nombre, y un buen día recibió una citación que le emplazaba a presentarse como trabajador “voluntario” en una brigada que había de excavar refugios antiaéreos en el mismo centro de la ciudad. Mi padre se lo tomó con estoicismo y un cierto humor; tenía entonces cuarenta y cuatro años y estaba sano y fuerte. Mi hermano y unos amigos suyos, hijos a su vez de otro compañero de aquellos trabajos forzados, fueron a verlos y volvieron muy divertidos de la escena. Yo los escuchaba muy intrigado; tenía asociados los “trabajos forzados” con aquellos presos, vestidos a rayas y encadenados a grandes bolas de hierro, que había visto en alguna película.

Quién más, quién menos, todos nos fuimos acostumbrando paulatinamente a aquella especie de remedo de la normalidad, puesto que los sobresaltos diurnos, los más agudos, como eran los bombardeos, acabaron también digeridos y asimilados por esa formidable capacidad que los seres humanos, y en particular los niños, tenemos de habituarnos incluso a lo inhabitual, con tal que su previsibilidad, por precaria que sea, nos permita reducirlo a ritmo y cadencia. Había sin embargo ocasiones en las que el sobresalto, aunque irrisorio, podía volver a sorprendernos. Así, por poner un caso, cuando una tarde disparamos un cañón. Sí; un cañón, un cañón diminuto que se cargaba por la boca con corchos horadados y rellenos de pólvora. No logro recordar quién ni con qué motivo nos lo regaló. Pero sí que era una tarde de día de fiesta, soleada y silenciosa, y que mi hermano y yo nos dispusimos a estrenarlo colocándolo en un bastidor abierto de la galería. Mientras uno de nosotros lo sujetaba a fin de impedir su presumible retroceso, el otro tiró del resorte y disparó. El estampido hizo vibrar la galería, ahuyentó violentamente a los pájaros de todos los árboles de la zona y produjo un abominable hueco de silencio en el azul del atardecer. Sus ecos se prolongaron en una catarata descendente de ecos sucesivos y cuando el aire volvió a cerrarse sobre ellos, con la misma inocencia con que la superficie del agua se reconstruye sobre el naufragio, las ventanas y los miradores comenzaron a poblarse de cabezas inquisitivas que atisbaban la tarde entre perplejas y vagamente alarmadas. Luego nos fueron llegando los comentarios más hilarantes sobre el presumible origen del estruendo, y un poco más tarde se había restablecido ya la tranquilidad en la quieta atmósfera vespertina. Sólo nosotros, en posesión de su secreto, seguíamos con la vista la trayectoria ascendente de aquella nubecilla que nos hacía señas de complicidad al tiempo que se disipaba en la brisa primaveral.

La noche era otra cosa. Con la noche no se jugaba. Así que había oscurecido y se encendía el alumbrado, el miedo convocaba sus propias sombras, sus alas se cernían sobre el paseo desierto y hasta las palabras cambiaban de significación. “Ha sonado la campanilla” o “están llamando”,

o “Se ha parado un coche”, querían decir una cosa durante el día y otra muy distinta, tal vez siniestra, así que se había hecho de noche. Los toques de la campanilla de la verja eran a lo largo de las horas diurnas toques familiares y consabidos: el cartero, la panadera, el pescado, las primas o tía Elo. En cuanto a la detención de un coche, era algo que simplemente no se escuchaba, como no escuché el estrépito de los tranvías, muy diferentes según se tratase de uno que subía o de otro que bajara de Miranda. Pero de noche todo era distinto. Una vez que todos estuviéramos en casa, lo que solía suceder pronto, el repiqueteo de la campanilla, por el día tan jovial, golpeaba directamente en las sienes de cada uno y hacía que el pulso se disparase. Las barras de hierro que atrancaban puerta y antepechos de la planta baja estaban ya echadas, y apagadas todas las luces que pudieran verse desde la calle. Entonces, alguien abría sigilosamente uno de los ventanillos laterales de la puerta de entrada, o mejor aún, atisbaba desde detrás de los visillos del mirador o del balcón del primer piso. Los demás, niños y adultos, nos habíamos quedado mientras tanto inmóviles, allí donde el repiqueteo nos había sorprendido, conteniendo la respiración; y el sobresalto sólo pasaba cuando se había identificado el bulto entrevisto junto a los barrotes de la verja.

Una mañana los niños nos despertamos con la sensación de lo insólito. ¿Qué había pasado? A nuestro alrededor estaba todo patas arriba: todo el contenido de armarios y cajones se hallaba esparcido y confundido por el suelo. Y entonces nos relataron el suceso. A medianoche había sonado la campanilla; alguien la agitaba frenéticamente. Y todos los presagios fatídicos se vieron confirmados de un golpe: allí, junto a la verja, se arracimaban varias sombras de pésimo agüero. En lo primero que pensaron las mujeres de la casa -mi madre, mi abuela, tía Aurora- fue en mi padre: venían a por él. Y mi madre -sin pensárselo dos veces- decidió impedirlo con el único gesto perfectamente absurdo que le conocí en toda su vida: se lanzó al mirador, lo abrió y comenzó a pedir auxilio a gritos. Seguramente era lo último que aquellos buenos milicianos se habían imaginado toparse: aquellos destemplados gritos de mujer en medio de la noche. La increparon, amenazaron con disparar, sin duda mucho más perplejos que dispuestos a hacerlo. Mi madre sólo dejó de gritar cuando, también a gritos, manifestaron su exclusiva intención de registrar la casa. Y efectivamente, eso fue lo que hicieron, con una meticulosidad en la que se hubiera dicho que les iba la derrota fulminante de los facciosos. No parecía, sino que unas manos fabulosas se habían echado sobre la garganta de nuestra vivienda y la habían forzado a arrojar violentamente fuera cuanto contenía; ese fondo de armarios y cajones que el paso del tiempo hace que olvidemos. El inesperado entretenimiento de los pequeños consistió en el hallazgo de innumerables trastos y cachivaches de todo tipo que ni siquiera sabíamos

que existiesen; y la desagradable sorpresa de los mayores había consistido en el descubrimiento por los milicianos de algunos objetos harto comprometedores en un baúl del sótano. Resultó que unos parientes de mi madre le habían encomendado hacía tiempo la guarda de varios muebles y pertrechos que no les era posible trasladar a su nuevo domicilio. Y en nuestro sótano quedaron almacenados sin que nadie volviera a reparar en ellos. Cuál sería el pánico de mis padres al contemplar en las manos de los milicianos una bandera española rojo y gualda, un montón de fotografías de la familia real -aquellos parientes habían mantenido amistosas y cordiales relaciones con ella- y para colmo de desgracias, nada menos que un enorme revólver, si bien evidentemente inservible. Por más livianos delitos había gente en la cárcel. Por suerte, las explicaciones de inocencia ofrecidas por mis padres, o con más probabilidad la carencia de verdadera maldad de aquellos milicianos, disolvieron la gravedad de la situación en unas cuantas frases que pretendían encarecer la trascendencia del hecho y en la incautación de todos aquellos malhadados objetos.

Más adelante, y con mayor sosiego, fueron saliendo a relucir otros detalles, algunos hilarantes, del suceso. Tía Aurora, que seguía atentamente los pasos de un miliciano de una habitación a otra, le había increpado valientemente cuando el buen hombre se permitió una alusión a la cantidad de imágenes religiosas que había en la casa: –“¡Me cagüendiós!; en esta casa no hay más que santos!” –“Pues sepa Vd. que ése le juzgará a Vd. un día”, exclamó mi tía. El miliciano cerró el pico, bajó los ojos y prosiguió con aire contrito su búsqueda.

Parece ser que los milicianos mantuvieron durante todo el registro unas buenas formas impecables, al margen del exabrupto proferido por el que se dejó sorprender por los “santos” y de una cierta pretensión de ferocidad que no logró engañar a nadie. Su meticulosidad en no dejar nada sin indagar corrió pareja con su cuidado para no despertar a los niños, lo que efectivamente consiguieron. Sólo al final, y cuando ya estaban a punto de irse, el llanto de mi hermana de pocos meses hizo que se sintieran momentáneamente consternados. Pero uno de ellos resolvió la situación apresurándose a levantarla de su cuna con inesperada ternura: tenía, según vino a decir, una criatura parecida. La escena del registro se había quedado detenida de súbito, como a veces en las películas: los otros milicianos, mis padres, mi abuela, tía Aurora; todo el mundo estaba allí, pendiente de los ademanes de la pequeña, que fue mirando sorprendida uno por uno a todos los circunstantes y que luego, complacida sin duda con lo que veía y de nuevo tranquilizada, se meó generosamente en brazos del cariñoso y barbudo miliciano. Registradores y registrados coincidieron en una unánime carcajada, la tensión de la circunstancia se hizo añicos y el registro concluyó con la despedida de los intrusos, inesperadamente reconciliados

con los “burgueses” moradores de la casa, que se fueron deshaciéndose en disculpas por lo que habían tenido que hacer y rogándoles se olvidaran de las amenazas proferidas ante los inoportunos hallazgos del sótano.

Así pues, y dado que los temidos milicianos no eran tan fieros como se los pintaba, el miedo a los registros se vio considerablemente aliviado para en adelante. De hecho, recuerdo que hubimos de sufrir otro, en este caso durante el día, y no se desarrolló precisamente en forma terrorífica. Resultaba evidente que no era la nuestra una casa donde pudiesen hallarse tesoros ocultos; en la cocina no había nada que requisar y el dinero era escaso; por lo demás, ni los propios milicianos debían de confiar demasiado en el poder adquisitivo de aquellos billetes emitidos por algún organismo local.

De lo que ocurría en la ciudad a favor de las horas de la noche circulaban por todo Santander rumores espantosos. Por el paseo de Menéndez Pelayo arriba, hacia Miranda, se oía a altas horas trepidar los motores de coches que se dirigían hacia el faro de Cabo Mayor. Era un secreto a voces, o, mejor dicho: repetido sigilosamente y en voz baja, que se estaba arrojando a gente por sus acantilados; los famosos y siniestros “paseos”. Nada más estremecedor para los muchos insomnes de aquellas noches que oír detenerse un coche: el motor en marcha, portezuelas que se abrían y cerraban con estrépito, golpes en las puertas, voces ahogadas, tal vez gritos, y luego el violento arranque que diseminaba sus ecos en la oquedad del pánico. En Puertochico era peor, y la evidencia del espanto dejó muy pronto atrás el rumor inicial: mi tío divisó en varias ocasiones desde su casa los automóviles que se dirigían con los faros apagados hasta el extremo del malecón; vio los fogonazos de los disparos y oyó el eco de las detonaciones; y a veces alcanzó incluso a escuchar los lamentos de las víctimas y el chapoteo de los cuerpos al caer al agua. Eran noches sin luna, el alumbrado público no se encendía a causa de las incursiones aéreas, la ciudad insomne contenía su respiración, y la bahía ofrecía la superficie de sus corrientes como una masa ciega y sin brillos. Horas más tarde, cuando el yerto amanecer viniera a anunciarse con su pálida frente dolorida, el reflujo de la marea golpearía sordamente en las escalerillas del muelle y las gaviotas madrugarán de nuevo a sus roncos quejidos. Tal vez un perro anónimo se acercaría con ademán compasivo a lamer la sangre salpicada sobre el adoquinado del malecón.

9. HÉROES EN EL POLVO DORADO

Cuando se piensa en alguien, no es una definición conceptual lo que se tiene delante, definición tal vez imprescindible si lo que se precisa es dar cuenta de la persona en cuestión por la razón que sea; más bien pienso que ese alguien se materializa y adquiere bulto en una suerte de “secuencia simultánea” de imágenes e instantes: la persona es todas esas estampas a la

vez, superpuestas unas a otras sin anularse, antes bien convergiendo hacia una totalidad unitaria. No sólo la persona es todas ellas, sino que cada una de ellas es todas a la vez. Comprendo la atrocidad de todo esto en comparación con cómo eras tú, cómo sonreías y cómo se abría en el aire tu voz armoniosa.

Así, cuando trato de verte se me acumulan tumultuosamente los recuerdos, recuerdos tan vivaces como para destituir lo presente y convertirse ellos mismos en una presencia inmarcesible. Ya el tiempo no podrá hacer mella en tu eterna juventud, ya tus movimientos desbordantes de agilidad no se verán nunca trabados por la torpeza del reuma ni por el ritmo mecánico y suplementario del marcapasos. Te estoy viendo en tu primera y en tu última fotografía: la de tu primera comunión y la que yo mismo obtuve de ti, dos meses antes de tu muerte, junto a papá., en el puente de Bárcena Mayor: en la forma tanteante en que le coges a él la mano se adivina tu ceguera casi completa, la ansiedad de tu mirada casi vana hacia la redondez de la tarde de verano. Pero a la vez que tus fotografías, sólo más o menos parecidas a ti, estás tú misma. Te acercas al niño sentado en su orinal para envolverle en la mantita azul de sus cinco años. Te aproximas, te inclinas sobre los embozos de todas las convalecencias, sobre las toses de todas las madrugadas, en los cuartos en penumbra de las tardes de fiebre. Conozco tu rostro, aunque sólo oiga tus pasos que vienen y que se alejan, y la puerta que se cierra y el hálito que deja alrededor mío tu cercanía. Sé cómo es tu pelo, cómo miran tus ojos, como sonríes, la temperatura exacta de tus dedos. No es preciso que al niño se le inculque la dicha, porque la dicha eres tú.

Ahora, sobre el fondo de la guerra civil, y del “año rojo” de Santander, el perfil tuyo que se me destaca es tu intrepidez. Tal vez tu condición de mujer, por otra parte, te facilitaba movimientos que, llevados a cabo por papá, se hubieran vuelto desproporcionadamente peligrosos. El asunto “Tina” se me quedó particularmente grabado. Esta muchacha, prima lejana, de unos veinte años de edad, había hecho amistad en Guriezo con algunos de los oficiales nacionalistas vascos allí destacados, que habían convertido precisamente la casa de Desa en su cuartel y puesto de mando. Y dos de ellos la invitaron a venirse en su compañía a Santander en un vehículo militar. El caso fue que transcurrió un día entero y la chica no regresó. Ni al día siguiente. No regresó ninguno de los tres. Todos ellos desaparecieron sin dejar rastro. Se abrió enseguida paso una explicación: tenían que haber caído en manos de aquellos elementos extremistas de la FAI o de la CNT que tan irreconciliable aversión abrigaban por los separatistas vascos. Y entonces entraste tú en acción. Lo más probable es que los riesgos fuesen muy superiores a los que tú eras capaz de imaginar. Lo mismo da. EL hecho fue que tú empezaste a visitar uno por uno todos los lugares en que cabía

suponer que Tina pudiera hallarse detenida o secuestrada: comisarías y hasta “checas”. Nunca se aclaró si Tina iba siendo arrebatada por un viento de locura de los sitios a los que tú llegabas, como si un destino horrible se la llevara a otra parte antes de que tú aparecieras, o si sus secuestradores la trasladaban a otro paradero así que tú indagabas allí sobre ella. Le llevabas alimentos y ropas: invocabas la total inocencia de la muchacha, su relación casual con aquellos oficiales vascos, presuntamente incriminados. Todo en vano. Un atardecer, ya oscurecido, sonó la campanilla de la verja. Alguien preguntaba por ti: se trataba de una mujer que dijo -en medio de un inequívoco aire de ansiedad- que acababa de ser dejada en libertad y que la seguían. Había visto a Tina en la comisaría -no recuerdo en cuál- y le había rogado transmitiera el mensaje. Luego se perdió en la noche, paseo de la Concepción arriba. Y tú, impertérrita, te vestiste y saliste en busca de Tina. Regresaste al cabo de no sé cuánto tiempo, y cuando nuestra inquietud comenzaba a volverse intolerable. La chica ya no estaba allí. La feroz sinrazón de la guerra civil se la había tragado para siempre. Nunca más nadie volvió a saber nada de ella. ¿Fue arrojada por los acantilados de Cabo Mayor? Con el tiempo se acabó pensando que habría sido lo más probable. Y aquella muchacha, que yo recordaba haber visto alguna vez, que no se sabía dónde estaba, cuyo cuerpo no había aparecido, cuya tumba no estaba en ninguna parte, rondó mi imaginación infantil como un espectro exangüe, con su rostro dolorido de casi una chiquilla, perpetuamente sorprendida, inmensamente asustada, fantasma tenaz de lo más absurdo y monstruoso que esconde la humanidad en sus antros sin luz.

Debió de ser en septiembre de 1937, poco después de acabado el período republicano en Santander, cuando se celebró en Cabo Mayor un homenaje a los que allí habían muerto. Recuerdo que acudimos toda la familia y conservo vivísima la imagen de la muchedumbre convergiendo hacia el Faro desde los distintos puntos de la ciudad y extendiéndose con toda la multiplicidad de su colorido por los prados cercanos, así como nuestro inmenso cansancio de chiquillos que hizo a mis padres detenerse y que sólo pudiéramos seguir el desarrollo del acto desde lejos. Andando el tiempo volvería muchas veces en bicicleta, cuando con otros amigos llegábamos de excursión hasta la “Tumba del Inglés”, y en días más recientes acudo con frecuencia con mis hijos. Aunque sin razón para ello, lo cierto es que a veces me llama la atención y hasta me ofende el aire de indiferencia y vaga curiosidad con que las gentes que allí acuden acostumbran a contemplar el patético paraje o a disparar sus aparatos fotográficos. He observado que son muy pocos los que reparan en el austero relieve que conmemora a los muertos. Para mis adentros yo sufro siempre una suerte de estremecedora alucinación. Mientras brilla el sol de la tarde de agosto y mis oídos perciben las voces de los circunstantes sobre el fondo

de la monótona rompiente, y el cielo y el mar me invaden con su azul infinito como la inocencia, un ramalazo oscuro viene a azotarme: un frío húmedo asciende del fondo del acantilado, en la oscuridad de la noche la bruma y el sonido de las olas se abrazan como espectros; hay luces sordas, voces apagadas o gritos; tal vez disparos y lamentos que el sobresalto quiebra; yo sé que esos ruidos indiscernibles son de cuerpos que caen empujados, de pedruscos desprendidos en el forcejeo; y luego nada, porque las olas extienden su estrépito sobre el silencio ominoso y cómplice. Y ahora vuelvo a mirar esas piedras limpias bajo la transparencia azul del mar en la base del acantilado y siento como un vértigo, que no es el de la altura sino el del tiempo: aquel niño que yo era cuando oía evocar temerosamente a los adultos la suerte tremenda de las víctimas como Tina, la muchacha que aquí mismo, donde estoy ahora, sobre esta explanada del faro de Cabo Mayor, sería sacada a empujones de un coche y arrojada al vacío, sin tiempo para comprender ni advertir su destino, sólo acogida en su caída por la rudeza piadosa de las rocas, la húmeda caricia de la bruma y la inmensa mano benévola del mar.

Otras imágenes conservo, igualmente vívidas, de la etapa final del periodo llamado “rojo” en Santander. Con muy opuestas emociones, todo el mundo parecía saber lo que se avecinaba. Cuando la amenaza del ejercito nacionalista se aproximaba -creo recordar que con ocasión de la caída en sus manos de algunas de las ciudades limítrofes; ¿Gijón, tal vez?, el pánico se apoderó de la población desorientada. Un día se corrió la voz de que la única posibilidad de huida estaba en el mar, a pesar del cerco que los navíos de la escuadra facciosa mantenían sobre la ciudad, y las gentes se abalanzaron a los muelles y ocuparon toda suerte de embarcaciones, incluidas las menos adecuadas para la navegación de altura. Se dijo que muchas de éstas naufragaron sin llegar a desatracar, simplemente como consecuencia del exceso de peso de sus ocupantes.

Por nuestra parte, lo que hicimos fue replegarnos aún más a nuestra casa; nadie salía salvo por estricta necesidad y se mantenían cuidadosamente cerradas puertas y ventanas. Intentábamos no llamar en absoluto la atención de nadie; pasar inadvertidos, como las alimañas del bosque cuando se cierne una amenaza. Además, eran días de agosto, calurosos, cuyo transcurso volvía más lenta y pesada la forzosa inactividad. Sumidos en la penumbra de las habitaciones de atrás, hasta las conversaciones se hacían más susurrantes y los movimientos por la casa más furtivos. Escuchábamos a bajísimo volumen la radio y bebíamos cerveza: los funcionarios del gobierno que habían permanecido un tiempo entre nosotros acababan de huir precipitadamente y nos habían dejado un buen número de cajas de botellas.

De súbito algo extraño vino a interferir la espera tensa en que vivíamos. Nos quedamos todos callados donde estábamos: sonaba la campanilla de la verja. Sonaba sin parar, lejana, estridente, intempestiva, absurda. No aguardábamos a nadie. No queríamos que nadie apareciera para nada. Pero la campanilla seguía sonando. Alguien se asomó a atisbar; entreabrió con infinitas precauciones uno de los “ventanillos” que había a ambos lados de la puerta y miró. ¿Qué ocurre? ¿Quién es? Un soldado. Era un soldado. ¿Un soldado? Si; un soldado, con su casco de acero, su uniforme, su fusil. Pero, ¿qué puede querer un soldado, qué pinta aquí, en medio de la ciudad abandonada ya por los republicanos, crispada en el compás de espera antes de que irrumpen sus inminentes ocupantes? A todo esto, y con intervalos isócronos y enervantes, seguía escuchándose el lejano retumbar de la artillería, como un horrible reloj de pesadilla que anunciaba la pronta “caída” de la ciudad en manos del ejército vencedor. El sobresalto provocado por el desconocido visitante debió de ceder muy pronto: después de todo no se trataba más que de un soldado. Un soldado no provocaba temor por muy armado que viniera; aunque fuera republicano, se suponía que un soldado luchaba y mataba en el frente; y además era un soldado republicano, “rojo”, o sea un derrotado... Mientras tanto, el soldado miraba hacia la casa con sus ojos cansados y su barba de varios días y volvía a agitar la campanilla. Aparentemente, no le extrañaba que tardaran en abrirle; se le notaba dispuesto a aguardar. Había que abrirle. Alguien salió a averiguar lo que quería, y sin duda el soldado debió de inspirarle confianza, porque desde la penumbra de la entrada vimos cómo le franqueaba la verja y le hacía pasar. El soldado se acercaba hacia nosotros sin vernos. Anduvo con un cansancio infinito los escasos metros que mediaban entre la verja y las escaleras de acceso a la casa, y se derrumbó materialmente en medio del estrépito del casco y del fusil al chocar con las gradas de piedra. El pobre hombre venía siguiendo el rastro de su mujer y sus hijos pequeños. Por las señas que ofrecía, debieron de ser efectivamente ellos quienes habían estado algún tiempo en el chalé inmediato, ahora desierto. Pero acababan de marcharse el día anterior, tal vez arrastrados por el reflujo de la muchedumbre que huía. Con la cabeza entre las manos, el soldado lloraba. Lloraba con un desconsuelo y una desesperación absolutos. Yo le contemplaba absorto, ignorante de que tenía delante de mis ojos pasmados de niño la imagen misma de la guerra y el heroísmo vistos por dentro: el llanto, la fatiga y la desolación.

Sólo cuando dejó de llorar se acordó de lo cansado que estaba y de sus pies deshechos. Entonces mi madre le invitó a entrar; se le condujo a la cocina, y mientras permanecía sentado mirándonos a todos, en particular a los niños que le contemplábamos silenciosos y expectantes a cierta distancia, repetía los pormenores de su patética persecución de una familia

que parecía escapársele misteriosamente de las manos cada vez que se aproximaba a ella. Te estoy viendo arrodillada ante el “héroe” vencido, tratando de aliviar sus pies derrotados en una palangana de agua caliente. El hipo y el llanto entrecortaban las pocas palabras su relato, mientras la abuela y tú procurabais seguramente en vano llevar algún consuelo y una incierta brisa de esperanza a su pobre corazón dañado.

El soldado -¿era acaso un “gudari”?- se marchó al cabo de un par de horas, más o menos reparados sus pies, su hambre y su desconsuelo. No hubo manera humana de convencerle para que se llevara sus pertrechos; y tú, con gran sobresalto, tuviste que hacer que alguien saliera al paseo furtivamente y abandonara el fusil junto a un árbol lo bastante alejado de nuestra verja como para que nadie relacionara el arma con nuestra casa. El casco cayó en nuestras manos y durante bastante tiempo nos sirvió de juguete. La imagen del héroe que se aleja en la tarde calurosa sin sus armas, en busca de su hogar desolado, ha persistido dolorosamente en mi memoria.

El cañón siguió tronando en la lejanía. Al anochecer enmudeció. La noche ensanchó compasivamente su silencio sobre los que se daban ya por vencidos y sobre quienes se sentían vencedores, unos y otros rendidos por su respectiva carga emocional. Como la luna llena cuando divide en dos zonas una calle -luz y sombra, ambas desnudas, así en los cuadros de Chirico-, la espera y la zozobra invirtieron a lo largo de las horas de la noche sus términos en las dos mitades humanas de la ciudad. Aún se oyeron disparos y aún se cometieron crímenes. Pero el cansancio reinó sobre ambas como una divinidad benigna.

A una hora indeterminada de la madrugada del día siguiente la ciudad despertó de súbito y se descubrió a sí misma incalculablemente transfigurada: para unos se había desvanecido una pesadilla; para otros comenzaba. Los primeros celebrarían durante decenios la efeméride como el día de la liberación; los segundos habrían de evocar repetidamente la fecha de la desgracia y la derrota. Tras aquel año de anarquía y sobresalto, en ocasiones criminal, la venganza, la represalia, las múltiples carátulas del rencor se aprestaban a salir de su sombría hibernación, de los días y los meses en que amarillentamente habían fermentado, para reanudar -sólo que con signo inverso y más dilatado cálculo- los tiempos del crimen y la injusticia.

Pero yo no sabía nada de eso. Mis hermanos y yo despertamos a un día inocente y luminoso -espléndido 26 de agosto-; el temor se había desvanecido en el aire limpiísimo como tantas veces habíamos visto disiparse las nubecillas de los disparos de los antiaéreos, y lo que se aproximaba e iba a reinar era la gloria de los héroes. Al silencio matinal, producto de la incertidumbre, sucedió el estrépito. No eran los ruidos

usuales de la mañana -los tranvías, los vendedores, la gente que acudía a las tiendas, actividades precisamente en suspenso- sino otros, desconocidos, enigmáticos al principio, como el sordo rumor que nos atrajo al jardín.

Paseo arriba estaban desfilando las tropas, un regimiento entero. Nos quedamos mudos de asombro. Salimos a la acera. La calle estaba casi desierta, y las pocas personas que contemplaban el espectáculo no sabían muy bien qué actitud adoptar, a pesar de tratarse de una zona de la ciudad residencial, burguesa y presumiblemente del lado de los vencedores. Los contrastes resultaban extraños: a lo lejos se escuchaba el estrépito de la ciudad; en el paseo, los espectadores observaban un curioso silencio, y las tropas subían por la calzada ajenas en apariencia a quienes presenciábamos su paso, y como envueltas en un vaho de cansancio y sudor bajo la bóveda de frescura de los árboles. A mí me parecían unos vencedores singulares con aspecto de vencidos. Avanzaban derrengados, con sus uniformes en desorden; muchos calzados con simples alpargatas mientras una bota les colgaba por delante y otra por detrás; el casco a la espalda, una boina o el gorriño cuartelero en la cabeza y una manta oscura terciada. Barbudos, sucios, con sus ojos inyectados de insomnio, miraban sin ver; sólo alguno que otro nos sonreía débilmente a los chiquillos. Me fijé en uno que llevaba un paraguas con el mango metido por el cuello de la guerrera, como los labriegos.

Tanto los soldados como los espectadores se mantenían en silencio. Lo que a distancia nos habla parecido un sordo rumor ahora se convertía en un verdadero fragor provocado por las herraduras de los mulos cargados de municiones y las piezas de artillería que rodaban sobre sus yantas de acero. El rumor de fondo lo constituían los pasos de la tropa. Mientras tanto, el sol de la mañana de agosto descendía por entre el follaje de los grandes plátanos y prendía sus medallones fulgurantes sobre los héroes transeúntes. Entonces, mamá, tuviste una de tus ideas, simple y redonda como el firmamento. Nos llamaste y empezaste a pasarnos botellas de cerveza que nosotros íbamos alargando, al principio tímidamente, a los soldados. Cuando las botellas se acabaron continuamos ofreciéndoles agua, vasos y jarras de agua de un enorme barreño que sacaste a la acera. La sorpresa y el agradecimiento fundían sus duros rictus de cansancio; nos sonreían y bromeaban. Para ti, que habías aliviado apenas unas horas antes el desconsuelo del soldado vencido, no mediaba gran diferencia entre éste y sus vencedores. Vencedores y derrotados coincidían en la fatiga; de algún modo eran todos unos vencidos. No advertías seguramente -y nosotros desde luego entonces tampoco- que estabas traspasando las fronteras enemistadas de todas las guerras civiles; que estabas rompiendo todos los frentes. Para ti no había amigos ni enemigos; no había más que pobres hombres deshechos bajo el peso opresor de armas y distancias; héroes

todos ellos por igual -tal vez secretamente deleznales- en el polvo dorado de la cálida mañana de verano bajo los plátanos.

10. LA FRAGANCIA DE LAS MAGNOLIAS

El amplio mirador semicircular del gabinete de la abuela abría de par en par todos sus bastidores a la mañana de abril. Enardecidos por la luz resplandeciente, los gorriones aturdían el aire del jardín desde lo alto de las palmeras. Y las grandes flores cremosas de la magnolia gigante, abiertas como una espuma radiante entre la frescura de sus hojas, se asomaban hasta dentro del mirador y lo invadían con su aroma perturbador. El chiquillo, convaleciente de alguna enfermedad infantil, se desperezaba paulatinamente entre las sábanas de la inmensa cama, sintiéndose vivir y respirar, dejándose arrastrar por la lentitud del tiempo como por una marea sin esfuerzo.

Tal vez la capacidad de la mente adulta para inspeccionar las cosas, palpar su superficie, indagar en su profundidad, y posesionarse en suma de la realidad circundante, no sea más que un tardío cociente de las inacabables horas de las convalecencias infantiles, de la experiencia obtenida sobre el lentísimo tejer y destejer de esa sutil tela de araña que es el espacio de una habitación en penumbra sólo transitado por las moscas rumorosas y los lejanos ruidos que llegan desde la cocina. Sostengo que el desarrollo de la percepción tiene mucho que ver con el tedio mortal de las tardes inmóviles, cuando el rumor de una cucharilla en un vaso de zumo, aproximándose por el pasillo, se convertía en un acontecimiento portentoso, en una expectativa de ilimitado placer.

Las enfermedades infantiles presentaban ante todo una cara malévola: el malestar de la fiebre, el escozor de la garganta, los vómitos, la diarrea. Me miraban la lengua, que estaba sucia; me ponían el termómetro o mi madre aplicaba sus labios a mi frente: “Este chiquillo no está bien”; “se ha enfriado”; “está muy caliente”; “está empachado” ... Y me metían en la cama. Varias de mis enfermedades entre los ocho y los diez años transcurrieron en la enorme cama de nogal de la alcoba de mi abuela. Yo aceptaba con estoicismo las purgas, las cataplasmas o sinapismos y hasta la tortura de la dieta. Pero me horrorizaban las noches de fiebre, las pesadillas: en la oscuridad casi completa de la habitación, a duras penas hendida por la lamparilla de aceite que ardía a los pies de la imagen del Sagrado Corazón, el techo parecía descender y amenazar con aplastarme; algo indeterminado e informe bullía y fermentaba, se abría y se cerraba, siseaba viscosamente y se derramaba como un lodo encendido. El universo se astillaba y sus despojos se precipitaban sobre mí como tragados por un sumidero. Y entonces, en el colmo de la angustia, se producía el prodigio del despertar: empapado en sudor y al mismo tiempo extrañamente fresco, entre las sábanas humedecidas que paulatinamente se volvían a la

temperatura del cuerpo relajado, me sentía de regreso al mundo de la noche familiar que configuraban vuestras manos -las tuyas, mamá, las de la abuela o alguna de mis tías- arropándome con infinito cuidado, comprobando sobre la frente dormida la retirada de las huestes febriles.

Y horas más tarde, ya bien entrada la mañana, el chiquillo se despertaba en medio de la delicia del nuevo día, acunado por los ruidos de la casa, balanceándose mágicamente en la corriente de fragancia que las magnolias hacían irrumpir por los antepechos abiertos. Había empezado la residencia en los límites imprecisos del ámbito paradisíaco de la convalecencia. Me aguardaba la dicha. Arrebujado entre las cálidas sábanas, con las aletas de la nariz estimuladas por el frescor de la habitación me dejaba mecer por la expectativa deliciosa de los días sin colegio, de las mañanas en que no habría que pensar en madrugar, por todo el ancho campo del tiempo a mi disposición.

Había otras habitaciones de la casa de Guriezo que también fueron escenarios de convalecencias. Estaba el gabinete de mis dos tías solteras, con un mirador gemelo al de la abuela y un antepecho lateral que daba al corral. Por él penetraban en las primeras horas del día sonidos excitantes: el canto del gallo y el parloteo de las gallinas, los mugidos de las vacas, las voces de Marcial y los ladridos de Tom. Y olores, olores que viajaban en la brisa y se colaban hasta hacer palpitante las sienes de dicha; olores aldeanos y violentos como el heno y el estiércol, la lejía del lavadero o la gasolina del garaje. Las dos enfermedades de más fuste, que señalaron el final de mi niñez, una bronquitis y unas paperas, con sus respectivas convalecencias, transcurrieron en el cuarto del mirador, como se le llamaba, puesto que cada habitación de la casa gozaba de su propia denominación -y así estaban el cuarto de la galería y el de la esquina, dedicado al nacimiento de los sucesivos hermanos y primos de nuestra generación-; sin mencionar ahora las restantes habitaciones del segundo piso. El chiquillo convaleciente estableció una estrecha y secreta relación de complicidad con el referido cuarto del mirador: había en éste unas repisas escalonadas sobre las que se depositaban con todo mimo manzanas prodigiosas que conocíamos todos con el nombre de “la cabaña”. Y el niño, torturado por las terribles dietas de abstinencia a que por aquellos años se sometía a las pobres criaturas enfermas, advirtió con deleite que cabía la posibilidad de irse comiendo con parsimonia algunas de aquellas frutas, cuidando de redistribuirlas luego de forma que no hubiese ningún tramo delatador, sin que nadie en la casa cayera en la cuenta del hurto. Estoy seguro de que mi tía Cari se habrá repuesto ya de su sorpresa al enterarse en su cielo de las manzanas que le sustraje. Por suerte para mí, los períodos de dieta solían ser muy cortos, aunque fuesen precisamente los días ingratos de los terrores nocturnos, de modo que mis hurtos permanecieron ignorados e impunes. Al mismo

tiempo, quedó científicamente demostrado que las dietas infantiles no eran imprescindibles para la curación de sus padecimientos usuales.

A pesar de fiebres, purgas, dietas y otros tormentos, algo que nunca experimenté fue la aprensión ante la figura del médico, como he visto que sucedía a otros niños. Sin duda la causa radicó en la condición familiar y acogedora de todos ellos. En Santander nuestros médicos de cabecera eran, o bien mi tío Silverio, hermano de papá, o bien el entrañable don Rafael Estrañi, de los que habré de ocuparme en alguna otra oportunidad. En Guriezo estaban don Miguel y “tío” Federico. Si cierro los ojos, puedo volver a reconstruir una situación repetida en multitud de ocasiones: oigo sonar la campanilla de la verja; abajo, la doncella ha debido de salir a abrir; se escucha cerrarse la puerta de cristales del recibidor, y luego el eco de unos pasos lentos, de alguien que se adivina jadeante, mientras sube peldaño tras peldaño de la escalera, ensordecidos por la alfombra; está ya cerca y se detiene; entonces resuena una voz poderosa y bronca, de bronquios cansados de fumador impenitente: “Doña Lucíaaa...” Es don Miguel. Vive en una casa sobre el río; una casa como las que salen en los sueños, de piedra húmeda y silenciosa y con un vasto patio donde hay siempre, condenado a la inmovilidad del pasado, un coche de caballos. La fascinación de la casa destiñe sobre el personaje: yo me quedo siempre mirándole y escuchando su voz de ecos quebrados. Tras los reflejos de sus lentes emergen unos ojillos alegres por entre una piel cetrina llena de pliegues; habla con jovialidad. Se acompaña siempre de un bastón grueso o cachava. Don Miguel, que con sus grandes manos venosas contribuyó a traerme a este mundo, diagnostica, pronostica, se ríe socarronamente y se pierde de vista tras la puerta mientras charla con la abuela.

Don Federico era otra cosa. Para mis padres era simplemente Federico, como tío de papá; para nosotros los chiquillos era “don” Federico o “tío” Federico. Alto, escuálido, donquijotesco, atildado, finísimo, con su levita gris y un grueso anillo en uno de sus dedos larguiruchos. Escucho el tono contenido y un tanto melifluo de su voz. Le estoy viendo inclinarse sobre mí para besarme en la frente cuando venía a casa de visita. Siempre pensé que aquella manera de besar era la expresión más adecuada de su profesión médica, el beso aséptico y científico, el ademán hipocrático. Ahora se me ocurre que quizás no era otra cosa que un gesto práctico de sumisión a mi pequeñez y a su estatura. Me tomaba el pulso y me auscultaba con infinita delicadeza. Su mirada penetrante se deslizaba por la habitación, salía por la ventana, inquiriendo el perfil y el nombre de la presunta enfermedad. Y luego, mientras prescribía con su letra menuda sinapismos y jarabes - jarabes que siempre sabían extrañamente bien- iba administrando sus consejos: dieta, cama, zumos de naranja y de limón.

La visita del médico era un paréntesis de media mañana o de media tarde que interrumpía las largas horas de silencio y soledad, a veces de hastío y aburrimiento, sobre todo a la caída del día. Pero estaban también las horas de agudizamiento de la percepción y de vuelo de la fantasía. Sentía cómo se ahondaba mi conciencia corporal; en la habitación en penumbra la fiebre me hacía tantear cada centímetro de frescura entre las sábanas, absorberlo ansiosamente; allá, al extremo de mis piernas, por donde mi ser iba creciendo y colonizando el mundo exterior, los dedos enervados hurgaban la textura del lienzo y me remitían su áspero tacto. Yo existía, ascendía por los rayos de sol que atravesaban la semioscuridad poblados de diminutas formas de larvas iridiscentes; guiñaba los ojos a los de lechuza en que se convertían los nudos de las maderas de las contraventanas; espiaba el itinerario de la luz sobre las paredes y los muebles. Y luego, en cuanto remitía la fiebre, leía y leía.

