

Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis L. Aranguren) *

JAVIER MUGUERZA

J. M. La verdad, don José Luis, es que no sé muy bien a quién ha podido ocurrírsele la idea de esta entrevista. Usted ha relatado en alguna ocasión cómo Luis Felipe Vivanco le llamaba «para callar juntos por teléfono». Pero también nosotros somos muy capaces de pasarnos así, callando juntos, largos ratos, como nos ha sucedido más de una vez...

J. L. A. Venga, déjese usted de historias y decídase a lanzarse *in medias res*.

—*Bien, imagino que una entrevista de este género tendrá que comenzar por su niñez y se me ocurre preguntarle, para echar a andar, si su niñez fue alegre o triste.*

—Yo diría que mi infancia fue feliz, salvo por lo que se refiere a la muerte de mi madre, que se produjo cuando yo tenía cuatro años. Yo había sido un niño muy esperado, muy deseado, pues ninguno de los hermanos que me precedieron, dos niñas y otro niño, logró sobrevivir. Y me vi rodeado del cariño de mis padres, y por la pronto de mi madre, hasta que ésta murió.

—*¿Se le quedó grabado este último acontecimiento?*

—Sí. Recuerdo que me hicieron pasar a la habitación donde acababa de morir. Es como si la estuviera viendo todavía, en su habitación de nuestra casa del Mercado Grande de Ávila, que, por cierto, la están ahora restaurando. Podría entrar en la casa y recorrerla hasta el último rincón. Podría dar con aquella habitación sin vacilar.

—*¿Vivió usted en esa casa desde su nacimiento?*

—Así es. Lo que sucede es que, después de morir mi madre, pasé tanto o más tiempo en San Sebastián que en Ávila. Mi padre, como he dicho, me quería mucho, lo mismo que a mi hermano más pequeño, dos años más pequeño, aunque tal vez yo fuese el más mimado, por eso de las circunstancias de mi nacimiento. Pero sus múltiples negocios le absorbían gran

* La entrevista que sigue procede del libro de E. López-Aranguren, J. Muguerza y J. M.^a Valverde *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid, 1993, reproduciéndose aquí por cortesía de los editores.

parte de su tiempo, de modo que no siempre podía prestarme la atención que creía que necesitaba. Y de ahí que menudeasen mis estancias, más o menos prolongadas, en San Sebastián, con mis abuelos maternos y demás familiares vascos.

—*¿De dónde procedía su familia vasca?*

—El apellido Aranguren procede del pueblo de este nombre en Vizcaya, no del valle navarro de Aranguren. Pero digamos que al menos una cuarta parte de mi sangre es alavesa, de Amurrio, aunque Amurrio es quizás un pueblo más vizcaíno que alavés, por más que administrativamente pertenezca a Álava. Y, en cuanto a mí, pasé también algún tiempo allí, así como en Bilbao, además de en San Sebastián. En cualquier caso, confieso que de niño me encontraba más a gusto en el País Vasco que en Castilla, en Ávila, sin duda porque era más divertido para mí.

—*¿Qué recuerdos guarda de esas estancias?*

—El principal, el de mi abuelo o, mejor dicho, mi abuelastro materno. Mi abuela se había casado en segundas nupcias con él, que era capitán de la marina mercante. Como mi abuela tenía una posición acomodada, el marido acabó dejando la mar y se afincó en San Sebastián, donde le hicieron comodoro del Club Náutico y adquirió cierta relevancia en la vida social de la ciudad. Se llevaba muy bien conmigo y me abrió horizontes nuevos: me enseñó a nadar, me enseñó a pescar, y me enseñó también algo de euskera, así como a cantar y tocar el piano. La mayor parte de esas cosas que aprendí de niño, creo que las aprendí de él. Y esas eran también las principales diversiones de mi infancia.

—*¿No eran diversiones un tanto solitarias?*

—Tal vez. Claro, también jugaba con otros chicos, tanto allí como en Ávila, en el Rastro o el Paseo de San Roque. Pero más que jugar, hacía deporte por así decirlo y no tuve pandillas de amigos, como otros niños de mi edad. Mi abuelo fue, en cierto modo, mi mejor amigo de esos años.

—*¿Le influyó alguna otra persona en esos años, dentro o fuera del ámbito familiar?*

—Fuera del ámbito familiar, tuve en Ávila una especie de preceptor o profesor particular, a cuya casa iba a tomar clases hasta los nueve años, en que ingresé en Madrid interno en el colegio. Se llamaba don Luis y no recuerdo su apellido, ni volví nunca después a saber de él, aunque creo que murió relativamente joven y de modo algo irregular. Supongo que debía de ser profesor en el Instituto, y me pregunto si habría ido a parar a Ávila por alguna razón relacionada con una cierta actitud inconformista. Al menos daba esa sensación y hasta no sé si circulaban rumores en tal sentido. A mí me impresionó por su manera, digamos, diferente de hablar y de pensar.

Y lo que sí parece haber sido muy buena es la preparación que recibí, especialmente en gramática y matemáticas. El primer día de colegio, recuerdo que nos pusieron a los recién llegados un ejercicio escrito, que acabé y entregué mucho antes que el resto de mis compañeros y resultó ser el mejor.

—*Hablemos de su etapa del colegio, que usted ha evocado en el texto «Nuestra Señora del Recuerdo», recogido, entre otros lugares, en su libro Crítica y meditación.*

—Nuestra Señora del Recuerdo era el colegio que, en régimen de internado, tenían los Jesuitas en Chamartín de la Rosa. Sin duda por el hecho de su ubicación madrileña, era el mejor de entre los varios colegios jesuíticos de la España de la época, algunos tan renombrados como el de El Palo, en Málaga, donde, como es sabido, estudió Ortega. En el nuestro había alumnos venidos de todos los puntos del país, incluida, por ejemplo, Cataluña.

—*¿No le resultó un poco dura la experiencia del internado a la edad de nueve años?*

—La verdad es que no. El régimen de vida era, sí, bastante austero. Se pasaba, por ejemplo, mucho frío. Yo nunca he tenido sabañones más que allí. Y la comida, aunque suficiente, no era demasiado exquisita ni variada, siendo raro el día que no nos ponían lentejas. Eso sí, si no te comías todo lo que te servías en el plato, lo que quedaba en él se convertía en el primer plato de la comida siguiente. De ahí contraje yo el hábito, que ha perdurado hasta hoy día, de servirme poquísimo y, por supuesto, no dejar nunca que sobre nada. Pero, a cambio de todo eso, me estimulaba el contacto con los compañeros y la práctica de deportes colectivos. La misma tarde de mi llegada, hojeando unas colecciones de revistas encuadernadas, tal vez el *Blanco y Negro*, descubrí dos deportes para mí desconocidos: el boxeo, que naturalmente no llegué a practicar, aunque me di por enterado de que existía Jack Dempsey, y el fútbol, que sí que practiqué, aunque sin mucho éxito. Jugaba de portero, y la primera vez recuerdo que rezaba para que no me metieran demasiados goles. No sufrí una goleada escandalosa, pero, vista la cosa retrospectivamente, tampoco hice grandes méritos como para inscribirme en la gloriosa tradición de los porteros vascos. Una curiosa variedad del fútbol que practicábamos mucho consistía en jugarlo subidos a unos zancos, sobre los que también se hacían carreras. Además, jugábamos pelota a mano en el frontón, o en la pared que hacía sus veces, y solíamos montar en bicicleta en lo que hoy es el Pinar de Chamartín, que era propiedad del colegio. En conjunto lo pasábamos bien, hasta el punto de que nunca envidié la condición de mediopensionista de mi hermano, cuando ingresó un par de años más tarde y no pudo quedarse interno por razones de salud. La media pensión era un raro privilegio que sólo se concedía por alguna razón excepcional. En mi clase únicamente disfrutaba de él un compañero, Kirkpatrick

de apellido, que luego se hizo militar y formó parte del famoso equipo de equitación de la Olimpiada de Amberes. Te permitía dormir en casa y estar más con la familia, a la que, en caso contrario, únicamente veías durante el curso cuando te visitaba los jueves por la tarde o los domingos, o en las cortas vacaciones de Navidad, pues ni siquiera en Semana Santa abandonábamos el colegio, salvo para la acostumbrada visita a los Monumentos el Jueves y Viernes Santo, en que éramos llevados a Madrid. Cuando vino mi hermano, mi padre se había ya trasladado desde Ávila a la capital. Pero yo, aunque echara a veces de menos la vida familiar, me encontraba a gusto en el colegio.

—*¿Ni siquiera la disciplina le resultaba excesivamente rígida?*

—La disciplina, en efecto, era severa. Y algunos alumnos se quejaban de las palizas que les propinaban los Hermanos, pues eran éstos, y no los Padres jesuitas, los encargados de administrar esa clase de castigos. Pero yo nunca tuve la experiencia de un castigo, pues era demasiado buen alumno. Quiero decir que era muy buen estudiante, aunque tal vez no exactamente un empollón. Pero me gustaba estudiar y sacaba excelentes notas. En la ceremonia de entrega de premios de final de curso, presidida frecuentemente por el Rey, apenas me daba tiempo a sentarme, pues no había llegado a mi asiento tras recoger el premio de Matemáticas cuando ya me estaban llamando para recoger el de Historia, y así sucesivamente.

—*¿Conoció usted personalmente a Alfonso XIII?*

—Bueno, sí, me daba la mano cada vez que recogía un premio.

—*¿Y no despertaba celos entre sus compañeros tanto premio?*

—No creo. En cualquier caso, mi fama como estudiante se veía contrapesada por mi absoluta mediocridad deportiva. Y yo personalmente admiraba, si no envidiaba, el prestigio de mis compañeros deportistas, que gozaban, digamos, de una estima social muy superior. Era el caso de Díez Galé, que llegó a jugar en el Oviedo y hasta fue internacional por un solo partido. En más de una ocasión me habría cambiado por él.

—*¿Qué lecturas recuerda de sus años de colegio?*

—Las típicas de un colegio de esa índole. En el texto de evocación de Nuestra Señora del Recuerdo que usted mencionaba antes, yo aludía a las hazañas de Tom Playfair, un supuesto alumno como nosotros de los jesuitas, pero nada menos que en un colegio de los Estados Unidos. Y aventuras de misiones y cosas así. De vez en cuando caía en mis manos alguna novela edificante del padre Risco, y todo lo más, figúrese, algo de Pereda. Ni siquiera a los más formales de la clase se nos permitía leer hasta ya muy mayores *Pequeñeces* del padre Coloma, aunque se nos hablaba de ella todo el rato como si se tratase de la mejor novela española de los tiempos modernos.

Por cierto que el autor del poema que aparecía al principio de ese libro, el padre Alarcón, sobrino del novelista Pedro Ruiz de Alarcón, era profesor nuestro, si bien eso es lo único memorable que me ha quedado de él. En cambio tuve un profesor de matemáticas, cuyo nombre he olvidado, que debía de estar allí medio castigado y del que guardo un recuerdo tan grato como el de don Luis, el de Ávila, con el que compartía algunos rasgos de carácter, como su inconformismo. Pero volviendo a los libros, a mí, en cuanto alumno destacado, me correspondía oficiar como lector a las horas de comer, en que leía desde un púlpito a mis compañeros de comedor las *Memorias de un francmasón* y libros por el estilo. Ésas eran las lecturas que hacíamos en el colegio, los libros que se encontraban en la biblioteca de la División. Naturalmente en casa leía otras cosas, desde Edmundo D'Amicis, sin duda demasiado liberal para los gustos de los jesuitas aun si no menos rosáceo que estos últimos, hasta Salgari o Julio Verne. Aunque nos hacían estudiarla, literatura clásica no leíamos tampoco. En este sentido, la enseñanza del presumiblemente mejor colegio de España dejaba bastante que desear.

—¿Tampoco leían nada de filosofía?