He olvidado muchas de aquellas lecturas. En casa no había muchos libros. Recuerdo de aquellos años las espléndidas ediciones del Quijote y del Gil Blas de Montaner, *Rosa la cigarrera*, que era un novelón en dos volúmenes, de Pérez Escrich, si no estoy equivocado, y los tomitos de la “Biblioteca Patria”, obras que debían de ser más ejemplares que buenas, aunque a mí, como es natural, me entusiasmaban; me acuerdo en particular de una colección de cuentos de Concha Espina. Pero quien me surtía de más libros era Pedro, Pedrito. En primer lugar, estaban aquellos “Flechas y Pelayos”, tebeos no menos “ejemplares” y de los que recuerdo sobre todo un relato que venía en la última página y se titulaba “El diamante hindú”. Salgari, Julio Verne y un fascinante relato de la guerra del Gran Chaco, se contaron también entre los libros leídos y releídos. Y a ellos se añadió también la emoción lacrimosa de *Sin familia* y el encantamiento de los cuentos de Andersen en una edición que me regaló la abuela Lucía y cuyos grabados persisten inalterables en mi imaginación. El soldadito de plomo se convirtió en tema predilecto de mis ensoñaciones, y sus peripecias tocan de nuevo mi corazón, el corazón del chiquillo que llevamos dentro, al tiempo que se renueva en lo más profundo del niño que fui la fragancia de las magnolias que penetraba por los antepechos abiertos en la mañana del convaleciente.

11. LAS OLAS

Cuando pienso en ti oigo las olas del mar. Yo sabía ya con mucha anticipación que por la tarde iríamos a la playa los tres, tú, yo y el perro. Cuando volvieras de la oficina. Mamá nos tenía preparados unos bocadillos de pan y chorizo untados con mantequilla. Y yo te aguardaba con impaciencia. Supongo que ello sucedía en la primavera, una vez que las tardes de abril o mayo iban siendo más largas, o durante el propio verano - entonces las playas se hallaban desiertas al atardecer-, o en septiembre y octubre, cuando el crepúsculo es todavía luminoso y cálido. Subíamos la

ligera pendiente del paseo de la Concepción bajo las altas arquerías de los plátanos, alcanzábamos el Alto de Miranda, y descendíamos por la avenida de los Infantes hacia el Tiro de pichón, los “campos de sport” y la “segunda playa” del Sardinero. Toda la zona se hallaba entonces desierta y salvaje. Dejábamos atrás los últimos chalets, atravesábamos algunos prados, y tras remontar las dunas nos hundíamos en la arena intransitada de la playa. La vasta superficie acogía nuestras pisadas sin sonido. Llegábamos hasta la orilla húmeda, dura y llana. Si la mar estaba tranquila, las olas se acercaban en delgadísimas láminas transparentes bordeadas de espuma silenciosa. Si había marea fuerte, rompían con estrépito a lo lejos y galopaban hasta chocar contra la playa con sus lomos coronados de crines hirvientes y airadas. El viento marino hacía tremolar con violencia nuestras ropas y nos dejaba sin aliento irrumpiendo por boca y nariz hasta nuestros pulmones. Permanecíamos silenciosos, aturridos por el tremendo empujón de la marejada, y luego caminábamos descalzos, violentamente inclinados hacia delante contra los ramalazos de la ventolera. El perro ladraba a las olas, corría frenético en un sentido y en otro, se aproximaba a la orilla y retrocedía con viveza. Le arrojábamos al agua un palo y el animal se lanzaba a las olas, saltaba entre la espuma levantando su airosa cola de setter, nadaba y nadaba hasta alcanzar el señuelo y retrocedía hasta nosotros con él en la boca, sacudiéndose violentamente el agua, obligándonos a alejarnos para que no nos empapara.

El rumor del mar invadía nuestros oídos; la humedad saturada de salitre invadía nuestra respiración y estremecía nuestra piel; la luz dorada del poniente invadía nuestras pupilas; el mundo nos rodeaba, nos penetraba, se nos filtraba por todos los poros de nuestro ser; ¿éramos más él que nosotros, diluidos en el atardecer, bajo los raudos cúmulos resplandecientes o los plomizos nubarrones otoñales? Tú y yo acosados, cercados por los inquietos elementos, empujados el uno hacia el otro en la soledad del arenal. Si hay una eternidad de la memoria, será para reavivar interminablemente los instantes de plenitud, para volver a hacer presente la hora vespertina, gris, azul o rosa, los ladridos del perro -se llamaba Tony- y tu sonrisa apacible. Te miraba mirándome; tu hijo, tu crío pasmado de ocho años, tu dócil compañero de soledades. ¿De qué hablábamos? Hablábamos de las cosas: mira qué piedra tan extraña, mira aquel barco, ya vuelven las “parejas” de pescar, va a anochecer enseguida, ciérrate el cuello de la camisa, vamos a llevarle a mamá estas flores: aquellas flores insólitas que crecían al amparo de las dunas... El viento se lleva tus palabras y amenaza con llevarse tu boina; estás a mi lado, erguido en tus cuarenta años sobre el ribazo, cara al mar y al cielo oscurecido. El mundo me parecía inmenso y propio; lo era en realidad, como de las gaviotas que navegaban en las altas corrientes. Ahora miro las moles de los edificios y las luces de “Chiqui”. Por encima de ellos

corre el sendero que bordea Cabo Menor y por donde tú y yo caminábamos en las tardes soleadas. Ahora el mundo se me ha vuelto pequeño, angosto y ajeno.

Estaban también las tardes del puerto. Desde muy pequeño solías llevarme contigo a los muelles. Caminábamos hasta el puerto franco. Te parabas a enseñarme su tráforo, o lo que a mí al menos tal me parecía. Las grúas se movían lentamente en la carga y descarga de los vapores. Me llamaban la atención las montañas de carbón, las enormes cajas de maquinaria o las pacas apiladas de plátanos de Canarias o de patatas. Íbamos pisando los restos diseminados de todos los granos -trigo, cebada o arroz- que se almacenaban en los “tinglados”. Estoy viendo aún los viejos barcos de la Transatlántica, el “Marqués de Comillas, el “Magallanes”, o los buques de guerra, el “Canarias”, el “Almirante Cervera”: nos deteníamos a presenciar la ceremonia de arriar banderas, con sus toques de clarín y el encendido súbito de todas las luces.

Luego regresábamos en sentido inverso hasta Puertochico. Por aquellos años -los cuarenta, recién acabada la guerra civil- recalaban aún en la bahía los últimos pataches, con sus cascos renegridos, sus velas sucias y remendadas y la singular vida familiar de sus tripulantes expuesta a ras del muelle. Mientras tanto se habían ido encendiendo las luces de la ciudad, así como de las distintas embarcaciones y cuando estábamos ya a la altura del Club Marítimo, si mirábamos para atrás, el agua oscurecida se había poblado de reflejos. En la dársena del puerto pesquero se balanceaban las “parejas” y las “barquías” multicolores costado con costado; se mezclaban voces roncadas en castellano o en vascuence, ladridos de perros de aguas y pitidos de bocinas y sirenas. Tal vez estaban ya descargando las últimas boniteras recién entradas, y hombres y mujeres -ágiles, malolientes y gritones- se apresuraban en la faena y empujaban hacia la Lonja las carretillas del pescado, chorreante del agua de hielo y de reflejos verdes, rojos y amarillos sobre sus lomos plateados.

Ahora Puertochico ya no es Puertochico. Hace muchos años que desapareció el barullo de la gente pescadora. Sobre el fragor de fondo de las riadas de automóviles que lo bordean, se escucha un repiqueteo peculiar: es el que hacen los cables metálicos al golpear contra los palos de aluminio de los yates. La sinfonía multicolor de las embarcaciones de entonces se ha ensordecido: un uniforme color blanco predomina sobre el azul añil, el verde y el rojo. Se diría que las aguas de la noche, antes afanadas en la interpretación de tantas tonalidades simultáneas, descansan ahora inactivas, monótonamente blanquioscuras. Pasan gentes distintas, turistas y extranjeros. De vez en cuando el canturreo santanderino y puertochiquero salta de unos labios y estalla en el aire nocturno que huele a petróleo y a humedad: es un viejo marinero de rostro agrietado o alguna chiquilla

quinceañera enfundada en vaqueros, la guedeja rubia suelta y sucia, y los claros ojos inyectados por la brisa de la playa en el rostro tostado: es como si el espectro de un Puertochico muerto se irguiera en la brisa y nos devolviera un eco del tiempo marchito.

En Puertochico, al comienzo de la calle del Gral. Espartero, más tarde denominada Hernán Cortés, estaba el piso de mi abuela paterna, la abuela María, que yo recuerdo como una anciana silenciosa y sonriente, siempre alegres sus ojillos tras los cristales de sus lentes metálicas. Mis hermanos mayores almorzaban allí todos los días de colegio, en vez de subir al paseo de la Concepción; y allí recalábamos a diario, cuando regresábamos de la playa con tía Elo, o cuando tú y yo volvíamos de nuestras excursiones a los muelles. Desde el mirador contemplábamos el pequeño mundo siempre en movimiento de la plaza: “Cacheta”, malhumorado y bondadoso, y a quien los chavales aparentábamos temer, corría detrás de los perros que ensuciaban los míseros parterres o de los críos que molestaban a la puerta de su taberna, con su chaleco negro, arremangada la camisa y la “rodilla” al hombro. Las “añas” solemnes, las niñeras mesocráticas y los “militares sin graduación”, charlaban inacabablemente, rodeados todos ellos de chiquillos y perros: no sabían que estaban componiendo tarde tras tarde los dibujos de Xaudaró. Pasaban coches y tranvías, entraban y salían embarcaciones y con los prismáticos -que uno de nosotros dejó caer un día a la calle con grave riesgo de descalabro de un viandante- los buques que se deslizaban majestuosamente por la canal de la bahía o que fondeaban en ella. Al fondo atisbábamos Pedreña, el Puntal, Peña Cabarga, el pico de Solares, y en los días claros los montes de Ramales y Carranza y hasta las Nieves de Guriezo.

El piso de Puertochico, como todas las casas antiguas, tenía muchos rincones, varias habitaciones interiores, oscuras y repletas de cosas sugerentes, y un larguísimo pasillo donde jugábamos. Pero la pieza de mis predilecciones era el despacho de tío Silverio. Contemplaba temeroso los aparatos de rayos X, abría los cajones de la mesa, llenos de específicos médicos y revolvía sistemáticamente su biblioteca: me atraían las ilustraciones de los libros de medicina y sobre todo los enormes volúmenes de una historia de la Gran Guerra que yo leía y cuyas láminas, en particular de las batallas navales, me fascinaban. Algunos años más tarde, tendría yo doce o trece, habría de hallar un libro que tuvo un influjo enorme en mi inclinación por la historia: la pequeña biografía de Disraeli escrita por André Maurois. Mientras tanto, y desde su retrato colgado en la pared, Don Santiago Ramón y Cajal con su microscopio y su ademán de sabio me hacía soñar precozmente en la conquista de la ciencia.

Ayer por la tarde volví a Cabo Menor. Fue como desandar el tiempo y regresar a nuestras tardes, repetir nuestra excursión: tu presencia me

acompañaba, caminabas junto a mí, y “Tony” correteaba delante de nosotros. La atmósfera se ofrecía inusualmente sosegada; la mar sin olas brillaba como una lámina de plata bajo un celaje gris claro y la vista marítima de la ciudad se mantenía quieta en la luz de agosto. A mis pies, en el acantilado, apenas si se oía el manso rumor del oleaje. Por suerte no era mucha la gente que a aquellas horas transitaba por un sendero que se conserva casi igual al que tú y yo recorriamos hace más de cuarenta años. No me resultó difícil en exceso reinventar imaginariamente nuestra soledad de entonces. Apenas se advierte que hayan crecido los tamarindos que sobresalen de la cerca del parque. Me crucé con algún que otro paseante, dejé atrás tres o cuatro pescadores de caña y unas pocas parejas de enamorados. En la punta del cabo aún subsisten unas ruinas, pertenecientes seguramente a aquel cuartelillo de carabineros junto al que pasábamos. El sosiego del mar es tan profundo que el entrante de la playa de Los Molinucos parece una cala balear; no hay olas, el fondo se muestra transparente, y a lo lejos el faro de Cabo Mayor irradia su blancura en un azul pálido atravesado por anchas bandas plateadas. Desoigo los escasos sonidos del presente -las voces que llegan desde el parque o desde un yate fondeado frente a la playa- y me hundo en el silencio absoluto de lo que no me rodea, de lo ausente, de lo pretérito. Doy la mano al niño que fui, al chiquillo que se extasiaba ante el atardecer, que se adelantaba a tus pasos seguros. No había nada que decir, ninguna palabra que pronunciar porque cada cosa estaba en su sitio y todas ellas palpitaban dichosamente en el corazón de la vida circundante.

He vuelto a dejarme arrastrar por el pasado a la vez que mis pasos me llevaban por mi itinerario predilecto de estos atardeceres de otoño en el campo de la sierra madrileña. El sol acaba de ponerse a la espalda de El Escorial; el cielo sigue encendido, pero estas campas agostadas se han entenebrecido de golpe hasta confundirse sus oros secos con lo fosco de las encinas. Desde la carretera de Villalba llegan las luces raudas y los ecos de los coches; en los estrechos paréntesis de silencio que dejan, se advierte el vuelo tardío de las aves que acuden a recogerse en zarzas, olmos y olivos. Y de repente vuelves a mí, tu presencia me ocupa y me conmueve.

Durante años y años se repitió tarde tras tarde la misma situación. Sabíamos -mamá y nosotros, casi siempre a aquella hora en el “cuartito”- que estabas para llegar. Primero oíamos el chirrido de la verja del jardín; luego, cómo entraba el llavín en la cerradura y cómo se abría la puerta y se volvía a cerrar. A continuación, sin apenas poder decir que lo escucháramos, sabíamos que te estabas quitando la gabardina, poniendo en el perchero el sombrero o la boina, volviendo a coger de una silla el envoltorio que acababas de depositar en ella. Sentíamos crujir las maderas del piso, tus pasos se aproximaban, se movía el picaporte de la puerta si

estaba cerrada, y tú estabas ya allí en el quicio, emergiendo de la oscuridad del pasillo, sonriente, con tu paquete envuelto en papel de periódico. Volvías de la oficina, o de Ontaneda o de Liérganes o de Oviedo, y traías la carne, los huevos, la mantequilla, las alubias o las patatas que te proporcionaban los carteros. Eran los años de la guerra civil o de la posguerra, y todo aquello escaseaba en la ciudad.

He tratado de recobrar el encanto de aquellos instantes, la marea de bienestar que nos invadía y que de la expectación de aguardarte nos volcaba sobre la dicha de verte, de escucharte y respirar en el aura que te envolvía. Qué sutiles eran sin duda aquellas sensaciones que te precedían y con las que cada uno de nosotros, sin previo acuerdo, sin tener que decirnos siquiera unos a otros: “Es papá”, sabíamos que eras tú, elaborando dentro de nosotros la percepción entera que acreditaba tu auténtica proximidad primero y luego tu presencia verdadera. Y si ahora desde aquellos instantes viajo de regreso al hoy en que escribo, me encuentro con que un recuerdo inmediato, de esta misma mañana, vuelve a proyectarme sobre los lejanos días en que yo era un chiquillo de siete años. Al acercar a mis labios una caña de cerveza con sus buenos dos dedos de espuma, su olor me ha hecho revivir las horas del verano de 1937 en que, encerrados en casa con todas las contraventanas entornadas, por miedo al calor sofocante y a las incertidumbres del final de la dominación “roja”, pocos días y aun horas antes de la entrada de las tropas “nacionales” bebíamos las botellas de cerveza que unos “refugiados, funcionarios del régimen republicano, nos habían dejado en su huida. Este olor es como era aquel olor; la misma sensación inédita y penetrante que le hacía al niño vivir todo lo insólito de aquella hora de la tarde de agosto. Aproximo de nuevo la nariz a la caña espumeante, y el fenómeno de repite. Se diría que toda mi vida desde entonces se concentra en torno mío, adquiere como una solidez perdurable, es como una música que sigue sonando, aunque los instrumentos que la produjeron hayan enmudecido.

Puedo conseguir que aquel instante de tu entrada en casa se desdoble en un número ilimitado de instantes: si era invierno, había anochecido ya, y la lámpara, cuya pantalla dejaba en penumbra el resto del “cuartito”, caía con sus tonos calientes sobre la labor de mamá, los cuadernos escolares o un libro de cuentos. Si era verano, el crepúsculo rosado se reflejaba en las ventanas de las casas, hacia Miranda, y por los bastidores abiertos de la galería llegaban los ruidos de toda la vecindad, el bullicio de la calle de Tetuán y los ladridos de Tony que te había olido desde su caseta de la huerta. Tal vez la lluvia estaba tamborileando en los cristales al tiempo que multiplicaba los reflejos en las hojas de los plátanos del paseo, o se derrumbaba de súbito en casa todo el estrépito de un tranvía que bajaba, si su paso coincidía con el momento en que tú abrías la puerta de la entrada.

Pasarían los años, y tú seguirías entrando puntualmente por la puerta cada atardecer, cada noche. Algunos de tus hijos se casaron y abandonaron la casa. Yo seguía oyéndote cada día desde el despacho donde estudiaba, preparaba clases y conferencias, conversaba con mis visitantes o escuchaba música. Si advertías que estaba solo, entreabrías la puerta, nos mirábamos, nos saludábamos, intercambiábamos alguna noticia urgente, y volvías a cerrar encaminando tus pasos hacia el “cuartito” donde te aguardaba mamá ocupada en sus incesantes labores. El transcurso de los días y los años fue haciendo adensarse la existencia cotidiana, haciendo que cada día y cada acontecimiento se depositaran insensiblemente sobre la certeza que los anteriores habían proporcionado. Durante un tiempo, hasta que nos reuníamos para la cena, cada uno sabíamos dónde estaba el otro, cada uno de los otros. Había ruidos que viajaban de una habitación a otra o que subían y bajaban por la amplia escalera; entre todos ellos se componía la infalible presencia de todos para todos, y era como si la casa entera palpitara como un vasto seno viviente.

12. AÑOS TRIUNFALES

Los niños discurren muy bien, sólo que sin caer en la cuenta de que lo hacen. En último término, su percepción es infalible y sus juicios por tanto siempre certeros. La gente que me rodeaba y a la que yo quería había sufrido y se había visto perseguida durante el período republicano por quienes yo oía llamar siempre “los rojos”. Era natural y forzoso que el niño que yo era identificara a éstos con los “malos”, y considerara buena a aquella. Y además lo era. Ahora sé con certeza que toda mi parentela, sin excepciones, se componía de “inocentes”, de gente de la burguesía más o menos acomodada, ajena -para bien y para mal- a cualquier militancia política y dedicada a actividades no conflictivas: algunas profesiones liberales -varios médicos-, y el resto de mediano pasar, negocios, comercio o funcionariado. Que aparte de los varones escondidos o camuflados por diversos procedimientos, varias de mis tías hubieran pasado una temporada en la cárcel sin otro delito, que su condición de burguesas católicas, hacía perfectamente comprensible mi adscripción al lado “nacional”.

El año “rojo” había pasado sin excesivos quebrantos familiares, con la única y terrible excepción de la desaparición trágica de la prima Tinuca. La verdad es que los hermanos de mi madre residían desde hacía años en América; sólo uno de ellos estuvo preso en el penal de Santoña. Lo que se dice entusiasmo notorio por la causa nacional me parece que sólo se le pudo atribuir a un lejano pariente, un muchacho de origen cubano, falangista, legionario y por lo oído bastante “matón”. Los demás fueron regresando paulatinamente a sus quehaceres, y de la misma manera que habían pasado inadvertidos durante la guerra, tampoco se significaron ni beneficiaron del nuevo “orden” durante la paz. Aquella primavera tan esperada por cielo,

tierra y mar, no les trajo, que yo sepa, otra cosa que la reanudación de su diario afán interrumpido por la contienda. Tengo a la vista un mudo testigo de lo que acabo de decir. Es el carné del Cuerpo de Correos de mi padre. No hay en él más que tres fechas; las dos primeras pertenecen a su incorporación como jefe de negociado a la administración de Santander: 2 de mayo y 1 de junio de 1935. La tercera, en un segundo apartado de los varios que se ofrecen en blanco, dice escuetamente: Santander, 27 de agosto de 1937. O sea: papá volvió sin más a su trabajo al día siguiente de la entrada de las tropas “nacionales” en la ciudad. Había sido expulsado de Correos un año antes aproximadamente, por la misma razón por la que la mitad de los españoles había sido expulsada -o algo peor- por la otra mitad, según la zona de que se tratara y la condición respectiva de expulsores y expulsados. Y esto me trae a la memoria un hecho que cualquiera calificaría de divertido y grotesco, salvo su acongojado protagonista, al que recuerdo muy bien cuando se lo estaba contando a mi padre. Era un colega suyo y acababa de ser expedientado y “depurado” por los “nacionales” por la exclusiva y elocuentísima razón de no haber sido separado del servicio por los “rojos”. ¿Tal vez por ser “de los suyos”? De ninguna manera. Se habían olvidado de él; simplemente. Era un hombre insignificante, aparte de su cojera, no demasiado llamativa y que él se esforzaba en disimular.

Por suerte, papá, a ti se te daba muy bien pasar inadvertido. Supongo que tus cuarenta y cinco años, tu calva que siempre llevaste sin ostentación, o tu boina -que usabas más que el sombrero-; prenda ésta además que se volvió altamente inconveniente; como es sabido, los “rojos” no llevaban sombrero, y la circunstancia de poder permanecer mucho tiempo en casa, dejándote ver lo menos posible, contribuyeron a la tranquilidad de todos. Tu única colaboración, por supuesto forzosa, con la causa reinante fue tu trabajo de pico y pala en la excavación de un refugio antiaéreo. El bueno de tío Silverio en cambio cometió una torpeza que hubiese podido llegar a resultar fatal de no haber sido advertida a tiempo. Como médico se hallaba a cubierto de muchas amenazas muy propias de aquellos días. Se tendía siempre a pensar que un médico, mientras no se demostrara lo contrario, no era más que un médico: se le notaba menos si era de un color o de otro. Pero fue el caso que tío Silverio, incorporado por orden militar al servicio médico de la guarnición de la ciudad, les firmaba alegremente la baja a cuantos soldados se la pedían. Empezó a correrse la voz de que en el cuartel había un doctor que mandaba a casa a todos los que se querían largar, que eran muchos. Y poco faltó para que mi tío “liquidara” pacíficamente a todo el ejército republicano. Si le hubiesen dejado, habría hecho concluir en poco tiempo la guerra civil. Pero hubo alguien que le llamó amistosamente la atención y tío Silverio se escabulló y volvió a “escondersse” entre sus colegas de Valdecilla durante el resto del año “rojo”.

Mientras tanto, yo, un chaval de ocho años, había iniciado mis estudios de primaria en Guriezo, en el colegio de los Hermanos Maristas. Conservo buenos recuerdos de aquel ambiente. Lo siento, pero no puedo empezar a contar historias siniestras de monstruos con sotana y babero. Es verdad que hubo algún hermanillo que toqueteaba más de lo debido, y en zonas corpóreas digamos que menos adecuadas, a los chavales. Pero por lo común aquellos chavales no se dejaban; y la operación no tenía otro resultado que las burlas y los comentarios jocosos entre nosotros. Resultaba evidente la diferencia -lo era para mí y creo que para casi todos- entre aquel vergonzante masturbadorcillo de poca monta; olvidemos su nombre, y el resto de aquellos buenos Hermanos, de generoso talante, preparación nada inadecuada a su tarea, bienhumorados y cariñosos. Me acuerdo con toda claridad del Hermano Juan y del Hermano Cesáreo, gordito y jovial aquel, más sobrio en su expresión éste y que por ello mismo me sorprendió con sus preferencias por mí que no pasaba de ser un buen estudiante nada sobresaliente. Aunque, por lo visto, buen calígrafo y copista. Pero recuerdo sobre todo al imponente Hermano Máximo, el director: alto, erguido, con un cráneo a lo Lenin y sus lentes de pinza sobre la nariz aquilina. De un genio que podía llegar a cimas de violencia, no era autoritario; simplemente, irradiaba autoridad. Se le temía; es cierto; pero sobre todo se le respetaba. Yo le admiraba secretamente, pendiente de sus ojillos prodigiosamente vivos. Creo que era justo, bueno y con la suficiente dosis de cariño como para que no nos limitáramos a temerlo.

Una tarde, al acabar las clases, se nos hizo concentrarnos en el campo de juego. Y sin más explicaciones, yo al menos no me acuerdo de que las hubiera, unos individuos entre los que identifiqué a un primo lejano, nos formaron militarmente y comenzaron nuestra instrucción: éramos “flechas” y teníamos que aprender a desfilar. Luego nos repartieron unas camisas azules con los signos falangistas y las correspondientes boinas rojas, y nos transmitieron la primera consigna: los pantalones, que habían de ser cortos y de pana negra correrían por cuenta de nuestras respectivas madres. Ignoro cómo se sentirían por dentro los demás y en particular los mayores aquellos muchachos de doce, catorce o dieciséis años, que a mí me parecían tan enormemente “mayores”. Pero tengo la sensación de que todos o casi todos aceptamos aquella situación con la mayor naturalidad, como algo que formaba parte de nuestro entorno físico. Que algunos de aquellos chiquillos y muchachos fuesen hijos de padres “rojos” huidos, encarcelados, tal vez muertos, tal vez asesinados, era algo que yo ignoraba en absoluto, que no existía, sin más, en mi campo de conciencia. La verdad pura y simple es que no logro recordar que jamás percibiera ningún tipo de animosidad entre unos chicos y otros, o entre otros y yo mismo, a causa de nuestras respectivas procedencias políticas familiares. Si existía semejante

animosidad, se hallaba reprimida, o inconscientemente o por adoctrinamiento de sus madres. Sin embargo, me parece recordar que yo sabía que algunos de aquellos chicos, amigos míos, y aun particularmente amigos, tenían que ver con los “rojos”. Pero nosotros no hablábamos jamás de ello. ¿Era ése el origen de la enemistad que me demostraron en algunos casos un grupo de chicos de un determinado barrio, aquel precisamente donde vivía tío Manuel, el secretario del Ayuntamiento? No lo sé. Yo era demasiado pequeño para que se me ocurrieran ciertas cosas; seguía viviendo en mi mundo intacto, sin otras sombras que las que proyectaban las nubes que viajaban presurosas en el cielo inocentemente azul.

Todas las mañanas, antes de iniciar las clases, salíamos a la carretera, delante de la verja que circundaba el jardín delantero del colegio, formábamos en filas y cantábamos el himno nacional al tiempo que el Hermano Máximo izaba la bandera en el balconcillo semicircular que presidía la fachada de piedra rubia. “Triunfa España...”, creo que eran sus primeras palabras. Me pregunto si se izaban también las otras dos banderas y si cantábamos más himnos. Creo que no. Si cierro los ojos, vuelvo a ver la fachada del colegio, y vuelvo a verme a mí mismo, brazo en alto, cantando a voz en grito.

Pero mis otras imágenes “políticas” están muy embarulladas. Nos sacaban de clase cada vez que se celebraba una manifestación para festejar alguna victoria del glorioso ejército nacional. Alguien exclama: “Ha caído Castellón de la Plana”. Y acudimos al ayuntamiento desde cuyo balcón algunas personas se desgañitan. No me impresionan. Otra de aquellas manifestaciones se vincula en mi memoria con un formidable berrinche mío a causa de unos pantalones que no me quiero poner porque me están grandes, porque no me gustan. Lloro, grito y pataleo. Al fin me incorporo al cortejo que pasa ante nuestro jardín, mientras trato de ocultar mis ojos enrojecidos y mi aire contrito y derrotado en medio de la muchedumbre que desfila con expresión festiva. Por lo demás aprendí a diferenciar muy pronto entre el ejército victorioso, sus generales y su caudillo, y los falangistas. En casa era evidente la simpatía por aquellos y la reticencia ante éstos. Me parece que otro tanto sucedía en el colegio y con los curas. Un domingo, a la salida de la misa mayor, presenciamos un clamoroso altercado entre el cura párroco y el alcalde. Tenía que ver con los nombres de los “caídos” que acababan de descubrirse en un muro del pórtico del templo. No me acuerdo de más.

Que un niño nada agresivo y que iba para pacifista sintiera debilidad por las armas y los uniformes, es algo que encierra un misterio no desvelado todavía. Luego he observado pareja debilidad en otros muchos niños tan poco agresivos como yo lo era, lo que me ha llevado a preguntarme si no habrá en todo ello alguna secreta perversidad, la sombra de algo que oculta

su nombre dentro de las en apariencia más inofensivas criaturas. El caso es que mi abuela tenía entre sus más íntimas amistades a una señora cuyos hijos eran muy amigos de mis tías y tíos. Y entre ellos un general famoso, cuya fotografía había contemplado yo con frecuencia entre las siluetas de la guerra que solían aparecer en la prensa en torno a la figura del caudillo. Y un día el general y su familia anunciaron a la abuela su próxima visita. Yo estaba nerviosísimo. Que aquel personaje reproducido en la lejanía absoluta de los periódicos fuera a materializarse, a venir a casa, así, por las buenas, me sumió en la perplejidad. Nunca se me había ocurrido que lo que leía como sucedido en los frentes de la guerra perteneciera al mismo orden de cosas que lo que pasaba delante de mis ojos, y que en definitiva un héroe pudiera entrar en el jardín lo mismo que Don Miguel el médico. Porque los héroes lo eran de un modo absoluto y sin paliativos y un héroe era alguien que tenía que parecerlo constantemente, como una estatua, como el capitán Velarde sobre su pedestal, junto a su cañón y con su sable vibrante levantado en el aire victorioso.

Cuando poco antes de aquel mediodía tan esperado el inmenso automóvil negro se detuvo ante la verja y Tom, ignorante de que a los héroes no se les ladra, empezó a hacerlo con toda su furia de mastín irreconciliable con desconocidos, el grupo familiar que componíamos mis tías y yo descendió con cara de circunstancias al encuentro de los recién llegados, mientras la abuela, sonriente y mayestática aguardaba en lo alto de la escalinata. Besos, abrazos y expresiones de asombro; frases como ¡pero qué alegría!, ¡cuánto tiempo sin vernos!, ¡tienes un aspecto magnífico!, pero ¡cómo han crecido estos chicos!; o la temida presentación del niño: ¡este es Paquito, uno de los de Luisa; está aquí con nosotras; estudia en el colegio! Yo besaba aturdido a aquellas señoras tan altas y elegantes, circundadas por la atmósfera singular de sus perfumes; saludaba aturdido a los dos hijos del general, algo mayores que yo; y, sobre todo, sumido en el estupor y la decepción, estrechaba la mano del héroe y recibía sobre mi mejilla sofocada una caricia condescendiente. Resultaba que el general no vestía uniforme de general, ni ostentaba insignias de general sino de coronel, ni llevaba fajín rojo. Su esposa, elegantísima, altísima, estiradísima, se advertía enseguida que era la esposa de un general; los hijos, displicentes, estirados como su madre, era evidente que eran hijos de un general. Hasta a la cariñosísima señora que era su madre y a sus hijas las hermanas del general se les traslucía su ilustre condición. En aquel grupo la única persona que no parecía tener nada que ver con un general era el general. Con su mirada grande y un poco triste y su bigote entrecano, se le notaba como distraído de su fama, como apeado de un pedestal, como si le durara el aturdimiento de un combate lejano. Seguí con la mirada al abigarrado grupo que se desplazaba con lentitud por el jardín y se apretaba en torno de la

abuela, y como todo el mundo parecía haberse olvidado de mi frágil persona, me deslicé hacia la cocina. Por suerte para mí, no iba a sentarme a la mesa con los mayores: había visto preparar en obsequio de los visitantes algo atroz y repugnante: “¡Esto son ostras, tontaina!”, me había dicho la cocinera amenazándome con meterme una en la boca.

Mientras tanto, la guerra se iba alejando del horizonte del niño que yo era. Ya no había bombardeos, ni se veían soldados, ni otra cosa bélica que las conversaciones de los mayores sobre los acontecimientos de una geografía irreal: Valencia, Cataluña, eran nombres que aparecían en los libros de texto; sólo nombres. Una tarde de domingo en que mi primo José y yo merodeábamos por las callejas de Pomar en busca de un rincón donde fumar impunemente, dimos con una cuadra desierta y nos escondimos dentro. Ante un inesperado apremio fisiológico, de esos aparentemente contagiosos de los chavales, los dos a la vez, nos bajamos los pantalones y nos pusimos en cuclillas. Y entonces la descubrimos: casi debajo de nosotros, que sólo por casualidad no la habíamos pisado, semioculta entre la paja, una bomba, una bomba de mano de las que llamaban de piña. Nos incorporamos, como impulsados por un resorte, y salimos pitando. Una vez fuera, volvimos sobre nuestro sobresalto y discutimos el alcance de nuestro hallazgo. Como niños de la guerra sabíamos muy bien cómo se hacía estallar una bomba: cómo se tiraba primero de la anilla y luego se la lanzaba lejos; la tentación era muy fuerte. Sin embargo, debió de imponérsenos esa mezcla de cordura y miedo que tantas veces actúa sobre los chiquillos, de manera que corrimos a dar la noticia en casa, de casa avisaron a la guardia civil, y la pareja acudió con toda presteza, se hizo cargo del artefacto y lo hizo estallar en un descampado: se trataba simplemente de una bomba de humo.

Pero mientras los niños jugábamos a la guerra, había jovencitos aturdidos que por lo visto jugaban ya a la victoria. Una tarde, mientras aguardábamos a entrar en clase, empezó a difundirse el rumor, uno de esos rumores que parecen viajar misteriosamente en el viento: los falangistas habían ido a por “El Carajón”. ¿Quién era “El Carajón”? Yo al menos no había oído hablar nunca de él. El Carajón era un hombre que estaba escondido en el monte. Mi mente infantil se puso enseguida en marcha hacia ámbitos temerosos: barbas hirsutas, manos sucias, ojos inyectados en maldad, cañones amenazadores de una escopeta asomando entre los helechos del bosque. ¿Y por qué estaba escondido en el monte?: a saber lo que habría hecho. ¿Pero qué había hecho? Nadie había oído hablar de ningún crimen, de ninguna fechoría en toda la extensión del valle ni de la comarca. Pero era un “rojo”. ¡Ah! Un rojo escondido en el monte tenía que ser por fuerza un facineroso, un criminal. Parecía, pues, razonable que fueran a por él;

llevábamos demasiado tiempo oyendo que había que acabar con ellos, con los rojos, que la guerra consistía en que los nacionales mataran a los rojos.

La excitación sorda y los cuchicheos se disolvieron al aparecer los Hermanos ante las puertas de las aulas, pero durante todo el resto de la tarde el aire estuvo atravesado de miradas fugaces, de secretas inquisiciones, de alucinaciones instantáneas: gritos en la espesura, disparos, aleteo de pájaros asustados, sangre. Uno se había olvidado de repente de la regla de tres, de dónde estaba Teruel, de en qué mar desembocaba el Danubio. Por qué, a la salida del colegio, unos cuantos críos corrimos derechos al cementerio, es algo que ignoro. Algo escucharíamos, algún nuevo rumor llegaría hasta nosotros; el hecho es que sabíamos que El Carajón estaba allí. Y, en efecto, allí estaba. La verja del camposanto estaba cerrada; y veo con toda nitidez al grupo de chiquillos, encaramándose, forcejeando unos con otros en medio de su excitación silenciosa, sobrecogidos, atravesadas sus mentes por la exhalación heladora de la muerte, sin odio ni pena, simplemente absortos. En realidad, no alcanzamos a ver el cadáver; nos lo impedía una paredilla que sólo dejaba sobresalir sus pies que colgaban de una especie de angarilla. La parte inferior de unos pantalones remangados, unos pies sucios, unas alpargatas medio sueltas: era El Carajón, llamado así por mal nombre, apodo e insulto que le predestinaban al desprecio final, como consignándole a las descargas con posta de las escopetas de unos héroes falangistas, tal vez inconscientemente nostálgicos, desde su retaguardia de señoritos, de las batallas que no habían tenido particular interés en librar en el frente.

Bueno; esto último era algo que entonces no se me podía ocurrir a mí. Y además el rumor decía algo más: que El Carajón, al verse perdido, había matado a uno de sus cazadores. El muerto era un muchacho al que todos conocíamos, casado con una hija del alcalde y con uno o dos críos pequeños. Cuando llegamos a la casa donde vivía el matrimonio, aún estaba allí el camión en que habían trasladado a los dos muertos, al Carajón, tirado en el cementerio con destino a una fosa sin nombre, y al falangista muerto por él y ya convertido en héroe vengado por sus compañeros de aventura. Poco después se añadió su nombre a la lista de los caídos por Dios y por la patria, mientras un nuevo avieso e insistente rumor fue instalándose en el pueblo: en realidad El Carajón no había tenido tiempo -si es que había sido esa su intención- de matar al muchacho. Los falangistas habían empezado a disparar a mansalva sobre El Carajón sorprendido en su escondite, y uno de ellos -cuñado por más señas del "caído"- había matado involuntariamente a éste.

Pero, ¿de qué se acusaba al Carajón? Nadie supo responder a esta pregunta. El Carajón era un muchacho de pocas luces que estaba asustado

y se había tirado al monte con una escopeta vieja y dos latas de sardinas. No se necesitaban muchas razones para sentirse asustado; en realidad no se necesitaba ninguna. Y los falangistas se fueron a por él porque se había escondido en el monte. Si estaba escondido es que era un rojo, y si era un rojo había que acabar con él. El raciocinio se imponía por su propia evidencia. Oí relatar en casa secamente lo ocurrido y lamentar las dos muertes, la del falangista como accidente desgraciado, y la de El Carajón como puro y simple asesinato. Yo no me atreví a contar lo que había visto: aquellas alpargatas de cadáver, aquel estupor ante la muerte mientras el rumor del viento sonaba lúgubre a nuestras espaldas en las ramas de los fresnos y los avellanos que circundaban el camposanto. Los niños sólo pueden expresar su rechazo de la sinrazón con un silencio absoluto, con sus ojos abiertos en medio de la noche que miran sin pestañear unas alpargatas medio colgando de los pies del cadáver de un pobre muchacho asesinado por haber tenido miedo.