—No, qué va. Los exámenes estaban controlados por el Instituto de Enseñanza Media correspondiente, que en nuestro caso era el Cardenal Cisneros de Madrid, y la enseñanza de las diversas asignaturas se atenía al libro de texto del catedrático de turno. El de Literatura, por ejemplo, lo había escrito don Mario Méndez Bejarano, un señor bastante maniático para quien todo lo andaluz era siempre lo mejor y, en especial, si era de Sevilla. A los autores andaluces les dedicaba, así, páginas y páginas, incluso aunque no comulgara con sus ideas y lo hiciera para meterse con ellos, como ocurría precisamente con el padre Coloma, que no era santo de su devoción pero sí, en cambio, sevillano. Pues bien, en el colegio se nos hacía aprender el texto de memoria, aun cuando a los jesuitas les pareciese abominable, con tal de que eso nos sirviera para aprobar sin problemas los exámenes de la asignatura. Y algo semejante acontecía con la asignatura de Filosofía, que en el Instituto corría a cargo de don Eloy Luis-André, el abuelo de nuestro común amigo Carlos Thiebaut. Luis-André, que había opositado frente a Ortega a la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, era discípulo de Wundt, y la psicología wundtiana no les iba ni les venía para nada a los profesores del colegio. De modo que de nuevo nos hacían aprender su texto de memoria con la única finalidad de aprobarlo, y ni siquiera se tomaban la molestia de contrarrestar sus enseñanzas con las de la filosofía escolástica. En rigor, por lo tanto, no aprendimos ni una cosa ni otra. Y la filosofía, desde luego, no entraba particularmente en mis intereses por entonces.

—Usted nació en 1909, el año de la Semana Trágica. Y a lo largo de su infancia tuvieron lugar acontecimientos importantes, a nivel nacional o

internacional, como la guerra de Marruecos o la Primera Guerra Mundial. ¿Les llegaba al colegio algún eco de esa realidad?

—Si llegaba, llegaba con sordina. Como lector en las comidas del colegio, en las que excepcionalmente se leían noticias o artículos de periódicos, me tocó informar del atentado que costó la vida a Eduardo Dato. Y antes, todavía en Ávila, recuerdo haber leído a los porteros de la casa, que eran analfabetos, todo lo relativo al estallido de la Guerra Mundial. En mi familia se recibía la prensa diaria, concretamente el *ABC*, y a veces le oí a mi padre comentar tal o cual acontecimiento. Sobre la guerra de Marruecos, por ejemplo. Pero todo eso estaba en el trasfondo, lo mismo que la posible conflictividad social. En la plácida vida del colegio estábamos sustraídos a cualquier perturbación y prácticamente no nos enterábamos de nada. Tampoco se nos inculcaba excesivamente desde un punto de vista político. En todo caso, el antídoto contra futuros males de esa procedencia se confiaba a la formación religiosa.

—¿Qué clase de religiosidad les inculcaban?

—Era un colegio de jesuitas. Junto a formas de piedad más suaves, como la de la Virgen a cuya advocación se acogía, coexistían otras de tono un tanto tremendista, de acuerdo con la interpretación convencional de los Ejercicios Espirituales ignacianos, que hacíamos cada año en una casa de ejercicios que se encontraba dentro del recinto. No era el tipo de piedad que, andando el tiempo, iba a parecerme más satisfactorio. Pero, en algún sentido más profundo, no todo era probablemente inauténtico en aquella religiosidad elemental. Y, por lo demás, a lo largo de mi vida he mantenido o mantengo todavía verdadera amistad con sacerdotes jesuitas nada elementales, ni religiosa, ni filosófica, ni teológicamente hablando, como Ramón Ceñal, también antiguo alumno del colegio aunque no compañero mío de curso, o los tres Josés hacia los que he sentido siempre la mayor devoción, a saber, Llanos, Díez Alegría y Gómez Caffarena.

—Llegado el momento, ¿cómo se despidió usted del colegio?

—Pues de una forma sumamente natural, como quien da por cerrado un capítulo y pasa sin más la página. Yo había sido prefecto de la Congregación de San Estanislao de Kostka, acaparando todas las dignidades colegiales, desde Príncipe a Emperador. E incluso, ya en la adolescencia, se me hizo alguna insinuación por si hubiera en mí indicios de vocación religiosa, cosa que, desde luego, no era el caso. Al terminar el colegio, que en los dos últimos años del bachillerato había pasado a ser el también de los jesuitas de Areneros de Madrid, me propusieron formar parte de la Congregación de los Luises, que agrupaba a los antiguos alumnos y tenía su sede en la calle de Zorrilla, pero yo estaba ya un poco harto y me interesaban otras cosas, como por ejemplo el descubrimiento que acababa de hacer de la mujer. Así que decidí pasar la página y respirar, digamos, aire fresco.

—*Lo que dice me hace pensar en el final de «Nuestra Señora del Recuerdo», que por cierto es un texto dedicado a un compañero suyo de clase, el poeta José Antonio Muñoz Rojas: usted visita el colegio al cabo de los años, con ocasión de la festividad del mismo, asiste a misa y pasea por el jardín, sintiéndose embargar por la emoción, pero se resiste a quedarse a la reunión de los antiguos congregantes y guarecerse en el pasado, de modo que opta por marcharse dejándolo todo atrás.*

—Eso es. Allí contaba que uso un reloj de pulsera cuyo segundero tiene el mismo tamaño que las otras manecillas y recorre la misma esfera que ellas. Para muchos el girar incesante de esa aguja genera una sensación angustiosa, como de sentir que se escapa el tiempo, esto es, la vida. Pero el reloj es en definitiva como el mundo, que cambia vertiginosamente. Y, como el mundo, también mi reloj avanza inquieto hacia adelante, dejando atrás un pasado en que sería demasiado fácil, y hasta engañoso, buscar resguardo. Hasta que, añadía, se le rompa el muelle de la vida y se le salte la cuerda...

—*¿Qué supuso para usted la nueva vida que emprendía en su juventud?*

—Ya lo he dicho, una bocanada de aire fresco. Acabé el bachillerato en 1925. Estaba predestinado a estudiar Ingeniería de Caminos, considerada la carrera de más brillante porvenir, pero ese verano contraí unas fiebres tifoideas y la convalecencia me impidió comenzar a su debido tiempo las clases en la academia preparatoria en que había sido matriculado, de modo que hubo que dar el curso por perdido. En vista de lo cual, me mandaron lo que restaba de ese curso a estudiar francés en Angulema. Pero, entretanto, mi actitud se iba volviendo menos pasiva y a mi regreso decidí que no me apetecía ser ingeniero e iba a hacer Letras, concretamente Derecho. Al año siguiente me encontré, pues, estudiando el curso de acceso universitario a Letras, que era común a Derecho y Filosofía. La asignatura de Lógica en dicho curso la daba Besteiro, con quien después llegué a tener cierta amistad, cuando pasé a estudiar Filosofía, pues vivía en la calle de Carranza y mi familia en la de Sagasta, lo que me permitía acompañarle hasta su casa cuando salíamos juntos de la Facultad a última hora de la mañana. Pero por aquel entonces yo seguía sin pensar en dedicarme a la filosofía, cosa que mi padre tampoco habría entendido. Mi familia no era una familia intelectual, yo he dicho alguna vez que he sido el primer intelectual de la familia. Y, en aquella época, yo mismo no tenía demasiado de intelectual y lo que más me interesaba era disfrutar de la vida. Mi padre me compró mi primer coche cuando cumplí dieciocho años, y dedicaba a pasearme en él casi tanto tiempo como a la carrera de Derecho. Tuve, sí, buenos profesores de Derecho, como Posada, Jiménez de Asúa, Garrigues o Pérez Serrano, que sería luego el padre de la Constitución republicana. Y por mi parte seguía siendo un buen estudiante. Pero, como le decía, frecuentaba tanto o más el Paseo de

Coches del Retiro, un lugar muy indicado para relacionarse con el otro sexo, que el viejo caserón de la calle de San Bernardo. Para introducirme en lo que entonces se llamaba la vida alegre conté con la ayuda inestimable de un primo mío por vía paterna, mi primo Eduardo, bastante juerguista y mujeriego, con quien iba de noche a cabarets y viajé por Europa en varias ocasiones. También solíamos ir a las carreras de caballos o a la ópera y al teatro, siempre con chicas, claro.

—*O sea, que de un niño ejemplar pasó a convertirse en un playboy.*

—Algo así, más o menos. Mi estilo de vida cambió un poco en los últimos años de carrera, cuando tuve mi primera novia formal, una chica chilena, sobrina del poeta Vicente Huidobro, que vivía en la calle de Santa Engracia, muy cerca de la mía. Pero, sí, fueron años de relativa disipación.

—*¿Carecía totalmente de inquietudes políticas?*

—No me apasionaba la política, para ser más exactos. Mi padre era un hombre de derechas, pero de temperamento liberal. No le escandalizó excesivamente la Dictadura de Primo de Rivera, pero tampoco, a pesar de ser monárquico, la instauración de la República. La verdad es que la Dictadura de Primo de Rivera sólo tropezó con la oposición de los círculos intelectuales, y hasta los sindicatos socialistas se mostraron dispuestos a colaborar en mayor o menor medida con ella. A mí, que empezaba a experimentar una leve politización como resultado de mi paso por la Universidad, me pareció mal, claro, el destierro de Unamuno, a quien ya había leído y escuchado en conferencias. Pero la Facultad de Derecho estaba bastante menos politizada que la de Filosofía, a la que no iría hasta después de acabar Derecho, ya instaurada la República, en 1932. En cuanto a ésta, la veía con simpatía. Mi tío Luis, hermano de mi madre, con quien mantuve siempre una muy afectuosa relación, era republicano y me había predispuesto favorablemente hacia la República desde tiempo atrás. Pero mis inquietudes políticas no pasaban de ahí. Como tampoco pasarían, cuando subieron algo de tono al irme a la Facultad de Filosofía, de un republicanismo moderado, orteguiano por más señas, que era lo que predominaba en dicha Facultad.

—*¿Cómo y por qué tomó la decisión de estudiar filosofía?*

—Al terminar la carrera de Derecho, trabajé un año como pasante en un bufete de abogados, lo que no me resultó muy excitante que digamos. Sin duda bien aconsejado, mi padre me sugirió la oportunidad de ampliar estudios en la London School of Economics. Pero ya hacía algún tiempo que había empezado a sentirme atraído por la filosofía. Había leído, como dije, a Unamuno, y asimismo leía a Ortega. Pese a su condición de antiguo alumno de los jesuitas, éstos siempre me hablaron de Ortega con reservas, con lo que no consiguieron sino incrementar mi curiosidad por conocer su obra. Por otra parte, estaban los libros que Ortega hacía traducir en su editorial

de Revista de Occidente. Mi iniciación en la filosofía contemporánea se produjo precisamente a través de ellos. Y, en fin, la Facultad de Filosofía de la Universidad Central, eminentemente orteguiana, ejercía sobre mí una seducción cada vez mayor y acabó haciéndome desistir de la idea de irme a Londres.

—¿Cómo era aquella Facultad?

—Era de veras espléndida, aunque yo estudiaba por libre y no llegué a implicarme plenamente en la vida de la Facultad. Tenga en cuenta que para mí la de Filosofía constituía una segunda carrera, empezada a una edad ligeramente superior a la media del alumnado. Las clases se impartían ya en la Ciudad Universitaria, mientras que mi familia se había trasladado entretanto a nuestra casa de la calle de Velázquez, de suerte que me era menos cómodo desplazarme. Y, sobre todo, había iniciado a partir del año treinta y cuatro un nuevo noviazgo con la que luego sería mi mujer. Por todo ello, mi asiduidad no era la de un estudiante corriente y sólo asistía a las clases que de hecho me interesaban, a lo que coadyuvaba no poco la flexibilidad del llamado Plan García Morente, que era realmente un plan de estudios magnífico. En rigor, cada quien podía programarlos como mejor le conviniera y elegir tanto las materias como sus propios profesores, y no había más que tres exámenes a lo largo de toda la carrera: uno de ingreso, que me ahorré por tener la licenciatura de Derecho, otro intermedio y el examen final, en los que nos examinaban representantes de las diversas áreas de estudio. Los profesores anticuados y ajenos al nuevo espíritu de la Facultad lo tenían muy difícil, pues nadie se matriculaba en sus clases y hasta hubo alguno que tuvo que reclutar a familiares suyos a fin de cubrir el mínimo de asistencia requerido para poder poner el curso en marcha. En cuanto a dicho nuevo espíritu, Ortega era su máximo inspirador y todo giraba en torno a él, a quien flanqueaban, además de Morente, Zubiri y Gaos. Este núcleo de profesores contaba con la adhesión prácticamente unánime de los alumnos, que se hallaban convencidos de que lo que se les enseñaba no desmerecía de lo que se les podría estar enseñando en cualquier otra Universidad europea de calidad. Me refiero, naturalmente, a una filosofía de cuño más o menos fenomenológico, pues la fenomenología era el tipo de pensamiento que gozaba de mayor reputación dentro de la filosofía continental. Sus clásicos, por otra parte, eran los clásicos que estaban siendo traducidos, con pulcritud y rigor, en Revista de Occidente: Brentano, Husserl, Scheler y demás. Era un ambiente francamente estimulante, que se ajustaba además a la perfección al propósito modernizador que quería Ortega imprimir a todas sus empresas. La Iglesia de esos años, por ejemplo, no dejaba de contemplar semejante ambiente con recelo y tal vez por ello incrustó en el plan de estudios una asignatura presuntuosamente llamada de Sociología, en rigor de Doctrina Social de la Iglesia, que desentonaba del resto y carecía de toda relevancia. En cambio, el ambiente de la Facultad sí que conectaba

con todo un ambiente de renovación intelectual, artístico, literario y hasta científico, no sólo filosófico, que se estaba gestando en el país desde los años veinte. Los estudiantes de filosofía de aquella Facultad, incluso los no implicados a fondo como yo mismo, teníamos conciencia de pertenecer a una cierta aristocracia intelectual, de formar parte de algo así como un club intelectualmente distinguido.

—*Pero ese elitismo, por otro lado muy orteguiano, ¿no les desconectaba un poco, en cambio, de la situación social y política del país, que se iba encrespando más y más a lo largo de los años treinta?*

—Quizás un poco, sí. Por lo que hace a los profesores, la desconexión, obviamente, dependía de cada cual. Morente o Zubiri, por ejemplo, estaban más profesionalmente absortos en su dedicación a la filosofía. Pero Ortega tenía una declarada voluntad de intervención en la vida política, y Gaos intervendría en ella con mayor radicalismo que su maestro. Aunque no fue mi caso, los estudiantes eran a veces aún más radicales, tanto si se orientaban hacia la izquierda como si lo hacían hacia la derecha. Y la interacción entre profesores y alumnos era de doble dirección. Quiero decir que los primeros podían ir en ocasiones a remolque de los segundos. En la famosa proclamación de Ortega *Delenda est Monarchia* influyeron discípulos jóvenes suyos, como María Zambrano, por ejemplo, y otro tanto sucedió con el no menos famoso «No es esto, no es esto» con que pretendiera rectificar el rumbo de la República, pretensión en parte inducida por estudiantes de distinto signo, entre los que se contaba, por ejemplo, José Antonio Maravall. Yo no mantenía por aquel entonces ninguna relación con unos ni con otros y para mí, como supongo que para la mayoría de los alumnos, la impronta orteguiana era una impronta de moderación. La situación general, en efecto, se estaba complicando. Las izquierdas pecaban con frecuencia de temerariamente imprudentes, como en el amago revolucionario de Asturias. Y las derechas hacían no menos frecuentemente gala de una cerril obcecación, por no hablar del peligro que suponía el sector más intransigente del Ejército. Pero ninguna de esas dificultades se presentaba como insuperable, y yo diría que cotidianamente vivíamos instalados, o eso creía yo al menos, en una aparente normalidad que no hacía presagiar la catástrofe que luego sobrevino.

—*¿No se era consciente de que estaba fraguándose una guerra civil?*

—No excluyo que hubiera gente mejor informada o más clarividente. Pero fíjese hasta qué punto no éramos conscientes, mi familia y yo al menos, que el 18 de julio de 1936 teníamos proyectado salir de Madrid hacia San Sebastián de veraneo y que, por increíble que parezca, hicimos el viaje como si tal cosa, sin enterarnos hasta llegar allá de lo que ocurría. Cierto es que, al cruzar la glorieta de Cuatro Caminos, un piquete de milicianos detuvo los dos coches en que viajábamos para proceder a un registro formulario.

Y que asimismo percibimos alguna agitación al pasar por Burgos y Vitoria. Pero no eran incidentes anormales en esta clase de viajes, aunque el primero nos alarmara un poco, y no les dimos mayor importancia. Eso sí, cuando en San Sebastián nos enteramos de que el Ejército de África se había sublevado, comprendimos enseguida la gravedad del asunto. Y cuando al poco tiempo comprobamos el alcance de la sublevación, comprendimos también que por más que durase aquella guerra, como de hecho duró, la suerte de la misma estaba echada.

—¿Cómo reaccionó usted ante esa comprobación?

—Superado el estupor inicial, con la convicción de que no me podía identificar con ninguno de los dos bandos. También en esto mi actitud seguía siendo orteguiana. ¿Qué hizo Ortega, en efecto, sino callar y marcharse del país? La guerra civil desató en el seno de la República una dinámica de conflictos internos que, al margen ya de la sublevación militar, la abocaban a un caótico callejón sin salida, como los hechos comenzaron a demostrar bien pronto; pero tampoco era cosa de identificarse con el Ejército sublevado, sobre el que al fin y al cabo recaía la responsabilidad de aquel desastre y al que apoyaban, entre otros, los sectores más retrógrados de la sociedad española. En consecuencia, Ortega, desengañado de sus sueños de modernización de España, optó por sumirse en el silencio y marchar al extranjero. Mi padre intuyó perfectamente cuál era mi estado de ánimo y por eso, antes de la caída de San Sebastián, me ofreció la posibilidad de irme a Francia: «Con tu dominio del francés», me dijo, «no tendrás problemas, y yo me encargaré de atender económicamente a tus necesidades hasta que te abras camino». Como sucede con las guerras civiles, la nuestra había dividido a mi familia. Mi padre comprendía que mi actitud no coincidía con la más derechista de mi hermano, quien al día siguiente de entrar las tropas se enrolaría como voluntario en el Requeté y sería herido en el frente y condecorado. Pero me pidió, en cambio, que no me fuese tampoco con los que huían a refugiarse en Bilbao, donde, además del Gobierno Vasco, se encontraban mis parientes maternos, muchos de ellos nacionalistas. Mi tío Luis, uno de cuyos hijos fue Consejero de Sanidad con el presidente Aguirre, estaba allí, en lo que sería el último reducto republicano de la zona, y de allí, al caer Bilbao, marcharía junto con su hijo al exilio, a Venezuela. Lo mío habría sido tal vez marchar a Francia, como mi padre veía bien. Pero, no obstante, me quedé. Para mí, quedarme en España era quedarme con los míos. Además de mi padre, también había ido a parar a San Sebastián la familia de mi novia, con quien me casaría poco después, a comienzos del año treinta y ocho. No me llamaba a engaño acerca de lo que entrañaba semejante decisión de permanecer en España, pues a esas alturas no cabían dudas de que lo que se le venía al país encima era una verdadera dictadura, mucho más dura, desde luego, que la de Primo de Rivera. Y, bueno, también Ortega acabaría regresando

a España, cosa que se le criticó, como se le podría haber criticado que se marchara. Esas opciones son siempre opciones personales, mucho más que políticas. Al regresar, tuvo que acomodarse mejor o peor a la nueva situación, aun sin dejar de guardar frente a ella una distancia crítica. Pero volvió porque tenía aquí sus raíces, su centro de gravedad. No volvió tanto para seguir haciendo filosofía, por más que la siguiera haciendo, cuanto para vivir aquí o, si se quiere, para morir aquí. Las reflexiones que yo me hice eran por el estilo de éstas. Y decidí quedarme. Con todas las consecuencias.

—¿Qué significó la guerra para usted?

—En un momento dado, no mucho antes de mi boda, mi quinta fue movilizada y hasta llegué a pedir ser enviado al frente de Aragón, con un regimiento de artillería. A pesar de ello, siempre me he vanagloriado de no haber contribuido a derramar una sola gota de sangre de ningún compatriota. Y cuando algún antiguo combatiente franquista, más entusiasta de sus hazañas bélicas que yo, me preguntaba con irritación cómo podía estar tan seguro habiendo servido en una unidad artillera, tenía que aclarar que me limitaba a conducir el vehículo de mi batería, con el que, desde luego, nunca atropellé a nadie. Por lo demás, tampoco estuve demasiado tiempo en el frente, pues caí enfermo y me mandaron a un hospital de Zaragoza, para devolverme a San Sebastián destinado a servicios auxiliares. La verdad es que no estaba hecho para la guerra. Antes de mi movilización, había pasado varios meses en el Toledo recién liberado, como entonces se decía. Mi padre tenía la representación de la Tabacalera en Ávila y, por extensión, le asignaron la de Toledo, tras haber causado baja el representante en esta ciudad, donde se mantenía, en cambio, intacta la plantilla. Como él no podía ocuparse de las dos representaciones, me pidió que le echara una mano en Toledo, que era una ciudad casi sin vida, con el frente estabilizado en la otra orilla del Tajo, y donde apenas tenía nada que hacer, salvo acercarme a una oficina a firmar papeles a última hora de la tarde. De modo que contaba con todo mi tiempo para dedicarlo a leer y meditar, lo mismo que a mi vuelta desde Zaragoza a San Sebastián. La guerra, para mí, supuso una especie de retiro espiritual, que se prolongaría en la inmediata postguerra hasta finales del cuarenta y uno, pues, debido a un diagnóstico erróneo, me hube de instalar en el campo por un larga temporada para curar de una supuesta tuberculosis. Durante ese retiro se acentuaron mis preocupaciones filosóficas, dobladas con una fuerte intensidad de preocupaciones religiosas. Como le digo, leí mucho, desde San Juan de la Cruz a Kierkegaard. Y hasta pude empalmar esas lecturas con la onda fenomenológica de mis tiempos de estudiante a través de libros como *Lo santo* de Rudolf Otto, que, aunque era más bien un autor neokantiano, había sido traducido en Revista de Occidente y hacía algo así como una fenomenología *sui generis* de la religión. De esa época data también mi apasionamiento, que alguna vez

he reconocido cuando ya se había apagado un tanto, por la obra de Max Scheler, que para mí era preferentemente el Scheler último, o penúltimo, llevado a interesarse por el problema de la religiosidad a raíz de su pasajera conversión al catolicismo. En España ese Scheler fue principalmente conocido a través de su discípulo Paul Ludwig Landsberg, un judío que vino a la Universidad de Barcelona en los años treinta huyendo del nazismo y entró en contacto allí con Joaquín Xirau y los entonces jóvenes filósofos que trabajaban con él, como José María Calsamiglia, a quien usted conoció bien. En resumidas cuentas, no sólo tuve tiempo para leer, sino para empezar a reflexionar por mí mismo, aunque sin ser tal vez demasiado consciente de que lo estaba haciendo. Como he escrito alguna vez, empezaba a filosofar, pero un poco a lo Monsieur Jourdain cuando hablaba en prosa sin saberlo. Eso significaron para mí los años de la guerra y los inmediatamente siguientes, años de recogimiento. Imagino que era mi manera de digerirla y de sobreponerme a ella.

—*En sus Memorias y esperanzas españolas, usted describe ese movimiento de repliegue, previo a su madurez, como un movimiento en cierto modo inverso al del despliegue que supuso el comienzo de la juventud.*

—En realidad, ambos momentos, o ambos movimientos, se complementan y se exigen mutuamente, como la sístole y la diástole, las contracciones y las dilataciones del corazón. Lo que sucede es que el repliegue, y la soledad, se prolongaron esos años más de lo que lo hubieran hecho en circunstancias normales. Además de la supuesta enfermedad, que me obligó a adoptar un régimen casi de sanatorio, había sin duda otras razones para que así ocurriera, como cuento en ese libro. Por ejemplo, una cierta sensación de inseguridad, una timidez invencible o que tardé mucho en vencer, si alguna vez la vencí del todo. Escribía mucho por entonces, pero no llegué a publicar esos escritos, que desaparecieron hace tiempo, y hasta me persuadí de que mi actividad intelectual era un asunto privado y que no tenía mucho sentido tratar de hacerla pública. Esta última posibilidad la veía como sentenciada de antemano a la frustración o, más exactamente, la afrontaba con enorme desgana. En cambio, me sumergí profundamente en mi nueva vida familiar y en la idea de fundar un hogar. Nuestro primer hijo había nacido en San Sebastián, antes de terminar la guerra, y lo esperé y deseé con no menos ilusión que mis padres a mí. Cuando la guerra finalizó, nuestra casa de Madrid estaba inhabitable. Había sido saqueada en los primeros momentos del levantamiento militar, como muchas otras del burgués barrio de Salamanca cuyos dueños se encontraban de vacaciones ese verano, y luego sirvió para acoger en condiciones de extrema precariedad a decenas de familias evacuadas de los frentes, con motivo del avance de las tropas que cercaron la capital. Nos instalamos, por tanto, en nuestra finca de la dehesa de El Cerezo, en las cercanías de Ávila, un lugar tranquilo y propicio al intimismo.