13. EL VERANO

Si cierro los ojos, “siento” el verano. Como si me penetrara por todos mis poros. El verano, que son todos los veranos, todos los veranos de niño, en Santander y sobre todo en Guriezo. Aguardábamos impacientes a que viniera tía Elo a recogernos, a los cuatro, mis hermanos mayores, mi hermana pequeña y yo. Veranos de 1935, de 1936 -hasta que empezó la guerra-, de 1937 y 1938. Íbamos en tranvía hasta Miranda o hasta el mismo Sardinero; pero con más frecuencia subíamos a pie el paseo de Menéndez Pelayo. Qué excitación al asomarnos al Alto de Miranda y contemplar sobre los tejados y los árboles que descendían hacia el Sardinero las cúpulas del Casino y el azul, los dos azules del cielo y el mar. La brisa cantábrica se nos venía encima de golpe, abríamos la boca, inhalábamos el oxígeno, el yodo y la humedad salina y nos manteníamos unos instantes sin aliento, como embriagados, mientras la frescura del aire se nos colaba bajo nuestras camisillas y nos escalofriaba. Tía Elo se desgañitaba recomendándonos precaución; nosotros nos dejábamos arrastrar por nuestra propia inercia cuesta de la Cañía abajo y luego la esperábamos a su término, antes de cruzar las vías del tranvía. Después, bajábamos por la escalera del balneario, nos sentábamos en uno de los últimos peldaños para descalzarnos, y ya estábamos sobre la arena de la playa. Donde daba la sombra, la arena se mantenía húmeda y fría. Al sol parecía que quemaba.

Un día, hace pocos años, volví a repetir secretamente aquel gesto infantil. Había ido yo a que me lavaran el coche, mientras María Jesús y los niños se adelantaron a la playa de La Concha. Al regreso, descendí los peldaños de la escalerilla, me senté en el último y me quité las playeras. Una enorme y estremecedora turbulencia meteórica se levantó en mi interior. Allí estaba yo mismo, con mi pantalón corto de milrayas y mis piernas tostadas,

quitándome las sandalias. Una congoja inmensa me sobrecogió; un niño abortó me miraba con tristeza desde dentro de mí; y la presencia de todos vosotros me circundó, desvaneciendo el instante en que me hallaba. Estabais allí de nuevo, ofreciéndome una dicha imposible: papá, mamá, tía Elo. Me sentía al borde del llanto, bajo esa mano que nos aprieta la garganta y que se llama dolor por la felicidad del pasado y su destrucción. Yo era aquel chiquillo que acababa de descalzarse y que salía corriendo detrás de sus hermanos; que se desnudaba con presteza y como poseído por un vértigo se lanzaba a las olas. Como quien sólo a fuerza de brazos y pies emerge agotado de un torbellino abisal, regreso despavorido del pasado hacia el presente en que me estaba quitando las playeras. A mi alrededor subía y bajaba la gente indiferente; María Jesús y los niños me aguardaban unos cuantos metros más allá, entre la playa Primera y la Concha.

Por aquellos años era mucho menos numerosa la gente que acudía a las playas. La guerra civil despobló el Sardinero. Incluso nosotros dejamos de ir, supongo que sólo durante algún tiempo, a causa del susto de tía Elo, y del nuestro, desde luego, cuando unos mozalbetes algo mayores se metieron con nosotros a causa de los escapularios y medallas que llevábamos al cuello. Acostumbrábamos a regresar en las primeras horas de la tarde en el tranvía que por el paseo de Reina Victoria nos llevaba hasta Puertochico, donde comíamos en casa de la abuela María. Nos subíamos a una “jardinera”; estoy viendo nuestras piernas colgando mientras tratamos de desprendernos la arena de nuestro vello impúber. Voces y chirridos de ruedas en los rieles; exaltación de los pequeños, insólito aire jovial en los mayores. El tranvía deja atrás la Magdalena; la brisa es refrescante en la atmósfera encendida de Julio. El cielo está azul, es cielo de nordeste; la bahía resplandece semioculta por los pinos. Siento mis ojos muy abiertos, mi sonrisa dilatada hacia los demás; las de los demás hacia mí; tía Elo en particular nos mira y se ríe, se ríe y nos mira, sus miradas pasan chispeantes de unos a otros. Ignoro cómo se llama lo que siento; no atiendo a los nombres de las cosas ni a los perfiles de las situaciones; estoy todo vuelto hacia fuera de mí, hacia el resplandor de la bahía entre los pinos, hacia el azul del cielo, hacia las palabras y las miradas y la sonrisa de los rostros.

Mis sueños de ahora se han ocupado de ir traduciéndome y descifrándome aquellos instantes. Una y otra vez he soñado que volvíamos en tranvía hacia Puertochico. Me estoy quitando la arena de las piernas; tía Elo me mira y se ríe; me dice algo que no alcanzo a oír a causa del estrépito de las voces y el fragor de los hierros del tranvía. Siento la brisa contra mi cara y mi torso; están los pinos, la bahía cegadora y el azul donde reina un sol al que no se puede mirar. Y ahora sí sé lo que entonces no sabía, en lo que ni siquiera pensaba: que era un chiquillo feliz, y que la dicha era tan grande, tan ilimitada, tan absoluta, que no cabía siquiera la posibilidad de

pararse a pensar en ella. Lo niños son tan felices porque no saben que lo son; y si lo supieran, ya no lo serían tanto. Esa es la clave de la niñez. Tampoco los niños que sufren comprenden su sufrimiento; y por eso es mayor su infortunio. Una pena sin riberas que los adultos jamás comprenderán. Pero en la lucidez de los sueños se nos revela el secreto.

Otra imagen del verano, también en Santander. Es una tarde interminable del mes de julio. Los niños estamos cenando en la amplia cocina; el antepecho está abierto de par en par. ¿Las siete, las ocho, tal vez las nueve? Hay aún mucha luz; un azul vespertino hondo y empastado. Perfiles familiares como telón del horizonte: chimeneas y tejados de la Rosario y de Cirages, larguísima fachada del colegio de los Escolapios. Quizás el sol, que lentamente deriva hacia el ocaso, del lado de Peñacastillo, incendia algunos cristales. Casi seguro que era el verano del 35, y estamos todos: los hermanos mayores, mi hermana pequeña, yo, sentados a la mesa. Yo, de cara a la tarde que irrumpe por el ventanal abierto. Vosotros, los mayores, estáis de pie alrededor: la abuela María, Tía Elo, tío Silverio, vosotros dos; tú que te mueves con las faenas de la cena. Debe de ser Domingo, porque estáis todos y en cambio no están las chicas, ni la cocinera ni la niñera. Y hay un júbilo espontáneo en las palabras y las miradas, una atmósfera de dicha en la que todos respiramos sin esfuerzo. Y ahora mismo, mientras voy repasando uno a uno vuestros semblantes que vierten el amor como un vino dorado, empiezo a sentir una tremenda congoja: nadie sabe que uno de nosotros va a morir, que una fulminante septicemia se llevará en unos pocos días a Pepenel. Absurdamente, os veo a la vez contentos y llorosos, siento a la vez la alegría y la consternación, me invaden a la vez la calidez del verano y la mano fría del invierno. Pepenel es ese mismo niño que me mira desde las fotos familiares. Tiene siempre en su cara una sonrisa de listeza y de malicia; un jersey que tú misma le habías hecho, unas medias de sport, un pelo negrísimo unas orejillas de soplete. Me acompaña siempre, como a vosotros, la presencia de aquel chiquillo que no creció con nosotros, que no está ya en las fotografías posteriores, pero que vosotros divisabais como a lo lejos, cuando vuestras miradas pasaban por encima de nosotros y se perdían, empañadas por una lágrima que no llegaba a correr, detenida en lo que sucedió, en lo que pudo no haber sido.

Y estaba, sobre todo, el verano en Guriezo. Desde la Semana Santa, todas las cosas se apresuraban hacia el verano. Salíamos de estampida del colegio hacia una tarde que nos aguardaba con todas sus horas disponibles; no llegaba nunca el momento de volver a casa. Nos perdíamos en el encinar detrás de las chiquillas, con la imaginación disparada a deseos confusos; se trataba de escaramuzas efímeras cuya malicia procedía más de insinuaciones cogidas al vuelo en la charla de los chavales algo más crecidos que de una incitación íntima. Andábamos por los diez u once años:

son imágenes, las de los “juegos amatorios”, correspondientes sin duda al último año del colegio. Si regreso a tiempos anteriores, siento la brisa que se cuela por todos los antepechos abiertos; los manzanos han florecido; la cantinela de los carros cargados de brezo o de hierba se arrastra con la lentitud de las parejas de bueyes, con sus testuces ocultas por la piel de oveja que cubre los yugos. Se escucha todo el día el canto de los pájaros en los árboles del jardín; llega desde el río el rumor de la crecida y empiezan a madurar las cerezas tempranas. Nos reunimos todos a comer en la galería: los bastidores abiertos, la mesa circular del centro y la cuadrada lateral, reservada a los niños, resplandecen de manteles inmaculados; la vajilla blanca y los cubiertos de plata multiplican los reflejos. Huele maravillosamente bien: esos aromas que excitan la impaciencia de los niños.

No sé quiénes aguardamos ya en la galería a que aparezcan los rezagados: la abuela Lucía, tía Amelia, tú, mamá; cuando llega de abajo, de la terraza de la cocina, un súbito tumulto de gritos y lloros. Voces acaloradas, llantos y pasos que se precipitan escaleras arriba, e inmediatamente irrupción en la galería de una de las criadas con Ramonín en brazos, ensangrentada la cara, sus gritos agudos y su lloro desconsolado interrumpidos a trechos, espasmódicamente, por el propio terror de la criatura. Sobresalto; se indaga lo ocurrido mientras se acude a limpiar la herida y se ordena tajantemente la desaparición de los chiquillos que han subido detrás en silencioso escuadrón amedrentado. Cuando se restablece la serenidad y amainan el llanto y el desconsuelo del pequeño -que no tiene más de cinco años-, alguien se apresura a salir hacia la farmacia con el niño en los brazos a fin de que le pongan unos puntos de sutura, y nos vamos enterando de lo sucedido: que el chiquillo había hecho ademán de alargar la galleta que estaba comiendo a Tom, que el perro había levantado su zarpa hacia la galleta, que el niño había retirado la mano, y que la zarpa del animal, que había ido detrás, le había arañado la cara. Todo había sucedido tan instantáneamente que en realidad nadie había tenido tiempo de verlo, de cuantos allí mismo rodeaban en aquel momento al chiquillo. Porque alguien debió de hacer notar que cuando se le enseña una galleta a un perro, éste no adelanta la zarpa sino sus fauces, y que con lo que arañó a Ramonín no fue con las uñas de su zarpa sino con los dientes. Mientras tanto, el susto había pasado, y a los pequeños nos hicieron sentar a la mesa sin aguardar a más. Nos mirábamos todos unos a otros muy excitados y hacíamos cábalas sobre lo horrible que debían de ser aquellos puntos que estarían en aquel mismo momento dando a Ramonín. A la vez, mirábamos en silencio a tía Amelia, la madre de Ramonín: le iba volviendo el color; se tranquilizaba poco a poco y trataba de sonreír. El tono de las voces recuperó su nivel de normalidad y volvimos a percibir el olor de las magnolias del

jardín y los efluvios de las fuentes con ensaladilla rusa, y el estimulante bienestar del mediodía circuló nuevamente por todos nosotros.

Una vez que el verano dejaba sentir sus calores -lo que en Santander no suele acontecer antes de comienzos del mes de julio- la abuela mandaba sustituir la galería, con su exceso de luz y sol, por el amplio comedor de la planta baja, orientado al norte, fresco y aun sombrío con sus espesos cortinones color granate. En aquel entonces aquel comedor a mí me sobrecogía. Cubiertos sus muros hasta media altura de madera oscura, y el resto empapelado de granate como la tela del cortinaje, la pared del fondo se hallaba de arriba abajo ocupada por un formidable aparador encristalado donde brillaban la porcelana y los juegos de copas y vasos, y se alineaban las largas filas de botellas de vinos y licores. En el otro extremo, junto a la puerta de doble hoja, y flanqueada por sendos sillones, un antiguo trinchero sostenía bandejas y piezas de plata, así como un par de esbeltos candelabros que sólo vi encenderse, para infrecuente encanto mío, cuando faltaba la luz eléctrica a causa de alguna avería. El yeso de la techumbre, con cenefas floreales en relieve a lo largo de sus bordes, estaba pintado de azul celeste y en ambos polos unos angelitos gordinflones - moreno el uno, rubio el otro, en imagen y remembranza, nos decían- de dos de nuestros tíos, niños aún al decorarse la pieza, parecían navegar ingravidamente por la célica bóveda, sosteniendo sus correspondientes bandas de tul con aire ligeramente idiota. “Este es tu tío Domingo; y aquel tu tío Tato” nos aseguraban, mientras torcíamos el cuello y abríamos - fatalmente- la boca, mirando, un tanto escépticos, a nuestros distantes, encumbrados y celestiales parientes. El centro del comedor lo ocupaba una mesa larguísima flanqueada por media docena de sillas de alto respaldo a cada lado y dos sillones en sus extremos, bajo los múltiples brazos metálicos de la lámpara. Cuando no cabía todo el mundo -lo que no era infrecuente-, nos ponían a los pequeños una mesita auxiliar en la esquina junto a la puerta de la pequeña azotea que daba a la escalera exterior. Y se suponía que teníamos que comer en silencio, fenómeno éste muy aleatorio y que dependía de distintos extremos: si nos gustaba lo que habíamos de comer - que hubiéramos de hacerlo era algo que se daba por supuesto e indiscutible-, o si picaban nuestra curiosidad las conversaciones de los mayores.

En aquellas primeras horas de las cálidas tardes del verano, la comida familiar concluía con una ceremonia que en particular a la abuela y a ti, mamá, os encantaba: en vez de tomar los postres en la mesa, nos levantábamos todos y salíamos detrás de vosotras a cogerlos directamente en la huerta. La fruta colgaba paradisiácamente de los árboles, o yacía en tierra recién caída, que era con frecuencia la más sabrosa. Peras, manzanas, melocotones, pavías, ciruelas, guindas: olores y sabores, antes presentidos

que gustados; la brisa húmeda y templada, un poco empalagosa, que traía en volandas los aromas de los frutos que se pudrían entre la hierba; el ronroneo de los abejorros y otros insectos atraídos por los golosos zumos de la fermentación; el vuelo fraudulento y bajo de los pájaros -gorriones, jilgueros, tordos-, que observaban a prudente distancia la intromisión de los humanos en su succulento mediodía estival; nos reíamos, nos hablábamos a gritos, mordíamos las tersas superficies frutales y masticábamos su pulpa como si el mundo no fuera a acabarse jamás; las encías se dejaban penetrar por los azúcares como rocas sobre las que irrumpiera una dulcísima marea, el vello de nuestros brazos se erizaba de placer. Mamá: identifico la dicha en tu rostro, te ríes mientras defiendes tu cara de las ramas bajas que alejas con el antebrazo y acometes a mordiscos el melocotón que sostienes con la otra mano. Nos miras y te miramos; te ríes y nos reímos; las palabras cuelgan de los labios entre unos y otros como los hilos que las arañas han tejido pacientemente desde la víspera y que nos llevamos nosotros por delante. Y ahora, al cabo de los años y de tantos veranos, escribo aquí esta frase de apariencia trivial: ¡qué di-cho-sos é-ra-mos!...

Los veranos parecían no acabar nunca. Disfrutábamos tanto de las mañanas y las tardes, del sol y la sombra bajo los árboles, de estar todos juntos y de vernos unos a otros, que el tiempo parecía haberse detenido y la vida era como una sonrisa derramada sobre todas las cosas, desde las más minúsculas hasta las más importantes. Yo soportaba bastante bien la relativa soledad del curso escolar; durante el cual en la inmensa casa no solía haber más chiquillo que yo. He descrito ya cómo mi imaginación poblaba aquellos meses. Pero ahora la realidad se había vuelto diferente. Mamá y los hermanos pasábamos juntos todas las vacaciones; papá se nos añadía en cuanto se lo permitía su trabajo y supongo -no puedo recordarlo con exactitud- que además de sus cortas semanas de ocio, venía de Santander cada fin de semana, que entonces aún no se llamaba así. La abuela Lucía llenaba la casa y la existencia cotidiana con su espléndida presencia rebosante de actividad; y junto a ella, tía Pilar y tía Cari, ambas jóvenes aún y solteras contribuían al clima de jovialidad que se intensificaba todavía más cuando se presentaba tía Amelia con sus hijos,

A media mañana, la chavalería en pleno echábamos mano de las bicicletas y enfilábamos la carretera hacia la playa de Arenillas: varios kilómetros en los que íbamos dejando atrás Rioseco, El Pontarrón, hasta coger la general que bordeaba la ría de Oriñón y nos dejaba -a la vuelta del murallón de Cerredo, cortado casi a pico sobre la costa, y del crucero que recordaba sobre la punta un trágico accidente ocurrido no hacía muchos años que había hecho caer hasta el mar a una pareja culpable-, frente al irregular saliente rocoso que acogía la playa misma de Arenillas y el langostero, así como la pequeña cala que hacía de puertecillo para las

embarcaciones pesqueras de la gente de Islares. Aquella playa, que desaparecía durante la marea alta mientras que la baja hacía que se prolongara en un inmenso arenal hasta el otro lado del estuario de la ría de Oriñón, ejercía sobre todos nosotros una enloquecedora fascinación.

Nos lanzábamos con nuestras bicis por la pendiente de grava que descendía desde la carretera como si fuéramos a la conquista de una playa misteriosa y salvaje. No lo era en realidad, pero lo cierto es que por aquellos veranos de los años 40 sólo nosotros disfrutábamos de ella. “Nosotros” éramos mis hermanos y yo, nuestros primos y unos cuantos amigos de unos y otros: aquella tribu de chavales que veraneábamos en Guriezo. El turismo no se había inventado aún; sólo en muy contadas ocasiones venían otras gentes, de Islares o del mismo Guriezo, o se detenía algún automóvil casual. Podíamos, pues, satisfacer en aquel paraje maravilloso nuestro doble instinto de descubridores y propietarios. Si no aquel, éste al menos se veía corroborado por el hecho de que la generación anterior de nuestra parentela, allá por los años 20 y 30, nuestras tías y tíos, así como la muchedumbre de sus amigos, habían sido los auténticos pioneros de los placeres estivales en la playa de Arenillas, tal y como me constaba por las decenas de fotografías que yo tenía muy vistas en casa, en el secreter del gabinete de mis tías: aquellos caballeros de punta en blanco, con sus bastones, sus cuellos altos y sus sombreros de galleta; aquellas damas con sombrilla, sombreretes encasquetados, talles bajos y esbeltas piernas al aire -más bien a la vista que al aire-, puesto que las llevaban enfundadas en deslumbrantes medias blancas; lo que señalaba escandalosamente el contraste con la otra generación, la de los abuelos, de bombín o chistera y largos vestidos reptantes. Lo que más me intrigaba en aquellas fotos era encontrarme con que me eran familiares -mis tías, sus amigos y amigas, sus primos-, pero que allí se mostraban en una edad análoga a la que yo mismo tenía, algunos años más tan sólo, pero extrañamente vestidos de personas mayores. Me parecía que nosotros éramos los primeros niños vestidos justamente de niños; con pantalón corto y el pelo cortado al flequillo, con calcetines y trenzas.

Con la marea alta, el agua llegaba hasta las escalerillas de piedra, haciendo desaparecer la playa; entonces había que tirarse desde las rocas, cosa que me imponía un miedo probablemente saludable, mientras admiraba a mi hermano mayor y a sus amigos que lo repetían una y otra vez con intrepidez. A los pequeños nos gustaba más la marea baja; entonces nos bañábamos en las olas que se acercaban a romper en la arena, o andábamos y andábamos por el arenal hasta alcanzar el horizonte de su extensión dorada, llegando hasta las dunas de Oriñón. A nuestra derecha, mientras caminábamos descalzos, hacia la mar abierta, se prolongaba el Cabo Cebollero, cuyo suave lomo tenía todas las apariencias de una inmensa

ballena varada. En Arenillas eran muchas las cosas que nos llamaban la atención. En determinados días y mareas, el agua bufaba y brotaba en forma de surtidor cuando penetraba en ciertos cubículos subterráneos; y en el langostero nos asomábamos a sorprender a los hermosos crustáceos que se deslizaban por el fondo de su mansión marina como extraños guerreros mongoles.

Unos cuantos metros más allá, hacia Islares, había una campa entre maizales donde se celebraba la romería de San Roque, delante de la ermita del Santo legendario y popular. Ese día la mañana en la playa, después de haber oído misa, tenía el aliciente de la comida campestre bajo los árboles -había por allí frutales, más algunos plátanos, encinas y olmos- de las tortillas de patatas, los pimientos rellenos y la bota de vino empinada por la chavalería con ademanes pretendidamente viriles y un sí es no es culpables. Las romerías se sucedían estratégicamente distribuidas a lo largo del verano; iban por barrios, como la risa. Del lado de El Puente caían El Cristo, La Magdalena y, ya a fines de la estación veraniega, San Bartolomé y la Merced; y del lado de Rioseco y Pomar - donde vivían nuestros primos -, San Lorenzo, la aludida de San Roque, y la de Santa Ana, en el barrio alto y lejano de Ranero. Íbamos a todas ellas a pie o en bicicleta; a ésta última, recuerdo haber subido alguna vez en carro de bueyes. Fuéramos a unas o a otras, mis primos y yo teníamos en todas ellas una tarea de nuestra particular incumbencia: éramos monaguillos, y se contaba con nuestros servicios. A veces éramos incluso nosotros los encargados de llevar a las ermitas de turno los trebejos para el culto. Luego, ayudábamos a misa; y yo, infaliblemente, me desmayaba. Como chicos formales y bastante piadosos, solíamos estar en ayunas y esa circunstancia, junto a la destemplanza de la hora, las llamas hipnotizantes de las velas, el olor de las flores y la humedad rezumante de las paredes, hacía que al poco rato empezara yo a sentir un sudor frío, un extraño malestar por todo el cuerpo, una especie de vértigo, y izas!: me cayera todo lo largo que era, si es que antes no había podido levantarme de la grada en que me hallaba arrodillado con tiempo para sentarme o mejor aún salir al aire exterior. Entre los siete y los diez años, yo besé las losas de todos los templos de la comarca, desde la iglesia parroquial hasta la última y más remota ermita.

En cuanto la gente salía de la ceremonia religiosa empezaba la animación de la romería. Los músicos -a los que habíamos escuchado tantear sus instrumentos desde dentro de la ermita-, atacaban ahora con decisión los aires de moda. Con un acordeón, un violín renqueante y algún instrumento de viento -saxofón, clarinete o fagot- y a veces el complemento de una batería, la atmósfera festiva se llenaba de melodías tan pegadizas que las oigo aún en algún rincón de mi mente sin mayor esfuerzo: “Vuela, vuela, palomita...”, “Sin novedad, señora baronesa...”: la ilusión de los festejos

populares viajaba entonces sobre ligeros estribos. Los chiquillos observábamos a las parejas que se decidían a bailar, curioseábamos entre los puestos de chucherías -chucherías de los años 40, infinitamente más incorpóreas que las de hoy, se hubiera dicho que con menos sustancia material y mayor dosis de ensueño-, y regresábamos a nuestras casas no demasiado tarde, todavía entre dos luces. Conocíamos a toda la chavalería campesina, y habíamos jugado muchas veces con ellos al fútbol en el colegio; pero había como una distancia impalpable entre ellos y nosotros. Éramos los “nietos de doña Lucía”; una denominación que escuchábamos con frecuencia sin asomo de orgullo ni sensación cualquiera de privilegio. Era exactamente eso: una “denominación de origen”, como la de los vinos. Admitida unánimemente por todo el mundo, nos situaba en una determinada margen de la realidad, lo que hacía que en un momento dado abandonáramos la romería después de habernos codeado amigablemente con nuestros camaradas de colegio sin habernos llegado a mezclar propiamente con ellos. ¿Experimentábamos alguna especie de inconsciente satisfacción al sabernos de otra clase? Es muy posible. Pero se trataba de algo que se daba por supuesto, como una realidad cósmica, sin que nadie pensara en refregársela en la cara a nadie. Yo quería sinceramente a bastantes -no voy a decir que a todos- de mis compañeros; y pienso que a ellos les ocurría lo mismo conmigo. No es dudoso que a ello contribuía en no pequeña proporción, dados los tiempos que corrían, el hecho de saberse que nadie de nuestra parentela inmediata - inequívocamente “de derechas”- se había dejado arrastrar ni a la más ligera represalia, ni había en ningún momento insinuado siquiera la más leve denuncia contra nadie supuestamente “de izquierdas”.

El verano estaba lleno de excursiones. Todos los montes que circundan el valle eran campo para nuestras aventuras. Había para mí como dos vertientes de emoción. De un lado estaba la orilla del río, allí mismo donde terminaba la finca de la abuela, con su arboleda y su presa resonante; luego el monte umbroso que señalaba por el Este el lugar exacto de la aparición del sol por las mañanas: era Rauderas con su bosque de pinos y eucaliptos, y muy arriba de él, casi en la cima, o al menos así me lo parecía a mí, los manantiales que surtían de agua a la finca de mis abuelos -conocidos como “la fuente de Serrano”-, y a la de don Pancho, colindante con la nuestra: mi abuelo y don Pancho, compañeros de fortuna e infortunios en Cuba, habían levantado a su regreso sus casas y sus fincas paredañas, y luego “construido” sus familias respectivas. Este era el lado del nieto de don Pancho, Pedrito, y de mí, exclusivamente. Él y yo formábamos, como solía decirse, rancho aparte, y colonizábamos nuestro propio territorio, que se extendía al Puente, al Puente arriba y hasta Trebuesto. Por otro lado, hacia el Oeste, estaba La Magdalena. Era el barrio de mi padre y su parentela, y

en consecuencia lo considerábamos pertenencia de mis hermanos y mía. Y hacia el Norte, del lado de Rioseco, se extendía la “zona” de nuestros primos de Pomar, que abarcaba también a Valbaciencia y Ranero y se prolongaba hasta El Pontarrón, la frontera de Guriezo, asomado a la carretera general Santander-Bilbao junto a la ría de Oriñón. Los chavales nos sentíamos un tanto sobrecogidos cuando desembocábamos en nuestras bicis en la general para ir a la playa de Arenillas; sólo más adelante, con más años, nos arriesgaríamos hasta Islares y Cerdigo, o hasta el propio Castro-Urdiales. En sentido contrario, la carretera se empinaba enseguida -una vez pasado el puente sobre la ría- hacia el alto de Candina y Liendo: eran territorios que, si no nos estaban expresamente vedados, rebasaban al menos nuestros arrestos ordinarios. Sólo recuerdo haber escalado una vez -antes de los once años- la cuesta de Candina hasta su alto con ocasión de una carrera ciclista que pasaba por allí: lo consideramos todos una proeza.

Yo iba con mucha frecuencia a Pomar; le decíamos “ir a donde tía Marichu”; muchas veces, en invierno y en verano. Aquel caserón en que vivían los tíos y los primos encerraba para mí singulares atractivos. Se dejaba atrás la calleja de suelo irregular y enlodado, y por una verja de madera se penetraba en un pequeño jardín con mirtos y limoneros; a la derecha, por una escalera de cemento, se subía a una galería lateral, encristalada y adyacente a la casa, y un tanto destartada, reservada a los juegos de los niños. Me atraían los juguetes de mis primos, diferentes de los míos -como un coche de pedales-, y los libros. Recuerdo uno, *Los naufragos de Spielberg*, que me tuvo en vilo durante varios días y cuyas imágenes deambulan aún por mi memoria. Estoy viendo aquel volumen de tapas amarillentas y vuelvo a encontrarme con mis piernas cruzadas en el suelo mientras viajaba entre los hielos polares y los rebaños de renos huían bajo los disparos. Si cierro los ojos, escucho de nuevo el sordo rumor que hacen las patas innumerables de las manadas; resuena como en un corazón distante; revive como una punzada intolerable.

Nos gustaba entrar, como en un mundo encantado, en la vieja cocina de campana, oscura, impregnada toda ella, como todas las cosas que en ella había, del olor a leña quemada y a humo que acababa por prenderse también a nuestras ropas y pelo. Frente al fogón se movía nerviosamente la buena de Patro, la cocinera, fresca y cariñosa; y en algún rincón de la pieza, sobre alguna de las banquetas de madera renegrida y abrillantada por el uso, se sentaba silencioso su padre, Federico, con su cigarro sempiterno en la boca desdentada cubierta de enormes bigotes lacios, como los de un bandido mexicano, y su entrañable bondad, celosamente disimulada bajo el imponente mal genio de los cojos. Era un cojo aparatosísimo, con una pierna inarticulada, doblada en escuadra, que convertía al pobre viejo en un garabato semoviente cuando daba cuatro pasos. “¡Federico, chispas...

pas!"; le gritábamos mi primo José y yo, desde lejos, cuando le divisábamos sentado sobre un tronco junto a la verja del jardincillo. Y Federico se levantaba como movido por un resorte y nos amenazaba con aspavientos y voces estentóreas.

Al acercarse la hora de la merienda nos íbamos sentando todos los críos en las dos bancas que se extendían a ambos lados de la mesa de nogal tosco. Patro, o la propia tía Marichu, o la tía Mili, su hermana, nos servían el pan con chocolate y la leche, tibia y salada, cuyo sabor me resultaba siempre tan sorprendente. Y luego nos quedábamos todos sentados, aguardando. ¿Aguardando, qué? Aguardábamos a que viniera la bruja. La bruja era Pepita "la garria". Pepita la garria, de acuerdo con su nombre a lo que más se parecía era a una castaña enana - que en Guriezo llaman "garria -, y se presentaba dos veces cada día, con exactitud astronómica, saludaba a los presentes en la cocina, y levantaba una por una las tapas de los pucheros. No era una bruja malvada; era simplemente la bruja de la curiosidad campesina. Hasta que un buen día, Patro, harta de que le husmeasen sus guisos, discurrió una broma genial: calentó al rojo un hierro y dos minutos antes de la llegada de Pepita se lo aplicó concienzudamente a las asas de los pucheros. Todos aguardamos en silencio, con caras de circunspección. Escuchamos los pasos de Pepita por la escalera; se acercaba ya por el pasillo; entró, nos miró, saludó y echó mano al asa del primer puchero. Resonaron a la vez su grito de terror y nuestras carcajadas unánimes. Pepita giró en redondo y se lanzó escaleras abajo con la misma presteza que si hubiera salido disparada por la ventana en una escoba. En adelante es de suponer que acudiría a satisfacer su curiosidad irreprimible a otras cocinas de la vecindad.

La verdad es que habitábamos en un universo inocente y bastante humorístico. Ignorábamos las sordideces o las tragedias que sin duda se ocultarían bajo los tejados de las casas, y no veíamos de las personas más que su faz benigna y sus ademanes divertidos. Por ejemplo, los que habían quedado como tallados en la persistencia de los apodos. Decían "Campanillas" a un individuo famoso por su optimismo y su espíritu emprendedor de pintorescas empresas; "los Ratones" eran la numerosa descendencia de "El Ratón", llamado así por sus orejas generosas y su nariz prominente; "La Polla" era una mujer grande, rubicunda y riente, inflada como una clueca; se conocía a otra como "la Hipolitona", que no hay ni que decir que venía de algún abuelo Hipólito, pero que llamaba la atención por su voz ronca, su alta estatura, sus modales bruscos y su dudosa limpieza. Aunque a los chiquillos lo que más nos sorprendía era su bigote. Pienso que sería inadecuado suponer que eran gentes a las que se despreciaba; simplemente sucedía que eran motivo de risa y objeto de un trato jovial y a veces cazurro. Y como es cosa bien sabida, el apodo es algo que se conoce

y se utiliza, pero que nunca debe llegar a oídos de la persona aludida, lo que le haría perder toda su gracia y convertirse en insulto. En una ocasión, al cura párroco, que anunciaba durante la misa mayor dominical la próxima celebración de un funeral, se le escapó inocentemente el apodo patronímico del difunto; la juerga del vecindario fue colosal, así como la indignación de la parentela del finado ante aquella auténtica violación de un tabú sacrosanto.

Durante los largos días del verano podían pasar muchas horas sin que se nos echase en falta. Podíamos desaparecer sin necesidad de explicaciones, sin otros límites que las horas convenidas de las comidas y los montes lejanos que se suponía que no pretenderíamos traspasar. Una de nuestras excursiones predilectas, desde Pomar, era precisamente la de tirar monte arriba, hasta las alturas de Cerredo. Formábamos el grupo mis primos Leonardo y José, y yo. Dejábamos atrás el puentecillo sobre el arroyo, las últimas casas con críos y gallinas, la arboleda y la campa junto al río, y nos lanzábamos a la empresa maravillosa de ascender, paso tras paso de nuestras botas de tachuelas, hacia la inmensidad de la tarde, de la montaña, y del azul del cielo sin colonizar. En las altas praderas que circundan los picos de Cerredo pastaban las vacas salvajes que por aquellos contornos apellidan “monchinas”; frenéticos de miedo y exaltación, llamábamos su atención desde lejos, para echar a correr y escondernos detrás de una casilla en cuanto levantaban hacia nosotros sus testuces hostiles. Tras haber remontado trabajosamente la pendiente de una campa, volvíamos a dejarnos arrastrar ladera abajo por nuestra propia inercia, hasta rodar a veces por la hierba, cuando ya los músculos enervados de nuestras piernas habían dejado de respondernos. Nos quedábamos tumbados boca arriba, sin aliento, mientras la corriente vespertina inflaba nuestras camisas y escalofriaba nuestros torsos sudorosos. Sobre nosotros, en la vastedad del firmamento, los buitres trazaban sus lentos círculos majestuosos y siniestros. No eran tanto las aventuras reales lo que nos atraía vertiginosamente, cuanto su sueño, la dilatación de la fantasía sin límites en el inmenso pulmón de la tarde, ebrios de viento altanero, de cielo y de mar. El Cantábrico se tendía a nuestros pies, y nos quedábamos mucho tiempo inmóviles, sentados con las manos entrelazadas delante de las piernas, perdida la mirada en el horizonte, siguiendo la humareda de un barco o el trazo de una vela blanca. Desde los últimos confines convergía hasta nosotros una mitología inocente; no era la diosa del mar, sino la de la dicha la que intoxicaba nuestras mentes impúberes. Apresurábamos el regreso cuando ya se consumaba el atardecer y los campanos del ganado invocaban la noche campesina con su relente y sus caminos oscuros.

14. SOPA DE ALMENDRAS

Estoy seguro de haberte oído explicar en más de una ocasión, querida mamá, en qué consistía y cómo se hacía la famosa sopa. Pero ahora, en este preciso momento, me siento incapaz de recordarlo. Tampoco me interesa demasiado, ni lo necesito. Es otra cosa lo que voy buscando. Si pronuncio en mi interior so-pa-de-al-men-dras, lo que percibo no es el aroma, ni el aspecto, ni el sabor de la dichosa sopa; sino toda una escena familiar, trivial en apariencia, pero entrañable hasta las lágrimas: hay al pie de la escalera un niño de seis o siete años -es en Menéndez Pelayo, 38- que tiene cogido de la mano un osito de felpa, o tal vez estrecha entre las suyas la de su hermana más pequeña, y mira, absorto y en silencio, oscuramente exaltado, la irrupción de lo insólito, de lo maravilloso. Lo absolutamente extraordinario, lo “otro”, consistente en la complicada operación que los mayores -papá, tío Silverio con la colaboración más bien dudosa de Pepenel y Lin- están llevando a cabo para introducir en la cocina la amplia mesa familiar del comedor de diario. Nada más que eso; algo tan sencillo como eso. Pero basta esa variación de tan escasa entidad en la rutina de todos los días para que lo que se avecina adquiera los caracteres de lo deslumbrante, de lo inolvidable: la cena de Navidad en la cocina, caldeada por el fuego del fogón, pero con la mesa grande, necesaria para acoger a su alrededor a todos los que vamos a sentarnos a ella. A vosotros dos y a los chiquillos, que ahora somos cuatro, se añaden la abuela María, tía Elo y tío Silverio. Las personas componemos el grupo familiar habitual; cuanto nos rodea pertenece a la existencia más cotidiana; pero es el hecho de vernos reunidos los que somos, en la cocina, alrededor de la mesa grande que habitualmente está en el comedor, lo que transfigura la situación, la convierte en única y la vincula para siempre, en la memoria del niño absorto, a la celebración de algo prodigioso: la Navidad familiar de su infancia. Pienso que esa imagen precisa debe de corresponder al año 1935: el chiquillo tiene ya seis años y sin duda se han acumulado en su mente, superponiéndose unas a otras, las imágenes de años precedentes. Por otra parte, vive aún el hermano que morirá poco después, antes del verano de 1936; de modo que no puede tratarse de la celebración navideña de ese año, dolorosa por más de un motivo. Pero la familia lleva poco tiempo viviendo en el chalet de Menéndez Pelayo, 38. En suma: la mesa que cambia de lugar se funde con la sopa de almendras, y ahora, al cabo de los años, en esta orilla del tiempo transcurrido, como en una playa desconocida el superviviente de un naufragio, vuelvo a silabear para mis adentros un “abretesésamo” milagroso: so-pa-de-al-men-dras..., y regreso a vosotros y al niño absorto que se ha quedado parado ahí mismo, al pie de la escalera, en la noche del 24 de diciembre de 1935.