A Madrid, a la casa de Velázquez, no nos trasladamos hasta que estuvo restaurada. Allí irían naciendo el resto de mis hijos y también moriría mi padre, lo que fue para mí un golpe muy duro. A la reclusión familiar contribuía también el sombrío panorama de la vida española de la postguerra. Aunque nosotros no sufrimos estrecheces, no era posible permanecer ajenos a los sufrimientos, de todo tipo, de tantísima gente. Sólo muy poco a poco la intimidad de la familia se fue abriendo a la de un reducido círculo de amigos. En cuanto a mí, la soledad intelectual fue en los primeros tiempos absoluta y me sentía completamente al margen de la vida del país. La guerra había marginado a miles y miles de españoles. A muchos, incontables, los había marginado de la vida misma, arrebatándosela. A otros, los marginó arrancándolos de su forma de vida habitual, arrastrándoles al exilio o a la cárcel, o privándoles del ejercicio de su profesión y su trabajo con depuraciones o sanciones de diverso género. Pero ni siquiera quienes nos encontrábamos en el bando de los vencedores, por hablar en esos crueles términos, podíamos sustraernos al peso de la tragedia. Y en mi caso ya le he explicado las razones por las que me encontraba en ese bando. De modo que también yo me sentía marginado, aun cuando en condiciones incomparablemente más favorables que las de tantos otros. Pero me sentía realmente marginado, confinado en la vida privada. Como lo tengo escrito, pensaba que en la vida pública, a la que uno no puede renunciar sin mutilarse, no había lugar para mí. Es decir, tenía más o menos oscuramente la conciencia de que estaba de más. Ésas eran las razones últimas del repliegue de que estamos hablando.

—*Pero usted, lentamente, empieza a asomarse a esa vida pública, a publicar: hablemos de su primer libro.*

—Algunos piensan todavía que mi primer libro fue *La filosofía de Eugenio D'Ors*. Pero, en rigor, no es así. El primer libro que escribí con voluntad de publicarlo fue un libro sobre San Juan de la Cruz, terminado de redactar en 1943 pero que, sin embargo, no daría a conocer hasta mucho más tarde, como estudio introductorio a una edición de sus obras. Lo había escrito para presentarlo a un certamen nacional sobre la espiritualidad de San Juan de la Cruz, convocado un año antes y declarado desierto al cabo de otros tres, tras haberse ampliado el plazo de presentación, tal vez para que alguien de algún peso pudiese concurrir a él, cosa que, finalmente, no debió de suceder. Yo era un perfecto desconocido y mi texto o no lo leyeron, o no lo entendieron, o no les gustó, de modo que, como el concurso era un concurso nacional, me sentí nacionalmente descalificado. Entretanto, yo había obtenido ya otro premio en un concurso literario convocado en Elche sobre «El pensamiento filosófico de Eugenio D'Ors». Yo era lector de D'Ors desde antes de la guerra, de las «Glosas» que publicaba en *El Debate* y que luego siguieron publicándose en los periódicos de la llamada zona nacional durante aquélla, una de las pocas cosas que se podían leer en la prensa de dicha zona,

así como en la de la postguerra. Como he escrito alguna vez, veía en él al malogrado *maître à penser* de una derecha civilizada, desgraciadamente inexistente en nuestro país. El texto mío, premiado en 1944, se publicó al año siguiente en la revista *Escorial* por recomendación del propio don Eugenio, a quien le gustó mucho, hasta el punto de dedicarle varias «Glosas» elogiosísimas. Incluso llegó a jugar por algún tiempo con el equívoco de que Aranguren pudiera ser, en realidad, un heterónimo suyo. Cuando le conocí personalmente, a raíz del premio, me insistió en que ampliara aquel opúsculo hasta convertirlo en un libro, que es el que apareció, por fin, en 1945, poco después del anticipo de *Escorial*. Ése fue, pues, mi primer libro publicado, ya que no el primero que escribí.

—*Con ese motivo, entró usted en una relación personal con D'Ors.*

—Que fue decisiva para mí. Aparte del afecto que le cobré, me convertí en visitante semanal de su casa y contertulio de las reuniones que allí se celebraban, con asistencia de numerosos escritores, de algunos de los cuales me haría amigo. Antes de eso, yo no conocía apenas a nadie de aquel mundo intelectual y vivía sumamente retraído. Para mi gusto, tal vez dicho ambiente resultase excesivamente mundano, pero contribuyó, qué duda cabe, a romper mi aislamiento. D'Ors, que era un gran conversador, dominaba con su personalidad aquellas sesiones, lo que con toda probabilidad no le desagradaba. Pero, contra superficiales apariencias, no era un hombre pagado de sí mismo ni infatuado, sino consciente de sus limitaciones, que no hacía consigo una excepción del ejercicio de su proverbial ironía. Recuerdo que, cuando Ortega regresó a España, coincidió alguna que otra vez con D'Ors en reuniones sociales. Ortega nunca se tomó demasiado en serio filosóficamente a D'Ors, cosa que a éste no podía pasarle desapercibido, aunque yo no sabría decir si verdaderamente le mortificaba. El caso es que una tarde, en que Ortega había permanecido más bien circunspectamente silencioso mientras D'Ors daba rienda suelta a sus ocurrencias a lo largo de la tertulia, alguien quiso halagarle diciéndole en un aparte, cuando Ortega se hubo ido: «Hoy, maestro, ha eclipsado usted a don José Ortega y Gasset», a lo que D'Ors respondería con zumbona modestia, haciendo un guiño a su interlocutor: «Es que yo, sabe usted, desplazo mayor tonelaje». Por lo demás, el brillante ingenio de D'Ors sabía ser malicioso y hasta mordaz cuando quería, y a veces cuando no quería, pero nunca con quienes respetaba y desde luego no con los que tenía por sus amigos. Conmigo, y aun cuando era una persona en el fondo muy reservada, que había incluso teorizado la preservación de su intimidad, fue siempre extraordinariamente afable.

—*En la tertulia de D'Ors, y también a través de Escorial, conocería usted a los que pasaron a ser entonces sus amigos generacionales: Vivanco, Rosales y Panero, además de José María Valverde, y también Pedro Laín y Dionisio Ridruejo, etcétera.*

—Allí y en las reuniones que asimismo teníamos en casa de Juana Mordó. Valverde era el benjamín del grupo de poetas integrado, junto con él, por los tres primeros. Pero, por su edad, no pertenecía a nuestra generación.

—*La llamada «generación del treinta y seis».*

—Bueno, yo siempre me he mostrado reticente con el concepto orteguiano de generación, pues el criterio más adecuado para delimitar una generación no me parece que haya de ser la edad de sus miembros, sino más bien el acontecimiento o conjunto de acontecimientos que marca a dicha generación. Así entendido aquel concepto, creo que sí, que acaso tenga sentido hablar de una generación del treinta y seis. Sólo que, en nuestro caso, la generación del treinta y seis abarcaría a cuantos fueron marcados por la guerra civil, incluidos, por consiguiente, y con tanto o mayor motivo, quienes se hallaban tras la guerra en el exilio.

—*Ésa era la actitud que subyacía a un sonado artículo que publicaría usted, ya en los años cincuenta, sobre la necesidad de recuperar a la intelectualidad del exilio. Pero, si le parece, vamos a ocuparnos antes de sus amigos falangistas, los que usted ha llamado «falangistas liberales». ¿Había usted mantenido alguna relación con la Falange durante su etapa universitaria, con anterioridad a la guerra civil?*

—No, ninguna, aunque podría haberlo hecho si hubiera participado más intensamente en la vida estudiantil de la anteguerra. Fuera de la Universidad, en el terreno propiamente político, la Falange no pintaba nada. Su fundador, José Antonio Primo de Rivera, sonaba, claro, un poco más por el hecho de ser hijo del General, pero los falangistas, jonsistas y demás no pasaban de constituir grupúsculos excéntricos, más o menos miméticos del fascismo europeo. Ahora bien, en la Universidad los había que se sentían incluso próximos a Ortega, lo que no quiere necesariamente decir que Ortega se dejara querer por ellos, aunque a veces pudiera producir esa impresión. No olvide usted que el propio José Antonio Primo de Rivera invocaba el magisterio de Ortega, ni que Ramiro Ledesma Ramos había colaborado en la *Revista de Occidente*. Nuestro buen amigo José Antonio Maravall, a quien antes me referí, podría haberle informado mucho mejor que yo de todo esto, pues él sí tuvo algún contacto con dichos sectores estudiantiles. Mi primer contacto con ese falangismo que cabría apellidar de liberal no se produjo hasta después de la guerra y por las vías que estamos recordando. Pero si su liberalismo se entiende en un sentido amplio, que podría lindar en uno de sus extremos con el liberalismo «conservador» y cuyo contrapolo sería, en el otro extremo, un falangismo, digamos, «de izquierdas», creo que, en efecto, no sería inapropiado hablar de un «falangismo liberal». A diferencia de otras familias del Régimen de Franco, comenzando por la Falange totalitaria con la que algunos de ellos habían coqueteado, aquellos falangistas querían entenderse con un don

Gregorio Marañón o con el propio Ortega y sus discípulos, como Julián Marías, que no estaban bien vistos justo porque se les tenía por liberales. Y también había en ellos, aun si confusamente a veces, una cierta voluntad regeneracionista y modernizadora, así como la intención de rescatar determinadas tradiciones intelectuales oficialmente proscritas, como la Institución Libre de Enseñanza o la Generación del noventa y ocho. Naturalmente, corrían el riesgo de verse instrumentalizados en ese empeño por el Régimen o, cuando menos, por los responsables más inteligentes de este último. Pero también más tarde, cuando el Frente de Juventudes o el Sindicato Español Universitario dieron por algún tiempo albergue a un difuso izquierdismo falangista, el Régimen pudo utilizar a esas organizaciones como una especie de válvula de escape para las inquietudes de las jóvenes generaciones. En cualquier caso, eso era todo lo que había en la España del momento, una vez que las auténticas izquierdas, y hasta la mismísima oposición monárquica, se convencieron de que el final de la Segunda Guerra Mundial no iba a traer consigo la remoción del General Franco, que se consideraba inamovible. Lo que es más importante, el falangismo liberal se manifestaba sinceramente dispuesto a laborar por la superación de las heridas de la guerra civil. En alguna ocasión, yo discrepé amigablemente de Dionisio Ridruejo a propósito de lo que él denominó «la conciencia integradora de nuestra generación», pues me parecía que otorgaba un protagonismo excesivo a nuestro grupo generacional, en el que yo mismo no me acababa de sentir plenamente integrado. Por otra parte, comenzaba a ver con creciente escepticismo la posibilidad de llevar a cabo aquel proyecto, destinado a chocar frontalmente con lo que era la esencia del franquismo, a saber, el designio de mantener a toda costa el espíritu de la guerra civil o, mejor dicho, de mantenerse en el poder gracias a él. Pero de la sinceridad de Ridruejo y sus amigos falangistas liberales no dudé nunca, aun cuando entreviera que cualquier intento de hacer evolucionar al Régimen de Franco desde dentro estaba, al menos por aquel entonces, condenado al fracaso. El último de esos intentos, en el reducido ámbito de la Universidad, sería el del Ministerio de Educación de Ruiz-Giménez, con el que colaborarían, entre otros falangistas liberales, Pedro Laín y Antonio Tovar. Y ya sabemos cómo acabó. Cuando, con ese y otros motivos, el fracaso se hizo evidente, los falangistas liberales supieron reconocerlo y rectificar, anteponiendo sus actitudes liberales a su pasado falangista, aun al precio del ostracismo político y hasta del exilio interior, cuando no el exterior. El caso de Ridruejo fue en este sentido ejemplar. Pero en los años de que hablamos tales acontecimientos quedaban lejos todavía. Mis discrepancias con ellos, cuando las hubo, fueron siempre amistosas, por la sencilla razón de que la relación que manteníamos era también de amistad y no política, ni siquiera ideológica. Ello rezaba especialmente para con el grupo de los poetas mencionados, y la amistad estaba por encima de los encontronazos por motivos políticos que se dieron a veces entre nosotros, como el que por mi parte tuve con Leopoldo Panero, que

era hombre de carácter difícil, a propósito de una gira poética por Hispanoamérica que en mi opinión constituía una acción de propaganda oficialista. Pero, ya ve, eso no impidió que años después me dedicara un poema. En cualquier caso, nuestros caminos divergían. Y alguna vez he recordado que casi por los mismas fechas en que él contraponía su *Canto personal* al *Canto general* de Neruda, yo viajaba con la imaginación a América para iniciar el diálogo, a mi juicio inaplazable, con los intelectuales españoles exiliados, que es lo que pretendí con el ensayo sobre «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración» a que usted hacía alusión.