No hay nada tan persistente como las impresiones de los sentidos. Sin ellas el mundo se nos desvanecería, se nos vendría abajo irremisiblemente. Todo ha desaparecido: la casa, vosotros, nuestra propia niñez; todo ha sido arrebatado por el huracán del tiempo. Quedan la sopa de almendras -no, propiamente, ninguna de las impresiones puramente sensoriales dejadas por ella, sino el precipitado esencial de todas ellas-, las tostadas con almíbar, el turrón y el mazapán, las “cosquillas” y la risa que provocaban en los pequeños las burbujas de la sidra -el “champán” se lo reservaban los mayores-. Entiéndaseme bien: no es que persistan las impresiones por separado; o, mejor dicho, no es que si las voy recontando una a una -cosa fácil de realizar-, mi vivencia actual de la noche de Navidad se reduzca a cada uno de los olores y sabores de que se halla constituida. No; es otra cosa. Recuento cada uno de esos elementos, pero la noche de Navidad es otra cosa. Está hecha desde luego de todos ellos: cómo sabía cada cosa, cómo irradiaba la luz sobre el mantel, los cubiertos, la porcelana y el cristal; cómo brillaban las miradas de cada uno sobre los demás; cómo cada uno nos sentíamos acariciados por aquellas miradas de los otros; cómo apresábamos los niños la ternura que emanaba de todos vosotros, presintiendo en lo más hondo de una conciencia oscura la inminencia del infortunio, el presagio de la mortalidad. Y ahora, todo eso junto, todas esas imágenes fundidas, como una humareda venenosa levantándose de los detritus del pretérito, o como una esencia tóxica que navegara por mis venas, irrumpen en mí, me habitan, me desvinculan del presente precario en que vivo, y me arrastran consigo a un instante eterno: ése mismo que yo designo como “noche de Navidad”.

Otras veces el círculo familiar era más amplio. Cuando la celebración de las Navidades se llevaba a cabo en Guriezo, la casa de la abuela podía acoger a más de una treintena, entre niños y adultos, como los que debimos de reunirnos en 1932, a juzgar por una fotografía de ese año, exactamente del día 13 de diciembre. Para esa fecha, el santo de la abuela Lucía, nos congregamos todos sus hijos e hijas, con sus respectivos consortes, y la siguiente generación de los nietos; en total, treinta y una personas. Tal vez fue la única, y desde luego la última, vez que nos vimos todos reunidos. No eran entonces fáciles ni frecuentes los viajes transatlánticos, de modo que primero la guerra civil y luego la mundial impidieron el retorno de varios de los tíos hasta después de acabada ésta última, y obligaron a algunos a marcharse y no volver más. Así pues, la noche de Navidad de 1932 las luces del amplio comedor debieron de destellar con particular brillantez. Yo no recuerdo nada, salvo que fue una noche resplandeciente, maravillosa, como de cuento. Que estábamos todos muy excitados y contentos. Que los mayores parecían muy habladores y joviales. Que la sensación de dicha irradiaba de unos a otros. Miro a ese niño de tres años, con su sempiterno

flequillo sobre los ojos, sonriente, feliz: soy yo. Siento una extraña emoción y como un deseo de protegerle contra un destino incierto. Pero ahora, en esa noche en que la casa es como una ascua con todas las luces encendidas en el hall, en el comedor, en la escalera, sólo el sueño es capaz de empañar el brillo de sus ojos ante el pasmo de la alegría ambiente. Ve brillar todos los fulgores a la vez en la bola de cristal que corona el arranque de la escalera; y es lo último que mira antes de caer rendido mientras le suben en volandas. Fuera, en el sosiego del jardín, caen con infinita lentitud los primeros copos de nieve. Paquito no puede sospechar que el mundo no está bien hecho.

Y luego, todas las Navidades de mi niñez se funden en una sola Navidad; las de todos los años en un mismo instante luminoso y cálido. La abuela sonríe desde la cabecera de la larga mesa de blancura resplandeciente a sus hijos y a sus nietos: las últimas muertes en el seno de la familia quedan muy atrás; los sufrimientos que se avecinan no se dejan presentir aún. Hay en la atmósfera como la vibración sinfónica de un compás de dicha, las conversaciones y las risas se acaban de disparar después del breve silencio de una oración liminar. Casi seguro que mi abuela habría presidido la plegaria como recuerdo habértela oído presidir tantas veces a ti, mamá, cuando al principio de la cena navideña rezabas con nosotros un padrenuestro por los caminantes y los sin hogar, por todos los tristes y los afligidos de la tierra. Mientras bajaba mis ojos hacia la porcelana del plato que tenía delante, yo me perdía como entre las páginas de un libro de aventuras por la oscuridad de los senderos, por la inhospitalidad de las veredas y los bosques, bajo el agua, la nieve y el frío de la ventisca. Ahora mismo, si pienso en la injusticia del mundo, o en el silencio de Dios, imagino a aquel caminante en la noche que duraba en su tránsito doloroso lo que el padrenuestro que rezábamos todos juntos.

Papá aprovechaba sus pocos días de descanso durante las vacaciones de Navidad para salir de caza. Prefería la caza invernal, el ave fría o la sorda, aves que los fríos de diciembre abatían sobre los campos y los sotos ateridos por la escarcha o la nieve. Veo a mi padre cazador como en un cuadro de Bruegel: la mañana gris y plata; los sonidos rayan el silencio del paisaje campesino, más intenso aún que de ordinario. No se oye a los pájaros; sólo a los cuervos y a los tordos; no transita nadie por la carretera; en el jardín se percibe de vez en cuando un vuelo callado, o el sobresalto de una rama inclinada que se yergue de súbito dejando caer su carga de nieve. Salimos temprano, en cuanto empieza a brillar un sol yerto y amarillo. La carretera rezuma humedad y brilla ante nuestros ojos; se oye por todas partes como un siseo: es el agua del deshielo que circula suavemente por todos los regatos. Al llegar a la “cruz” de Cuatro Caminos nos desviamos por la carretera de La Revilla hacia los campos de Balvacienta, y luego

seguimos el ascenso -atravesando cercas y torrenteras- hacia las zonas altas de praderas y bosques de Ranero.

Me paro ahora a auscultar los lejanos latidos de la mañana invernal: nuestras botas chapotean en las trochas hundiéndose en el barro; aguas múltiples se deslizan, gotean, chorrean, entonan su murmullo por todas partes: oscurecen la corteza de los troncos, abrillantan la epidermis de las hojas, reptan bajo las yerbas y los helechos; reflejan la luz clara y fría del sol de diciembre cuando desgarran como lienzos empapados las nubes grisáceas y espejean en los charcos. Cuando cruzamos campo a través las tierras de labor, ennegrecidas y esponjadas por la humedad, el espesor de nuestros pasos se ablanda en las manchas de nieve aún no derretida. Los robles, las hayas, los castaños elevan hacia la altura sus ramas despojadas; el invierno ha convertido los bosques en vastas naves de columnas destechadas, como en ruinas luminosas, sin bóveda, de templos de un culto antiguo. El cielo, de blanco y azul intensos, limpios y ateridos; las ramas sin hojas ni viento; la tierra que exhala su humedad omnipresente como un aliento sosegado; toda la naturaleza nos envuelve como una cúpula cristalina. Papá se detiene en seco y amartilla la escopeta; Tony se ha quedado unos pocos pasos delante de nosotros, con su airosa cola ondeante, y de súbito, con un estremecimiento de la masa de arbustos donde estaba escondida, sale una sorda de vuelo bajo. Papá no dispara; sólo lo hará cuando el vuelo reúna todas las condiciones merecedoras de un disparo. Un disparo es como una pequeña e instantánea obra de arte. La caza no consistía para él en abatir sordas o avefrías sin más ni más. La trayectoria del vuelo del ave tenía que ser tal que permitiera al animal el despliegue de todas sus posibilidades de huida y al cazador el ángulo exacto de tiro a fin de adoptar la postura más erguida, como si la naturaleza hubiera de poder contemplar la plenitud del instante.

Andábamos y andábamos durante toda la mañana. Papá era incansable. A veces nos parábamos unos minutos y nos volvíamos hacia el paisaje que, a medida que ascendíamos, se desplegaba hacia el fondo del valle. El sol brilla cegadoramente en cada mancha de nieve y en cada charco; jadeamos y aspiramos el aire límpido, frío y húmedo. Aquí y allí divisamos los tejados oscurecidos por el agua y atravesados por las hileras blancas de la nieve en las concavidades paralelas de las tejas. De las toscas chimeneas de piedra se elevan con lentitud las humaredas de las cocinas campesinas. Cuando años más tarde, en Comillas, tradujera la primera égloga virgiliana me acordaría de estos instantes. Y ahora que evoco lo uno y lo otro, pienso en ti y me siento al borde de las lágrimas. Desde luego no hay nada tan doloroso como el recuerdo de la dicha lejana. El sufrimiento por ésta es como nuestra sombra inseparable.

Con el tiempo he llegado a comprender que lo que a papá le atraía de verdad en la caza no era el hecho de la caza misma, de cobrar con todos los honores del código del buen cazador media docena de piezas a lo largo de una jornada, sino la posibilidad de sumergirse durante un día en el paisaje natural, andando sin parar, escuchando el canto de los pájaros, aleccionándome sobre tantas cosas como sabía de los entresijos del campo: “Mira: una camisa de serpiente; por aquí cerca tiene que haber una cama de zorro; ése pájaro que canta, es un zorzal; seguro que tiene el nido entre aquellos espinos...”. A mí me consumía la ansiedad cuando iba pasando la mañana sin que disparase un solo tiro. Por fin, en medio de mi propio sobresalto, se echaba la escopeta a la cara y sonaba el disparo: la sorda caía como un objeto atroz, súbitamente descolgado del cielo mientras el silencio abierto por el tiro desgarraba como una herida el corazón desprevenido del día. Parecía que los instantes goteaban por un costado roto como si se apresurara el deshielo, al tiempo que Tony regresaba con su trofeo en la boca, nervioso y agitando vertiginosamente la palma de su cola. Tal vez el ave, zancuda y cenicienta, dejaba sentir aún los latidos de su diminuto corazón; y enseguida era ya sólo una cosa inerte que mamá cocinaría con una delicada salsa de chocolate.

¿Fueron las Navidades de 1939-1940 las últimas que pasamos en Guriezo? Seguramente. Unos meses más tarde, en mayo, la desaparición de la abuela vendría a alterar brusca y radicalmente mi existencia, empujando aquella casa hacia el pasado irremisible y a mí hacia mi propio e incierto futuro.

15. PASOS EN EL PISO DE ARRIBA

La iglesia de San Vicente rezuma de sus piedras la memoria mística de mi niñez. Erguida sobre su acrópolis, emerge del fantástico bosque de las encinas ostentando en el azul del horizonte su mole plateresca. Una imagen instantánea e indeleble: con mi abuela y mi madre subo las gradas de la puerta de la cabecera del templo -que sólo se abren el día de Jueves Santo- y me quedo absorto ante la torrentera de luz que brota violentamente del fondo de la nave: es el “monumento” iluminado por decenas de velas de cera -en aquel entonces no se había admitido todavía la electricidad en las iglesias- y que se instalaba en el altar lateral del lado del Evangelio. Las luces titilan en la húmeda penumbra, la traspasan como indecisas incandescencias y al reflejarse en la gigantesca cavidad del retablo mayor encienden sus columnas y su follaje de oro. Las tallas apostólicas que lo pueblan se animan de visajes intermitentes; una ascua, como de Pentecostés brilla en la calva de San Pedro.

Desde entonces, innumerables veces en mi vida he repetido el mismo ademán de acceder al espacio sagrado, penetrar en esos ámbitos que la fe ha multiplicado en nuestros pueblos y ciudades, y dirigir la mirada hacia el fondo y hacia arriba. Templos espléndidos -León, Chartres, Seo de Urgel...-

, o simplemente entrañables- Universidad de Comillas, Carmelitas de Santander... La fe se ensancha, crece y se transforma; el espíritu ostenta las cicatrices de innumerables batallas. Pero el ademán ante el símbolo de la presencia divina se mantiene intacto: el espacio puro, la luz intacta, el tacto de lo ilimitado en el límite que lo alude.

Mi piedad de niño -sin duda suavemente orientada por mi madre desde los mismos umbrales de la existencia consciente- estuvo desde muy temprano influida por mi condición de monaguillo. Me parece estar viendo al chiquillo que durante la ceremonia del fuego nuevo en la mañana del Sábado Santo de 1938 se unió espontáneamente y trémulo de emoción contenida a la numerosa “troupe” de primos y amigos a los que había seguido muchas veces con la mirada en sus complicadas evoluciones en el presbiterio y que ahora rodeaban al párroco en el atrio de la iglesia. Al margen de las consabidas e inevitables travesuras propias de la edad, aquellos monaguillos éramos unos chavales bastante formales y que tomábamos en serio nuestras funciones. Puedo asegurar que no respondíamos en absoluto a esa imagen estereotipada del monaguillo travieso e irreverente, familiarizado en exceso por su asiduidad de trato con el mundo religioso con Dios y sus servidores y aprendiz forzoso de un descreimiento que tardará en llegar lo que el chiquillo tarde en colgar sus pintorescos hábitos. La razón era muy sencilla: los sacerdotes a los que servíamos en el altar eran los primeros en tomarse con seriedad y autenticidad evidentes lo que hacían. Los dos párrocos que sucesivamente conocí durante aquellos años coincidían en su empeño porque las palabras y los gestos de la liturgia estuviesen de acuerdo con lo que significaban, y el inefable Don Fede, el coadjutor, por más que su misa se resintiera con frecuencia de ciertas prisas y urgencias, era un ser evangélico y encantador, incluso ferviente, a su particular modo y maneras.

Por suerte, la piedad que me rodeaba en casa merecía ese nombre, y no tenía nada que ver con la caricatura de piedad que tantas veces ha suplantado y usurpado sus perfiles vaciándola de su sustancia. Ante los ojos absolutamente abiertos de un niño no caben monsergas: el niño capta irremisiblemente lo que ve, y ve lo que los demás son a través de lo que hacen y nada se diga de lo que dicen. Por supuesto, las mujeres de la familia eran sin excepciones piadosas y bastante rezadoras, pero la piedad no concluía para ellas en las prácticas religiosas; al contrario, la piedad empezaba donde éstas acababan. Era en ellas una actitud, una forma de ser y de actuar, su modo de existir en el mundo. Los varones no eran, claro está, tan rezadores, pero su piedad me resultaba evidente. Una piedad que consistía en no hacer el mal, ni de obra ni de palabra -en casa no oí jamás denigrar a nadie, ni dar el más leve pábulo a la maledicencia-, y en hacer el bien que se podía: jamás se despidió sin alguna ayuda a quien la solicitaba.

Tratándose de una familia “de derechas” y de inclinaciones monárquicas, siempre oí referencias respetuosas hacia los representantes del régimen republicano, empezando por la persona de don Manuel Azaña. Y el horror suscitado por tantos desórdenes y crímenes como trajo consigo la guerra se dirigió por igual a unos y otros. Me acuerdo con toda claridad de haber escuchado a mi madre disculpar los desmanes de los “rojos”, basándose en la ignorancia y la miseria de las masas. La piedad en nuestro ambiente familiar no era por tanto algo adventicio y ocasional, sino la sustancia de que estaban hechos los actos de cada día, el ser y el estar ante Dios y ante los demás.

En aquel entonces los niños rezábamos nuestras oraciones al levantarnos y al acostarnos. Además, se bendecía la mesa y se rezaba el Rosario por la noche. Debo reconocer que esta última devoción constituía para los chiquillos -y habría de seguirlo siendo para mí durante años- un auténtico suplicio. Entre el cansancio que se habla ido acumulando durante el día y la monotonía repetitiva del rezo, no tenía nada de extraño que nos fuéramos quedando dormidos unos tras otros, allí donde estuviésemos acurrucados. En Guriezo, nos arrodillábamos todos en las sillas del comedor, de asiento mullido y alto respaldo. Pero el sueño las convertía en altamente peligrosas. La diversión preferida de todos nosotros consistía en seguir los vaivenes - para atrás y para adelante- inverosímiles, espeluznantes, de la buena de tía Marichu. (Esto sucedería algunos años más tarde, cuando con su marido tío Fernando viniera a establecerse en la casa de la abuela, una vez ésta fallecida).

He tratado de sondear en los inicios de mi conciencia religiosa y moral; me intrigan los orígenes. Pero por desgracia es algo tan sumergido en los primeros años como un fondo marino, y tal vez se corra el riesgo de removerlo vanamente, sin conseguir otra cosa que enturbiarlo. Una cosa curiosa: no logro recordar a mis padres aleccionándome en las cuestiones de conciencia, cosa que sin duda alguna harían; sólo me recuerdo mirándolos; observándolos cuando rezaban en casa o en la iglesia. A ésta fui muchas veces y durante todo el tiempo de mi infancia y aun durante los años de adolescencia en compañía de mamá. Sus templos preferidos en Santander eran el de los Carmelitas de la calle del Sol y el de los Redentoristas en el Alto de Miranda. He vuelto a entrar en ellos en busca de aquellas emociones primordiales: la luz tamizada, el olor de la madera y de la cera, los ecos, los ruidos de la calle deslizándose en el silencio del ámbito vacío... A mi padre le estoy viendo arrodillado ante su mesita de noche, la cabeza entre las manos.

¿Qué cosa era Dios para mí? Dios era una presencia protectora, una bondad cálida, una confianza indecible. Nunca un ojo insomne y sin misericordia; siempre como una mano de frescura y acogimiento. Como la

mano de mi madre en las madrugadas de fiebre; como la mano de mi padre apretando la mía. O como hoy la mía en la de mi hijo menor. O como un hogar. Tú estás en tu habitación; trabajas, escribes, escuchas música, sueñas. Y de pronto, en el piso de arriba, suenan unos pasos familiares; alguien va y viene y la casa se llena de una presencia querida, de una fragancia impalpable, de una temperatura justa que hace que la vida ascienda y sus latidos percutan pausados, regulares, sonoros, navegantes en el flujo del tiempo. El crujido de la madera, la claridad entornada de las alcobas en las primeras horas de la tarde, la quietud, la hora detenida; otros tantos indicadores de una proximidad, de una inminencia. O en un rincón del jardín de la casa de Guriezo, bajo las acacias y las mimosas que dejaban descender hasta mi piel los rayos del sol de primavera, mientras sostenía sobre mis piernas un libro abierto, en el silencio que precedía al mediodía. O en la huerta de atrás, sentado entre las altas hierbas, observando el minucioso empeño de las arañas, el vuelo tardo de los abejorros, la rama oscilante de la que acababa de brincar un pájaro. Sentía un calorcillo que ascendía por las venas; estiraba mis piernas desnudas llenas de rasguños, me tumbaba con los brazos cruzados bajo la nuca; las nubes viajaban en lo alto, la brisa frotaba las hojas de los frutales, el azul del cielo descendía hasta mis párpados entornados como una mirada de muchacha... Y de nuevo la presencia inminente, las palabras a punto de pronunciarse, alguien protector, amistoso, risueño, supremo. Y así siempre, hasta hoy. He pensado mucho sobre Él. He leído una buena parte de lo que los hombres han escrito a favor y en contra suya, para demostrar su existencia y su inexistencia, filósofos, místicos y ateos. Él, su presencia amorosa.

Como es cosa sabida y tanta gente de mis años recuerda, por lo general con desagrado, a veces con un escalofrío de rencor, eran aquellos, años en que en los ambientes religiosos reinaba la moral de pecado. A mí sólo me alcanzó de refilón. No recuerdo en absoluto que en casa se nos asustara con la idea del pecado. Para mi madre, la religión era cuestión de amor y verdad, y los pecados contra los que se nos ponía en guardia a los niños eran el egoísmo y la mentira. Permanece muy viva en mi memoria la aguda compunción que sentí cuando en un arrebató de genio, durante alguno de nuestros juegos -tendría yo seis o siete años, le di a mi hermana con un palo y le hice sangrar, ligeramente, en la frente. Como también me consternó mi propia audacia cuando entré en la clase del Hermano Máximo a hurtadillas, abrí el cajón de su mesa y me apoderé de un par de “regalices”.

Y luego llegó el día en que el chaval de ocho años que yo era empezó a prepararse para la primera comunión y oyó hablar en el colegio de las misteriosas “cosas feas”. A los niños que procedían de familias “burguesas” nos había llamado muy pronto la atención lo que más tarde identificaríamos como naturalidad de los muchachos campesinos en todo lo concerniente al

sexo. Acostumbrados a presenciar desde pequeños como la cosa más trivial la cubrición y el parto de sus animales domésticos -era usual que se enviara a los críos a llevar la vaca al toro-, de modo que la generación no ofrecía para ellos mayores misterios. Por otra parte, tampoco recuerdo que los buenos sacerdotes que nos educaban y nos confesaban insistieran con exceso en tales asuntos. Me parece que eran bastante sensatos y que se limitaban a escucharnos y darnos algunos someros consejos De modo que las llamadas “cosas feas”, si no dejaban de tener un lado sórdido, constituían por otro la irreprimible curiosidad ante el cuerpo propio y el ajeno, el descubrimiento -no exento de perplejidades de toda índole- de la vida, y la percepción del latido todavía lejano de un deseo sin nombre. Porque a la vez emergía el oscuro sentimiento de la belleza femenina. Adoré desde muy pronto -su pongo que en torno a los ocho años- la fragilidad de las niñas, y ahora comprendo también que era ya sensible al encanto de las muchachas jóvenes cuyas largas piernas y cuyos senos levantados me producían una turbadora delicia. Mi “educación sentimental” empezaba por tanto de la mejor manera posible y en las circunstancias más favorables: en medio de una constelación de hermanas y primas, y de amigas de aquellas y de éstas.

Resulta banal la observación de que un niño introyecta las actitudes de su entorno familiar. En casa hubo siempre un sincero respeto hacia la Iglesia y los sacerdotes, a los que, como ya he hecho observar se los llamaba siempre sacerdotes y nunca “curas”, sin duda como reacción contra el uso escasamente favorable de ésta última denominación. (Por eso fue mayúsculo mi pasmo cuando oí cantar por la calle en Santander, durante el año republicano de la guerra civil, aquello de “Si los curas y frailes supieran...”). En cuanto a los dos sacerdotes, párroco y coadjutor, de Guriezo durante mis años de niñez, Don Eladio y don Federico, se los apreciaba personalmente, se reconocían sus virtudes -aquellos buenos sacerdotes las tenían- y se disimulaban piadosamente sus defectos -no menos visibles-. Tardaría aún bastante tiempo en descubrir que en el gremio clerical no hay más ni menos sinvergüenzas que entre los laicos.

Mi abuela y mis tías reparaban devotamente los ornamentos del culto deteriorados por el uso o destrozados por los avatares de la guerra. Incluso se ocupaban cariñosamente de “vestir” al inefable Don Fede, cuidándose de su atuendo y sotanas bastante más de lo que lo hacía el propio buen señor.

He tenido la oportunidad de escuchar el relato de las vivencias del día de la primera comunión de labios de mucha gente de mi edad. He oído atacar con saña el tan repetido tópico del “día más feliz de mi vida” que entonces y aún ahora compone el relamido texto de los recordatorios de la efeméride. A mí me parece que esos supuestos recuerdos dependen en

notoria proporción de cómo se haya desenvuelto con posterioridad la “biografía” religiosa de cada uno. Esas imágenes, desconectadas del resto de la propia vida desde la ruptura de la etapa infantil o adolescente, por fuerza han de ser revividas con desdén o franco desvío. Si por el contrario fueron seguidas por un desenvolvimiento ulterior del ser religioso hasta alcanzar uno mismo la adultez del cristiano consciente, es casi seguro que se las revivirá con íntima ternura hacia el niño que uno fue, hacia el chaval que aguardaba el advenimiento de una presencia misteriosa que no le ha defraudado, aunque en la actualidad se halle despojada de las ilusiones tempranas.

Bien es verdad que, por aquel entonces, y aun en tiempos posteriores, eran bastantes las criaturas atribuladas por obsesiones absurdas imbuidas por padres y educadores, como por ejemplo la del incalculable delito de tocar la sagrada forma con los dientes. Pero yo debí de tener la suerte de que sólo me dijeran cosas sensatas. Mi personal obsesión fue de muy otra especie y giró en torno a un traje de marinero. No se conocía en aquellos años otro atuendo, ni yo podía imaginármelo. Azul o blanco, con una cruz metálica pendiente de un cordón dorado y tal vez una moña de seda blanca sujeta al brazo, el traje de marinero era el habitual, aunque no faltasen las extravagancias como la sufrida por dos amigos míos a los que se vistió para el suceso nada más y nada menos que de soberanos pontífices. Pero eran tiempos de escasez y resultaba difícil dar con la tela adecuada, de azul marino. Durante unos cuantos días temí por mi traje. Ahora que lo pienso creo que lo que más me sugestionaba era el hecho de que fuera a vestir mi primer pantalón largo, cosa que yo anhelaba como el colmo de lo excepcional porque entonces los niños “de ciudad” lo llevábamos siempre corto. Al fin mi madre logró encontrar la pieza adecuada. El problema siguiente radicaba en la laboriosidad de la modista, prodigiosa en su eficiencia profesional pero temible y desesperante a causa de su insólito concepto del paso del tiempo. Oí comentar más adelante entre sus proezas contra la condición temporal de lo humano que había entregado después de la guerra unos pares de pantalones para unos niños que se le habían encomendado antes de ésta, y que en otra ocasión el capitán de un transatlántico habla tenido que interrumpir la operación de desatraque del muelle a fin de que una dama pudiera al fin recibir un vestido encargado como es natural mucho tiempo antes de su partida para América. Ignorante de semejantes riesgos, hube de someterme varias veces al suplicio de las pruebas, y se suponía que el traje avanzaba entre una y otra. Pero pronto nos embargó a todos el convencimiento de que el tiempo avanzaba más de prisa que la confección del traje en manos de la modista. Los días pasaban y yo estaba ya literalmente abrasado por la ansiedad. Tres días; dos; uno. Transcurrió aquella víspera del día señalado, anocheció, me acostaron, y mi

traje no habla llegado. A la mañana siguiente -era un radiante día de mayo- me desperté muy pronto, traspasado por encontradas emociones. El traje seguía sin aparecer. Medio vestido, en calzoncillos y camiseta, el chiquillo subía y bajaba las escaleras, inquiría y se sentía al borde del llanto... Al fin, cuando faltaban escasos minutos para el momento inaplazable de salir para la iglesia, llega el traje. Nunca se había sentido tan dichoso -instantes después de haberse sentido tan desdichado- como al verse ante el espejo con su traje azul de marinero. Cuando me paro ante el retrato de aquel conmovedor chiquillo de ocho años, con su pelo al flequillo y su tímida compostura, que parece pedirme cuentas de la administración de su inocencia, me pregunto si todas las emociones de aquel día se reducían al estreno de un traje de marinero. Creo sinceramente que no.

Ocurre que la mayor parte de los adultos, incapaz de regresar retrospectivamente al niño que fueron, simplifica la niñez y hace de ella algo tan pobre como su propia adultez esquilmada. Pero los niños que fueron entonces muchos de los adultos vulgares de ahora valían infinitamente más que sus descendientes, tan venidos a menos. Así el adulto mostrenco piensa que el niño sólo soñaba con los regalos o el traje de primera comunión, mientras que el niño que se disponía a recibir ésta, atendía a múltiples y muy complejas incitaciones simultáneas. Yo estaba literalmente fuera de mí ante la perspectiva de estrenar un traje de marinero con pantalones largos. Y esto es tan cierto como que me hallaba tremenda y seriamente consciente de la gravedad del sacramento que iba a recibir. Tenía en la presencia eucarística toda la fe que un niño -psicológicamente hablando- puede tener. Pero aquella fe, psicológicamente infantil y endeble, era teológicamente -teologalmente- verídica. Me veo a mí mismo creyendo en ella, deseando la venida de Dios a mí. Este deseo era tan real y consistente como el de lucir mi traje azul de marinero con pantalones largos. No veo por qué reducir a la inexistencia aquella emoción en beneficio de esta última. Como tampoco comprendo la necesidad de resignarme a vaciar de sentido la clara certidumbre que me habitaba de una conciencia limpia, resultado de la inquisición, cargada de seriedad, a que había sometido la memoria de mis actos antes de mi primera confesión.

Sigo siendo capaz de señalar con exactitud el lugar que ocupaba en la grada inferior del presbiterio de la parroquia en el momento de recibir la primera comunión de manos del anciano señor arcipreste de Castro. Me veo a mí mismo: emocionado, anhelante, serio, con la impresionante seriedad de los niños. No recuerdo en cambio que se nos hicieran, ni me hicieran, particulares regalos. Los tiempos eran difíciles y después de la ceremonia se contentaron con obsequiarnos en la placita de la iglesia a todos los niños con un chocolate colectivo y los inevitables churros. Alguien -tengo la imagen borrosa de que fue mi madre- me dijo que en adelante la primera

comuni3n habr3a de notárseme en que yo fuera más obediente y más aplicado. La verdad es que yo no sobresal3a en ninguno de los dos aspectos. Era un chiquillo corriente con más ganas de vacar a mis imaginaciones que a otra cosa.

Pero la primera comuni3n vino a intensificar mi comunicaci3n con Dios. En la actualidad Dios tiene mala prensa y lo más piadoso que se oye decir de Él es que no existe. Y eso, después de haberle atribuido una siniestra condici3n de torturador de niños o de estrangulador de las más vivas apetencias y emociones humanas. No lo puedo remediar: cuando escucho o leo las “razones” de un ateo me siento corroborado en mi fe. Sartre o Bertrand Russell iban a tener andando el tiempo casi tanta influencia sobre mi fe como mi propia madre; y nada se diga de esos ateos impresentables que nos depara con frecuencia nuestro incorregible celtiberismo. Pero estas son cuestiones sobre las que no voy a insistir ahora. El hecho es que aquel chiquillo de ocho o nueve años contaba con una presencia amistosa y protectora; se sab3a secretamente acompañado y atendido por alguien que era dentro de él más él que él mismo. Como es natural, no se dec3a a sí mismo estas cosas; pero las viv3a. No o3a voces interiores ni exteriores; no tenía nada que ver con Luisito Cadalso. Incluso hubiera sospechado vehementemente una impostura de haberlas escuchado. Era evidente que Dios no hablaba, así, sin más ni más. Pero todo le hablaba de Dios. Las montañas plateadas contra el cielo azul, las encinas, los altos tallos del maíz que el viento ondulaba, la música del río, el vuelo de los pájaros y la tenacidad de las arañitas balanceándose de una rama a otra; lo grande y lo pequeño, lo lejano y lo próximo; entre todas las cosas compon3an una voz poderosa, persistente y sinfónica. Y el niño, extraviado en sus quehaceres escolares o en sus juegos, en medio de sus divagaciones solitarias o de sus andanzas con sus primos o con Pedrito, permanecía secretamente atento a aquello, a Aquel, creciente raz3n de ser de su vida incipiente.

16. PEDRO, PEDRITO...

Con nuestras botas de siete leguas, claveteadas de tachuelas, nos lanzábamos al monte. Éramos dos, Pedrito y yo. Era ya la tercera generaci3n que reanudaba sus lazos, después de los dos abuelos, lejanos parientes, que habían hecho juntos su fortuna en Cuba y habían vuelto a su valle montaños de origen a levantar sus casas y multiplicar sus descendencias respectivas - lo que desempeñaron a conciencia a juzgar por el número de sus hijos e hijas-, y de éstos, compañeros de juegos en la niñez y mocedad, y amigos luego inalterables, como mi madre y la de Pedro.

Efectivamente, la finca de mis abuelos y la de los abuelos de Pedro -el abuelo de éste, al que nunca conocí, se llamaba Don Pancho, y la casa de Don Pancho, por antonomasia, era el nombre que atribu3amos a la suya-, se hallaban paredañas. Desde la habitaci3n de mis t3as, o desde el cuarto

llamado del mirador, que era mi dormitorio con frecuencia, por encima de las tapias del corral, se veía la casa de don Pancho, amarillenta y marchita, entre un follaje de árboles insólitos: membrillos, magnolias, pinos, cedros y espesos laureles, además de las palmeras que en la Montaña han venido a quedar como el símbolo de las mansiones erigidas por los indianos de finales del siglo pasado o de principios de éste.

Desde el monte que dominaba por el Este las fincas -llamadas de Desa, probable contracción de “dehesa”-, y donde estaban los manantiales que los abuelos habían alumbrado para ellas, contemplábamos Pedro y yo una perspectiva inédita: nuestras casas a vista de pájaro, los tejados rojos de las tres villas -contigua a la de los abuelos de Pedro se hallaba la de doña Josefina, la hija mayor de don Pancho-, el bosque de los jardines, los árboles frutales de las huertas que llegaban hasta la orilla del río, el humo de las chimeneas que al medio día ascendían en el aire quieto, y el extraño silencio que la distancia imponía sólo taladrado por lejanos ladridos. Resultaba inquietante poder divisar nuestro mundo familiar desde lejos: lo habitualmente grande se volvía pequeño, lo cotidiano inusual, lo conocido misterioso. Nos parecía planear sobre nuestro entorno como las aves que sobrevuelan sus nidos o como dicen algunas personas haberse sentido en sueños o durante un estado de coma, evanescentes testigos presenciales desde un más allá que permite el retorno... A veces nos escapábamos a media mañana, en otras ocasiones por la tarde, con nuestros bocadillos para la merienda; no recuerdo si siempre con las debidas licencias; en realidad los montes que configuran el valle eran nuestros parajes habituales sobre los que reinábamos como príncipes herederos de fábula.

Nos sentábamos en la cumbre para recobrar el aliento; contemplábamos todo el valle desplegado debajo de nosotros. La brisa del verano cuchicheaba entre los esbeltos eucaliptos; el viento otoñal arremolinaba las nubes y las hacía viajar raudas y cambiantes. Qué bien nos sentíamos. Desde allí no podíamos oír el sempiterno “¡Pe-dro, Pedritooo...!” con que la familia entera de mi amigo lo perseguía ininterrumpidamente. Su madre, Elena, con su figura menuda y tras sus lentes dorados; su padre, entonces ya enfermo de cuidado, con voz insegura de médico que se sabe a la vez paciente; el tío Fran, con su bigote a lo Petain; la tía Josefina, con su nariz emblemática y sus impertinentes; Antonia, la cocinera, sus manos siempre húmedas en el delantal y la voz clueta: “¡Pedro, Pedrito...!” Teníamos los dos la impresión de que todo el mundo coincidía en suponer que Pedrito no estaba donde se daba por supuesto que debía de estar. Lo cierto es que no constituíamos una pareja peligrosa, como esos chavales a los que no se puede dejar de la vista porque ya están haciendo diabluras. Pero claro está que no todas nuestras actividades en común hubiesen recibido el beneplácito familiar. La aventura nos tentaba con todos sus innumerables

caminos intransitados. El monte de Rauderas, al que acabo de aludir, y el río, en particular la presa de detrás de la finca de mi abuela y todo el paraje circundante, se contaban entre nuestros escenarios predilectos. A Pedrito le fascinaba todo bicho viviente. Aunque no precisamente desde un punto de vista naturalista o ecologista. Tampoco desde una perspectiva de predador como la que era usual entre nuestros camaradas campesinos, que iban a por nidos con ánimo destructivo. En Pedro se adivinaba al futuro quirurgo, por más que de momento sus comportamientos adolecieran de una cierta insensibilidad que a mí me inquietaba. Desde luego, los pájaros habían aprendido a temer su nerviosa silueta cuando oteaba las alturas del follaje de los árboles con su escopeta de aire comprimido en bandolera. “Oye -me dijo un día así que escuchó el estrépito de los gorrones en las palmeras de mi jardín-, aquí hay muchos más pájaros”. “Claro -le contesté-, es que yo no me dedico a perseguirlos como tú”. En medio de la huerta de la finca del abuelo don Pancho, bajo la arquería de un emparrado, había una mesa redonda de piedra, rodeada de bancas. Quien nos descubriera absortos en nuestras manipulaciones es probable que nos asociara antes con los siniestros sacerdotes del culto azteca que con los profesionales de un quirófano. Abríamos en canal las lagartijas y las ranas y, mitad anestesiastas, mitad torturadores, les echábamos gotas de zumo de uva y observábamos atentos sus reacciones. Las bestezuelas se estremecían con sus corazoncitos al aire. Creo que no había en ello ni sombra de crueldad; sólo inconsciencia infantil ante el sufrimiento animal y una atroz curiosidad por asomarnos al misterio de la vida. Con idéntica curiosidad atisbábamos un grupo de críos por un ventanuco el coito de una pareja de cerdos; y recuerdo la extrañeza con que escuché a una persona mayor que por allí pasaba su comentario sobre lo malos que éramos.

Nos gustaban los entretenimientos belicosos. El buenísimo del tío Fran tenía bajo la galería de su casa un banco de carpintero y en él y con enorme meticulosidad nos hacía unos arcos y unas espadas primorosas. De confeccionar las flechas nos ocupábamos nosotros mismos con ramas de avellano. Jugábamos a tirar al blanco o nos enzarzábamos en tremendas batallas a flechazo limpio. En una ocasión estuve a punto de perder un ojo. En el calor de la refriega Pedrito perdió su habitual discreción y disparó más cerca de lo convenido y más alto de lo prudencial. La flecha me dio exactamente en el hueso del arco superciliar. Una fracción de milímetro más abajo me habría dejado tuerto. Nos asustamos los dos, más ante la sola imaginación de lo que podía haber sucedido que ante la sangre que manaba de la herida, si bien no con gran profusión. Ya no me acuerdo de la explicación que hube de improvisar al llegar a casa, aunque estoy seguro de no haber dicho la verdad, que me hubiera acarreado una buena reprimenda por nuestra imprudencia.

También leíamos en abundancia. Mi descubrimiento personal del placer de la lectura se pierde en la lejanía de los días de la primera niñez. ¿Cuál fue mi primer libro? Recuerdo con exactitud los cuentos de Andersen que mi abuela me regaló a la vuelta de un viaje a Santander, e incluso puedo ver el preciso instante en que me lo dio, apenas entrada en casa, en el comedor: me senté en uno de los sofás que había en uno de sus extremos, con las piernas colgando, y me perdí en las páginas de aquel volumen, que me parece estar tocando, de amplio formato, delgado, con el lomo de tela de colores. Dos de sus personajes se mantienen imborrables en mi memoria: el pescador que no tenía camisa y el soldadito de plomo. Pero con seguridad, no fue Andersen quien primero me hizo navegar por la letra impresa. Hay un libro que recuerdo como anterior a mi aprendizaje de la lectura: *Corazón*, de Amicis, que una niñera que teníamos en Santander, una chica joven e imaginativa, nos leía en la cocina a mi hermana y a mí. Sus páginas tan intolerablemente sentimentales, nos apretaban el nuestro, todavía intacto, nos adiestraban en la congoja, y sobre todo nos empujaban hacia esa posibilidad interminable de la existencia desplegada que acecha entre los renglones. Esto debía de suceder entre mis seis y mis siete años. Y desde entonces las imágenes de búsqueda que brotan de los libros han ido siempre por delante de mis pasos, han sido el acicate y la nutrición de mi existencia, el combustible de mis hogueras, porque la vida y su realidad se alimentan de la ficción que yace en el garabato impreso, como el calor que nos mantiene en pie se nutre de los leños cortados en el bosque. Las palabras escritas son un engaño, pero sin ellas la verdad de nuestra existencia se empobrece y se estanca, viene a menos y pierde su pulso inicial. Somos los hombres unos seres improbables que sólo logramos algo de realidad si ensayamos nuestros pasos atisbando más allá de la raya del horizonte gracias a esos proyectos que levantamos mediante las livianas palabras que yacen en los libros.

En otro lugar de estas memorias me he referido ya a algunos de los libros que Pedrito me prestaba, o que yo mismo descubría en mis escudriños de la biblioteca, por desgracia muy escuálida, de la casa de mi abuela. Todavía hoy siento envidia de quienes tuvieron la suerte de leer en su niñez libros que yo tuve que aguardar bastantes años para hallar. Lo que yo hubiese disfrutado con Dickens, Balzac, Stendhal, Galdós o Baroja, leídos en la primera niñez. Hube de esperar hasta bien entrada mi adolescencia. Pero, de cualquier modo, los libros que leía eran suficientes para excitar mi fantasía, ensanchar los espacios de mi mundo real, y verme a mí mismo como un personaje de novela. Las lecturas -ahora lo comprendo perfectamente- actuaban como un filtro mágico convirtiendo en ficción maravillosa la realidad de lo cotidiano. La casa de don Pancho no era más que una hermosa mansión cerrada; para nosotros se volvía un recinto

misterioso y resonante. Sumidas en la penumbra de sus contraventanas entornadas y sus espesos cortinajes, las habitaciones de la planta baja nos parecían suntuosas e incitantes. Nos movíamos despacio, tratando de no despertar los ecos, como si fueran los fantasmas del pasado acechante en los cuadros y fotografías desde donde nos observaban los antepasados o los soldados de la guerra de Cuba. Las sombras se sentaban expectantes en los sofás y sillones enfundados de las salitas. Era manifiesta la turbación de los espejos, deshabitados durante años, o de los cristales de las vitrinas sobre los que resultaban inusuales los reflejos transeúntes de nuestros pasos furtivos. Subíamos como ladrones por las amplias escaleras al piso principal y volvía a repetirse la extrañeza de las alcobas, a la espera de unos seres familiares dispersados por los azares de la vida. En la planta última aguardillada, la mesa de billar o las piezas del juego de cricket en su panoplia evocaban el paso de los muchachos que nos habían precedido. El jardín, transitado constantemente por nosotros, se nos volvía inquietante contemplado tras los cristales. No era sólo la perspectiva inédita desde la que lo mirábamos; temíamos sorprender por sus veredas, bajo sus sombrillas blancas y sus sombreros de galleta a toda aquella parentela espectral del tiempo pasado.

Nuestras excursiones solían verse interrumpidas, cuando más absortos nos hallábamos en el pretérito familiar, por los gritos urgentes de “¡Pedro, Pedritooo...!” que empezaban a emitirse desde varias gargantas a la vez. Don Pedro, doña Elena, doña Josefina, tío Fran, Antonia: todos de acuerdo en llamar al chiquillo que se había perdido de vista hacia un buen rato y cuya ausencia era descubierta de súbito con auténtica consternación. Solíamos tardar un cierto tiempo en emerger, como de una inmersión submarina, de nuestras aventuras, y allí estábamos de nuevo, con aire inocente, en realidad no habíamos hecho nada malo, salvo alejarnos hacia nuestro mundo al otro lado de la puertecita que separaba las dos fincas, la deshabitada del abuelo don Pancho y la habitada en la actualidad por su familia, lo suficiente para jugar nosotros tranquilos y dejar en paz a aquellas encantadoras personas que mientras nosotros merodeábamos cerca se veían forzadas a hablar entre sí en francés sin duda en un intento por hurtar sus conversaciones a esa bien conocida propensión de los niños a escuchar con aire ausente la cháchara de los adultos, como quien no quiere la cosa y mientras aparentan hallarse concienzudamente entregados a sus menudos quehaceres.

Otro paraje encantado era la orilla del río. Detrás de la finca de mi abuela estaba la presa, desde la que partía el cauce del molino de la Iseca, en un lugar sombreado por un espeso bosque de avellanos silvestres, chopos, arces, alisos y abedules, muchos de los cuales hundían sus raíces entre los cantos rodados que bajaba la corriente. El caudal silencioso adquiriría voz en

la presa, se derrumbaba con estrépito en las crecidas de invierno y primavera, y disminuía su volumen hasta un pianísimo continuo con el estiaje estival. Pero sonaba siempre, con persistencia, y al anochecer se imponía sobre todos los demás ruidos y se convertía en una sinfonía fantástica claramente perceptible desde casa. Por la noche yo oía aquella voz, aquella especie de llamada nocturna, pavorosa, cómplice, sobre la que se distinguía a intervalos regulares, como un fagot quejumbroso y vagamente agorero, el grito del cárabo. Pero allí mismo, la masa sinfónica se descomponía en sonidos diferenciados. Si se aplicaba el oído, el agua cantaba, susurraba, cuchicheaba, o se desbordaba en amplias risas o en llantos contenidos. En cada canto rodado, en cada raíz, en cada rama inclinada hasta hundirse en la corriente como si fuera la cabellera de una ninfa ahogada, tal vez de la misma Ofelia, sonaba una nota distinta, límpida, que rayaba la tarde como un diamante sobre un cristal. Pedrito y yo, descalzos, jugábamos a hacer descender un esbelto balandro, con sus velas blancas desplegadas, por los rápidos y meandros diminutos que el agua trazaba entre las piedras y las islas de arbustos y helechos. Asociada mágicamente a aquellos instantes prolongados sin prisas a lo largo de tantas tardes, permanece extrañamente varada en mi memoria la letra de una canción: Ay, ay, ay, ay, cómo se la lleva el río...

Al anochecer, regresábamos a casa con nuestro balandro, un poco roncós y un poco más mojados de lo conveniente, tratando de disimular los arañosos de las piernas y los bajos empapados de nuestros pantalones cortos.

Éramos dos críos sencillamente felices. Disfrutábamos de una suerte realmente infrecuente. Como niños de ciudad devueltos al paraíso del campo, éste nos ofrecía todas sus posibilidades de gozo, desconocidas para los chavales campesinos que sólo lo veían como lugar de trabajo cotidiano; nuestras respectivas familias coincidían en dejarnos en una relativa, pero para nosotros amplísima libertad: todo el valle de Guriezo, sin otras limitaciones que el alcance de nuestras piernas o de nuestras bicicletas, se hallaba a nuestra disposición. Reinábamos sobre él, los montes, los bosques, el río, los sentíamos como rigurosamente nuestros. Por otra parte, y aunque nos tratábamos asiduamente con nuestros camaradas de colegio y contábamos entre ellos con algunos amigos excelentes, nos movíamos en un mundo propio, y en un cierto alejamiento. Con seguridad, nunca nos alcanzaron inquietudes como las provocadas por la guerra civil y que sin duda afectaron a no pocas de las familias de nuestros compañeros. Pienso ahora que las nuestras respectivas se propusieron deliberadamente dejarnos vivir en nuestra inocencia infantil, lejos de contratiempos y miserias que ya tendríamos tiempo más tarde de conocer y sufrir. Éramos un poco como Robinson y Viernes en una isla afortunada y escondida. Yo,

desde luego, estaba convencido de que el mundo era bueno, sin duda porque había a mi alrededor el suficiente número de seres buenos como para hacérmelo creer. Mis temores infantiles se limitaban a la noche y a las tormentas. Como escribió Quevedo, yo pisaba todo mi mundo sin engaños.

17. LA DIFICULTAD DE SER

¿Fue a Fontenelle al que le preguntaron en su lecho de muerte cómo se sentía y respondió: “Bien, bien, pero con una cierta dificultad de ser”? Pienso en ello ahora, cuando trato de llegar al fondo del chiquillo que yo era y que me parece que se me escapa una y otra vez, que no logro asirlo después de tantos hechos y pormenores como he logrado retener de aquellos días de Guriezo. ¿Era yo dichoso? Creo que sí, porque no recuerdo grandes aflicciones, y eso que era reflexivo, que no se me escapaba nada de lo que pasaba a mi alrededor. Tengo la sensación de haber desarrollado muy pronto una suerte de sutil capacidad de observación, de haber vivido atendiendo al transcurso de mi propia existencia, de haber caído relativamente pronto en la cuenta, de que yo era alguien que miraba lo que pasaba en torno mío, que la realidad de las cosas y las personas era aquella exactamente que yo veía transcurrir; en una palabra, que la realidad era nada más y nada menos que mi punto de vista. Tal vez la esencia de la dicha de un niño consista en que existe para los demás. Le quieren, están pendientes de él. Pero a la vez, al menos en mi caso, y supongo que no deliberadamente, se establecía una distancia entre ellos y yo; era como si la dejarán justamente para darme lugar a que me moviera con libertad, a que inventara el mundo en que los demás existían para mí, a que yo mismo decidiera la orientación de mis pasos. Yo no era un niño solitario, ni me sentía solo; sin embargo, me dejaban mucho tiempo solo, estaba solo con frecuencia. Y entonces iba cayendo en la cuenta de la realidad honda de las cosas, éstas me mostraban su consistencia sin que nadie me distrajera. El silencio de la casa, cuando no pasaba nada, ni subía nadie por la escalera. Mis pasos en la alfombra: su tacto, sus dibujos. El vaho, como un aliento de la noche, en los cristales de la galería. Los árboles: yo conocía cada árbol, acariciaba su corteza; se erguían silenciosos e inmóviles, o dejaban que la brisa pronunciara su tenue discurso, o que los ramalazos de la lluvia, bajo el temporal nocturno, multiplicara en sus hojas innumerables reflejos. Las sombras en la pared, en la quietud de la hora avanzada, mientras se aproximaba el sueño. La habitación, en cuyo espacio en calma se irradiaba la claridad filtrada por la pantalla, por la tulipa, como una transparencia tostada, tibia, vagamente dulce. Y así, cada cosa. No sé por qué evoco estas imágenes y no otras. O los rostros. Estoy viendo a abuelita, sonriente: la leche caliente y la manzana asada; escucho su voz. Pienso en mamá (¿cursi, decir “mamá”?; de niños decíamos siempre “mamá: las madres eran las de los otros.”) Pienso en mamá; la siento tan cerca, que cuando está lejos no la

siento menos cerca; estaba cerca porque vendría pronto. Yo no era un niño impaciente; no merecía la pena serlo, si ella iba a venir y no cabía ninguna incertidumbre. Pienso en papá: estoy seguro de que nunca se me ocurrió que lo pudiera echar de menos: era mi padre y estaba donde era normal que estuviese; presente o ausente, en casa o de viaje, mi ser era ser con él, mi existencia incluía la suya; éramos los dos y aunque no pensara en él durante días, estaba siempre al alcance de mi respiración y de mis latidos. Yo sólo recuerdo haber echado de menos cosas banales, que yo sabía que lo eran. Por ejemplo, una bicicleta. Una bicicleta propia, que nunca tuve. No dejaba de ser una extraña contradicción que el nieto de doña Lucía no tuviese bicicleta, cuando la tenían tantos chicos campesinos. Y mientras que ellos iban al colegio en bici, el nieto de doña Lucía iba andando; dos kilómetros de ida y dos de vuelta y otros tantos por la tarde. Ocho kilómetros diarios, lo mismo si hacía sol que si llovía. Bueno; si llovía, a mediodía me quedaba a comer en casa de doña Loreto, personaje entrañable y de monumental sordera que hacía mis delicias. Tal vez la falta de una bici propia fuese como una espina en mi corazón de chiquillo de nueve o diez años. ¿Me sentí alguna vez desgraciado por ello? ¿Tenía que haber sufrido? La verdad es que con la misma nitidez con que recuerdo que añoré una bicicleta propia, recuerdo no haberme sentido desgraciado por ello. Quería una bicicleta propia, y yo sabía que la quería; pero no me paraba a pensar en ello. Pensaba en otras cosas.

Quizás no es cierto, o no es del todo exacto, que yo pensara en otras cosas. Más bien *las* pensaba. Pensaba las cosas, me hallaba siempre presente, como pegado a un cristal, al suceder y desplegarse de cada cosa. Tocando su perfil, allí estaba yo. Mi pensamiento, claro está, no era abstracto, ni propiamente reflexivo. Tanto lo uno, como lo otro, implican una distancia cuyo advenimiento se haría esperar aún bastantes años. Mi pensamiento asistía a las cosas, a mis propios actos y a los aspavientos que la vida trazaba ante mí. Veo y pienso las innumerables arruguitas del rostro de tía Juana, los pliegues de su falda negra, el barro de sus zapatos negríssimos -barro que no hace más que subrayar su vejez inmaculada- a una distancia infinitamente pequeña. O las manos de mamá; y la melodía de su voz; y la temperatura exacta de su proximidad y su contacto. O el sol, a través de las hojas de las acacias y las mimosas, derramándose como la mirada de un dios, sobre mi cara de chiquillo, sobre mis piernas desnudas. Tengo la sensación de que no se me escapaba nada de cuanto sucedía a mi alrededor: mis ojos seguían con docilidad los más menudos sobresaltos de las cosas, y éstas se plegaban dócilmente a mi pensamiento. Nada se interponía entre cómo era cada cosa y cómo yo la miraba y la pensaba. Y con frecuencia, las actitudes, las reacciones y las opiniones de los otros, y en particular de los mayores, me dejaban absolutamente perplejo. ¿Se

deberá únicamente a mi individualismo adulto la convicción de que ya entonces aquellas suscitaban en mí una invencible extrañeza, la idea de que lo que ellos decían no se parecía muchas veces nada o casi nada a lo que yo veía y entendía? Había tardes de primavera en que el hechizo de su tibieza se apoderaba de los chavales y nos perdíamos en el encinar. Practicábamos ese viejísimo ritual de la clandestinidad que es la iniciación en la noche de la carne. Se pretendía inculcarnos que la noche se hallaba traspasada de ojos hostiles y bífidos como serpientes. Pero en realidad había resplandores que surgían de lo oscuro y nos quedábamos pasmados ante el sobresalto de erecciones que anunciaban el verano de la turbación amorosa. Éramos testigos de nosotros mismos y de los demás, partícipes de juegos que se suponía prohibidos cuando en realidad han constituido a través de la historia de los hijos y las hijas de los hombres la herencia del octavo día. Luego, si se los practicaba, había que pagar una tasa aduanera, había que declararlos. Probablemente, la declaración misma podía encerrar un alivio, una suerte de catarsis; pero su calificación como pecado empezó a parecerme enseguida absolutamente impropia. Ahora pienso que la mayor responsabilidad en la escandalosa trivialización de la realidad del pecado hay que atribuírsela a su torpe empleo a propósito de los descubrimientos del deseo que no necesita saber su nombre ni por qué enturbiar las miradas con que los niños son capaces de comprender sin prejuicio cómo son las cosas, todas las cosas, también los ecos lejanos de la flauta de Pan.

Una tarde, supongo que era una tarde, y ya bastante avanzado el crepúsculo volvía a casa del colegio acompañado por un chico mayor. Y con gran sorpresa mía, el muchacho trató de violarme. Me resistí, y como insistió, le mordí. Qué curioso; tengo la seguridad de no haber invocado para mis adentros ninguna supuesta virtud que me dictara lo que tenía que hacer. Simplemente, yo era yo, y nadie podía arrogarse el derecho de mandar sobre mí. Yo no contaba entonces más de diez años, pero la certeza de lo que quería y de lo que no quería me habitaba por dentro y me hacía improbable cualquier desvanecimiento. Según oí contar muchas veces a mamá, cuando el pequeño Paquito -cuatro, cinco años- apretaba los puños y cerraba los labios, el universo se detenía en su giro y no había fuerza humana ni divina que lograra conmoverlo en su quicio. Cualquiera hubiese pronosticado para el chiquillo un horizonte de ambiciones logradas, una frente dispuesta a horadar todos los muros. El caso es que, aparentemente, no ha sido así. Desde luego, puedo asegurar que he cumplido todos mis deseos importantes, pero éstos han sido más bien pocos. Quizás porque intuí con prontitud que no merecía la pena el cumplimiento de otros muchos. Desear ¿no equivale a trasladarse a otro lugar y sobre todo a otro ser, distinto del que se es? Yo siempre quise ser yo, y a veces hube de emigrar lejos de mí para regresar a mí mismo y seguir siéndolo.

Recuerdo con toda exactitud un momento singularísimo: aquel en el que al tiempo que algo sucedía y yo lo miraba suceder, me vi a mí mismo mirando lo que sucedía, y - lo que me dejó pasmado - astronómicamente distante de ello. Fue como un instante de vértigo del que me repuse -con la para mí desconocida, y tal vez dolorosa, sensación de que me alejaba hacia un horizonte de realidad que yo solo divisaba-. Me estaba despidiendo de muchas cosas, de muchos seres: eran distintos de mí y la herida de la extrañeza no volvería nunca a plegar sus labios. Debió de ser durante el otoño de 1939, al comienzo de aquel curso escolar en el colegio de Guriezo, el primero después de terminada la guerra civil. La venida a España de la viuda del fundador de lo que llamábamos por antonomasia “el colegio”, y que oficialmente se denominaba “Escuelas Ubilla-Núñez”, tal como campeaba en grandes letras sobre la parte más alta de su fachada de piedra amarillenta, fue celebrada con distintos festejos. Ante mis ojos adquiría al fin presencia aquel señor cuyo busto veía cada día en el centro del jardín del colegio, adusto y bronceado, impertérrito bajo la lluvia que oscurecía su efigie y dejaba lamentables chorretones en la piedra de su pedestal. Paradójicamente aquel perfil resultaba para todos nosotros más familiar que la buena señora, distante e insignificante, acompañada ininterrumpidamente por una sobrina sempiterna, que decían que era su viuda. El caso es que hubo una velada con presencia de todas las fuerzas vivas del pueblo, incluida mi abuela -cosa que me sorprendió, porque no salía de casa más que para acudir a la iglesia-, y rimbombantes peroratas, y que todo ello concluyó -con gran alivio de la chiquillería-, con el obsequio de una merienda ofrecida a los alumnos y que consistía en una bolsa con cosas tan elementales como pan, chocolate o fruta -supongo que plátanos-, si bien, algunas de ellas, un tanto desusadas para aquellos hijos de campesinos. Además, eran tiempos de penuria, y la relación entre el niño y las cosas -cualesquiera que fuesen siempre tendían a ser pocas-, distaba mucho de la visión actual, desvalorizadora y a veces casi invidente.

Cuando se anunció la distribución de las bolsas, toda aquella bulliciosa asamblea campesina, entre inquieta y aburrida durante el transcurso del acto, se transformó de súbito en una acometida de la caballería ligera, o mejor, en una estampida de ganado. Y yo me encontré repentinamente paralizado, convertido en estatua de introversión en medio de aquel reflujo necio y competitivo. Su movimiento, lejos de arrastrarme consigo, provocó en mí una incoercible inmovilidad, una quietud ajena a ellos: los vi pasar, sin asombro, como depositado simplemente dentro de mí por aquella avalancha que los arrojaba fuera de sí. Me sentí distinto: supe que era diferente. No di un solo paso hacia las anheladas bolsas que se estaban repartiendo. Y lo que es más grave, me vi a mí mismo como superior a aquella grey. Me quedé el último. Ni siquiera el último. Simplemente, al

margen. No entré en el juego. Cuando la avalancha pasó, alguien advirtió que yo no había recibido mi bolsa y se me acercó con aire compungido; unos segundos más tarde tenía yo mi bolsa en la que, por añadidura, había algunas cosas más.

Este suceso no encierra ninguna moraleja. Desde luego, no significó para mí -entonces, ni lo significa ahora- una ilustración de la frase evangélica de que los últimos serán los primeros, algo cuyo cumplimiento, como es bien sabido, no pertenece a este mundo. El hecho explica sencillamente una manera de ser de cuyo desvelamiento fui yo el primer sorprendido. Pero tamaño descubrimiento quedó grabado en mi ser como la impronta de mi destino: soy y he sido siempre incondicionalmente ajeno y alérgico a la competitividad. Que nadie me busque donde dos o más personas se apresuren en la misma dirección hacia lo que quiera que sea. Yo estaré parado o andando hacia otro lado.

No es exactamente satisfacción lo que experimento al comprobar que toda mi existencia ha quedado marcada por semejante estigma inicial. O tal vez sí, y aún más que satisfacción: cierta suerte de orgullo forzoso. Hace no muchos años -no más de diez, creo-, sucedió algo trivial. Aguardaba yo a ser atendido, detrás de otras personas, en una pastelería, cuando un individuo entró y pidió algo por delante de mí. Por supuesto, no protesté. Sentí que el individuo aquel acababa de caer en una trampa que yo le había tendido. Incluso me sentí levísimamente culpable. Lo que está claro es que -decididamente- mi reino no es de este mundo.

En lo que recuerdo, desde que tuve una vida consciente, siempre quise ser sacerdote. Esta es una cuestión sobre la que he tenido que escuchar y soportar muchas tonterías. Que un niño diga y sostenga que quiere ser esto o lo otro -algo de lo que desde luego no tiene idea de lo que sea en realidad-, puede y suele explicarse por razones obvias. La presencia en la familia de militares, médicos, abogados o picapedreros suele bastar como razón suficiente de innumerables destinos individuales. Por lo que hace a los hijos destinados a la Iglesia, durante siglos se ha escuchado en los hogares -y en particular en los hogares campesinos, menestrales o humildes- la consabida monserga: “eres listo y puedes hacer carrera; si vas al seminario tendrás estudios; mira a don Fulano...” Si el chiquillo era además de listo de buen natural, la cosa parecía incluso razonable; si iba para marica, se disimulaba; y en el peor de los casos -que no era infrecuente- el chaval, al que maldita la gracia que le hacía vestir de negro y tener que aguantar al cura más de cerca que los demás, primero tragaba saliva y luego, a medida que pasaban los años, iba segregando esa cautelosa babilla de los hipócritas redomados.

Pero mi caso era distinto. Distinto, desde luego, pero no excepcional. No lo contaría si no hubiese conocido otros muchos casos análogos. Lo relato porque alguna vez tiene alguien que explicar las cosas como son, cuando

no son tenebrosas ni repugnantes. Ni en mi familia ni en sus inmediaciones había habido nunca ningún sacerdote ni religioso. Para ser exacto, sí que había uno: un tío de un tío político era un viejo y singular canónigo, Don Ramón, tan lejano para mí como el Papa de Roma. Eso sí: en casa se conocía y se estimaba mucho a algunos eclesiásticos: algunos Padres escolapios del colegio de Santander, los curas que había habido en Guriezo y los que habría durante mi niñez, así como los Hermanos Maristas y entre ellos, sobre todo, el Hermano Máximo, ya descrito. Sólo que mi idea de ser sacerdote fue anterior a todo trato, respeto o simpatía respecto de ellos. Y como no propendo a explicar nada por generación espontánea, no me parece aventurado, sino antes lógico, suponer que mi madre o mi abuela Lucía tuvieron que ser quienes depositaran en algún rincón de mi ser aquella idea absolutamente inverosímil en un chiquillo como yo. Porque debió de ser muy pronto, ya que nunca he sido capaz de recordar a nadie en mi entorno tratando de catequizarme sobre las excelencias del sacerdocio. Al contrario, a mis padres sí que los recuerdo más adelante insistiendo en las responsabilidades, riesgos y escasamente atractivas perspectivas de la condición clerical. Cuando miro las fotos de mi niñez -mi carilla de asombro ante el mundo, las fisonomías de padres, hermanos y restante familia-, siempre me pregunto qué pasó para que todo el mundo a mi alrededor diera por sentado que yo sería sacerdote, y para que yo mismo lo introyectara hasta el punto de constituir aquella decisión mi propia y personal manera de querer ser yo mismo.

Porque lo que se llama querer ser, yo siempre he querido ser muchas cosas. ¿Serlas? ¿O simplemente hacerlas? Porque la verdad es que yo no puedo decir que quisiera ser militar, pero me enloquecían los uniformes, los desfiles y el estruendo de la guerra. Como a mi hermano, que quería ser marino, me atraían en particular los azules y los blancos de la marina -cielo azul y nubes blancas-, los barcos de guerra, los cañones, las esbeltas siluetas de aquellos navíos con sus penachos oscuros sobre el horizonte. Es posible que ningún libro me haya hecho soñar más intensamente que uno leído a mis doce años: *El último corsario*, el nombre de cuyo autor he olvidado, que describía las aventuras de un velero alemán, armado en corso, durante la primera guerra mundial por los mares del Sur. Todavía ahora me sugestionan poderosamente los libros y las películas de tema bélico, a pesar de mi decidido pacifismo antimilitarista. Tal vez ha latido siempre en mí esa misteriosa vena de lo heroico que apresuraba sus latidos mientras el niño que yo era se quedaba parado ante la estatua de Velarde, o miraba una y otra vez a Napoleón, rodeado de sus ejércitos en derrota, a caballo sobre la nieve sucia y el lodo, o a Churruca en esa inmensa página galdosiana de *Trafalgar*. El vano empeño del hombre contra los obstáculos desproporcionados, el hombre que no está calculado para luchar contra las

tormentas, pero que fatalmente propende a enfrentarse con lo que le supera, la lucha de Jacob con el ángel... También soñaba desde muy pequeño con la música: con ser pianista o director de orquesta. Mi madre decía siempre que yo tenía manos de pianista; lo repetía también la prima Aida. Y a mí desde luego me gustaba mucho la música, aquella música un tanto precaria que cabía alcanzar a escuchar en los aparatos de radio de entonces, o la que ejecutaba para sus sobrinos nuestra querida tía Cari: Chopin, Schumann. De lo que fuese un pianista o un director de orquesta yo no tenía más noticias que las ilustraciones del *Blanco y Negro*. Y también quería ser escritor. No podía aislar los libros que leía de quienes los habían escrito. Mi padre me había explicado quién era aquel señor sentado sobre unos peñascos en lo alto de un monumento: Pereda, don José María, mientras rampaban hacia él por los costados de piedra los personajes de sus novelas (que yo no había leído aún). También supe muy pronto que la calle donde vivíamos se llamaba Menéndez Pelayo en memoria de un sabio don Marcelino, muy amigo de un hermano de mi abuela, del tío Panchito, alto y bondadoso, al que los niños queríamos, y al que mi madre adoraba: era su padrino. Mamá recordaría siempre que en una ocasión en que iba de la mano del tío Panchito vio a éste detenerse a charlar amistosamente con un señor singular de aire ausente. Cuando acabó el coloquio, y mientras el señor se alejaba envuelto en su nube particular, el tío Panchito le dijo a la niña: ¿Sabes quién es ese señor con el que he estado hablando? Es un gran sabio: don Marcelino Menéndez. Pues a mí -contestó la chiquilla- me parece que tiene cara de tonto... Mi madre sólo recordaba que el tío Panchito se había sentido muy escandalizado y la había reconvenido cariñosamente por su insolencia infantil.

Pero yo sabía que sería otra cosa. Y esto es algo que me intriga porque estoy seguro de que las cosas eran exactamente así, y que aquel chaval se hallaba seguro de ello. Le atraían muchas cosas, soñaba con muchos horizontes; pero conocía su destino y estaba seguro de que iba a seguirlo.

18. UNA VENILLA AZUL

Mi abuela Lucía era una mujer esbelta y sólida, firme y tierna a la vez, que llenaba con su enérgica presencia toda la casa, todas sus propiedades, y poseía aún suficiente personalidad para presidir a distancia la nostalgia, el cariño y hasta los actos de sus hijos dispersos por el mundo. A mí me quería mucho. Me oí llamar con frecuencia su nieto predilecto y debía de ser cierto que lo era. Le gustaba llevarme consigo a unos sitios y a otros, solía recabar mi colaboración para pequeños y a veces divertidos menesteres; ya he dicho que largos períodos de mi niñez transcurrieron junto a ella, pero siempre me sentí libre como los pájaros. En un nivel de libertad digamos que diferente del que disfrutaban mis hermanos y restantes primos. Todos queríamos estar en casa de la abuela; pero era distinto cuando estaban

ellos, y yo también, que cuando estaba yo solo, sin que estuvieran ellos. Ya se sabe que la muchedumbre exige imperiosamente la aparición del orden y la ley. Durante las vacaciones de verano, campábamos todos a nuestro aire, pero, por ejemplo, las comidas eran un acontecimiento colectivo y relativamente solemne durante el que se nos imponía a los chiquillos el más religioso silencio. Cuando estaba yo solo con mi abuela y mis dos tías solteras, nadie pensaba en imponerme silencio alguno. Yo era lo que se dice “el rey de la casa”, una cierta rara especie de rey constitucional, que reinaba, pero no gobernaba. Desde luego que no; nadie ponía en duda que allí quien gobernaba era la abuela. Subía y bajaba parsimoniosamente las escaleras, se asomaba a la cocina o al jardín, recorría la huerta y las cuerdas y lo observaba todo. No era dominante, pero poseía el secreto de ser obedecida. Sabía decir cómo quería que se hicieran las cosas y daba por seguro que se harían. Se hacían siempre. Nunca la vi irritada. Y tampoco la oí nunca hablar mal de nadie. Era devota y muy rezadora, pero nada beata. Nunca me hizo rezar; en esto era como mi madre: me enseñó a rezar rezando ella. Tenía en su gabinete una especie de altar con una imagen del Sagrado Corazón que a mí me parecía enorme, y una pequeña colección de santos y santas protectores. Pero la religiosidad de mi abuela no estaba en sus rezos; empezaba cuando se levantaba de su reclinatorio, en su manera de ser con todos: la veía tratar con la misma consideración al alcalde, o al obispo, que al más insignificante labriego.

Por supuesto, mi abuela Lucía era una señora de derechas; y creo que hay que defender a aquellas señoras de derechas que lo sabían ser. Se había casado jovencísima, y se había quedado viuda siendo aún joven, con diez hijos vivos, el último aún en su seno. La nobleza, la eficacia tranquila y la laboriosidad que emanan de los retratos de mi abuelo José, al que no alcancé a conocer, habían emigrado a ella, enfrentada de improviso con la tarea de sacar adelante toda una familia a la antigua usanza, con hijos e hijas, servidumbre numerosa y regulares propiedades. Mis propios recuerdos datan de su cincuentena en adelante: no era para mí una gran señora -como en sus retratos juveniles- ni una anciana, sino simplemente una mujer entrañable de la que irradiaba como un halo de seguridad y de sosiego. Sus hijos mayores, mi madre entre ellos, la siguieron tratando siempre de Vd.; los jóvenes de tú, igual que los nietos, toda esa chiquillería que la rodea en algunas fotografías de entonces. He dejado escrito que era una señora de derechas, pero en su mentalidad de derechas, en la que cabían la monarquía y hasta la república, lo que no cabía era la guerra civil, y cuando advirtió que ésta se aproximaba irremisiblemente, cogió a su hijo mayor, ya casado con una deliciosa francesa y con dos hijos pequeños, y al parecer más o menos comprometido con algún partido que la abuela debió de considerar incluso como demasiado “de derechas”, y lo embarcó para

América. Como también vio con buenos ojos que se embarcaran para América su yerno “de izquierdas” y toda su familia, que ella consideraba en peligro una vez acabada la guerra civil y antes de que se desencadenara la mundial. Era partidaria de todo, menos de los entusiasmos heroicos. Miraba con enorme prevención y suspicacia cuanto oliera a totalitarismo: no le gustaba nada la Falange, y si bien -curiosamente- había incluido en sus piadosas intenciones la conversión de Mussolini, jamás pensó en hacer otro tanto por Hitler que no era a sus ojos sino un tirano invasor y perseguidor del cristianismo. Me parece que la estoy viendo mostrándome los periódicos en que aparecía la invasión alemana de los países nórdicos, con una foto de la desolación del anciano rey de Suecia Gustavo Adolfo.

Mis imágenes de la abuela Lucía toman cuerpo con ocasión del año “rojo” en Santander, durante el cual vivió “refugiada” entre nosotros donde mi madre la sentía más segura. Uno de sus hijos y dos de sus hijas estaban en la cárcel por aquel único delito, habitual en ambos lados de la España dividida, de pertenecer al otro, y aunque cabía suponer que nadie en Guriezo iba a pensar en acusar de nada a “doña Lucía”, no podía desecharse el riesgo de algún soplo anónimo venido sabe Dios de dónde. Mi madre se sentía dichosa y mucho más tranquila con la abuela cerca, y los chiquillos estábamos encantados. Igual que sabía mandar sabía no hacerlo, y durante el año entero que pasó en Menéndez Pelayo 38 se mantuvo maravillosamente discreta y silenciosa. No era ese tipo de madres que no pueden dejar de inmiscuirse en la casa de sus hijas. Y, sin embargo, siempre sabía lo que había que hacer. Le daban lo mismo las decisiones graves que las banales, las grandes que las pequeñas. Una tarde estábamos los niños - mis primas, mi hermana y yo- jugando en el “cuartito”, que era como denominábamos al pequeño cuarto de estar donde se deslizaba una buena parte de la existencia familiar cotidiana. Habíamos cerrado las contraventanas y apagado la luz para jugar a los fantasmas: a ver quién cogía a quién. Yo eché mano de una silla y la blandí en el aire, ignoro con qué propósito; y de súbito sobrevino la catástrofe: la silla tropezó con algo inesperado, estrépito que nos pareció inmenso y terrorífico; temeroso batir de alas... Encendimos la luz sobrecogidos ante lo no-pensado y nos encontramos con el espectáculo de la desolación: la jaula del canario, suspendida habitualmente de una escarpia en el quicio de una puerta que abría hacia el comedor fronterizo yacía en el suelo y el avecilla se debatía en su reducido habitáculo presa del susto y el diminuto y atroz sufrimiento de su cuerpecillo maltrecho. Acudieron los mayores; mamá levantó la jaula que no nos habíamos atrevido a tocar siquiera y examinó al pajarillo: tenía una pata rota. Al tiempo que se cruzaban las terribles interrogaciones y las respuestas entrecortadas, más compungidas que hábiles, la abuela se hizo con el atemorizado animal, pidió un palillo de dientes y un poco de cera de

vela y entablilló con prodigiosa habilidad la pata del canario, inmóvil y se diría que inverosímilmente serio mientras transcurría la operación. “Ahora-dijo la abuela- hay que dejarlo tranquilo”. La situación se fue paulatinamente tranquilizando, y eso fue todo. Durante los días siguientes los niños seguimos con atención la evolución del pequeño paciente; al fin, después de no mucho tiempo, sin duda cuando el simpático animalito “supo” que su pata había recobrado la normalidad, él mismo con su pico se quitó la ingeniosa “escayola” y -oh prodigio- volvió a balancearse con la misma ligereza que antes del accidente. Para sus nietos era evidente que la abuela poseía propiedades maravillosas, saberes definitivos: tanto su suavidad como su entereza y su eficacia parecían divinas.

Durante aquel año “rojo” de Santander, tuvimos también en casa a otro “refugiado” aludido ya en páginas anteriores. Se trataba de Esteban, juez de paz de Guriezo, algo pariente y antiguo empleado de mi abuelo. El hombre era muy medroso, y después de todo no andaba demasiado descaminado en sus miedos, o en algunos de ellos, puesto que un día vinieron efectivamente a por él. Era por la tarde, y ello permitió que mi madre atisbara con todas las precauciones del caso tras los visillos y alcanzará a ver quién o quiénes, porque eran varios, hacían sonar la campanilla de la verja. Mi madre llamó a mi abuela, y las dos llamaron muy misteriosamente a Esteban. “Sí; son ellos; vienen a por mí”; dijo Esteban con un hilillo de voz. “Vd. métase ahora mismo en la cama y hágase el enfermo”, dijo la abuela. Le ayudaron entre las dos mujeres a quitarse la ropa -el bueno de Esteban dormía con una camiseta y unos calzones largos de franela que a mí me llamaban poderosísima mente la atención-, le metieron en la cama y acumularon sobre la mesilla de noche cuantas medicinas encontraron. El resto de la operación se desenvolvió por sí sola con inesperada naturalidad: Esteban se puso enfermo de verdad de puro miedo, y cuando sus presuntos verdugos se asomaron a la habitación se encontraron con un agonizante. La abuela les dijo: “si se lo llevan se les quedará en el camino”. Debieron de convencerse ante la evidencia de aquellos estremecimientos y estertores tan verídicos, y se largaron con la siniestra promesa de volver. Por suerte para Esteban, y para todos, no tuvieron tiempo de cumplir su palabra.