—¿Qué acogida tuvo, en España y en América, esa propuesta de diálogo?

—Sobre la acogida en España, quiero decir, en la España oficial, no podía hacerme demasiadas ilusiones, como lo prueba el eufemismo del propio título, que era una concesión por anticipado a la censura, pues la simple mención del exilio resultaba intolerablemente malsonante y sólo a lo largo del texto me permití introducirla. El artículo aparecería en *Cuadernos Hispanoamericanos*, que era una publicación dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores. Pero, antes de que apareciera, me llamó a su despacho el entonces ministro de Información para pedirme que lo retirase. La entrevista comenzó de manera cordialísima, con la propuesta por parte de él de que nos tuteáramos y toda clase de circunloquios previos, mas cuando se convenció de que me mantenía en mis trece y no había nada que hacer, la conversación se hizo tensa, abandonamos el tuteo y la cosa acabó con una despedida gélida. La tesis de mi artículo era que, aunque separados por la guerra civil, los intelectuales españoles continuábamos formando una única comunidad y no podíamos ignorarnos mutuamente ni perseverar en la incomunicación, pero hágase cargo de que en aquellas fechas, todavía en 1953, los exiliados y, de modo señalado, los intelectuales exiliados constituían oficialmente la Anti-España. Entre estos últimos, en cambio, la acogida de mi artículo no pudo ser más favorable. Hubo una respuesta colectiva, con un montón de firmas, que se publicó en *Cuadernos Americanos* de México, y recibí entrañables testimonios personales de Juan Ramón Jiménez, Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, Francisco Ayala, Juan Marichal y muchos otros. De entre los filósofos, respondieron muy positivamente mi antiguo profesor José Gaos, María Zambrano, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, etcétera. Como es lógico, aquí no se supo nada de esa reacción, salvo, es de suponer, en las alturas oficiales, donde estoy seguro de que no hizo ninguna gracia.

—Usted se estaba convirtiendo ya en un personaje molesto. Pero la mala fama venía de más atrás, pues, en tanto que «intelectual católico», había estado publicando en *El Correo Literario*, desde 1949, una serie de colaboraciones que serían luego recogidas en el libro *Catolicismo día tras día*

de 1955. ¿Cómo cayó este libro en el ambiente del catolicismo español de la época?

—En los medios, digamos, «nacional-católicos», en que sin duda está usted pensando, cayó como un tiro, aunque los sectores incipientemente renovadores del catolicismo español le prodigaron una esperanzadora recepción. No hay más que comparar las reacciones de dos revistas católicas, ambas de Barcelona pero de contrapuesta significación, como eran *Cristiandad*, por un lado, y *El Ciervo*, por el otro. En rigor, el libro se hallaba concebido como un honesto ejercicio de «acción católica» y prolongaba mis inquietudes religiosas del período de la guerra y la postguerra. En alguna ocasión he reconocido que, a lo largo de ese período, experimenté un fervor religioso como luego no he vuelto a experimentarlo nunca. Y mi actitud crítica frente a la religiosidad oficialmente imperante, incluido el «nacional-catolicismo», no pasaba de morigerada. De ahí que yo mismo sintiese la necesidad de distanciarme al cabo de los años de ese libro, que es lo que de algún modo traté de hacer en mi *Contralectura del catolicismo* de finales de los setenta. Pero las circunstancias, obviamente, eran muy diferentes en los cincuenta, como también lo era mi manera de considerarme «católico» o, sin más, «religioso».

—*En cualquier caso, Catolicismo día tras día tuvo problemas con la censura eclesiástica, como ya los había tenido el libro, tres años anterior, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, a pesar de su carácter más teórico.*

—Con ese libro, en cierto sentido, fue aún peor, a pesar de que, como usted apunta, no era precisamente un texto destinado al consumo popular. Concretamente, la concesión del *nihil obstat* en 1952 le acabó costando al padre Ceñal un destierro a Chile, impuesto por su Orden al cabo de varios años. Eso y, al parecer, su participación en las Conversaciones Católicas de Gredos, que tampoco eran, la verdad, como para alarmar a nadie, salvo por la presencia en ellas de gente como yo.

—*Pero uno sí se explica que Catolicismo y protestantismo, en razón justamente de su envergadura teórica, causase alarma en aquel ambiente.*

—Lo alarmante, en todo caso, sería el hecho de que en él se hablaba del protestantismo con naturalidad y sin demasiados aspavientos, además de con algún conocimiento de causa. Muy poca gente se había tomado entre nosotros la molestia, por ejemplo, de leer a Lutero de primera mano. De hecho, el único lugar de Madrid donde se podían encontrar sus obras era la biblioteca de la Casa de los jesuitas de la calle de Pablo Aranda, adonde estuve yendo a diario a trabajar durante bastante tiempo. Lo que a mí me interesaba en ese libro era la contraposición entre dos modos de entender, y de vivir, el cristianismo, según que el «talante» de uno y otro, del catolicismo y del protestantismo respectivamente, así como la «situación» histórica que

condiciona a ambos talantes colectivos, permitiesen la instalación del creyente en una forma de existencia presidida por la serenidad, el equilibrio y la armonía o abocada trágicamente a la angustia y la desesperación. Concretamente, lo que contraponía yo allí eran los llamados «catolicismo cultural» y «protestantismo existencial». El catolicismo cultural, que podía ejemplificarse en D'Ors pero se emparentaba con el catolicismo clasicista y litúrgico de un Romano Guardini o con el tipo de espiritualidad difundido desde la abadía benedictina de María Laach, había adquirido cierta boga en el círculo de la revista *Escorial* y predominaría también en las Conversaciones Católicas de Gredos antes aludidas. Yo mismo, durante una breve estancia como becario en el Instituto Luis Vives del Consejo de Investigaciones de Madrid, había traducido para mí la obra de Guardini *Geist der Liturgie* y leído otras suyas, que congeniaban bien con el *Glosario* y demás libros de D'Ors, pero aquel catolicismo demasiado luminoso, que consagraba el primado del *lógos* sobre el *éthos* y podía en el fondo resultar más católico que auténticamente cristiano, comenzaba a empacharme un tanto, sobre todo al contrastarlo con el cristianismo de un Kierkegaard, que ejemplificaba a mis ojos el protestantismo existencial. A Kierkegaard, más luterano que el propio Lutero, me había acercado a través de Unamuno o de algunos teólogos protestantes contemporáneos y, sobre todo, a partir de la lectura del *Sein und Zeit* de Heidegger, en un ejemplar que me había traído de Alemania mi primo Félix, otro hijo de mi tío Luis que se había quedado en España, ejemplar correspondiente a la quinta edición de la obra, de 1941, la primera, por cierto, en la que había desaparecido ya la dedicatoria a su maestro Husserl. Mi pensamiento, sin embargo, seguía siendo católico, aunque, eso sí, llegué a la conclusión de que no había un talante católico ni una situación histórica católica «privilegiados», puesto que, como escribiría, el catolicismo no era asunto de «antropología» ni de «historia» sino de «gracia», y desde luego no cabía reducirlo a una «forma cultural». Del cruce, pues, de la pareja de conceptos catolicismo cultural-protestantismo existencial venía a salir mi propia posición, que cabría caracterizar como un «catolicismo existencial», ejemplificado a lo largo de la historia por una serie de testimonios vivos que discurren desde San Agustín a Simone Weil. Recientemente, en unas conferencias que di sobre mi vida y mi obra y que se van a publicar en una revista que usted dirige, usted me preguntó si mi concepción del catolicismo existencial no era también en un cierto sentido pascaliana. Le respondí con alguna vehemencia que no, pero era más que nada por hacer un guiño amistoso a un muy querido colega jesuita allí presente. Y no me cabe duda de que Pascal, a quien he leído y sobre quien he escrito, habría de figurar también en aquella lista.

—*Comoquiera que sea, ese catolicismo existencial no se acomodaba demasiado fácilmente al catolicismo tradicional español, esencialmente contrarreformista y, en consecuencia, antiprotestante por definición.*

—Por lo que a mí respecta, me precio de conocer un poco a fondo la Escolástica tardía española, así como otras variedades del pensamiento de la Contrarreforma, que es un pensamiento impregnado, siquiera sea reactivamente, del espíritu de la Reforma y que, en cualquier caso, no se agota en el antirreformismo. Lo que sucede es que el «catolicismo tradicional» español, profundamente ignorante, se enfrentó siempre al protestantismo con la exclusiva finalidad de «refutarlo» y no de comprenderlo, y quien no compartiese esa actitud tenía que ser para él por fuerza un «filoprotestante». Eso explica las acusaciones de ser un protestante emboscado, y qué sé yo cuántas otras, que llovieron por ese motivo sobre mí.

—Catolicismo y protestantismo como formas de existencia *podría pasar por un libro de filosofía de la religión, ¿no es así?, pero su siguiente obra, El protestantismo y la moral, de 1954, constituía más bien una pieza de historia de las ideas éticas, o simplemente de ética.*

—Mi aproximación a la ética se remonta a los cursos de Xavier Zubiri de esos años, impartidos, como se sabe, al margen de la Universidad. Yo había sido su alumno antes de la guerra y guardaba un gran recuerdo de sus clases, pero había tardado algún tiempo en retomar mi relación con él, una relación que se volvería luego muy estrecha y perduraría, en definitiva, hasta su muerte. Si he tenido un maestro en filosofía, ese maestro fue Zubiri. Por lo demás, Zubiri sólo se ocuparía de la ética oblicuamente, desde su interés por problemas antropológicos y, en última instancia, metafísicos. Pero su enfoque de los mismos suscitaba problemas éticos que a mí me parecían acuciantes. Y, de hecho, uno de los primeros textos de ética, si no el primero estrictamente tal, que publiqué sería un breve ensayo titulado «Zubiri y la religiosidad intelectual», aparecido en el *Homenaje a X. Zubiri* que editó en 1953 la revista *Alcalá*. Una de las cuestiones que a mí más me acuciaban en mis primeras incursiones en el terreno de la ética era precisamente el de la conexión entre esta última y la religión. Pero esa cuestión, bajo la forma de una «tensión entre moral y religión», era la que atravesaba de principio a fin mi libro sobre *El protestantismo y la moral*. En él estudiaba dicha tensión tomando como punto de partida la teología occamista, para cuyas implicaciones éticas me centré en la obra del filósofo medieval Gabriel Biel, tan influyente en Lutero y del que ya me había ocupado en mi tesis doctoral, embrión de este libro. A continuación procedía a contrastar las posiciones al respecto de Lutero y Calvino, o del luteranismo y el calvinismo para ser más exactos, en los que la tensión conduce o bien a alzaprimar luteranamente la religión sobre la moral, en un extremo, o bien a una disolución eticista de la religión, como ocurriría, en el otro extremo, con la secularización de la moral calvinista. En el curso de mi repaso de la historia del protestantismo bajo esta luz me ocupaba también de Kant, como ya había hecho en mi libro anterior. Y concluía con una alusión a la tensión entre moral y religión

en el pensamiento contemporáneo y, en concreto, a su presunta resolución en el ateísmo. La causa ocasional de que me decidiera a dar a la imprenta estas reflexiones fue una conversación con Pedro Laín, a la sazón Rector de la Universidad de Madrid, en la que me animaba a presentarme a la cátedra de Ética, que llevaba vacante diez largos años, desde la muerte de don Manuel García Morente.