Mi vida con la abuela Lucía en Guriezo oscilaba entre el paso consabido de lo cotidiano y las grandes ocasiones. Veo al chiquillo de nueve o diez años enseñándole las notas del colegio, no recuerdo si quincenales o mensuales, y aguardando su aprobación: la verdad es que solían ser bastante buenas. O, al atardecer, ya de noche en el otoño avanzado, ayudándole a recomponer con todo cuidado aquellos infames billetes de una y dos pesetas, o los para mí siempre sorprendentes de cien o de quinientas. Luego los iba clasificando y acomodando en una caja metálica:

eran los dineros que procuraba “la luz”, como solíamos decir en casa, es decir el negocio familiar de la central eléctrica que proporcionaba corriente a los valles de Guriezo y Liendo, y no recuerdo si a algunas otras zonas. En los días luminosos de primavera podía haber otros menesteres. Por ejemplo, el de acompañarla y colaborar en la insólita tarea de pintar todos los tiestos de los antepechos de la fachada, un tiesto de amarillo y dos de rojo: la abuela defendió con tesón su patriótica idea frente a las discretas objeciones de mis tías Pilar y Cari, y yo fui su entusiasta ayudante de taller. También me encantaba seguirla en sus excursiones de inspección por la finca. Le gustaba comprobar con sus propios ojos los gallineros, las conejeras, las cuadras, los cuadros de hortalizas y verduras, las tareas de arado -llevada a cabo por la pareja de inmensos bueyes arreados por el bueno de Máximo- y de siembra del maíz, o el estado de los frutales. Acompañarla era como sentir el pulso de las cosas, comprobar su toma de posesión sobre un mundo limitado y familiar que aguardaba el tacto de sus manos, sus ademanes de asentimiento. El chiquillo iba y venía a su alrededor, con esa inquietud de los niños que se sienten a gusto en su mundo, o acudía a su mandato: “Mira, Paquito: alcánzame esa manzana que está algo tocada; a ver cómo están ya las alubias; endereza ese palo para que se sostenga esa mata de tomate; habrá que arreglar este emparrado...”

La rutina de la existencia diaria se interrumpía cuando menos se esperaba con las visitas. Las más frecuentes solían ser de señoras envueltas en inmensos abrigos negros y extrañas fragancias, casi siempre acompañadas de señoritas que eran sus hijas, algunas veces de caballeros repeinados, otras calvos. El chiquillo oía conversaciones ininteligibles, era llamado en determinado momento, a la llegada de los personajes o cuando se disponían a marcharse, y por unos segundos se convertía en objeto de comentarios elogiosos de “que guapo y que alto está ya” o ponderativos de que “Hay que ver Luisa y Marcial, con cinco hijos”..., y sobre todo atisbaba el precioso instante en que los mayores abandonaban la salita iluminada, con su cálida y un tanto mareante atmósfera de perfumes de señoras y humo de tabaco de señores, y podía él deslizarse tan silencioso como un felino hacia sus inconfesables presas: los culillos de vino dulce “de misa” o de mistela que habían quedado en el fondo de las copas. No sería exacto decir que me parecía abominable lo que hacía, pero me hubiese sentido muy avergonzado si me hubieran sorprendido en semejante trance, cosa que nunca ocurrió.

Pero la gran ocasión, única e irrepetible en un plazo calculable -para mi imaginación infantil-, fue la visita del obispo. Iba a venir a Guriezo en visita pastoral -era la primera vez que llegaba a mis oídos este sorprendente término-, y se iba a alojar en casa de Doña Lucía: no podía ser de otro modo, ni cabía imaginarlo. En mi doble condición de monaguillo y nieto de doña

Lucía asistí muy atento a todos los preparativos que se llevaron a cabo en la parroquia y en casa. En la iglesia se dispuso a la izquierda del altar un trono con dosel; cosa nunca vista y cuya sola contemplación me llenó de pasmo y de una vaga sensación de estremecimiento ante lo que un obispo tendría que ser. Pero sólo resultó ser un anciano de aspecto infinitamente bondadoso e indefenso; o al menos eso fue lo que a mí me pareció, porque Don José Eguino y Trecu -que así se llamaba el obispo de Santander- habría de vivir aún una veintena de años más y tendría yo numerosas oportunidades de tratarlo y vérmelas con él (historia ésta que ya contaré más adelante). El bueno del señor obispo, por la razón que fuese, prefirió alojarse en otra parte -exactamente, en el colegio de los PP. claretianos de Castro Urdiales-, con gran desencanto mío, sin duda porque aquello de que un obispo aceptara dormir en la misma cama en que yo había pasado gripes y paperas infantiles equivalía a una misteriosa familiaridad con la grandeza divina que me llenaba de consternación y perplejidad; pero acudió, junto con los curas y el alcalde, a la espléndida comida que le dispuso la abuela. La familia formó en su totalidad desde la entrada de la casa, desplegada con cara de circunstancias por la escalinata y el jardín, y cuando se detuvo ante la verja abierta el automóvil episcopal, alguien se adelantó a la portezuela y la abuela avanzó solemnemente al encuentro del prelado. Era como si el chiquillo que contemplaba silencioso y nerviosísimo la escena participara de la evidente consideración en que todos situaban al obispo y a la abuela; frente a la naturalidad con que ambos se desenvolvían, yo creo que todos los demás me parecieron un poco palurdos. Luego, en un momento determinado, el chiquillo se vio convertido en el centro de atención de todos: mi abuela me estaba presentando al Sr. obispo como el pequeño de la familia, el nieto que vivía con ella y que “quería ser sacerdote”. Yo miraba fascinado el inmenso anillo fulgurante que bailaba entre los dedos temblorosos de una mano tibia y transparente, la cruz brillante sobre la mancha violeta de la ancha faja, la mirada humedecida tras los cristales de unas gafas de oro. En medio del jardín de mayo, la figura del obispo parecía deslizarse como un aroma, sin peso, sin sustancia terrenal como apeado de una nube celeste. Y de alguna manera, mi destino estaba allí, como sellado por aquellos ademanes, condescendientes y seguramente distraídos, de un anciano inofensivo.

El comedor resplandecía con todas sus luces destilando reflejos sobre vajillas y cristalerías. La mantelería era la de las grandes ocasiones, de un amarillo dorado. Pero, con un secreto desencanto, hube de conformarme con comer en la cocina. Cuando la puerta se abría y se cerraba llegaba a mis oídos el tumulto de las conversaciones, y una de las doncellas nos transmitió que Don Eladio, el párroco, había encomiado el detalle patriótico

de la salsa de tomate a dos bandas y la mayonesa componiendo sobre el pudding la bandera nacional. Regina se sintió muy satisfecha.

Me sentía desterrado de mi curiosidad por lo que estaba pasando en el comedor con toda aquella insólita baraúnda. Pero no precisamente a disgusto en medio de lo que constituía una colección de seres entrañables, una constelación de inocentes criaturas que ahora pienso que no debían de ser de este mundo y que me querían tanto como yo las quería a ellas. Regina, Doña Lorencita, Pepuco: la vida había labrado con su mano innumerable y sin contemplaciones a aquellos tres seres absolutamente excepcionales e irrepetidos; yo al menos no he vuelto a encontrar nunca gente tan verdadera. Entre los tres sumaban una cantidad de años que a mí me parecía astronómica y habían visto nacer a dos generaciones. Al margen de cualquier parentesco -Regina era de hecho prima lejana de la abuela-, se hallaban identificados con la familia hasta extremos inverosímiles de fidelidad, afecto y singular respeto. Compartían la existencia familiar en su totalidad, salvo en pequeñas y significativas diferencias que jamás hubiesen consentido en traspasar: sus habitaciones se hallaban en el último piso -menos la de Doña Lorenza- y su reino eran las distintas dependencias, la cocina, la carpintería, o el gallinero. Regina era una mujerona que a mí me parecía altísima, y que de hecho debía de serlo, fea -con bigote y lunares poblados de hirsuto vello: esos detalles que tanto sorprenden siempre a los niños-, pero con unos ojos y una expresión en la cara que irradiaban la más inmensa bondad; era como un amor enérgico, igual que toda su persona inagotable, brusca y delicada a la vez. Reinaba sobre el fogón y la cocina radiante de limpieza, mientras iba de un lado para otro arrastrando su pierna enferma que hacía descansar sobre una sillita. Éramos muy buenos amigos y me gustaba observarla mientras trajinaba. En una ocasión, sentada junto a la puerta de la cocina que daba a la terraza, limpiaba unas sardinas bajo la atenta mirada de dos espectadores que por lo visto abrigaban muy divergentes intenciones: un gato y yo. De pronto, el gato se lanzó como una saeta y le arrebató de las manos una sardina. Aquello me hizo tanta gracia y a ella tan poca, que como no podía tomar represalias del felino, me dirigí a mí una buena parte de los improperios que el astuto animal no había aguardado a escuchar. Yo me reía a carcajadas. Era por lo demás una de esas gentes del pueblo cuya modestia es tan profunda como su sentido de la dignidad. Oí mucho después comentar a mi madre una anécdota ejemplar. Mi abuela había facilitado durante un verano a la escritora Concha Espina un rincón de descanso en un pueblecito costero cercano. Cuando la novelista dio por terminadas sus fecundas vacaciones -el pueblecito en cuestión le había servido de escenario para uno de sus libros-, acudió a casa de mi abuela para agradecerle sus buenos servicios y despedirse. Y, cuando al hacerle ésta a su ilustre huésped los honores de la casa, llegó el

momento de asomarse a la cocina, allí estaba la buena de Regina, orgullosa de presidir sus dominios indiscutidos y saludar a tan famosa señora. Pero la eximia escritora se limitó a pasear por la cocina una mirada desdeñosa sin reparar siquiera en aquel bulto enorme que aguardaba el más pequeño ademán de deferencia para responderle con una rendida inclinación de cabeza. Y no había hecho más que cerrarse tras la novelista la puerta de la cocina, cuando ya Regina estaba exponiendo en voz alta la impresión, nada favorable, por cierto, que semejante actitud le había producido. Es de suponer que el rubor que tiñera las finas orejas de la ilustre dama tardara un cierto tiempo en desvanecerse.

Cuando llegó la guerra civil y la familia se dispersó, Regina regresó a su pueblo del valle del Pas -creo recordar que cerca de Selaya-, con los suyos; en concreto con una hija suya cuyo disparatado lenguaje era capaz de hacerle perder su seriedad a un difunto. Y en cuanto la guerra acabó, volvimos a por ella. Regresó efectivamente y permaneció con nosotros hasta la muerte de la abuela. Regina cocinaba como los propios ángeles y, entre otras cosas, fue responsable del mayor cólico que haya tenido yo en mi vida. Todavía ahora me basta, no ya oler, sino tan sólo imaginar que huelo el almíbar de las peras asadas, para experimentar de nuevo el mismo empacho y contemplar ante mí la sonrisa cariñosa y un tanto cazorra de la gran Regina.

Doña Lorenza, Loren o Lorencita, era una anciana redonda, sonrosada, que, muy de acuerdo con su origen inglés, había cumplido junto a la abuela esas funciones imprecisas de tantas señoras mayores de las novelas de Agatha Christie. Sentada en su sillita planchaba incesantemente sobre su tabla baja enfundada, movía también sin cesar sus mandíbulas de encías deshabitadas y nos llamaba “pijoteros” cada vez que los chiquillos la hacíamos rabiarse, sin interrumpir por ello sus rezos. Su padre había sido un arquitecto o ingeniero inglés llamado Don Juan Ancell. Ignoro los avatares que trajeran a este buen señor a Santander allá por el último tercio del siglo décimo noveno, pero intervino en la construcción de algunos edificios durante aquella época; por ejemplo, en la de la iglesia de Sta. Lucía. También había sido profesor de inglés nada menos que del joven Marcelino Menéndez, como consta en la dedicatoria que éste le pusiera en su primer libro. Doña Loren conservaba religiosamente el ejemplar, y alguien lo hizo llegar a mis manos tras su muerte. Doña Loren se apagó dulcemente durante la noche, como se extinguen las velas que se olvida encendidas, cuando andaba ya muy cerca de los cien años. Llevaba unos meses confundiendo los nombres de toda la familia y cantando canciones infantiles. Quizás entre ellas siguiera tarareando aquello de: “Hermosa perla de Cuba, que entre las olas del mar naciste...” que nos cantaba a mis primas y a mí. Los armarios y cajones de su cuarto estaban llenos de cosas extravagantes que a nosotros

los pequeños, sobre todo a las niñas, a mis primas y hermanas, nos ponían en éxtasis. Nos las enseñaba cuando le dábamos la tabarra, pero no nos las dejaba tocar: libros antiguos de piedad con cantos dorados y tapas de nácar, rebosantes de estampas y cerrados con una goma; fotografías apagadas, botones, frascos, enaguas; conmovedoras señales de un tiempo lejanísimo y marchito.

En cuanto a Pepe -Pepuco-, le estoy viendo en el recuerdo con sus manos enormes y habilidosas, resguardando sus ojillos semicerrados de la claridad del sol. Era como un San José para todo, vestido siempre de mahón azul, con un botoncito negro en la tirilla de su inmaculada camisa rayada sin cuello, olvidado de sí mismo, sonriente, de un lado para otro con sus trastos de carpintero o sus llaves. Lo mismo atendía a las gallinas y los conejos que daba de comer a los gatos. Por la noche, acabadas sus silenciosas faenas, se sentaba en su rincón de la cocina en una silla baja, con sus manos sobre las rodillas o cruzadas sobre su vientre, como un personaje del pintor Zabaleta. Yo asistía con frecuencia al coloquio de aquellos tres ancianos sosegados, Regina, Doña Loren y Pepuco; cada uno sentado en su sitio de rigor, hablaban despaciosamente, reían con sabiduría o escuchaban sinceramente pasmados mis sermones cuando los arengaba desde la cesta de la ropa convertida en púlpito. Mis tremebundas conjuraciones a que se librasen del fuego del infierno eran un ejemplo de la más superflua oratoria que cupiera pensarse. Sólo me los puedo imaginar a los tres sentados junto a Dios en sus sillitas.

Yo tenía diez años cuando murió la abuela Lucia. Un día de san José; que aquel año de 1940 caía en domingo de Pasión, al volver de la iglesia de la misa mayor -mi abuela prefería las misas tempranas-, noté que algo insólito sucedía. Los mayores iban de un lado para otro silenciosos y ensimismados sin reparar en mi muda ansiedad. La inquietud y la incertidumbre estaban en la atmósfera de la casa impregnando a sus moradores. Al fin pude deducir que mi abuela se hallaba muy grave. Efectivamente, le había dado un ataque cardíaco y, aunque se recuperó, no volvió a abandonar el lecho. Yo presenciaba lo que ocurría, pero no era capaz de adelantarme hacia el porvenir. La idea de la muerte dentro del ámbito familiar no existía aun prácticamente para mí; la de mi hermano José Manuel estaba ya muy lejana y yo no había sido testigo de ella; de otras personas, sabía que habían muerto, había asistido a entierros y funerales: a aquellos conmovedores entierros de los pueblos, en que al difunto se le portaba a hombros de allegados y vecinos, acompañado por la comunidad en pleno; conmovedores ahora, para mí, pero entonces motivo tan sólo de curiosidad y extrañeza, pero la muerte se ocultaba lejos, al otro lado de mi horizonte. En consecuencia, la muerte de alguien que se hallaba tan cerca y tan dentro de mí como mi abuela era algo absolutamente inimaginable. Al día

siguiente del inicio de su enfermedad se me permitió pasar a verla y en adelante acostumbraba yo a merodear alrededor de su cama, a la espera de que solicitara de mí algún recado. En aquella alcoba, en aquella cama inmensa de nogal oscuro habían transcurrido todas mis enfermedades y convalecencias infantiles. El paso de los días fue reconstruyendo paulatina e insensiblemente la normalidad, mientras la primavera empujaba a través de los ventanales abiertos el aroma vertiginoso de las magnolias y el chirrido de los carros cargados de brezo. Ya nos habíamos olvidado todos, o al menos me había olvidado yo, de aquellos primeros días temerosos en los que el espectáculo de un grupo de especialistas reunidos en solemne consejo de médicos junto a su lecho -entre ellos se encontraba mi tío Silverio, avisado con toda urgencia y llegado desde Santander-, me hizo imaginar la enfermedad de la abuela como la de una reina de las que ilustraban mis libros de texto, cuando una tarde su repentina, aunque quizás no inesperada, recaída, vino a sumirla en su última agonía. Definitivamente, se moría. Andando el tiempo vine a comprender las extrañas sensaciones que entonces experimenté. Los niños pueden vivir un dolor del espíritu, sumergirse en él, habitarlo profundamente, pero ignoran su ceremonial. Me hallaba sentado en un sofá de la desierta galería; me estoy viendo ahora mismo, acurrucado, escalofriado, con los ojos muy abiertos en la semi-oscuridad de la noche que comenzaba. Me sentía poseído por el hecho de la muerte inminente de mi abuela que los demás me transmitían sin necesidad de palabras, tan sólo con su inequívoca actitud sobrecogida, y me enfrentaba con la horrible comprobación de que no sentía como yo creía que debía sentirse mi propio dolor, con cuya certidumbre me encontraba absolutamente, no ya convencido, sino identificado. No sabía llorar, siendo así que todos tenían los ojos enrojecidos, y yo tenía por tanto que llorar también. Me sentía culpable, acusado por todas las miradas que se detenían unos instantes sobre mí cuando pasaban a mi lado. Sobre el dolor en el que me hallaba instalado, como en una campana de cristal que me aislaba de la realidad exterior, otras sensaciones emergían y se posesionaban, no ya de mi conciencia, sino de mi garganta y de mis párpados: ignoraba que se trataba de las ganas de llorar y de la congoja por no hacerlo. Y así fue como la ceremonia del dolor oscureció en mi interior el dolor mismo, y lo monstruoso de mi supuesta y aborrecible insensibilidad me alejó de mi abuela moribunda para entregarme a un sueño abrumado de niño culpable y cansado. ¿Cómo iba yo entonces a saber que el dolor sólo lo es cuando lo nombramos, cuando advertimos que lo es, cuando se nos presenta con el rostro que le hemos conferido al llamarle precisamente “dolor”?

Al despertar a la mañana siguiente en mi cama del cuarto de la galería a la que me habían llevado medio dormido, supe al instante que mi abuela había muerto. Lo supe por cómo los ruidos se depositaban sobre el silencio,

como si fuera una alfombra espesa y sorda; por cómo los ojos se apresuraban a devorar las palabras que las bocas no llegaban a pronunciar. Me vestí, tambaleándome como cuando uno se levanta tras una enfermedad, y alguien me condujo al gabinete de la abuela. Su cabeza, de una palidez recientísima y por mí nunca vista antes, yacía sobre la almohada; se advertía su peso de mármol abandonado.

Me auparon sobre la cama y la besé en la frente. Y así como la víspera la congoja de no poder llorar me había resultado más dolorosa que el dolor mismo, ahora la frialdad de su frente, en la que se transparentaba una venilla azul, concentraba toda mi capacidad de sobresalto y hacía que la conciencia de la muerte me abandonara para sepultarse en la lejanía de un mundo de los mayores que no era todavía el mío. Me pareció que la vida se convertía en un paisaje desolado.

A partir de entonces todo fue igual -como lo es la superficie recompuesta de las olas en el lugar en que una embarcación ha naufragado-, y todo fue distinto. La casa sin la abuela ya no era la casa, aunque cada cosa estuviera en su lugar y cada componente de la familia se esforzara por restablecer la normalidad anterior a su desaparición. Su imagen, como una sombra dolorosa, bajaba y subía las escaleras, paseaba por la galería o bajo el emparrado, acababa de estar en la habitación a la que nos asomábamos. Su voz clara, su risa, se seguían oyendo al fondo de la tarde.

Luego, tengo la sensación de que las cosas se precipitaron. Me veo vestido de luto, con mis zapatos de color recién teñidos, volviendo al colegio de los Hermanos para lo que quedaba de curso. Antes de que concluyeran las clases tendría que ir a Santander para el examen de Ingreso. Mi niñez feliz se daba por acabada. Una tarde, después de comer, besé a mis tías Pilar y Cari -únicas habitantes entonces de la casa de Desa-, cogí mi pequeña maleta y anduve solo los dos kilómetros que me separaban de Rioseco. Pasé por el colegio para despedirme de los Hermanos: solo encontré al hermano Máximo, todo el mundo estaba en clase, y no supe qué decirle. Me dijo adiós con afecto. En la tienda de Rioseco me aguardaba Pepe Bollada, que pronto habría de casarse con tía Pilar. Y en su compañía y la del manco de Nocina, un tipo alto, con ojos azules, ancha boina y cara de buena persona, anduvimos los otros dos kilómetros hasta el Pontarrón, desde donde el autobús de línea nos llevaría a Santander.

Debía de ser un día de junio y la tarde estaba espléndida. Detrás quedaba un paraíso del que la muerte de la abuela me arrojaba fuera irremisiblemente. Iba a retornar muchas veces a Guriezo, muchos veranos iban a sucederse, y año tras año nuestros gritos resonarían al anochecer en el jardín, jugando al escondite o persiguiéndonos unos a otros -hermanos y primos- en nuestras bicicletas. La dicha no había muerto; la adolescencia aguardaba. Pero la larva del dolor del pasado había anidado ya en mi

corazón. Desde el autobús veía cómo las olas rompían sobre los acantilados de Arenillas o venían a morir en la playa de Oriñón. La luz del incipiente verano hacía reverberar las llamas verdes del follaje. Dentro de mi pecho yo escuchaba el llanto entrecortado de un niño. Me estaba despidiendo de él. Me despedía de mí mismo.

Madrid, 10 de mayo de 1987

Reseñas y libros recibidos

Pedro Cerezo Galán, *María Zambrano. Razón poética y esperanza*. Por Carlos Nieto Blanco.

Eduardo Nicol, "Ensayo sobre el ensayo", en *El problema de la filosofía hispánica*. Por Juan Luis Fernández Vega.

Castellà Andreu, Josep Maria (coord.); Expósito Gómez, Enriqueta (ed. lit.). *Contrapoderes en la democracia constitucional ante la amenaza populista*. Por Diego Fierro Rodríguez.

José Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?* (edición José Lasaga Medina). Por Dirección de la Revista.

Fernando Savater, *El arte de ensayar*. Por Julius Richard.

Ricardo Tejada. *L'essai en Espagne à l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976)*. Respuesta a la reseña de Gerardo Bolado.

Pedro Cerezo Galán. *María Zambrano. Razón poética y Esperanza*. Madrid, Editorial Sindéresis, 2024. ISBN: 978-84-10120-21-1, 520 páginas.

Hacer la reseña del libro de un amigo como Pedro Cerezo no solo constituye un placer, sino que representa una gran responsabilidad porque seguro que no estará a la altura del trabajo que queremos dar a conocer, del que es autor una de las figuras sobresalientes de la filosofía española contemporánea, pues a medida que cumple años –y ya son noventa los recién cumplidos– nos entrega investigaciones más extensas y profundas, si cabe, que engrandecen la cultura filosófica hispánica, escritas durante esa segunda juventud intelectual que está viviendo desde que se jubiló de su cátedra en la Universidad de Granada.

Pedro Cerezo ha cultivado tres campos de investigación. Los dos primeros los podríamos calificar de historiográficos, pues abarcan temas y autores que corresponden a la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Uno de ellos está dedicado al estudio de algunas figuras del pensamiento occidental, entre las que habría que destacar sus estudios sobre Kant, y los libros sobre Heidegger (1960) y Hegel (2012), con especial referencia a su reciente e impresionante *Comentario de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, del año 2022. El otro abarca todo un amplio territorio que se corresponde con la geografía de la cultura y el pensamiento español desde el Barroco hasta la actualidad. Además de estudios de carácter más sistemático sobre los siglos XIX y XX (2003), las figuras que han concitado el interés de Cerezo y sobre las que ha volcado su hermenéutica han sido Machado (1975), Ortega y Gasset (1984, 2010), Unamuno (1996, 2016), Gracián (2015), Cervantes (2016), Menéndez Pelayo (2019), y ahora el nuevo libro sobre María Zambrano, objeto de esta reseña.

El tercer campo de investigación lo constituyen obras de perfil más sistemático, pertenecientes al ámbito de la razón práctica –por utilizar la terminología kantiana–, en las que se abordan cuestiones de índole ético-política, temas de carácter cívico (2005, 2010, 2020, 2024) que Pedro Cerezo ha ido espigando en su condición de miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; un volumen que recopila sus intervenciones en ese Foro acaba de ser reseñado precisamente en el número anterior de esta Revista.

María Zambrano había nacido en la ciudad de Vélez-Málaga en el año 1904. Estudió filosofía en la Universidad de Central de Madrid donde recibió la influencia de José Ortega y Gasset, a quien siempre reconoció como maestro, a pesar de sus discrepancias políticas y sus diferencias filosóficas. El compromiso insobornable con la República y su activismo como intelectual a favor suyo durante la guerra civil, consumada la derrota, la llevó al exilio en 1939, transitando por América (México, Cuba, Puerto Rico) y Europa (París, Roma, el Jura francés, y Ginebra) hasta el año 1984 en que regresaría a España. Entre los muchos reconocimientos que la pensadora malagueña recibió al final de su vida se encuentran la recepción del Premio Príncipe de Asturias 1981, y el Premio Cervantes con el que fue galardonada en 1988. Murió en Madrid en 1991, solo unos días después del fallecimiento de su amigo, exiliado también como ella, el filósofo catalán José Ferrater Mora. De un proyecto editorial de sus *Obras Completas* en ocho tomos, hasta la fecha

se han publicado seis en la Editorial Galaxia Gutenberg, con edición al cuidado de Jesús Moreno Sanz y la colaboración de varios especialistas. En 1987 se creó en su ciudad natal la Fundación María Zambrano de la que es patrono Pedro Cerezo, quien trató a la filósofa desde su regreso a España.

Como viene siendo habitual en sus últimos libros, esta obra de Pedro Cerezo reúne artículos de revista o capítulos de libro ya publicados, nueve de un total de veintiséis, lo que es de agradecer porque permite recuperar un material que de otro modo haría la búsqueda más penosa. La obra se inicia con una “Obertura” que resalta la originalidad de la pensadora andaluza, y se estructura en cinco partes, que se subdividen en capítulos, finalizando con un Epílogo titulado “Los bienaventurados”. La obra se cierra con un apartado bibliográfico.

En los últimos tiempos, tanto en España como fuera de ella, el interés suscitado por el pensamiento de María Zambrano ha sido importante, y de pasar sin pena ni gloria, y ser prácticamente ignorada por el gremio filosófico, ha conseguido despertar la curiosidad del público lector y tener una recepción académica notable, plasmada en tesis doctorales, cursos y congresos, que van más allá de la mera divulgación, aumentando la bibliografía sobre la pensadora malagueña. Al tiempo que han aparecido personas conquistadas por el pensamiento de Zambrano, han surgido también especialistas en su obra.

En ese punto es donde cabe dibujar una intersección en la que ubicar la posición de Pedro Cerezo en medio de esta pléyade de interesados en la obra de María Zambrano, caracterizándolo como un especialista en su pensamiento que, además, admira al personaje estudiado. El propio Cerezo viene a corroborarlo, pues en la declaración de intenciones que representa su “Obertura”, el especialista hace una “profesión de fe” en el pensamiento de Zambrano para dejar las cosas claras desde el principio, a propósito de si la contribución zambraniana es filosofía o se trata de una cosa distinta:

Discutir si es o no es filosofía puede convertirse en una cuestión ociosa de convenciones y clasificaciones. Me importa más saber cómo concierne esta palabra a la experiencia del pensamiento. Mi respuesta es muy simple: le concierne desde la raíz, no ya porque cuestiona a la filosofía desde dentro, sino porque la vuelve del revés, confrontándola con aquello que la filosofía deja de ordinario a su espalda. [...] Por decirlo de una forma concisa: el pensamiento zambraniano pertenece a la filosofía como su revés, su otra cara, sombríamente oculta, a la que sólo una mirada o una mirada otra, “alotrópica” con la filosofía, se podría abrir. [...] es una heterodoxa de muchas doxas o creencias [...], pero no por tener otra doxa diferente, sino por el ensayo de una nueva y radical actitud (Cerezo, 2024: 26).

Esas, pues, son las credenciales con las que Pedro Cerezo se presenta. María Zambrano es una filósofa heterodoxa porque su pensamiento remueve el canon filosófico convencional. Para justificar esta que podríamos llamar tesis de partida -que, aunque enunciada al principio del libro, no puede ser sino la anticipación de una conclusión- el autor tiene que poner en marcha un método acorde con la naturaleza del material que tiene entre manos, lo cual es un asunto delicado por la declaración de principios con la que se ha comprometido.

Todo el que alguna vez se haya propuesto dar a conocer por escrito una investigación sobre el pensamiento de un filósofo sabe por experiencia que

tiene que entrar a fondo en sus textos para, desde la distancia que representa su trabajo de intérprete, “hacer suyo” el pensamiento del autor estudiado, de forma que puede crear un nuevo texto explicativo. Y esto es lo que Pedro Cerezo hace. Pero a nadie se le oculta que ello plantea algunos peligros que, en el caso de la prosa de María Zambrano, se acentúan al ser refractaria a la reducción conceptual, seña de identidad del discurso filosófico. Al no ser posible esa traducción discursiva, el estudioso del pensamiento de María Zambrano puede quedar atrapado en la magia de su prosa, identificándose de tal suerte con ella que su resultado se convierta en una mera repetición que gira en torno a su lenguaje, en una glosa, cuando no en una paráfrasis del texto objeto de explicación.

Ese es el peligro al que Pedro Cerezo no sucumbe porque su trabajo es *hermenéutico*, pues si bien la *pietas hermeneutica* requiere que el intérprete se ponga en el lugar del autor que interpreta -la autora en este caso-, tendrá que reconducir o aproximar su interpretación al concepto para que el lector pueda entender y hacer suyo el texto estudiado, encajándolo en su mente comprensiva. Si esto no fuera posible, el intérprete tendrá que señalar dónde está el límite y en qué punto comienza el silencio, lo que es especialmente relevante en el caso del sintagma central del pensamiento zambraniano, la *razón poética*, el tema que propone Pedro Cerezo desde el mismo título de su libro. Por ello, cualquier tentativa de enfrentarse al pensamiento de Zambrano desde la atalaya de un filósofo, que además es catedrático, es un desafío que pone a prueba su talante pedagógico. Haber superado ese reto constituye el gran mérito de Cerezo en esta excelente monografía.

Para ponerlo en práctica nos ofrece un recorrido, fundamentalmente cronológico, a través de todos registros que toca María Zambrano, acentuando el carácter diferencial que exhibe su pensamiento filosófico, centrado en el análisis de sus obras más representativas, su correspondencia, y en diálogo con la literatura secundaria. Entre aquellas obras, se encuentran *El hombre y lo divino*, *De la Aurora*, *Hacia un saber sobre el alma*, *Filosofía y poesía*, *Delirio y destino*, *Persona y democracia*, *Claros del bosque*.

Uno de estos registros lo constituyen las fuentes en las que bebe su pensamiento, que tienen su origen en los maestros que estimularon la formación intelectual que recibe en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central donde estudió, sus profesores José Ortega y Gasset y el joven Xavier Zubiri. Para María Zambrano, Ortega será siempre “Don José”, su admirado maestro, a pesar de las discrepancias, como nos recuerda Cerezo que tan bien conoce a ambos. Se podría decir que la razón poética zambraniana es un intento de superar el raciovitalismo y el raciohistoricismo orteguianos, proponiendo una alternativa al maestro en el marco de la crisis de la conciencia filosófica europea del fin de siglo, representada por el racionalismo, el idealismo y el positivismo. El concepto de “religación” de Zubiri influirá en la concepción religiosa de la pensadora malagueña.

Pero la cultura española que procedía de la Generación del 98 contaba con otras dos personalidades a las que rápidamente prestó su atención la sensibilidad de la joven filósofa. Uno de ellos fue Miguel de Unamuno, conciencia trágica, escindida entre la razón y la fe, llamando a mirar y a cultivar el interior del ser humano, el alma, denunciando el frío intelecto frente a la calidez del corazón, movido por el sentimiento. De “hermandad

intelectual” califica Cerezo la relación entre discípula y maestro a propósito del texto de Zambrano “La religión poética de Unamuno”. El otro se llamaba Antonio Machado, cuya vocación poética no eclipsó el interés que siempre sintió por la filosofía hasta alcanzar su graduación universitaria. Sus apócrifos Abel Martín y Juan de Mairena disertan en prosa sobre las relaciones entre poesía y filosofía, a las que Machado no desea mezclar porque conoce su diferencia discursiva -frente al intento zambraniano de la razón poética que parte también de un estudio entre ambos géneros-, pero reconoce la base filosófica en que se sustenta toda poesía. Si del pensamiento alemán de los siglos XIX y XX recibe la influencia de Nietzsche y Max Scheler, y la relación problemática con Heidegger podría entenderse a modo de “confluencia” entre las dos orientaciones filosóficas, la vertiente mística del pensamiento de María Zambrano se inspira en Juan de la Cruz, Miguel de Molinos y Jacob Böhme.

Otro registro tiene que ver con el exilio. Los cuarenta y cinco años que María Zambrano estuvo exiliada constituyeron una experiencia única que determinó el curso de su vida para siempre. Frente a otros exiliados republicanos, tanto si regresaron a España con anterioridad, como si murieron en el exterior, la pensadora malagueña, por medio de una estrategia filosófica que consistía en transformar la circunstancia histórica concreta en una categoría que dotaba de esencialidad y atemporalidad el fenómeno, convierte el exilio en un existencial propio de la condición humana, que en su caso transformó su relación con el mundo. Y ello a pesar del interés que Zambrano puso en el estudio de la intelectualidad española como se pone de manifiesto en el conjunto de textos publicados entre 1936 y 1939 *Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil* (OC, I, 2015: 107-514).

La expresión filosófica que resume la aportación más original de María Zambrano es, como ya hemos dicho, la de *razón poética*, sintagma que ha sido muy discutido, criticado, ponderado y comprendido, pero que ofrece una “tensión” semántica que no agota su significación. Las primeras interpretaciones recibieron este registro con estupor, y hasta con una cierta hostilidad, dictando la sentencia de que el sintagma era una *contradictio in adiecto*, una contradicción en los términos, por cuanto el adjetivo ‘poética’ significaba lo contrario de ‘razón’, con lo cual la expresión quedaría anulada, y nada podría significar.

Pedro Cerezo abre en la cuarta parte de su obra un capítulo titulado “La idea de razón poética” que, al complementarlo con otras partes de su estudio, conduce a una respuesta hermenéutica ejemplar. Para ello apela a una batería de términos de carácter simbólico del vocabulario zambraniano que se requieren para poder aceptar que el sintagma de marras tenga sentido. Tales son: el “alma”, las “entrañas”, la “sangre”, la “aurora”, la “revelación”, el “amor”, la “misericordia”, lo “sagrado”. Partiendo de ellos, es preciso prescindir de un concepto de racionalidad, superficial en opinión de Zambrano, propio de la modernidad filosófica, como la “razón física” que criticaba su maestro Ortega, y alejarse también de la “razón instrumental” para descender a las profundidades de alma humana, donde la pasión, el sentimiento y el amor pugnan por ser representados en una nueva acepción

de la razón, la razón poética, más amiga de la intuición y el símbolo que del concepto,

La estrategia hermenéutica Cerezo descarta el tratamiento del sintagma como una contradicción para presentarla como un oxímoron, la “paradoja del oxímoron”, escribe. En efecto, un oxímoron, como la paradoja, es una contradicción aparente, cuya significación rompe la oposición de los términos contrapuestos para generar un *tercer elemento* que afecta a toda la expresión. Ese tercer elemento indica el nuevo significado más allá de la contradicción, hasta entonces no contemplado, porque no excluye los dos elementos, sino que, al ser una expresión inclusiva, los integra; carga el significado de la razón con la vivencia del ser humano en posesión de toda su constitución intelectual y emocional, donde conviven concepto y sentimiento. Pedro Cerezo concluye el tratamiento de esta cuestión -que aporta una categoría filosófica *sui generis*-, contagiado de la belleza verbal de nuestra filósofa, cuando escribe:

La razón po(y)ética es así una razón mediadora, que comunica todas las regiones del alma, lo profundo y lo alto, el ensueño y la realidad, y, por último, cuando acaece el despertar del sueño en la palabra, la reconciliación del ser y la vida [...] Y en este instante se abre también la posibilidad de la ordenación del tiempo como circulación del ser ‘revelado’ en y a través de la propia vida, algo así como una semilla de eternidad que prende en medio del tiempo (Cerezo, 2024: 336).

María Zambrano es una figura destacada de la filosofía española del siglo XX. Forma parte de una familia entre cuyos miembros se encuentran Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, José Ferrater Mora, José Gaos, Juan David García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez, y Eduardo Nicol, entre otros.

El pensamiento de María Zambrano -síntesis de filosofía, poesía y religión- se irá abriendo paso entre las nuevas generaciones por la apertura que ha sabido imprimir a su discurso filosófico, y será por ello también discutida. Pero para degustar sus ideas y no errar en el camino del conocimiento será imprescindible contar con la lectura que representa esta obra de Pedro Cerezo.

Carlos Nieto Blanco
SCHFE

Eduardo Nicol, “Ensayo sobre el ensayo”, en *El problema de la filosofía hispánica* (Madrid: Tecnos, 1961 / México DF: FCE, 2000 - Sevilla: Espuela de Plata, 2008, ed. Luis de Llera). Por Juan Luis Fernández Vega.

Al ofrecer una reseña de un texto de Eduardo Nicol que, si bien significativo en la historia de la filosofía española contemporánea, queda ya distante en el tiempo, aunque por su interés ha sido reeditado en 2000 y 2008, nuestro triple objetivo ha de ser mostrar la intención de autor, resumir su argumento y valorar su contribución en la perspectiva de las décadas transcurridas.¹ De este modo ayudamos a tener presente su memoria (han pasado ya 35 años desde el fallecimiento de Nicol) y realizamos una pequeña aportación al esfuerzo de la SCHFE por reflexionar, mediante diversas actividades, sobre el ensayismo filosófico español. Este análisis presupone otro en que hubimos de examinar el problema de la retórica filosófica en Nicol y Ortega.²

1. Pretensión de Nicol

Eduardo José Gregorio Nicol Franciscá (Barcelona, 1907 – Ciudad de México, 1990) incluyó su *Ensayo sobre el ensayo* como tercera parte del libro *El problema de la filosofía hispánica*, publicado en 1961 en la España franquista, dato este no baladí pues se trataba de un exiliado republicano de 1939 que había sentado cátedra y se había mexicanizado en la UNAM.³ Aunque algunos de los primeros reseñadores criticaron que esta parte y la segunda, referida a la “Escuela de Barcelona”, se hubiesen añadido al texto primero que da nombre al volumen, tal reproche pasaba seguramente por alto la unidad orgánica que presidía las tres secciones y justificaba su comunión en un tomo: se trataba de asentar un concepto universal de filosofía y de asignar, dentro de él, una misión a la cultura hispánica. ¿Y qué tenía que ver el “ensayo” en todo esto? Pues mucho y en un doble aspecto. En primer lugar, decidir los pros y contras de la forma ensayística implica aclararse sobre la tarea propia de la filosofía como ciencia (como había pedido Husserl y Nicol suscribía, “ciencia estricta”, *strenge Wissenschaft*). Y en segundo lugar, el pensamiento hispano se ha desarrollado, con ejemplos como Unamuno y Ortega, mediante el vehículo ensayístico, por lo cual conviene sopesar si esto no habrá sido contraproducente.