—*¿Qué le parecía a usted la idea de retornar como catedrático a su antigua Facultad de Filosofía?*

—En principio, la idea me hacía ilusión, si quiere que le diga la verdad. Pero, por otra parte, me constaba sobradamente que la situación de la Facultad, deteriorada hasta extremos increíbles, ya no tenía nada que ver con la que conocí, lo que me producía a la vez tristeza y desazón. Ortega, el representante por antonomasia de la antigua Facultad de Filosofía, murió el 18 de octubre de 1955, justo el día antes del comienzo de mis oposiciones, y no puedo olvidar la pesadumbre con que marché de su entierro directamente al acto de constitución del tribunal y de presentación de los opositores.

—*¿Cómo fueron esas oposiciones?*

—La cátedra en juego era una cátedra de Ética y Sociología, denominación esta última de la asignatura de Doctrina Social de la Iglesia que existía desde antes de la guerra y cuyo titular había sido don Severino Aznar. Como le dije antes, a mí esa asignatura, así concebida, no me había interesado lo más mínimo, pero la sociología en sí misma sí que me interesaba. Sin embargo, la mixtura de Ética y Sociología, esto es, la fusión de ambas cátedras, no parecía obedecer a otras razones que las presupuestarias o, en el mejor de los casos, a la vieja división escolástica de la ética en ética personal y ética social. En cuanto a las oposiciones, fueron bastante reñidas, al menos a juzgar por la incertidumbre del resultado, que se mantuvo hasta el último momento. El tribunal lo componían los profesores Zaragüeta, Gómez Arboleya, Legaz, Font y Puig, y Arellano. A mí me votaron los tres primeros, pero como el presidente del tribunal, que era don Juan Zaragüeta, votaba después que el resto de sus miembros, fue a él a quien le tocó deshacer el empate que arrojaba hasta entonces la votación. Zaragüeta, como se sabe, era familiar de Zubiri, por quien sentía una gran admiración. Y me imagino que la opinión de Zubiri debió de pesar lo suyo en el voto final de Zaragüeta. Como también estoy seguro de que influyó decisivamente en la actitud de Gómez Arboleya, introductor en España de la teoría sociológica, que se consideraba filosóficamente discípulo suyo, y hasta en la de Legaz, que, como filósofo del Derecho, entroncaba más o menos de lejos con Ortega a través de su maestro Recaséns Siches. Zubiri, desde luego, se volcó en mí apoyo, un apoyo que no tenía precio, pues, aunque estaba fuera de la Universidad, su autoridad intelectual era indiscutible. Y lo que más le agradecí es que dicho apoyo

otorgaba a mi presencia en la Universidad, y a la labor que en ella me aguardaba, un cierto sentido de continuidad filosófica que, interrumpida por la guerra, me correspondía de algún modo tratar de preservar.

—Pero, por lo que se refiere a la filosofía moral, iba a corresponderle algo más que eso. En la obra de Unamuno, de Ortega o del mismo Zubiri no faltan las preocupaciones éticas, pero la ética como tal no había sido expresamente tematizada entre nosotros hasta la aparición de su Ética en 1958, tres años después de obtener usted la cátedra. ¿Qué representa este libro en el conjunto de su producción?

—En realidad, se trata simplemente de la Memoria de Cátedra que hube de preparar para las oposiciones y supongo que se le nota su adscripción a ese peculiar género literario. Pero, en rigor, no tuve que hacerme demasiada violencia para conseguir esa síntesis, pues, como se echa de ver, Zubiri se encuentra muy presente a lo largo de sus páginas y desde él cabía volver la vista fácilmente tanto a Aristóteles o la Escolástica con mayúsculas, y no la simplificadora vulgarización neotomista de la misma que pasaba en aquellas fechas por filosofía académica, como a Ortega o Heidegger. Por ejemplo, la ética que hacía mía en dicho libro podría ser aristotélicamente caracterizada como una «ética del bien, la felicidad y las virtudes», pero también lo podría ser como una pieza de «ética existencial». Y, aunque no dejara de conceder toda la importancia que el caso requería al objeto material de la ética, que son, como la tradición nos enseña, los actos, los hábitos y el carácter, para mí era aún más importante la asunción existencial, a lo Kierkegaard, de la totalidad de la vida en su sentido a través de ciertos «actos privilegiados», como vendrían a serlo, echando mano ahora de Zubiri, el «siempre» o «de una vez por todas», en tanto que acto «definitorio», o «la hora de la muerte» en tanto que acto «definitivo». Pero mi mayor deuda para con Zubiri, desde un punto de vista ético, provenía allí de su distinción entre «moral como estructura» y «moral como contenido» que, partiendo de la idea orteguiana de la vida humana como «quehacer», subrayaba una decisiva particularidad del hombre, a saber, la de que éste, por tener que hacerse una vida que no le viene dada ya hecha como al animal, es estructural o constitutivamente moral y salvo en casos patológicos no le alcanza la posibilidad de ser amoral, por más que luego pueda optar por esta o aquella moralidad y hasta por esta o aquella inmoralidad, es decir, por tales o cuales contenidos morales o inmorales. De acuerdo con algo que antes he apuntado, el de Zubiri era un pensamiento eminentemente metafísico y la teoría del bien o la realidad buena se hallaba subordinada a la metafísica o filosofía primera, que consistía para él en una teoría de la realidad, aun cuando entendiéndose semejante subordinación en un sentido harto más sobrio que el de la Escolástica tradicional y no llegase tampoco a tanto como Heidegger, para quien la ética acabaría siendo indiscernible de la ontología. Y, a tenor de ello, mi propio enfoque

de la consideración estructural de la moral resultaba a su vez más metafísico de lo que pasaría a serlo con posterioridad. En cuanto a los contenidos de la moral, Zubiri tendía a pensar que éstos, como en su caso, le habrían de ser suministrados al creyente por sus convicciones religiosas, que es lo que por mi parte recogía en mi tesis de la apertura de la ética a la religión, aunque dándome cuenta con el tiempo de que, en las modernas sociedades secularizadas, las fuentes de la moralidad se han diversificado y la moral concretamente vivida, a la que en el libro se prestaba una gran atención, presenta una complejidad extraordinaria. Por lo demás, también me interesaba ofrecer, aunque fuera indirectamente y al hilo de los problemas por mí tratados, una visión panorámica de la teoría ética del momento, de varias de cuyas corrientes entonces más actuales me ocupaba por extenso y hasta creo haber sido uno de los primeros en darlas a conocer en nuestro país.

—*Cuando su libro apareció, usted llevaba ya tres años en la cátedra de Ética y Sociología. Por cierto que tomó posesión de ella poco antes de concluir 1955, y al par de meses escasos tuvieron lugar los sucesos universitarios de 1956, que marcarían en cierto modo un hito en la historia de la Universidad bajo el franquismo. ¿Qué impresión le produjo la Universidad que se encontró?*

—Los sucesos del cincuenta y seis culminaron con el brusco cierre del paréntesis abierto por Ruiz-Giménez y su equipo, que, como antes comentábamos, representaba el techo de la liberalización universitaria posible, por encima del cual ya no cabía subir una pulgada a menos que el proceso se viese acompañado de reformas políticas a las que el Régimen de Franco no parecía dispuesto a acceder en modo alguno. El Opus Dei, que poco a poco iría extendiendo sus tentáculos para controlar el gobierno de la Universidad, como antes había hecho con el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, demostró ser, pese a las ínfulas tecnocratizantes con que luego gustó de presentarse, ideológicamente mucho más retardatario que el falangismo liberal. Y, como usted sabe muy bien, en ningún otro ámbito universitario fue tan deplorable su influencia como en el de los estudios filosóficos. En la Facultad de Filosofía que yo me encontré, la situación del profesorado respondía, con contadas excepciones, a las peores previsiones que pudiera haberme hecho. Pero, en cambio, el alumnado, con el que enseguida sintonicé, era un alumnado intelectualmente inquieto y, como con sorpresa comprobé a raíz de los acontecimientos del cincuenta y seis, también comenzaba a serlo políticamente.

—*En usted se fue despertando en esos años un creciente interés por los problemas de la juventud.*

—Como no podía ser de otra manera. De hecho, la juventud constituía, con mucho, el capítulo más interesante de mi nueva experiencia. Y al ocuparme

de ella me instalaba de algún modo en el futuro, lo que siempre resultaba más apasionante que instalarse en aquel presente. Por otra parte, y desde un punto de vista sociológico, no era posible eludir la constatación de que en Europa la juventud se estaba convirtiendo en la edad de moda, un fenómeno acaso hoy generalizado a escala universal pero del que no había apenas precedentes en la sociología de nuestras culturas. Tal vez la juventud no sea la edad de la razón, pero yo prefería partir de la convicción de que los jóvenes tienen siempre sus razones y me sentía impelido a hacerme cargo de ellas. De estas consideraciones surgió mi trabajo sobre «La juventud europea de hoy», originariamente publicado en la *Revista de la Universidad de Madrid* y recogido poco después en *La juventud europea y otros ensayos* de 1961. Desde una perspectiva ahora más moral que sociológica, yo registraba allí la perceptible inflexión de la mentalidad de los jóvenes europeos de aquellos años, que del existencialismo sartriano estaban pasando a adoptar, como Schelsky había visto bien, una actitud más escéptica y hasta más positivista ante la realidad social, políticamente traducible en ocasiones en un cierto conformismo. Pero, junto a esa actitud mayoritaria, se detectaban asimismo los gérmenes de una actitud rebelde, aun si a veces de una rebeldía inútil o sin causa, en minorías juveniles que ponían en tela de juicio la imperturbabilidad del sistema establecido y anunciaban la formidable revuelta de la juventud de años más tarde. A mí, por lo demás, me interesaba comparar la situación espiritual de esa juventud europea con la de nuestro país, en algunos rasgos semejante y en otros, claro, muy distinta. Y a este respecto no podía por menos de felicitar me de la excepcional oportunidad que me deparaban mi cátedra y sus seminarios, donde el contacto con la gente joven se volvía cada día que pasaba más estrecho y más intenso.

—En esa colección de ensayos figuraban no menos de tres artículos dedicados al tema del catolicismo y los católicos.

—Con los que, como reconocía en el prólogo del libro, estaba quebrantando la promesa que me hice a mí mismo de no volverme a ocupar del tema, tras de los sinsabores que me había traído tiempo atrás. Pero el caso es que seguía siendo un intelectual católico y no podía desinteresarme tan fácilmente de mi condición. Y, por otra parte, también en este punto las cosas empezaban a evolucionar a un ritmo que pronto se haría vertiginoso. Todavía en 1958 había tenido que salir a la palestra con *La ética de Ortega* para defenderle, junto con Laín y Marías, frente a la ofensiva desencadenada por el padre Ramírez, pero el oscurantismo de este último resultaba ya por entonces anacrónico. Como también se convertiría en un anacronismo el espíritu, un tanto empalagoso, de las Conversaciones Católicas de Gredos, que caractericé en su día como el de un místico *Country Club, selective & exclusive*, aunque en honor de su fundador y organizador, don Alfonso Que-rejazu, hay que decir que en ellas, y en las Conversaciones Católicas Inter-

nacionales de San Sebastián organizadas por Carlos Santamaría, comenzaron a pronunciarse sin escándalo los nombres de Maritain, Mauriac o Mounier y nació mi amistad con el padre Dubarle, así como mi relación con los círculos intelectuales del catolicismo francés. De cualquier modo, soplaban ya los aires del Concilio Vaticano II y la hora del catolicismo *au-dessus de la mêlée* había quedado definitivamente desfasada. En uno de los artículos a que usted se refería, y tras reconocer la innegable descristianización de parte de nuestra juventud, yo apostaba para España por un catolicismo abierto, integrador y moderno. Y también por un catolicismo que supiera aunar las exigencias de la conciencia personal con las de la conciencia social. No olvide usted que estaban despuntando los tiempos del diálogo entre cristianos y marxistas.

—*Enseguida volveremos sobre todo ello, pero me gustaría que hablásemos en este punto de un nuevo libro suyo, publicado en 1963, si bien lo había ido dando a conocer en cursos anteriores a dicha fecha. Me refiero a Ética y política, un libro acaso no tan celebrado como la primera Ética aunque sin duda no menos importante, que apareció a la vez que otro más breve, Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea, sumamente revelador de la evolución que estaba experimentando su pensamiento. En el primero de esos libros se abordaba la cuestión de una posible ética social en cuanto diferente de la ética personal, pero lo llamativo es que la base de sustentación de sus planteamientos había que buscarla ahora mucho más en las ciencias sociales que en la metafísica.*

—Sí, tiene usted razón al hacer hincapié en la simultaneidad de ambas publicaciones. En las *Implicaciones de la filosofía* yo me hacía eco de la crisis contemporánea del pensamiento metafísico que, aun si en última instancia se remontaba al cuestionamiento de este último por parte de Kant, se veía ahora avivada por el auge del neopositivismo y la filosofía analítica, cuya penetración entre nosotros estaba desplazando al predominio anterior del existencialismo, la fenomenología y demás. Y, por supuesto, al de la metafísica en general, escolástica o no. Naturalmente, aquél no era el único indicador de semejante crisis, que no se presentaba simplemente como una crisis espiritual sino también socioeconómica. Y, claro está, esas circunstancias tenían por fuerza que ejercer alguna repercusión en el intento de elaborar una propuesta de ética social, aspecto éste de la ética que había sido expresamente dado de lado en mi *Ética*, aun si con la promesa de volver en otro momento sobre él. Por otra parte, yo era catedrático de Ética y Sociología, y aunque eso no me convertía en un sociólogo profesional, como lo sería luego mi hijo Eduardo, sí me obligó a adquirir una cierta familiaridad con las ciencias humanas y sociales, cuyos cultivadores españoles frecuentaban mi cátedra en una época en la que no había en el país Facultades de Sociología ni el menor asomo de voluntad de fomentar el estudio de esta última en la Universidad. Las ciencias humanas y sociales, desde el Derecho a la Ciencia

Política, constituyen, así, el trasfondo de *Ética y política*, donde no hay, en cambio, apenas rastro de metafísica, hasta el punto de que el nombre de Zubiri ni siquiera aparece registrado en el índice de autores.

—*Como su título indica, en el libro también se cuestionaba la relación entre la ética y la política.*

—En efecto, se esbozaba allí una tipología de los posibles modos de «relacionarse» una y otra, desde la primacía de la segunda en el realismo político a su repulsa moralista en el anarquismo, pasando por la vivencia de la relación como una imposibilidad trágica o la configuración de la misma como una «tensión dramática», que es la posición de la que me sentía y me sigo sintiendo más cercano, aunque hoy acentuaría la necesidad, e incluso la urgencia, de un «diálogo» a fondo entre ambas instancias.

—*¿Y cómo se accedería, concretamente, de la ética a la política?*

—En este libro comenzaba ocupándome de un primer acceso a la política desde la ética personal, a través de una ética interindividual a la que di en llamar «ética de la alteridad». Con este motivo, me detenía en dos posibles vías de moralización del Estado por la acción de los ciudadanos, a saber, la vía liberal que parte de Montesquieu y la vía democrática que parte de Rousseau. Pero incluso si se adopta este último punto de partida, la vía del contrato social, no habríamos rebasado aún el plano de lo interpersonal. Una «ética social» tendría, en principio, que ir más allá de dicho plano. Y, aunque ni Marx ni el marxismo la llamaran así, yo examinaba la posible consideración de la praxis marxista como una ética social, esto es, como un intento de moralizar la vida del Estado desde la sociedad, intento en cierto modo compartido por la ética social del segundo Sartre, el Sartre a caballo entre el existencialismo y el marxismo que, precisamente por eso, enlazaba con el Marx originario, no estatista y hasta en ocasiones antiestatista. Pero ni siquiera esta vía de moralización del Estado, que prolongaba la vía rousseauiana bajo la forma ahora de una democracia social, parecía suficiente para conseguir su propósito en tiempos como los nuestros de impotencia ciudadana, si no se acompañaba, a la inversa, de un intento de moralización de la vida social desde el Estado, un Estado democrático capaz de atender a las demandas de la ciudadanía sobre la base de una plena participación de la misma en la construcción de una eticidad política. La noción de eticidad, como es sabido, procede de Hegel, pero mi recurso a ella no era hegeliano y lo que pretendía, sencillamente, era instalarme en el plano de una ética transpersonal o impersonal, la ética de las instituciones públicas, que denominé «ética de la aliedad». Frente a las dos formas en esos días más reputadas de institucionalización de una eticidad política, el Estado del comunismo totalitario y el de la sociedad del bienestar, mi libro se pronunciaba en favor de un Estado de justicia social, autolimitado en el ejercicio del poder por

su condición de Estado de Derecho y comprometido en la conquista de una democratización real, es decir, no sólo política, sino asimismo económica y social, algo que, entre paréntesis, no tenía absolutamente nada que ver con el Estado español de la época e incluso apuntaba a objetivos todavía inalcanzados por la práctica totalidad de los Estados que conocemos hasta hoy. En la actualidad, el Estado comunista se ha venido abajo y la sociedad del bienestar atraviesa una profunda crisis, pero la justicia social, tal y como allí la caracterizaba, continúa siendo, me parece, una aspiración insatisfecha.

—*Además de teorizar sobre ella, ¿hizo usted política durante aquellos años?*

—Directamente, nunca. Yo estaba dedicado en cuerpo y alma a la Universidad, y no iba a hacer política desde la cátedra, pues siempre tuve claro que la cátedra no estaba destinada a eso. Pero tampoco desarrollé ninguna actividad política fuera de la Universidad, a menos que por tal se entienda la acción ocasional, y siempre por motivaciones más morales que propiamente políticas, en defensa de los derechos humanos u otras acciones por el estilo. Por lo demás, la única actividad de oposición estrictamente política que habría estado a mi alcance era la actividad conspiratoria, a veces necesaria y con tanta o mayor frecuencia estéril, pero para la que, en cualquier caso, no me sentía vocado ni dotado. Lo que sí entraba dentro de mis posibilidades era desempeñar, además de mi oficio como filósofo moral, otro oficio al que me apliqué desde luego con ahínco. Se trata del oficio al que cabría llamar, para decirlo con el título de un artículo mío de aquellos años, «el oficio del moralista en la sociedad actual», un oficio que, en la versión actualizada del mismo que por mi parte proponía, venía a identificarse con el ejercicio de la «función del intelectual» dentro de dicha sociedad. El moralista en tanto que intelectual, o el intelectual en tanto que moralista, tendría que servir de conciencia moral de la sociedad, dando voz a las inquietudes que la agitan y formulando en palabras sus problemas, lo que a menudo equivale a denunciar que existen esos problemas e implica apremiar a su resolución. En el ámbito restringido, pero no obstante público, de la Universidad, mi cometido no era sólo el de enseñar filosofía, sino asimismo el de formar a mis alumnos como intelectuales. Y eso quería decir alentar su sentido crítico, hacerles perder el miedo a la heterodoxia u opinión discordante de la dominante y también, obviamente, fomentar su interés por los asuntos de la colectividad, tanto a título teórico como práctico. Pensemos, por ejemplo, en el diálogo entre cristianos y marxistas que hace un momento mencionamos. Lo que a mí me incumbía hacer con mis alumnos tanto cristianos como marxistas era invitarles a despojar de dogmatismo sus respectivas convicciones, así como a articular coherentemente éstas con el curso de su actuación, ayudando a cada cual a encontrar su propio camino sin inmiscuirme en los detalles ideológicos del itinerario. Para mí eso era mucho más importante que cualquier

rendimiento político de aquel diálogo, y otro tanto tendría que decir, en general, de la formación intelectual de los estudiantes que pasaron por mis manos, cualquiera que fuese su ideología. Aunque, claro, liberar las mentes de los jóvenes constituía en sí misma ya una acción de alcance político indudable, preludio a su vez de otras liberaciones que tampoco habrían de resultar, en última instancia, políticamente inocuas. Goethe decía a propósito de los jóvenes alemanes de su tiempo: «Yo no puedo considerarme como su maestro, pero sí puedo llamarme su libertador», y eso es lo que, en la modesta escala de mis posibilidades, habría querido ser yo para los jóvenes españoles sobre los que pude ejercer alguna influencia y a los que enseñé, si algo les enseñé, a «tomarse la libertad». En el Seminario Eugenio D'Ors, para citar un botón de muestra, los asistentes nos tomamos más de una libertad entonces inusual, desde la de hablar libremente de lo divino y lo humano a la de protestar una vez y otra por escrito contra el atropello de tantas libertades como acostumbraban a ser atropelladas en aquellas circunstancias. Ahora bien, yo no podía enseñar en este punto a los demás sino algo que me había llevado toda la vida aprender y estaba aún aprendiendo. Como he reconocido en más de una ocasión y hasta ha salido a relucir en esta misma conversación, de pequeño y de joven fui quizás excesivamente sumiso, y el resto de mi vida consistió en buena parte en aprender a no serlo, en el aprendizaje de la insumisión. Pronto tendría ocasión de comprobar que la enseñanza de semejante asignatura no estaba prevista, sin embargo, en los planes de estudio de nuestra Universidad. Y que por enseñarla, como estaba yo osando hacer en esas fechas, había que pagar un precio.

—*El que usted hubo de pagar en febrero de 1965, a los diez años escasos de haber obtenido su cátedra, fue nada menos que su expulsión de la Universidad: ¿cómo vivió aquella experiencia?*

—Preferiría no detenerme en el relato de unos acontecimientos que han sido relatados en numerosas ocasiones. Pero sí quisiera insistir, de acuerdo con lo que respondí a su anterior pregunta, en que los profesores que fuimos expulsados de la Universidad representábamos un factor de moderación dentro de ella y no la causa de sus males. Las reivindicaciones de los estudiantes a los que prestamos nuestro apoyo eran perfectamente razonables, como ocurría con su derecho a la libertad de expresión y asociación, que ni siquiera trataban de hacer valer más allá de los límites de la vida universitaria. Por lo demás, es cierto que tales reivindicaciones ponían a prueba la nula flexibilidad del sistema político imperante, temeroso de que las conquistas estudiantiles se extendieran a otros ámbitos de la vida nacional. Pero lo que eso quería decir es que la politización de la Universidad era, en definitiva, fruto de la situación general del país, y no el resultado de ninguna conspiración subversiva organizada desde su interior. A este respecto habría que recordar que la consigna *politique d'abord* no es una consigna progresista, sino pro-

fundamente reaccionaria. Y a nadie mínimamente interesado en el funcionamiento de la Universidad le podría ser indiferente que ésta se politice hasta el extremo de llegar a paralizarse, cosa que en cambio les traía completamente sin cuidado a las autoridades franquistas que represaliaban al profesorado, encarcelaban a los estudiantes y se mostraban dispuestas a suspender las clases a la menor alteración del orden público. La Universidad experimentó un deterioro progresivo a partir de nuestra expulsión y en los últimos tiempos del franquismo, con la policía instalada cada dos por tres en el recinto de las Facultades, no había quien trabajase en ella, mientras que, por el contrario, la normalización política española tras el asentamiento de la democracia trajo consigo la pacificación de la Universidad y hasta una despolitización de la misma no siempre deseable, al menos en tanto que refleje una cierta atonía de la sociedad en su conjunto, como me da la sensación que se registra hoy día. Pero, volviendo al sesenta y cinco, reconozco que los tres profesores elegidos como cabeza de turco para escarmiento del resto no estaban mal elegidos, pues Agustín García Calvo representaba al sector de la joven contestación universitaria, Enrique Tierno al de la izquierda más tradicional y yo a lo que podríamos llamar la disidencia cristiana. Sin embargo, el problema de la Universidad, como he dicho, no radicaba en ella misma y el posterior desarrollo de los acontecimientos demostraría la imposibilidad de resolverlo con esa clase de medidas. En este sentido, bien se podría decir que nuestra expulsión de la Universidad fue tan injusta como inútil, por más méritos que cada uno de nosotros hubiera hecho para ganársela.