Nicol apuesta por una concreta normatividad de la filosofía (es también Husserl quien ha señalado que la ciencia no es solo el hecho de sus escritos, sino además el ideal al que apuntan, su “deber ser”, que orienta sus métodos), a la que iría asociada una jerarquía de discursos filosóficos. Esa jerarquía sirve, además, como indicio del grado de rigor epistémico alcanzado en cada uno de los niveles de la estratificación. Su texto nos ofrece, a este respecto, una interesante paradoja: Nicol no formula un tratado sobre el ensayo, sino un “ensayo sobre el ensayo”. Esto implica que todas las insuficiencias de la forma

¹ Citamos por la edición original: Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica* (Madrid: Tecnos, 1961), 206-279.

² Juan Luis Fernández Vega, “La tribuna vacante: Eduardo Nicol y la retórica filosófica tras Ortega”, *Éndoxa. Series filosóficas*, 49, 2022, 73-91.

³ La edición más reciente es E. Nicol (aut.), Luis de Llera (ed., intr.) *El problema de la filosofía hispánica* (Sevilla: Espuela de Plata, 2008). Esta edición ha sido reseñada críticamente por Arturo Aguirre en *Revista de Hispanismo Filosófico*, No. 15, 2010, 310-313.

ensayística le son también de aplicación aquí a Nicol mismo. La filosofía conoce esto desde muy antiguo, con la etiqueta de "Paradoja del Cretense". En sentido riguroso, no es posible un ensayo para descalificar el ensayo: si tiene éxito, se autodestruye; si fracasa, no lo ha descalificado. Esta pregunta quedará como decisiva al final de la lectura: ¿por qué Nicol no ha descalificado el ensayo desde otro formato? Animar a la ensayística hispanidad para que abandone el ensayismo... ¿con otro ensayo más?

No escribe Nicol sobre el ensayo desde un vacío bibliográfico. En 1944, el mexicano Alfonso Reyes lo ha descrito, en su teoría literaria, como "el centauro de los géneros". En 1957, otro exiliado, Juan Marichal, ha publicado *La voluntad de estilo*, un importante estudio sobre la teoría e historia del ensayismo hispánico, que lleva desde Gutiérrez Díez de Games hasta Ortega y Gasset. En el ámbito extra hispánico, se han pronunciado de forma sugerente sobre el ensayo figuras como Georg Lukács, Walter Benjamin o Aldous Huxley. En 1962, al año siguiente de este libro de Nicol, se publica en español, traducido por Manuel Sacristán, *El ensayo como forma*, de Theodor Adorno, aparecido en alemán en 1958. El propio Nicol, en su *Historicismo y existencialismo*, ha desarrollado una primera valoración crítica del ensayismo, al referirse a Ortega y Gasset, al que considera como una etapa de la filosofía hispánica que urge superar. Agregamos: en la primera edición de su *Metafísica de la expresión* (México DF, 1957), el pensador hispano-mexicano ha destacado la íntima vinculación entre el ser y el lenguaje, pero eso significa como corolario que el ser de la filosofía está totalmente determinado en su expresión. Y en este punto hay una polémica irreductible entre esta visión de Nicol y el ensayo *Salvar a Ortega* que José Gaos expone en 1955, de la mano de una visión mucho más abierta y pluralista de la expresión filosófica, que queda expuesta en sus *Confesiones profesionales*. Hay que subrayar que el posicionamiento de Gaos es disparado por el hecho de que Nicol, en *Historicismo y existencialismo*, ha negado a Ortega carácter de filósofo.⁴

Finalmente señalemos la importancia histórico-biográfica de estos textos de Nicol. La dirección intelectual del régimen franquista llevaba desde mediados de la década de 1950 invitando a Nicol a regresar a España como profesor de la Universidad de Barcelona, en magníficas condiciones, y a publicar artículos y libros dentro del país. Por ello Nicol incluyó en 1959 a España dentro de la gira europea de su largo año sabático en la UNAM. Impartió conferencias, visitó a Zubiri, se reencontró dos décadas después con su país natal. Entonces se firmó un acuerdo con Tecnos para publicar toda su obra en España. De ello surgen en 1960 una edición revisada de *Historicismo y existencialismo* y, en 1961, *El problema de la filosofía hispánica*, que viene de la polémica con Gaos. Este libro se sitúa en el umbral de una recepción total de Nicol en España: de su afirmación personal y normativa ante la tradición interior.

Existe, pues, un trasfondo personal, hispánico e internacional de la meditación de Nicol. Presente y futuro del filosofar están concernidos por una nada inocente pregunta sobre el "estilo" de los escritos filosóficos, que parecería problema solo retórico. La intención de Nicol es reafirmar una apuesta por la racionalidad sistemática, ante la cual el enfoque ensayístico no

⁴ Ver una comparación Nicol/Gaos en R. Lane Kaumann, "Hacia un ensayo transhispánico en dos filósofos españoles exiliados en México", en Reindert Dhondt, Dagmar Vandenbosch (eds.), *Transnacionalidad e hibridez en el ensayo hispánico* (Leiden: Brill, 2017), 67-79.

puede presentarse sino como un género menor, mester de juglaría y no de clerecía. Esto implicaba realizar una operación de “jerarquía de urgencia” para reubicar al recientemente fallecido Ortega (1955) en su debido sitio. Ortega había sido genial, pero no ejemplar: que otros países no hagan caso a nuestros hallazgos filosóficos a lo mejor es culpa nuestra.

2. Resumen argumental.

Nicol subdivide su largo ensayo de 73 páginas en once partes. La primera es introductoria y las demás, de variable extensión, pueden exponerse en forma de decálogo. De la mano de otro ensayo sobre el ensayo, el de Huxley, nos presenta Nicol este género como algo que es casi literatura y casi filosofía, a medio camino entre pura literatura y pura filosofía. Ese “casi” determina unas ciertas reglas, que impiden tratar todas las cuestiones o tratar a fondo las que sí se pueden. Como “tanteo”, el ensayo filosófico “es como un teatro de ideas en que se confunden el ensayo y el estreno”, mientras que en las ciencias “las ideas se ensayan en privado antes de representarlas en público”. Pero la diferencia es netamente cognitiva: el ensayo presenta lo particular sobre el trasfondo de lo universal; solo la teoría científica permite poner lo universal en relación con lo universal. Por ello el ensayo es monográfico, mientras que la verdadera filosofía es teórica. Y Nicol se propone mostrarlo en el ensayista filosófico español por excelencia, Ortega. Las tesis de Nicol podemos resumirlas en diez puntos:

1. “La filosofía auténtica (...) socrática y viril se opone a la filosofía popular, publicitaria y femenina” (p. 217). Con este comentario tan revelador de patrones machistas imperantes a mediados del siglo pasado, Nicol, que vincula el ensayo con el preciosismo, que sería virtud femenina y propia de obras menores, considera las piezas mayores como algo más bien épico. El género limita el contenido de la expresión y condiciona el estilo. La filosofía es cosa de hombres, más que de humanos.
2. Ortega ha sido un maestro del ensayo, pero no de la filosofía científica. Son “puros ensayos de literatura de ideas” (p. 222). Una muestra es cómo trata a Kierkegaard, entre enfado y desenfado expresivos.
3. El ensayo es “salado” y apropiado para el moralismo, pero no como un moralista serio, sino aplicando la ironía para satisfacer el interés vital que constituye su atractivo como género.
4. Las orteguianas anécdotas personales en un texto de filosofía serían, en filosofía científica, “como las clásicas pistolas del crucifijo” (p. 232) y revelan una filosofía de la filosofía en la que lo importante no es el problema teórico, sino el sujeto que filosofa. Frente a esta pretensión, Nicol quiere “salvar o reivindicar a la filosofía misma” (p. 234). La ostentación del yo personal en Ortega y Unamuno, frente a su eclipse en Husserl o Bergson, no es de recibo. Y peor es aún que el orteguiano José Gaos (a quien Nicol no cita expresamente) haya desarrollado una filosofía que ensalza el personalismo. ¿Y si el genio español fuese personalista? Responde Nicol: “la alternativa es clara: o se sirve al ego o se sirve a la filosofía” (p. 239).
5. Ortega hubiera podido escribir unas magníficas memorias, mejores aún que sus ensayos. Hubieran sido su obra maestra. Pero nadie puede ser genial escribiendo solo unas memorias, porque estas dependen de lo que se halla en otra parte, en otra actividad distinta.

6. Hay una paradoja en Ortega: los filósofos no lo valoran como escritor, los literatos no lo estudian porque era filósofo. Habría que estudiar la escritura y el estilo orteguiano. (Ya se acababa de hacer en Venezuela y se hará en España un cuarto de siglo después).⁵ Hay en Ortega falta de entrega y de diálogo, "siempre da la impresión de que viaja solo", y su sentido del humor es sin sonrisa, pues pronto se torna desdén o sarcasmo, cuando "la sonrisa es la más sana fuente de la caridad". El genio de la palabra, pues, se ejerció con brillantez, pero con limitaciones.

7. Que Ortega fuese un "gran artífice de la expresión" no implica que también fuera "un gran artífice de pensamientos". Nicol percibe una "deslealtad interior de Ortega ante su vocación", que habría sido más bien literaria que filosófica. Por ello le falta el "gran aliento" de la obra unitaria y cae en dispersión (p. 249). Muestra una discontinuidad propia del "ensayismo nato" y del "circunstancialismo".

8. Esto conduce a examinar el papel de la retórica en la filosofía, y Nicol se remonta a Gorgias como primer hombre que tuvo "conciencia de estilo", pero en el que Platón y Aristóteles vieron los peligros de un lenguaje al servicio de la persuasión social, no de la verdad. "El buen arte de la palabra", dice Nicol, "es un arte moral, y no meramente un arte retórico" (p. 252). La belleza no estorba, pero la dignidad del discurso depende del fin. Por ello la metáfora, la imagen y el ejemplo cumplen funciones muy distintas en la expresión científica y en el ensayo. En la filosofía científica, la imagen no suplanta al concepto, sino que lo ilustra. Ese comedimiento se pierde en el ensayo, donde la metáfora sirve de estímulo a la ideación. Pero en la auténtica filosofía el concepto es el señor y la imagen su sirvienta: "La belleza eventual de estilo habrá de ser un valor de complemento" (p. 254). Esto asumía para la filosofía el mismo canon expresivo que el teórico alemán Bernheim había fijado para la historiografía, en una obra que se había traducido y publicado en Barcelona ya antes de la Guerra Civil.⁶ Remacha Nicol: "la verdad filosófica no es una obra de arte". La división de los filósofos en "sistemáticos" por un lado y "problemáticos" o ideadores por otro lleva a Nicol a la apología de la filosofía sistemática, única que ha hecho progresar a la filosofía en su historia. "Un ensayista puede ser genial, como Montaigne, como Gracián o Quevedo, como Ortega. Pero cuando se trata del ensayo filosófico, el género mismo es un género menor, respecto del género grande que es el sistemático, y esto no hay nadie que lo cambie", pues hay una "objetiva jerarquía de los géneros" (p. 263).

9. Así, el tamaño importa y, como el ensayo es una forma menor, "no cabe desarrollar en él ningún proyecto majestuoso". El fundamento de todo esto es que la realidad es un orden, un sistema, y la verdadera aventura y goce es descubrirlo. Hay una homología entre realidad y filosofía científica, mientras que el ensayo es solo perspectiva y parcialidad.

10. Por eso piensa Nicol que el verdadero goce de Ortega fue "más verbal que conceptual" (p. 271). Así pudo, aun siendo filósofo, ser también popular.

⁵ Ángel Rosenblat, *Ortega y Gasset: lengua y estilo* (Caracas: Instituto de Filología Andrés Bello, 1958). Ricardo Senabre Sempere (coord.) *El escritor José Ortega y Gasset* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 1985).

⁶ Ernst Bernheim (aut.), Pascual Galindo Romeo (trad.), Rafael Martínez (apend. bibl.) *Introducción al estudio de la historia* (Barcelona: Labor, 1934).

Apuesta Nicol por que España reforme “el temple de la gente”, constituya estilo de vida “auténticamente civilizado” y salga del “trágico ciclo de la turbulencia y la apatía” (p. 278). No hay que extirpar a Ortega, cuyo valor se reconoce, sino ubicarlo bien en nuestro ideario filosófico y cultural: no se trata de cirugía de urgencia, sino de jerarquía de urgencia.

3. Valoración

En su reseña de entonces en *Diánoia*, el pensador mexicano Agustín Basave se resiente del excesivo anti-orteguismo de Nicol en este ensayo. Señala que el título podría haber sido “Ensayo sobre el ensayo orteguiano”.⁷ Nosotros diríamos incluso “*contra* el ensayo orteguiano”. El artículo de Adorno, por contraposición a Nicol, consistía en una defensa de la forma ensayística como “la forma crítica *par excellence*”, con su función de “crítica de la ideología”, de la ortodoxia y de las pretensiones de totalidad. Adorno consideraba que la mala prensa del ensayo en la cultura alemana venía de su escaso compromiso histórico con el libre pensamiento, defecto que venía ya de una insuficiente Ilustración.⁸ En rigor, Nicol no reclama que se suprima el ensayo filosófico, simplemente quiere ubicarlo en su lugar correcto, menor, subordinado, en la jerarquía de los discursos filosóficos. Cuál sea esta jerarquía desde el punto de vista positivo tampoco se nos indica. Aunque se descartan los manuales y resúmenes didácticos como representantes adecuados o canónicos de la filosofía científica y sistemática, las menciones a Platón parecen autorizar los diálogos, pero las que se dirigen a Aristóteles o Santo Tomás apuntan a “sumas” o tratados.

En sus lecciones de Lisboa de 1944, Ortega había subrayado la histórica carencia, en filosofía, de un *genus dicendi* propio: lo que había era “una extravagante fauna literaria”. Esto se debía, según él, a “causas hondas”, pero ya nunca volvió sobre ellas.⁹ Tampoco Nicol. El filósofo español de la metafísica de la expresión no nos dejó una caracterización clara de esas causas hondas de donde surgía, como consecuencia, la jerarquía de los discursos filosóficos. La actitud sistemática se derivaba para él, sencillamente, de la tarea mandatada a la filosofía como ciencia. La realidad es sistema, luego la filosofía ha de ser sistemática, no solo en su exposición, sino también en su avance investigador. Por esos mismos años, en *Verdad y método* (1960), Hans-Georg Gadamer estaba abogando por ver la filosofía como un diálogo cooperativo en el tiempo. Las *Investigations* de Ludwig Wittgenstein abandonan la forma *Tractatus* y se convierten en reflexiones parciales, con no poca retórica de la paradoja y sin perder de la primera forma su voluntad aforística. Por otro lado, neopositivismo, dialéctica marxista y estructuralismo sí sostenían voluntades filosóficas sistemáticas y, sin embargo, serán pronto minados por la historicidad: Kuhn y Popper; los frankfurtianos como Habermas; Foucault y Derrida. Además, esas filosofías orientadas por la ciencia natural nunca fueron de la devoción de Nicol, fiel a un concepto clásico, ahora desarrollado desde la fenomenología, de la metafísica.

⁷ Agustín Basave Fernández del Valle, “Reseña de *El problema de la filosofía hispánica* de Eduardo Nicol”, *Diánoia*, Vol. 9, No. 9, 1963, 340-341.

⁸ Theodor Adorno (aut.), Manuel Sacristán (trad.), *Notas de literatura* (Barcelona: Ariel, 1962), 30.

⁹ Ver Juan Luis Fernández, “La tribuna vacante”, op. cit., 76.

El propio Nicol, a la vista de la grave amenaza del mundo tecnologizado a los valores humanos, acabará postulando años después una retórica clara del filósofo para poder influir en la sociedad y hacer frente a los discursos predominantes. Así, el ensayo es, cuanto menos, el género que conecta al filósofo y al ciudadano. Habría que salvarlo por su función psicagógica. El ensayo es el Gorgias bueno. Pero esto no nos libra de la nuclear cuestión, apuntada por Gaos: la (i)legitimidad de la soberbia de la filosofía. Pues el ensayo es la humildad, pero en él la filosofía no podría presentarse, como el proverbial soberbio que afirmaba haberse enmendado, con el título de "lo más humilde del mundo". En lo implacable del discurso sistemático ante otros *genera dicendi*, mas también en la sabiduría existencial que da por finiquitado el sistematismo, se detecta una comunidad de posición: primacía de este discurso sobre todos los demás. A la inversa, el postulado de seguimiento sistemático de una realidad que es sistema se podría ver como humilde aceptación de una tarea minuciosa y retadora. Así un discurso le dice rivalizando (con soberbia) al otro: "no eres tan humilde como yo". Esta dialéctica toca un tema hondo: la posición del discurso filosófico en una cultura contemporánea dominada por las ciencias y por una mezcla de religiones e ideologías. Sin un Gorgias bueno, parece difícil que la filosofía pueda ejercer su función antropológica en dichos escenarios. Nicol finalmente se fue aviniendo a ello en *El porvenir de la filosofía* (1972) y en *La reforma de la filosofía* (1980). Y aunque no lo admitiera expresamente, esto supuso conceder algo de razón a Unamuno y Ortega como filósofos públicos, y al papel de la retórica en filosofía.

Castellà Andreu, Josep Maria (coord.); Expósito Gómez, Enriqueta (ed. lit.). *Contrapoderes en la democracia constitucional ante la amenaza populista*. Madrid: Marcial Pons, 2024, 574 pp. Por Diego Fierro Rodríguez.

Contrapoderes en la democracia constitucional ante la amenaza populista es una obra colectiva que representa el fruto de un esfuerzo académico sostenido durante más de tres años y medio, llevado a cabo por un grupo diverso de profesores e investigadores especializados en Derecho Constitucional, provenientes en su mayoría de universidades catalanas, aunque con participación de otras instituciones españolas. Este proyecto se desarrolló en el contexto del subproyecto «Instrumentos contramayoritarios en la democracia constitucional», integrado en una investigación más amplia coordinada con la Fundación Manuel Giménez Abad, una entidad reconocida por su contribución al estudio del constitucionalismo y la gobernanza. Financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España en su convocatoria de 2019, el trabajo se vio ulteriormente enriquecido por la Cátedra Jean Monnet en Democracia Constitucional Europea (EUCODEM), iniciada en septiembre de 2023 y respaldada por fondos de la Unión Europea. Publicado en 2024 por Marcial Pons, una editorial de prestigio en el ámbito jurídico y social, el libro se posiciona como una respuesta reflexiva y crítica al creciente fenómeno del populismo, entendido como una amenaza directa a los cimientos del Estado democrático y constitucional de Derecho en las democracias contemporáneas.

El propósito central de la obra es analizar cómo el populismo —o, en un sentido más amplio, las derivas iliberales— erosiona los contrapoderes políticos y jurídicos que sostienen el equilibrio entre los poderes de decisión y los de control, un principio fundacional de la democracia constitucional. Este equilibrio, que históricamente ha sido concebido como un mecanismo para evitar la concentración del poder y garantizar la libertad, se ve desafiado por discursos y prácticas que privilegian una interpretación reductiva de la legitimidad popular, a menudo en detrimento de las instituciones de control y los derechos fundamentales. Los editores, Josep M^a Castellà Andreu y Enriqueta Expósito, plantean que el auge del populismo no es un fenómeno meramente académico o teórico, sino una realidad tangible que se manifiesta en reformas constitucionales, legislativas y prácticas de gobierno en diversos Estados, particularmente en Europa y América Latina. En este contexto, el libro adopta un enfoque predominantemente jurídico-constitucional, con un análisis centrado en el caso español, pero enriquecido por una perspectiva comparada que incluye referencias al Derecho europeo, transnacional (como los estándares de la Comisión de Venecia) y experiencias de otros países, como el reciente proceso constituyente chileno. Esta combinación de lo local y lo global permite a la obra ofrecer una visión matizada y contextualizada de los desafíos que enfrenta la democracia en el siglo XXI.

La estructura del libro se organiza en cuatro partes temáticas que abordan los contrapoderes desde múltiples dimensiones: teórica, histórica, institucional y de derechos fundamentales, lo que refleja su ambición de proporcionar un análisis exhaustivo y multidimensional. La primera parte, dedicada a los fundamentos teóricos e históricos, sienta las bases conceptuales del estudio. Josep M^a Castellà Andreu, catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad de Barcelona, abre esta sección con un capítulo que examina cómo el populismo afecta los *checks and balances* de las democracias constitucionales, desgranando sus implicaciones en la organización institucional y proponiendo respuestas desde la tradición del constitucionalismo liberal democrático. Su análisis no solo identifica las tensiones entre la voluntad popular y los

límites al poder, sino que también sugiere estrategias normativas para contrarrestar la erosión democrática, como el fortalecimiento de los mecanismos de control y la reafirmación de la independencia judicial. Complementando esta perspectiva contemporánea, Roger Boada Queralt ofrece una mirada retrospectiva al pensamiento de la Escuela de Salamanca, explorando cómo figuras como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez conceptualizaron los contrapoderes en un contexto premoderno. Su capítulo destaca ideas como el poder indirecto de la Iglesia, la sujeción del poder político a la ley y la legitimidad de la desobediencia frente a abusos, mostrando cómo estas nociones históricas resuenan con los debates actuales sobre el equilibrio de poderes.

La segunda parte se centra en la interacción entre la democracia representativa y la democracia directa, un eje crucial en el análisis del populismo, que frecuentemente apela a instrumentos como el referéndum para legitimar su supremacía sobre las instituciones representativas. Daniel Fernández Cañueto aborda la centralidad del Parlamento como antídoto frente al iliberalismo, argumentando que su función de control al gobierno es esencial para preservar la calidad democrática, especialmente en un contexto de fragmentación política. Luis Gaspar Rodríguez, por su parte, examina el rol de la oposición parlamentaria a la luz de los estándares transnacionales de la Comisión de Venecia, subrayando su importancia como contrapoder y su institucionalización como garantía de pluralismo. Oriol Fontcuberta Rodríguez explora cómo la representación política de grupos y minorías puede cumplir una función contramayoritaria dentro de los parlamentos, planteando interrogantes sobre los límites y beneficios de estas estrategias en un entorno populista. M^a Reyes Pérez Alberdi analiza el referéndum en el ordenamiento español, concluyendo que su papel es más complementario que contramayoritario, aunque en ciertos casos podría actuar como límite a la mayoría parlamentaria. Finalmente, Francisco Soto Barrientos ofrece un estudio comparado sobre los órganos constituyentes, con especial énfasis en el reciente proceso chileno, destacando cómo estos mecanismos pueden separar la elaboración constitucional de la legislación ordinaria, ofreciendo una alternativa a los poderes establecidos.

La tercera parte, la más extensa y detallada, se adentra en la dimensión constitucional y los contrapoderes institucionales, examinando una amplia gama de instituciones y su interacción con el poder mayoritario. Enriqueta Expósito aborda el rol de la Corona en España, enfatizando su función de moderación y arbitraje como garante del orden constitucional, con referencias históricas como el 23-F y el 3 de octubre de 2017 en Cataluña. Esther Martín Núñez analiza el uso creciente del decreto-ley por parte del gobierno, identificándolo como una respuesta a la debilidad parlamentaria que, sin embargo, puede socavar la calidad normativa y la participación de las minorías. Guillermo Escobar Roca estudia el Defensor del Pueblo como un canal deliberativo entre instituciones y ciudadanía, proponiendo formas de potenciar su carácter contramayoritario. Marco Antonio Simonelli y Antonio Martín Porras Gómez exploran las autoridades independientes, desde su relación con el Parlamento hasta el caso específico de las instituciones fiscales como la AIReF, destacando su función contramayoritaria en ámbitos técnicos. Luis Enrique Landauri Paredes y Pablo Nuevo López abordan la dimensión política del Tribunal Constitucional, subrayando su rol en la defensa de la Constitución frente a derivas iliberales. Sara Alemán Merlo ofrece un análisis transversal sobre la independencia como principio clave de los contrapoderes, identificando estándares para su salvaguarda, como la autonomía organizativa y la inamovilidad. En un nivel multinivel, M^a Esther Seijas Villadangos examina las Comunidades Autónomas como contrapoderes del Estado central, proponiendo un

modelo de Estado autonómico "agonal", mientras Núria González Campaña analiza la Unión Europea como un contrapoder político frente a los Estados miembros, destacando su papel en la promoción del Estado de Derecho.

La cuarta y última parte se centra en los contrapoderes desde la perspectiva de los derechos fundamentales, argumentando que un sistema robusto de libertades públicas y derechos políticos constituye una barrera efectiva contra el populismo. Rosario Tur Ausina explora el derecho de reunión como expresión de un contrapoder ciudadano, analizando su evolución en el siglo XXI y su relación con la opinión pública y las nuevas tecnologías. Loreto Segura Renau examina el acceso a internet como una vía emergente para el ejercicio de derechos como la libertad de expresión e información, planteando preguntas sobre su potencial democratizador y sus riesgos. Elia Marzal Yetano aborda el juicio de igualdad en la jurisprudencia constitucional, analizando cómo configura la relación entre mayorías y minorías y sus implicaciones para el control del poder. Finalmente, Juan Alonso Tello Mendoza cierra con una crítica al *Ius Constitutionale Commune* en América Latina, cuestionando su enfoque transformador y su tendencia a priorizar la jurisprudencia internacional sobre la soberanía democrática, lo que plantea un debate sobre los límites del constitucionalismo multinivel.

Metodológicamente, el libro combina un enfoque jurídico-constitucional con un análisis crítico y propositivo, integrando tanto una descripción del estado actual de las instituciones como propuestas de reforma para enfrentar las derivas populistas. Su perspectiva predominantemente española se enriquece con referencias al Derecho comparado (como las experiencias latinoamericanas y europeas) y transnacional (como los dictámenes de la Comisión de Venecia), lo que le otorga una dimensión global sin perder su anclaje local. Esta dualidad entre lo descriptivo y lo normativo se refleja en la intención de los autores de no solo diagnosticar los déficits de los contrapoderes, sino también ofrecer soluciones prácticas, desde reformas legislativas hasta reinterpretaciones constitucionales, para fortalecer la democracia frente a los desafíos del populismo.

Entre las fortalezas de la obra destaca su amplitud temática, que abarca desde reflexiones teóricas e históricas hasta análisis prácticos y contemporáneos, proporcionando una visión integral de los contrapoderes en la democracia constitucional. Su publicación en 2024 la sitúa en un momento oportuno, en medio de un debate global sobre el auge del populismo y la calidad democrática, particularmente en Europa y España, donde las tensiones iliberales han generado preocupación en instituciones como la Comisión Europea y el Consejo de Europa. Además, la diversidad de sus autores —académicos consolidados, profesores jóvenes e investigadores postdoctorales del Grupo de Estudios sobre Democracia y Constitucionalismo (GEDECO)— aporta una riqueza de perspectivas y una dinámica de trabajo colaborativo que se refleja en la coherencia y profundidad del texto.

Sin embargo, la obra no está exenta de limitaciones. Una de ellas es la omisión de ciertos temas relevantes, como el papel del Senado español, que, aunque débil como contrapoder, desempeña funciones específicas en la reforma constitucional y en medidas excepcionales como las del artículo 155 de la Constitución Española. Asimismo, el Consejo General del Poder Judicial, un actor clave en el equilibrio de poderes, no recibe un análisis específico, aunque algunos de sus problemas se abordan transversalmente. La ausencia de un estudio detallado sobre ciertos derechos fundamentales, como la libertad religiosa o académica desde una perspectiva institucional y multinivel, también deja espacio para investigaciones futuras. Por último, el enfoque predominantemente español, aunque enriquecido con referencias

comparadas, podría limitar la aplicabilidad universal de sus conclusiones, especialmente en contextos con tradiciones democráticas menos consolidadas.

En resumidas cuentas, *Contrapoderes en la democracia constitucional ante la amenaza populista* se erige como una contribución significativa y oportuna al estudio del constitucionalismo contemporáneo frente a las tensiones iliberales que desafían las democracias modernas. Su enfoque multidisciplinario, que combina teoría, historia, análisis institucional y derechos fundamentales, junto con su apuesta por soluciones prácticas, lo convierte en una referencia indispensable para académicos, juristas y responsables de políticas públicas interesados en preservar el equilibrio de poderes y los derechos fundamentales en un contexto de crisis democrática. La obra no solo ofrece un diagnóstico riguroso de los retos planteados por el populismo, sino que también propone un marco conceptual y normativo para revitalizar los contrapoderes, enfatizando la importancia de una ciudadanía activa, instituciones independientes y un sistema vigoroso de derechos como baluartes frente a las derivas autoritarias. Altamente recomendable para quienes investigan el Derecho Constitucional, la teoría política y las dinámicas del populismo en democracias consolidadas, este libro invita a una reflexión profunda sobre cómo adaptar las estructuras democráticas a los desafíos del siglo XXI, desde la erosión de la confianza en las instituciones hasta el impacto de las nuevas tecnologías y el auge de narrativas iliberales.

Diego Fierro Rodríguez
Letrado de la Administración de Justicia

Ortega y Gasset, José. *¿Qué es conocimiento?* Edición José Lasaga Medina. Madrid, Editorial Cinca, Colección Escuela de Madrid, 2025. ISBN: 978-84-10167-48-3. 188 páginas.

UNA COLECCIÓN SOBRE LA ESCUELA DE MADRID

Hay algo de paradoja en la expresión "Escuela de Madrid". Aunque la expresión remite a una "cosa" histórica, resulta que solo si admitimos que la tal Escuela pertenece a Madrid porque en su Facultad de Filosofía de la Universidad Central (hoy Complutense) hubo una reforma de los estudios puesta en marcha en 1931, bajo la dirección de su decano, Manuel García Morente, por un grupo de profesores que compartían formación, ideas, métodos y sobre todo una forma de comprender la esencia y la enseñanza de la filosofía, y si asumimos el hecho incontrovertible de la destrucción de las instituciones universitarias sobre todo, pero también las editoriales y otras análogas desde julio de 1936 y la consiguiente dispersión de los profesores y alumnos implicados en el proyecto, tenemos que la Escuela más bien pudo ser pero que no llegó a ser porque le faltó el tiempo necesario para madurar mediante varias generaciones de estudiosos, en producciones, es decir, libros, artículos, en fin, creación y transmisión de conocimientos dentro de un cierto estilo o forma de proceder en los temas y conclusiones tratados. Y sin embargo...

Lo que significan esos puntos suspensivos es que, a pesar de la incuestionable destrucción, guerra civil mediante, cierto espíritu, cierta manera de hacer filosofía en español, sobrevivió a ambos lados del Atlántico.

Hoy, en que ha vuelto a primera línea el debate sobre "pensar en español", añeja herencia de las polémicas sobre "la ciencia española" con más de cien años a la espalda, que algunos resuelven de un plumazo afirmando que en la actualidad los académicos españoles piensan muy bien... en inglés, gracias a lo cual gozan de notable reputación en los medios internacionales, hoy, es oportuno editar a los miembros de lo que pudo ser "La Escuela de Madrid", que fuera ya mentada como "Escuela de Ortega" en el primer artículo que publicara José Gaos en México en 1938.

Conviene no olvidar que el gran momento de la filosofía occidental, después de Grecia, fue el de las filosofías modernas vinculadas a las lenguas nacionales. Luego llegó la modernidad, de cuyos despojos vive aún el siglo XXI. La filosofía en lengua española entró tarde en esa modernidad y sin apenas madurar internamente evolucionó hacia las modas de moda. Ahí quedó, como en muñón teórico, la Escuela de Madrid, que, sin embargo, por el efecto de los exilios, terminó, si no recreándose en "escuelas" locales en México sobre todo por obra de José Gaos y sus seminarios sobre filosofía hispana, o en Puerto Rico (Universidad de Río Piedras) en su Facultad de Estudios Generales donde enseñó Antonio Rodríguez Huéscar por veinte años y donde convergían algunos profesores vinculados al legado de la Escuela como Julián Marías, Francisco Ayala, Gaos, Granell, y algunos miembros de generaciones más jóvenes como José L. Abellán en los seminarios que se celebraban en el mes de mayo. No es este el lugar para demostrar que la mencionada Escuela tuvo una existencia de

"comunidad invisible", aunque podría confirmarse mediante una investigación sobre las correspondencias cruzadas entre sus miembros después de 1939.

La colección parece modesta en sus ambiciones. Aspira a facilitar el acceso a los lectores de las nuevas generaciones que puedan estar interesados en leer a los autores de la Escuela de Madrid a materiales relevantes que, por distintos motivos, no se encuentran fácilmente. No ignoramos que algunos autores, desde Ortega y Zubiri, a Marías pasando por María Zambrano están muy bien editados desde hace tiempo. Pero no es el caso de otros como Antonio Rodríguez Huéscar, Manuel Granell, José Gaos (sobre todo en España), Rosa Chacel en su vertiente de ensayista y algún otro. Fuera de los que han resultado rentables a las editoriales, ya mencionados, hay un espacio más que notable de autores vinculados a la mencionada escuela, algunos prácticamente olvidados, a los que hay que añadir otros ensayistas que reflexionan sobre la Escuela como tradición y marca filosófica cuya producción podría ser publicada en un futuro.

Los primeros libros editados definen suficientemente el espíritu de servicio a la filosofía, en su intención de devolver al pensamiento en español la presencia en este mundo globalizado que informa el proyecto de la colección, auspiciado económicamente desde la Fundación Sicomoro. Comenzar con un libro inencontrable de Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, trozos de varios cursos que impartió justo después de *¿Qué es filosofía?* (1929), y que Paulino Garagorri había publicado en Alianza en 1984, fue una buena suerte, entre otras cosas porque los editores han podido beneficiarse de las innovaciones filológicas de la nueva edición de *Obras Completas* que entre 2004 y 2010 llevó a cabo en la Fundación Ortega y Gasset el Centro de Estudios Orteguianos.

A este primer número ha seguido el libro póstumo de Rodríguez Huéscar, *Ethos y logos*, editado en 1991 por José Lasaga en la editorial UNED y que, habiéndose convertido en un texto imprescindible para el estudio de la metafísica de la razón vital, estaba agotado. Un tercer libro, ya en las librerías, son las *Cartas filosóficas a una mujer* de Manuel Granell publicado ya en 1946 por la editorial de Revista de Occidente y no reeditado hasta ahora en cuidada edición de Noé Expósito, profesor de la UNED.

Nos informan que después del verano la editorial Cinca prepara una edición de los *Escritos sobre Ortega* de Rosa Chacel a cargo de Lucía Parente, que ya los había editado en italiano, un inédito de José Gaos sobre Ortega en su época de la Facultad Central de Madrid, edición que correrá al cuidado de Agustín Serrano de Haro, investigador del CSIC y autor del prólogo al primer volumen de las *Obras Completas* de Gaos editado por Antonio Ziri6n para las ediciones de la UNAM, y un segundo curso de Rodríguez Huéscar, *Tiempo y posibilidad*, editado por Juan Manuel Monfort, profesor del CEU de Castell6n.

A lo largo de 2026 est1 prevista la publicaci6n de los estudios sobre la Escuela de Madrid del prestigioso hispanista italiano Giuseppe Cacciatore y un volumen colectivo *Sobre la Escuela de Madrid*.

Los siguientes autores que esperan editar son Mar1a de Maeztu, Manuel Garc1a Morente, Juli1n Mar1as, Mar1a Zambrano, Miguel de Unamuno, incluso alg1n texto disperso de Ortega que sea dif1cil de encontrar como el *Libro de las misiones* que

fuera editado por el propio Ortega en Austral, reuniendo sus "misiones" sobre la universidad, sobre el bibliotecario y alguna otra. La edición correría a cargo de Javier San Martín Sala, catedrático emérito de la UNED.

Como se advierte, la orientación de la colección es, ya se indicó al principio, ir de los menos publicitados hacia los que lo están más. La continuidad de las publicaciones depende no solo de la generosidad de la Fundación Sicomoro y de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset, de la UNED, que dirige Tomás Domingo Moratalla. Depende también de que lectores e instituciones presten atención y apoyo al proyecto.

Dirección de la Revista.

Fernando Savater. *El arte de ensayar*. Madrid, Galaxia Gutenberg, 2009. Colección “Pensadores imprescindibles del siglo XX”. 120 páginas. Por Julius Richard

24 “justificaciones” o los doce pares de “textículos” de Savater.

Primero, para empezar, un pequeño automatismo, una ligera deformación profesional y/o académica, si me permiten la *pedajodía*:

¡Con mucho gusto! Para ayudarte a redactar una reseña sobre Fernando Savater, es clave enfocarse en su vida, sus principales ideas filosóficas, su impacto en la filosofía contemporánea y su papel en la cultura española.

Fernando Savater (San Sebastián, 21 de junio de 1947) es uno de los filósofos más destacados de la España contemporánea, conocido por su labor tanto académica como su influencia en la vida pública. Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, ha sido profesor en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y ha publicado más de una veintena de libros, entre ellos *Ética para Amador* (1989), *Política para Amador* (1993) y *El valor de educar* (1997). A través de su obra, Savater ha abordado temas clave como la ética, la educación y la política, siempre con un enfoque accesible para el gran público. En el ámbito político, su pensamiento ha sido crucial para la reflexión sobre la democracia española, la libertad individual y el respeto a los derechos humanos, especialmente en un contexto marcado por los desafíos del nacionalismo y el populismo. Su postura crítica frente a los extremismos, tanto de izquierda como de derecha, lo ha convertido en una figura clave en los debates sobre el futuro político de España, defendiendo una democracia sólida frente a las amenazas del totalitarismo y los movimientos separatistas. La capacidad de Savater para interpelar a la sociedad española y su constante intervención en los medios de comunicación han sido fundamentales para el desarrollo de un discurso público que promueve el pensamiento crítico, la tolerancia y el compromiso con una política pluralista y libre.

El libro *El arte de ensayar* empieza con un Preliminar: “El ensayo como género” y dos Prólogos: a Unamuno y Russell, que abren la escueta edición. Luego, aparece la recopilación de textículos (palabro, como es bien sabido, acuñado por Gómez de la Serna) introductorios y previamente publicados en la Colección Biblioteca Universal del Círculo de Lectores, de una-dos-tres páginas, así hasta veinticuatro. Ése es el índice, esa la estructura: un texto (original) y veinticuatro textículos (recolectados). El texto tiene enjundia, los textículos son sólo propedéuticos.

Fernando Savater o el arte de “ensayizar”.

ESTO NO ES UN ENSAYO.

ENSAYAR (RAE): De ensayo.

1. tr. Probar, reconocer algo antes de usarlo.
2. tr. Amaestrar, adiestrar.
3. tr. Preparar el montaje y ejecución de un espectáculo antes de ofrecerlo al público.
4. tr. Hacer la prueba de cualquier tipo de actuación, antes de realizarla.

5. tr. Probar la calidad de los minerales o la ley de los metales preciosos.
6. tr. desus. Sentar, caer bien algo.
7. tr. desus. Intentar, procurar.
8. prnl. Probar a hacer algo para ejecutarlo después más perfectamente o para no extrañarlo.

El *Diccionario del Diablo* ofrece definiciones menos ortodoxas o escolásticas (si bien mayúsculas) pero que nos pueden ser asaz y amén útiles, pues Savater, qué duda cabe, es un pensador “diabólico”, como Ambrose Bierce:

“ESTÉTICA: Los tics más desagradables que afligen a la raza” o “ETNOLOGÍA: Ciencia que trata de las diversas tribus humanas, tales como las de los asaltantes, ladrones, estafadores, imbéciles, lunáticos, idiotas y etnólogos”. O también: “FE: Creer sin pruebas lo que nos cuenta alguien que habla sin conocimiento sobre cosas incomparables” o “FILOSOFÍA: Ruta con muchos atajos, que lleva de ninguna parte a nada.” Y por qué no, incluso, una útil disyunción, excluyente o no: “OPTIMISTA: Partidario de la doctrina que afirma que lo negro es blanco” o “PESIMISTA: Filosofía que se impone ante le predominio descorazonador de los optimistas con sus esperanzas de espantapájaros y sus insoportables sonrisas.”

Con estos mimbres, reseñemos el exiguo volumen.

La baraja de Savater, esteta y etnólogo, filósofo pesimista, tiene 24 cartas.

BARAJAR (RAE):

- 1.tr. En el juego de naipes, mezclarlos unos con otros antes de repartirlos.
- 2.tr. Mezclar y revolver unas personas o cosas con otras.
- 3.tr. En las reflexiones o hipótesis que preceden a una resolución, considerar las varias posibilidades o probabilidades que pueden darse.
- 4.tr. En el juego de la taba o de los dados, impedir o estorbar la suerte que se va a hacer.
- 5.tr. Equit. Tirar al caballo de una y otra rienda para refrenarlo.
- 6.tr. Mar. Barajar la costa.
- 7.Tr. Arg., Bol y Ur. Recoger o recibir algo en el aire.
- 8.tr. ant. Atropellar, someter, maltratar.
- 9.intr. Reñir, altercar o contender con otros.

Una cita de Valery abre el libelo, a guisa de frontis: “Nunca se acaba, se abandona”.

Ensayo como “desbordamiento”: “ni invasor / ni conquistador”, dice Savater, neutral y de centro en efecto.

“Ensayar: niño con cuchara y sin madre”, dice Fernando, huérfano de causa, sin miedo ni esperanza.

La idea y la cita de Montaigne que sigue y rige: “experimentos” / “desborde”, eso es el ensayo filosófico según el humanismo francés. Esto son los *Ensayos*: “Este es un libro de buena fe. Te advierte desde el inicio que el único fin que me he propuesto con él es doméstico y privado. (...) Porque me pinto a mí mismo. (...), te aseguro que me hubiera gustado muchísimo pintarme del todo entero y del todo desnudo. Así, lector, soy yo mismo la materia de mi libro; no es razonable que emplees tu tiempo en un asunto tan frívolo y tan vano.”

El *ensayizador* tiene que hacer algo con el ensayar, con el ensayo y con el ensayista: “romper sus costuras, convertirlo en estación de tránsito”, en “merodeador” “que está de paso” y “camina en círculos”.

Escepticismo como arsenal filosófico. (Buen principio, pero de principiante, dijo algún inglés). “Lo opuesto al tratado”, asegura Savater.

“¿qué sé yo?”: “un Don Juan de las ideas”, confiesa Fernando que es.

(Apostilla ibérica de Octavio Paz: “Nosotros concebimos el amor como conquista y como lucha. No se trata tanto de penetrar la realidad, a través de un cuerpo, como de violarla. De ahí que la imagen del amante afortunado – herencia, acaso, del Don Juan español– se confunda con la del hombre que se vale de sus sentimientos –reales o inventados– para obtener a la mujer.”)

“Inacabamiento” es la idea fundamental, recordemos la cita de Valery que abre el escrito de Savater. Pero, mejor, escuchemos las de Adorno, en su “El ensayo como forma” que plantea la susodicha como “condena a lo fragmentario”. Adorno cita a Goethe: “Destinada a ver lo iluminado, no la luz”. (...) En lugar de producir algo científicamente o de crear algo artísticamente, su esfuerzo aún refleja el ocio de lo infantil, que sin ningún escrúpulo se inflama con lo que ya han hecho otros. Refleja lo amado y lo odiado en lugar de presentar el espíritu, según el modelo de una ilimitada moral del trabajo, como creación a partir de la nada. La dicha y el juego le son esenciales.” Para Adorno el ensayista o *ensayizador* es o un “hombre con los pies en el suelo o un hombre con la cabeza en las nubes, ésta es la alternativa.” Su misión es “eternizar lo pasajero”, asegura Adorno, y sentencia: “El ensayo asume el impulso anti-sistemático en su propio proceder e introduce los conceptos sin ceremonias, “inmediatamente”, tal como los recibe”, (...) de “manera metódicamente ametódica.” Se puede hacer ensayo filosófico después de Auschwitz, pero ¿qué ensayo? “Tampoco los paraísos del pensamiento son ya sino los artificiales, y por ellos deambula el ensayo”, diagnostica Adorno en su texto, asegurando amenazante, en pleno envite filosófico, que “quienes creen que tienen que defender al espíritu contra la falta de solidez son sus enemigos: el espíritu mismo, una vez emancipado, es móvil.” Para terminar, y esta quizás sea una idea tan importante como la del “inacabamiento”, o sencillamente analógica, Adorno defiende “el principio de placer del pensamiento” como semilla, flor y fruto del ensayo y la vida filosóficas. Algo que, creemos o nos gustaría creer, Savater asumiría aún hoy, barajando las cartas, la mirada perdida, sonriente como un pequeño buda, la lengua algo fuera de la boca y ladeada en una de las comisuras, absorto, concentrado y plácido.

“Carta en la mesa, pesa”. Dice Savater, en 2009, fecha del texto original que abre el volumen recopilatorio: “Lo malo es que hoy las cosas ya están mucho más mezcladas.” En 2024, en un encuentro en la Filmoteca de Santander, otra carta sobre la mesa: “La izquierda es mala.” Lo malo es jugar a las cartas solo, mala es la baraja, ya ajada, de Heraclio Savater.

Es “el juego del hombre”, el “juego del solitario”, ya entrevistado por Paz en 1950, lo que aparece como “malo” y “equivocado”: “Las grandes palabras que dieron nacimiento a nuestros pueblos tienen ahora un valor equívoco y ya nadie sabe exactamente qué quieren decir: Franco es demócrata y forma parte del “mundo libre”. La palabra *comunismo* designa a Stalin; *socialismo*

quiere decir una reunión de señores defensores del orden colonial. Todo parece una gigantesca equivocación. Todo ha pasado como no debería haber pasado, decimos para consolarnos. Pero somos nosotros los equivocados, no la historia. Tenemos que aprender a mirar cara a cara la realidad. Inventar, si es preciso, palabras nuevas e ideas nuevas para estas nuevas y extrañas realidades que nos han salido al paso. Pensar es el primer deber de la *intelligentsia*. Y en ciertos casos el único. (...) No nos queda sino la desnudez o la mentira.” Ensayar o *ensayizar*.

Quien camina desnudo, tiene derecho a la mínima abstracción, decía Badiou.

Análisis material de la Baraja Filosófica de Savater.

La lista y la fecha: Unamuno (13); Russell (19); Otto (17); Weber (19); Lukács (20); Benda (27); Ortega (30); Freud (30); Adorno/Horkheimer (47); Strauss (49); Camus (51); Zambrano (55); Lévi-Strauss (55); Lee Whorf (56); Paz (56); Arendt (58); Canetti (60); Szazs (61); McLuhan (62); Aron (63) y Berlin (69); Sartre (64); Foucault (66); Mishima (70); Monod (70)

Ellas: 2

Espanoles: 3

No europeos: 4 (1 lat.am., 1 oriente)

Hombres europeos: 20

El Siglo XX, según Savater: 1913-1970.

Tesis Arriesgada de Filosofía de la Historia del Fin. Fin: ¿1968? Fin: ¿1989? Fin: ¿2000? Fin: ¿2001?

Pequeño Siglo Veinte, de poco más de cincuenta años.

¿Quién falta en la baraja de Savater? O mejor: ¿qué falta?

¿Ricoeur, Lacan, Morin, Merleau-Ponty, Deleuze, Lyotard, Derrida, Badiou, por mentar sólo franceses?

¿Benjamin, Heidegger, Marcuse, Bloch, Anders, Gadamer, Habermas, Sloterdijk? *Wie?*

¿Weill, Beauvoir, Millet, Butler, Irigaray, Wittig, Haraway? ¿Dónde?

¿Whitehead, Wittgenstein, Pierce, Kripke, Frege, Austin, Turing? C..

¿Schumpeter, Keynes, von Mises, Hayek, Polanyi, Rothbard, Noczik? Aquí no hay epifanía en el sudeste asiático, como en Escotado.

¿Qué de la hermenéutica, de la fenomenología, qué de la filosofía analítica o de la economía, estúpido, de uno u otro lado? Ni están, las unas, ni se las espera, a las otras.

¿Quién diantres es Lee Whorf?

¿Qué fue de Cioran, puestos a ponerse *ad hominem*?

Dice Rafael Sánchez Ferlosio, que sabía de lo que hablaba y pensaba lo que decía: “Naturalmente, huelga decirlo, el que tiene la culpa de todo es, como siempre, Fernando Savater.” Y no Yoko Ono o Irene Montero: ni siquiera Ortega o Gasset.

Fin final: El arte de “meterla doblada”. Ensayizador como croupier, prestidigitador o trilerero. “El juego del hombre”: la trece-catorce, el birle-birloque, el cucú-tras, la carta-en-la-manga. Savater jugando al “solitario” con “cartas marcadas”, haciéndose trampas a sí mismo.

Dice Rafael Argullol, que sabe lo que piensa y habla lo que dice: “En el juego que jugamos, por mucho que mezclamos la baraja, siempre nos salen los mismos cinco naipes: la Caída de la Torre, la Construcción de la Torre, la

Muerte de Dios, el Nacimiento de Dios. ¿Y el quinto? El quinto no sabemos interpretarlo y eso hace que aparentemente nunca estemos en condiciones de vencer.”

ESTO NO ES UNA RESEÑA

Respuesta a la reseña de Gerardo Bolado de mi libro *L'essai en Espagne à l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976)*, L'Harmattan, Paris, 2023.

Quisiera agradecer con toda sinceridad al profesor Gerardo Bolado el interés que se ha tomado por un libro cuya dificultad es indudable, por la amplitud de campo de estudio, por lo entreverado de sus conceptualizaciones, por su extensión y, claro está, por estar escrito en francés. No es un libro que sale de la nada, dado que desde 1999 (hasta 2017) había escrito numerosos artículos sobre unos cuantos de los ensayistas estudiados y había realizado dos ediciones críticas, de Zambrano, y una antología, la de Luis Abad y Marín Civera.

Quisiera aportar, en primer lugar, algunas observaciones deshilachadas, a partir de la reseña.

El ensayo adquiere una configuración definida en el marco del campo cultural a comienzos del siglo XX. Aporto varias pruebas. Que existiesen antaño Montaigne, Bacon o Feijóo y que escribiesen ensayos no quiere decir que en su época el término de “ensayo” fuese un objeto bien definido en el seno de las actividades literarias y filosóficas. Hasta finales del siglo XIX, lo que se entiende por ensayo o no es lo que se entiende ahora por ensayo, por ejemplo el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, o se envuelve de ropajes ajenos (la crónica, la miscelánea, cuadro de costumbres, etc), muy poco definidos.

Los dos “régimenes temporales” (¿cuáles?), (exilio/interior, al parecer) no estuvieron comunicados, como sostiene el reseñador; nada más lejos de la realidad (p. 228). Bastante, pero no totalmente. Tampoco son en puridad “conceptos antitéticos” (p. 232). Habría que matizar esto con mucho detenimiento y no es el momento ahora de hacerlo. De entrada, porque toda una serie de problemáticas son comunes a ambos colectivos humanos (el historicismo, la importancia de Ortega y de Unamuno, el problema de España), hasta comienzos de los años sesenta, y porque se van produciendo acercamientos tímidos (el “puente”) y algunos de los exiliados empiezan a publicar unos pocos libros desde finales de los años 50. No hay que menospreciar tampoco los contactos epistolares (Aranguren y Tierno Galván con Ayala y Ferrater Mora, Julián Marías con Rosa Chacel, Cela con algunos exiliados, etc) entre ambas orillas del Atlántico. En cualquier caso, ninguno de los intelectuales del interior hizo nada para citar a sus colegas del exilio o para justipreciar en alguno de sus libros sus obras, contribuyendo a su difusión. El caso de Tierno Galván es flagrante en este sentido. Lo he estudiado recientemente en una contribución al congreso del GEXEL de Barcelona: “Enrique Tierno Galván: ¿puente o/y dique entre los intelectuales exiliados y los del interior?”. En definitiva, hubo puentes, pero también abismos. Los que tuvieron siempre el mango por la sartén eran los del interior y eso ha provocado que el canon de la filosofía y del ensayo español del siglo XX siga siendo el del interior, un canon filosófico vetusto que en el seno del hispanismo filosófico no ha cambiado mucho, en los últimos cuarenta años. Yo he intentado corregirlo, dentro de mis modestas y muy limitadas posibilidades.

He constatado que en la reseña se encuentran algunas traducciones defectuosas, tal vez por distracción, tal vez por rapidez. No se tendría que traducir la primera parte de mi libro como “El ensayo español en la prueba de la historia” (p. 229), sino “El ensayo ante el desafío de la historia”; “cuadros”, (p. 232), no, sino “marcos”. La distinción que establezco es entre “(después) de la guerra”, en el exilio, y “después de la (guerra)” en el interior. El “hasta después permanente”

(p. 232) no sé lo que quiere decir. Por otro lado, creo que en la reseña, se obvia la distinción entre modernidad y modernización, que procuro clarificar en el libro. El franquismo se modernizó económicamente a partir del Plan de estabilización, sin asumir ningún presupuesto fundamental de la modernidad, la tolerancia, la libertad de expresión, la libertad política, la distinción de los tres poderes, etc (p. 236). Lo mismo, por cierto, ocurre, en la China actual.

En la reseña se me reprocha un “marco historiográfico preconcebido”, unos “conceptos elaborados previamente” (p. 228), un “elaborado apriorismo conceptual” (p. 231), y un “marcado a priori” (pp. 237-238). Nada más lejos de la realidad. Fue la lectura de noventa y tres ensayos en la *habilitation*, que, después de la poda, pasaron a ser sesenta y seis ensayos, ya en el libro, lo que me reveló la recurrencia de las cuestiones ligadas con el tiempo y la modernidad. Fue de este corpus del que extraje, uno a uno, todos y cada uno de los conceptos que extraigo, tematizo y propongo: el de anacronismo, el de contratiempo, el de inminencia, el de democracia, el de utopía, el de revolución, etc. Aprovecho la ocasión para señalar que, desde mi artículo sobre Eugenio Ímaz (2008), distingo claramente la utopía del impulso utópico. El ensayo del exilio no es utópico, todo y cuando presenta a veces, de forma recurrente, o puntualmente, en otras ocasiones, una marcada tendencia hacia el hálito utópico, que es dinámico y no estático. Este impulso utópico no me parece su único rasgo, seguramente magnificado en la reseña, y desde luego no está presente en todos los libros estudiados.

Por cierto, creo que el reseñador engrandece el humanismo como el rasgo supuestamente señero, del ensayo del exilio republicano español. Es probable que sea mucho más importante su escucha callada de lo real, su contenido lirismo, su poco academicismo, su preocupación por la crisis del mundo moderno, que el hecho de que la problemática en torno al hombre ocupe una parte importante de sus trabajos. Desde luego, García Bacca y Zambrano van más allá del humanismo, sin ser anti-humanistas. Quisiera señalar de pasada que yo no asumo el humanismo (¿cuál de ellos?), ni he realizado este estudio desde una postura humanista. Mi zócalo metafísico procede, en primer lugar, del estructuralismo y del posestructuralismo, y en segundo lugar de la fenomenología. Me siento mucho más cercano a Ortega que a Unamuno, por el cual, pese a todo, tengo un inmenso respeto y, por supuesto, mucho más cercano a Zambrano que a Zubiri, cuya obra me parece muy relevante, pero he intentado que todo ello no se plasme de manera explícita en mi trabajo. En las dos últimas décadas he aprendido mucho de los ensayistas del exilio y, a lo largo de mi vida, los exiliados que he conocido me han dado siempre una lección de vida. Su humanismo es admirable. Su pérdida para España fue una tragedia. Esta ruptura, esta eliminación física e intelectual, esta expulsión de los humanistas republicanos, del humanismo, sencillamente, ha tenido un impacto determinante en toda la historia del pensamiento español del 39 hasta ahora. He tratado de hacerles justicia.

¿Pudo haber en España un humanismo cristiano? Sí, los erasmistas, evidentemente, pero también Vives y otros autores del siglo XVI. La mística ¿fue humanista? Sinceramente no lo creo. La escolástica: en absoluto. ¿Hubo humanismo, en el interior, durante el franquismo? En ciertos aspectos, Laín y Tierno Galván lo fueron. Aranguren, tal vez. Pero no es un rasgo esencial, como en Joaquim Xirau o en tantos otros ensayistas y filósofos del exilio. Estoy abierto a una propuesta alternativa de genealogía del humanismo en España, y tal vez peque de un relativo unilateralismo, pero creo sinceramente que los pilares que propongo

(agnósticos, ateos, deístas y teístas, articulados en el caso español en torno al krausismo y la masonería, sin olvidar, a otra escala, los movimientos obreros y, sobre todo, republicanos) son los fundamentales. El problema del humanismo católico en España, desde 1808, es que el catolicismo, como de todos es sabido, fue muy remiso a adoptar el liberalismo en tierras hispánicas en especial y, por lo tanto, fue aquel mucho más minoritario que en otros países de nuestro entorno europeo. Desde luego, en el conjunto del siglo XX español fue desgraciadamente irrelevante, si lo comparamos, por ejemplo, con Francia o, incluso, con Italia.

¿Fue liberal Gregorio Marañón? Sinceramente no pienso que lo fuese durante el franquismo. Durante la República y la Restauración creo que sí lo fue y es justo subrayarlo. Desde 1936, apoyó explícitamente una dictadura y convivió siempre con ella, por mucho que buscase espacios de “libertad”. El liberalismo o es político o no lo es. Quisiera, por último, desmentir una idea que me parece que se puede extraer de la reseña. El pensamiento o el ensayo del interior, durante el franquismo, no se reduce en absoluto a Marañón ni a Laín, ni siquiera a Ortega, por mucho que hayan escrito, cada uno a su modo, libros de indudable interés, sobre todo estos dos últimos. Es preciso subrayar la importancia, durante el franquismo, de Aranguren, de Tierno Galván, de Martín-Santos, de Dionisio Ridruejo, y más tarde de Eugenio Trías, de Juan Goytisolo, de Xavier Rubert de Ventós, de Fernando Savater, del incipiente Vázquez Montalbán, de los también incipientes Sánchez Ferlosio y García Calvo, del puntual, pero a mi modo de entender ensayo decisivo de Francisco Fernández-Santos *El hombre y su historia*. Todos ellos son, de un modo o de otro, más tarde o más temprano, antifranquistas y es desde su herencia inmensa desde la que pensamos (sin olvidar toda la del exilio).

En la reseña, se me reprocha que mi libro (“ambicioso”) sea “muy francés” (p. 228), que las “fuentes” sean principalmente “francesas” (p. 232). Más tarde se dice que las “fuentes filosóficas foráneas” son “principalmente francesa” (p. 237). Disiento de ese juicio. De entrada, no sigo en sentido riguroso las tesis de Compagnon sobre la modernidad puesto que introduzco el término de “transmoderno” para caracterizar a unos cuantos ensayistas del exilio, en especial María Zambrano. Si bien Hartog, Foucault y Gauchet son tres referentes importantes para mi estudio (mi tesina versó sobre Foucault y, poco después Marcel Gauchet, “discípulo” díscolo de este último, fue mi profesor durante cinco años), no los apruebo en absoluto de manera mecánica, puesto que sus conceptos son siempre corregidos o afinados. No hay que menospreciar la aportación para mí tan importante de los germanohablantes Lukács y Adorno, en la definición del ensayo, que intento desarrollar, profundizar y corregir cuando es necesario, del alemán Koselleck, en la historia de los conceptos, que intento escorar a veces hacia una visión, algo nietzscheana, de las ideas-fuerza, de Bloch, otro autor de habla alemana, en el concepto de “no-contemporaneidad” (*Ungleichzeitigkeit*), tan estimulante, y del inglés Quentin Skinner, en la historia del pensamiento político, en lo que se refiere a la imbricación de las ideas con el devenir político. No todo en la historia es pertinente para las ideas, tal y como pretende Abellán en su *Historia crítica del pensamiento español*, en sus largas introducciones históricas, en las que, por lo demás, los acontecimientos y fenómenos son considerados como “datos” (¿Y la escuela de los Anales? ¿Y la hermenéutica? ¿Y la teoría de la recepción? ¿Y las críticas del estructuralismo a la historiografía? ¿Y la escuela de Cambridge? ¿Y Gauchet?). De igual modo, no todo en las ideas es pertinente para el decurso histórico. El investigador tiene también que aguzar el olfato por los

problemas, por las problemáticas predominantes, en un periodo determinado, como lo hace de manera brillante Frédéric Worms en su reciente *La philosophie française au XX^e siècle*. En la concepción de la modernidad, de sus defensores y de sus críticos, han sido de una gran utilidad para mí las obras de Weber, Habermas, Heidegger, Leo Strauss y Nietzsche. Y, por supuesto, en la parte más propiamente histórica he sido deudor de todo lo que sobre el franquismo y el exilio se ha escrito en las últimas décadas, de proveniencia básicamente española.

Estimado Gerardo, un libro sobre el ensayo español no tiene que ser “español” (¿volvemos a la “ciencia española” menéndezpelayista?) ni “francés”, de la misma forma que un libro sobre el ensayo francés no tiene por qué ser “francés” ni “español” ni tener ninguna nacionalidad. Las ideas circulan mucho, hoy en día, afortunadamente, y los investigadores no tanto como desearíamos. De hecho, no hablo de “ensayo español”, sino de ensayo en España. Tampoco pienso que haya en sentido estricto una “filosofía española”, aún menos una “tradición filosófica española” (¿desde qué fecha? ¿en qué lengua?), aunque, bien es cierto, en algunos artículos he defendido ciertas características, una constelación imprecisa de rasgos, que, con toda prudencia, podrían ser adscribibles a todas estas entidades. En mí, por mi inveterada suspicacia hacia todo nacionalismo, se da siempre una inclinación hacia el nominalismo, sin asumirlo nunca plenamente, es decir, que no creo en filosofías nacionales, sin ser propiamente un cosmopolita, tampoco creo en el fondo en las generaciones, en las escuelas, aunque algo más en autores y sobre todo en ensayos, concretos, en ideas concretas, en palabras concretas. El hecho de que sea no sólo filósofo sino hispanista, me ha vuelto muy sensible a las palabras, a los giros, a las expresiones. En un ensayista es tremendamente importante. Son delatores de muchas cosas, por ejemplo, del tiempo.

En el fondo, soy del parecer que a la historia del pensamiento o de la filosofía española le vino muy bien su desarrollo inicial, desde los años setenta, en forma de asignaturas y cátedras (pienso por ejemplo en Heredia, en Abellán), en forma de “disciplinas” diferenciadas, pero que lo que pudo parecer un refugio se fue convirtiendo con el paso del tiempo en un enroque metodológico, por inercias intelectuales, más que por voluntad alguna. Creo que le debo a la Universidad española (lo digo sin excesiva ironía y amargura) el haberme forzado a cultivar tres campos (la estética, la filosofía política y la metafísica) y una disciplina completamente diferente, el hispanismo, ya en Francia, que me han permitido abrir los poros del hispanismo filosófico y ventilar su gran salón, en el que cabemos todos, para que entren brisas, vientos y horizontes variados. No sé si permaneceré en el “hispanismo filosófico” de por vida. Mi campo de interés sigue siendo el de la filosofía contemporánea. El pensamiento no tiene nacionalidad. Lo que sí sé es que seguiré escribiendo estudios universitarios en francés sobre el pensamiento español, algo que es completamente desconocido y subestimado en Francia, y que seguiré escribiendo ensayos en español sobre temas variados. Mi próximo objetivo académico es el ensayo de la Transición política (1976-1982), que podría ser una continuación lógica y cronológica de mi libro.

Por otro lado, confieso que no he leído el Luis Araquistáin del *Leviatán* y sí el Araquistáin anterior (de gran calidad). Desde luego, el ensayista del exilio no estuvo a la altura de lo que fue de joven. El Araquistáin del *Leviatán* fue la bestia negra de la CEDA y, más tarde del franquismo, pero yo no tengo ni arte ni parte en todo esto. Curiosa actitud la del reseñador ante Araquistáin (autor que menciono dos veces en mi libro), pues asume acríticamente todo lo que el santanderino

socialista afirma en el exilio, y condena a las calderas de Pedro Botero el de los años 30. Sobra decir que *El pensamiento español contemporáneo* es, a mi modo de entender, un libro muy flojo, que se le cae de las manos a cualquiera que busque en él tanto un buen ensayo, como un buen libro de historia de las ideas o incluso un análisis histórico de España y político de la España de la primera mitad del siglo XX. Sus juicios sobre Ortega (“un liberal del siglo XIX”, “no ha hecho escuela”), el franquismo (la islamización del régimen franquista), el krausismo (“algo así como una filosofía del Estado”), y solo espigo algunas afirmaciones, son más que cuestionables. Mis preferencias van, sin ninguna duda, al Araquistáin joven, en especial el de su magnífico ensayo *El arca de Noé*.

Otro amplio campo de críticas concierne la ausencia en mi libro de fuentes valoradas por el reseñador. Traté el libro de Eduardo Nicol, discutiendo críticamente sus tesis sobre el ensayo español, en el inicial primer capítulo de teoría del ensayo de la *habilitation*, pero, una vez más, tuvieron que ser suprimidas todas esas páginas. En el libro sobre teoría del ensayo, en francés, *L’aventure de l’essai* (París, L’Harmattan, 2025), saldrá mi análisis de sus ideas. En cuanto a Ferrater Mora y sus ideas sobre el ensayo puedo decir que fue motivo central de dos artículos míos (2010 y 2011) y fue tratado en todo el primer capítulo dedicado a la teoría del ensayo (más de 80 páginas), que se quedó en apenas 24, como preámbulo, y que, una vez mejoradas y ampliadas, saldrá en libro este otoño, como acabo de decir.

Entre las fuentes que no he citado (historiadores de la filosofía) hay que mencionar la de Antonio Heredia (un gran investigador, pero que no ha trabajado que yo sepa ni el exilio ni el franquismo, sino fundamentalmente Salmerón, el krausopositivismo, Mounier, Unamuno y la generación del 98). Seguramente hubiera sido de gran utilidad la lectura de la *Guía Comares de historia de la filosofía española* (2022), publicada posteriormente a la redacción de mi libro. Se me reprocha que no cite un libro de Pedro Cerezo, *Palabra en el tiempo* (1975): es un libro inexistente en las universidades francesas que no consulté en España en 2008 (en mi cuatrimestre sabático) porque lo desconocía al principio y porque sobre todo mi objetivo no era escribir un libro sobre Antonio Machado, máxime teniendo en cuenta que murió en 1939. Por cierto, lo de “mártir de la causa republicana”, refiriéndose al poeta y ensayista sevillano, no es una afirmación mía, sino que es una caracterización de como buena parte del exilio admiró e incluso, en algunos casos, mitificó su figura, reduciéndola a solo algunos aspectos. Es aconsejable leer el artículo de Tomás Segovia “Machado, desde otra orilla”, recogido en el muy valioso y lúcido libro *Sobre exiliados*, publicado por El Colegio de México, en 2007.

De Alain Guy digo todo lo que tengo que decir en la introducción. Su contribución al estudio de la filosofía española del siglo XX, exceptuando sus trabajos sobre Joaquim Xirau y otras corrientes cristianas, espiritualistas (Unamuno, por ejemplo), que él tenía en gran consideración, es sobre todo el de un gran divulgador *in partibus infidelium*, lo cual tiene mucho mérito. El equipo de investigación que fundó en Toulouse en torno a las filosofías en lengua española y portuguesa fue de un gran nivel, pero desgraciadamente se disolvió con su muerte. Por cierto, hoy en día sería impensable montar algo parecido en Francia. Malos tiempos... Consulté su archivo en la BNF de París, poco después de haber sido donado por su viuda. Tuve el gusto de invitar a la Universidad de Le Mans y de conocer a Marie Laffranque, una de sus discípulas predilectas, de la que tengo un muy emotivo recuerdo. Desgraciadamente, su legado no fue continuado en Francia

porque Laffranque era en rigor especialista en literatura española del siglo XX, con lo que mi libro, desde el fallecimiento de Alain Guy en 1998, incluso desde bastante antes, es otro islote en Francia, de muy diferente naturaleza, en la recepción de un campo, la historia de las ideas en España, que no goza de los parabienes, salvo honrosas excepciones, ni del hispanismo francés ni de la comunidad filosófica francesa. Tengo que subrayar que, contrariamente a Guy, en mi libro no hago historia de filósofos, ni siquiera de ensayistas, sino de ensayos. El texto es el protagonista, su lenguaje y sus ideas. Ha sido uno de los deberes más sagrados, en un sentido deontológico y metodológico, que me he impuesto respetar en mi libro.

En cuanto a José Luis Abellán, su aportación a la historia del pensamiento español es indudablemente inestimable. Es un zócalo de conocimientos de los que todos partimos, por mucho que mantenga mi profunda distancia crítica respecto a su metodología y a su visión del pensamiento y de la filosofía española. Sus referentes espiritualistas, fundamentalmente Laín, (del que extrae, entre otras cosas, su visión de las dos Españas, en la que no creo realmente, por mi inveterado perspectivismo y pluralismo, histórico, casi diría ontológico), y Unamuno, (tema de su tesis) no son los míos. Tanto Guy como Abellán mamaron ese espiritualismo progresista. Ni lo uno ni lo otro es lo mío. ¿Un democratismo radical, de hálito algo utópico sería entonces “lo mío”? Un poco, lo confieso. De Gaos, otro referente importante para Abellán, a mi modo de entender, no pudo éste o no quiso extraer aspectos interesantes de su filosofía de la filosofía. En cuanto a Ortega, referente un poco más lejano para él, Abellán no pudo sacar tampoco de su filosofía todo lo que hubiera podido sacar de ella. Pese a su emancipación (parcial) del marco de comprensión menéndezpelayista, quedan no pocos rastros de su deuda con el insigne erudito (y no científico, como dijo bien Unamuno) montañés, como se puede comprobar en el primer volumen de su *Historia crítica del pensamiento español*. Su conceptualización, por lo demás, de lo que es ensayo es discutible, como señalo en mi libro en una nota. Sorprende que en el XX trate solo la filosofía y que en el Siglo de Oro, se abra a la mística, los diálogos e incluso a la novela. ¿Por qué no se abrió al ensayo en el XX? ¿Por qué habría, al parecer, pensamiento en Cervantes, en la mística, y no en el ensayo, con mucha más razón? No se entiende. ¿No era acaso su *Historia crítica del pensamiento español* una excesivamente tímida apertura a lo que es pensamiento sin ser propiamente filosofía?

Quedan por ver los investigadores españoles contemporáneos. El reseñador menciona a Francisco José San Martín, un autor muy solvente al que dedico desgraciadamente solo una nota. Podría haberlo citado más, claro, sobre todo en lo referente a Ortega, pero de entre los 66 ensayos solo trabajo unos pocos de éste, sobre todo *En torno a Galileo* y el prólogo al libro del conde de Yebes. Lo mismo podría decir de otros queridos colegas, no muy citados, a los que conozco también personalmente, y que son de probada gran solvencia (Jordi Gracia, Domingo Ródenas, Antolín Sánchez Cuervo, Mari Paz Balibrea), así como los más veteranos como José María Naharro-Calderón, y los ya fallecidos José Ángel Ascunce, Francisco Caudet y Santos Juliá, pero mi libro explora y analiza muchos ensayos y eso no ha sido posible, por razones editoriales. Por cierto, muchas notas tuvieron que ser eliminadas para que el libro no sobrepasase las 428 páginas. Muchos esquemas, cronologías, listados, fueron eliminados en el paso del inédito de la *habilitation* al libro. En las casi trescientas páginas eliminadas y en todas las notas también suprimidas se descolgaron muchas referencias a libros de investigadores,

de entre las cuales a estos autores. Subrayo: todos los trabajos que he leído de ellos me han sido de mucha utilidad y se lo agradezco profundamente. Espero subsanar parcialmente estas semi-ausencias en la futura versión española, si se traduce. Las reseñas que se hagan de mi libro contarán mucho para una deseada traducción.

Vayamos con cuestiones y autores que no estudio apenas. Coincido con el reseñador cuando señala que no trato apenas Calvo Serer y el grupo Rialp, con toda su labor editorial. Pienso por ejemplo en la importancia de Raimon Panikkar. Tendría que haber consultado, de haberlo analizado, los trabajos de Fernando de Meer y de Onésimo Díaz sobre su itinerario tan interesante, del franquismo más dogmático al antifranquismo. Sí, estoy de acuerdo. La discusión en torno al puente entre el exilio y el interior, en el que están implicados Aranguren, Sender, Ayala, y algunos más autores, es un tema que ha sido muy bien trabajado por otros colegas (señalaría de primeras el volumen *Puentes de diálogo entre el exilio republicano de 1939*, coordinado por José Ramón López, Manuel Aznar Soler, Juan Rodríguez y Esther Lázaro, 2021). Sin querer ser exhaustivo, no concernía directamente, o en algunos casos de manera exclusiva, la cuestión de la temporalidad y de la modernidad. De cualquier forma, cuando redacté mi *habilitation* (2014-2017) —que junto a la llamada “síntesis” (especie de autobiografía intelectual), a una antología de artículos, a su defensa ante un tribunal y la posterior *qualification* abren las puertas a la acreditación para ser catedrático— este libro del GEXEL no había sido publicado. Después no era posible por la imperiosa necesidad de eliminar casi 300 páginas. Puede que sea necesario subsanarlo mencionando al menos el debate y los estudios que lo han tratado el día que se traduzca al español, como yo lo espero. Pero, por el momento, no sé cómo encajarlo en el hilo argumental de mi libro. Una ausencia relativamente parecida es la de la discusión en torno a la historia de España entre Sánchez Albornoz y Américo Castro, muy bien trabajado por José Luis Gómez Martínez, desde 1972, en un artículo y desde 1975, en un libro y después por otros autores. No pocas de las obras de estos dos destacados historiadores exiliados pueden ser calificadas de ensayos históricos, no de libros de historia en sentido propio. ¿Podría haberlas incluido? Tal vez, siempre y cuando hubiese tenido a mi disposición más de 400 páginas y si mi libro tuviese una vocación enciclopédica, que pese a su extensión no la tiene en absoluto.

L'essai en Espagne —no hay que olvidarlo— es el fruto de unos muy delicados equilibrios porque busca directamente al lector francés, pero también, de manera indirecta, al lector hispanohablante y lo que uno sabe y valora no es para nada la misma cosa que lo que sabe y valora el otro. Busca un rigor universitario, que es el del ejercicio de la *habilitation*, pero también busca un poco una divulgación innovadora de unos temas completamente desconocidos en Francia. El libro es también un compromiso entre la filosofía y el hispanismo, entre una visión “contextualista” y una visión “intra-textualista”, empezando por el hecho de que un filósofo trate el objeto “ensayo” y no un filólogo, como suele ser más corriente, en España y Francia, por lo que se intentan romper tabiques disciplinarios establecidos en la Universidad que no son del gusto de todos.

Sí tuve en cuenta, y bastante, los tres volúmenes de Américo Castro: *De la España que aún no conocía*, publicados en 1972, más genuinamente ensayísticos. Pero me parece aún más lástima haber cortado todos los pasajes escritos en la *habilitation*, en los que trataba, de manera puntual, o a veces de manera extensa, autores tal vez menos populares, pero no menos importantes: en el interior, la obra de Martín-

Santos, de Castilla del Pino, de Julián Marías, de Maurici Serrahima y el grupo de la revista *El Ciervo*, en especial Lorenzo Gomis, y en el exilio, la de José Arana y el grupo de *Las Españas*, la de Fidel Miró y la revista *Comunidad Ibérica*. Muchos de estos autores han sido muy poco estudiados. Tal vez algún día recupere estos textos.

Esto es todo lo que tengo que comentar a la reseña de Gerardo Bolado. Agradezco de verdad su invitación a responder a sus observaciones y críticas en la prometedora revista *Hitos*, de la Universidad de Cantabria, a la que deseo un futuro alentador. Espero que haya otras ocasiones para continuar nuestro complejo e interminable debate.

Ricardo Tejada
(Université du Mans, 3Lam)