—*Pero lo que le preguntaba es cómo le afectó personalmente lo sucedido.*

—Bueno, algunas personas muy cercanas a mí han insistido en convencerme de que, por una especie de pudor, traté de ocultar, y aun de ocultarme a mí mismo, hasta qué punto me sentí afectado por aquello. Pero yo creo que no, que simplemente lo viví con naturalidad. Cuando vuelvo la vista atrás, tengo que confesar que el período transcurrido entre finales de 1955 y comienzos de 1965 fue, universitariamente hablando, el más feliz, fecundo y pleno de mi vida. Mi experiencia universitaria en los Estados Unidos me resultó muy interesante, pero era otra cosa y carecía del aliciente patriótico de aquélla, como también sería otra cosa mi retorno, casi en vísperas ya de la jubilación, a mi cátedra madrileña. Pero, sentado esto, creo que enseguida supe hacerme cargo de que había que dar esa etapa por cerrada y continuar trabajando. En los meses siguientes a la expulsión de la Universidad redacté *La comunicación humana*, que vio la luz ese mismo año de 1965 y era el primer libro en mucho tiempo que no había tenido la oportunidad de discutir previamente en mis clases. No era ése el caso de *Moral y sociedad*, que apareció en 1966 pero procedía de un curso monográfico sobre la moral social española del siglo diecinueve, dado años antes en mi cátedra. Posterior a mi separación de esta última fue en cambio *Lo que sabemos de moral*,

una breve introducción a la ética que publiqué en 1967. Y un año después, en 1968, aparecería *El marxismo como moral. La crisis del catolicismo*, de 1969, lo escribí ya en la Universidad de California, en Santa Bárbara. Nada eché tanto de menos en esos primeros años de separación de mi cátedra como el contacto con los alumnos. No dejé de tenerlo, claro, con la gente joven en general, pues me encontraba con ella en conferencias y cursos extrauniversitarios, como los del Centro de Enseñanza e Investigación de Madrid o la Escuela de Diseño Textil de Barcelona, e incluso varias de las invitaciones que en esos años recibí de Universidades extranjeras provenían de asociaciones de estudiantes. Pero no eran mis alumnos, con los que tan estrechamente me había acostumbrado a convivir. Sin embargo, prefería tener que dejar de frecuentarlos a reintegrarme maniatado a la Universidad, como forzosamente hubiera sucedido en el supuesto de una resolución más benigna de mi caso, de la que en algún momento llegó a hablarse. No, ocurrió lo que tenía que ocurrir y no había otra cosa que afrontar con dignidad mi nueva situación, la situación en que he vivido desde entonces: una vuelta a la soledad de que partí en los inicios de mi vida intelectual, pero mediada ahora por la solidaridad y el compromiso con mi tiempo y mi sociedad.

—¿Qué significó para usted, en el marco de esa nueva situación, el paréntesis de su estancia en América?

—Pues eso, un paréntesis de varios años, que se prolongaría hasta 1977, en que la Universidad de California me nombró profesor emérito. La minusvalidez del menor de mis hijos impidió a mi familia acompañarme y mi instalación allí, tratando de repartir las estaciones del año entre España y América, tuvo siempre un cierto aire de provisionalidad. También mi mente y hasta mis amistades estaban repartidas, y las dos personas a las que más traté en todo ese tiempo fueron significativamente Herbert Marcuse, por entonces en la cúspide de su fama, y don Américo Castro, lo que me permitía pasar, en un vaivén sin tregua, de los problemas del mundo contemporáneo en su más rabiosa actualidad a las más profundas raíces de nuestro pasado hispánico. Y la misma oscilación era posible desde un punto de vista geográfico, pues, aprovechando la vecindad con California, me permití salir en varias ocasiones de mi inmersión en la vida norteamericana, sacudida por la guerra del Vietnam y en plena efervescencia conflictual, para viajar a México, donde sería calurosamente recibido por los exiliados españoles, a quienes me tocó desengañar, con toda la honestidad de la que fui capaz, en lo tocante a sus ilusiones acerca del posible desenlace de la dictadura franquista y la evolución ulterior del postfranquismo. Sí, vivía irremediabilmente en una especie de esquizofrenia permanente. No olvide, por ejemplo, que me tocó presenciar de cerca la revuelta, o revolución según algunos, de la juventud universitaria norteamericana, que se había originado precisamente en California para extenderse luego por el resto de la nación e irradiar desde allí a Europa,

es decir, a Alemania, Italia y Francia. No incluyo a España porque, como me cuidé de advertir en su momento, el movimiento estudiantil español había precedido a todos los demás y sus objetivos eran, a corto plazo, la consecución de la autonomía universitaria frente a la organización totalitaria de la Universidad y, a más largo plazo y como consecuencia de la frustración de ese objetivo inmediato, la contribución de la juventud a la democratización del país. En cambio, la rebelión universitaria norteamericana parecía más ambiciosa y radical, pues repudiaba por igual las dos inspiraciones principales de la nuestra, a saber, la democrático-occidental de la sociedad de consumo y la democrático-popular del marxismo ortodoxo, proponiendo algo así como una revolución de la entera cultura occidental. Su mayor ambición y radicalidad se acompañaba, sin embargo, de una mayor vaguedad también, y la prueba es que el movimiento estudiantil español, curado si se quiere de su posible provincianismo a consecuencia del contagio de aquellas tendencias, prosiguió cuando el movimiento norteamericano se había extinguido ya. Como ve, no podía dejar de estar estableciendo comparaciones todo el rato. Y es que, aunque el compromiso del intelectual lo es ante todo con la humanidad, en mi caso ese compromiso pasaba por el que sentía que tenía con mi país y del que no me podía olvidar pese a la lejanía.

—*Usted hablaba hace un instante de «soledad mediada por la solidaridad», lo que me hace pensar en aquella fórmula camusiana que adoptó para caracterizar al intelectual como «solidariamente solitario» y «solitariamente solidario».*

—Creo que es una fórmula aceptable para definir la función del intelectual, y desde luego es como yo he venido concibiendo la mía propia. Incluso si el intelectual no se halla físicamente alejado de su sociedad, la independencia crítica le obliga a ejercer tal oficio en solitario, aunque su soledad nunca es la de la torre de marfil, pues también necesita sentirse solidariamente responsable de la suerte de dicha sociedad. En nuestros días probablemente pasó el tiempo del intelectual señero que gozaba de autoridad moral entre sus conciudadanos, el cual tiende a verse reemplazado por lo que he dado en llamar «el intelectual colectivo», colectivo al que pertenecen cuantos anónimo pero activamente contribuyen a conformar la opinión pública de nuestras actuales sociedades de masas. Pero el término «intelectual», que fue un neologismo inventado en francés con ocasión del *affaire Dreyfus*, puede seguir sirviendo, como antes veíamos, para designar al que en otros tiempos se llamaba un «moralista». Y en esta acepción ampliamente moral del término, yo siempre he dicho que, frente al «intelectual orgánico» que de algún modo colabora en la legitimación del poder, considero preferible oficiar de intelectual a título «inorgánico» y como crítico de ese poder. Por lo demás, ser un intelectual no es lo mismo que ser un filósofo, ni siquiera un filósofo moral. Y, con el tiempo, yo diría que me he ido concentrando cada día más en la tarea

del intelectual, tarea que desempeñé antaño, cuando aún me autodenominaba un intelectual católico, como crítica del poder eclesiástico, y que he intentado seguir desempeñando luego, hasta hoy mismo, como crítica del poder político.

—*Pero usted no ha dejado de ser un filósofo moral y yo quisiera preguntarle, antes de despedirnos de ese oficio en nuestra conversación, por una idea esbozada en Lo que sabemos de moral y recogida más tarde en Moralidades de hoy y de mañana, de 1973, así como en la reedición del primer libro bajo el título de Propuestas morales: la idea de la «moral como actitud», que creo que añade algo importante a su consideración anterior del fenómeno moral.*

—Como dice, se trata poco más que de un esbozo, pero la idea vendría a ser más o menos ésta. En nuestros días no sólo vivimos una crisis de los posibles fundamentos metafísicos de la ética, como se dijo en su momento, sino una crisis de la moral misma sobre la que la ética reflexiona. El hombre es estructuralmente moral, según sabemos, pero los contenidos de su moral han de venirle sociohistóricamente dados. Y las fuentes encargadas de suministrarnos esos contenidos morales, es decir, las religiones, ideologías, concepciones de la vida, etcétera, se han tornado problemáticas y, por ende, inseguras. Más aún, nos hemos acostumbrado a aceptar esa situación con indiferencia, esto es, nos hemos vuelto moralmente indiferentes. ¿A qué podemos, pues, llamar «bueno» en nuestros días? Como diría Kant, lo único bueno sin limitación que nos queda es la *buenavoluntad* y en eso es en lo que consiste, dicho con un lenguaje más actual, la *moral como actitud* en cuanto diferente de la moral como estructura y la moral como contenido, una actitud moral cuya única guía autónoma sería ahora la *conciencia moral*, sometida a todos los condicionamientos que se quieran pero, en última instancia, irreductible. En una época de crisis como la nuestra, los contenidos de la moral pueden tornarse cuestionables, pero lo que nada ni nadie nos puede arrebatarnos, si no queremos dejárnosla arrebatarnos, es la «actitud» moral. En la vida contemporánea nos encontramos con una pluralidad de códigos morales mutuamente incomunicados incluso dentro de una misma sociedad global. Lo que significa que la cultura, en el sentido antropológico del término, es el horizonte colectivo de cada grupo humano, y éste no alcanza a ver más allá de dicho horizonte. El grupo no puede trascender su horizonte cultural, pero sí puede hacerlo, en cambio, una minoría inconformista, discrepante y crítica dentro de él. Una minoría que, en el límite, se puede reducir a un individuo, pero que nunca podrá desarrollar su praxis moral sino en el seno del grupo cuya moralización se propone. Y sólo ese esfuerzo moral sería capaz de permitirnos transitar de una moralidad cerrada a una moralidad abierta.

—*¿Pero no es también esa la función que, en el plano político, le corresponde como crítico del poder al intelectual, sea individual o colectivo?*

—Sí, porque el tránsito de una sociedad cerrada a una sociedad abierta hace asimismo entrar en juego a la moral como actitud. En *Ética y política*, hace ya de esto treinta años, yo hablaba de una «voluntad moral de democracia». Y, si no recuerdo mal, caracterizaba a la democracia más como una *aspiración* que como una *posesión* o, en el mejor de los casos, como una conquista ético-política de cada día que sólo a través de una *autocrítica* siempre vigilante podría ser mantenida, pues, como decía Kant de la moral en general, se trata de una «tarea infinita» en la que, si no se progresa, se retrocede e incluso lo ya ganado ha de volver a reconquistarse. En un libro quince años posterior a aquél, volví a emplear literalmente esas mismas palabras para aludir, ya en su título, a *la democracia como moral*, a diferencia de la democracia como institución o «democracia establecida». Lo sea o no la política, la moral, además de crítica, es esencialmente utópica, y esa utopía constituye el espíritu de la democracia en tanto que ideal alcanzable pero nunca alcanzado, de suerte que la lucha por la democracia resulta indistinguible de la democracia misma y ésta no tiene que ver tanto con lo hecho ya o establecido cuanto con lo que resta por hacer, representando una exigencia, una exigencia moral, aún incumplida.

—Por lo que se desprendía de su respuesta a una pregunta anterior mía, he creído entender que hoy no le satisface ya autodefinirse como intelectual católico.

—No, no me satisface, porque la crítica del poder eclesiástico ha dejado de interesarme o, lo que vendría a ser lo mismo, ha terminado por aburrirme. Mi último libro sobre el particular, *La crisis del catolicismo*, no era ya un libro crítico en aquel sentido, sino una descripción más o menos sociológica de la situación del catolicismo. En todo caso, envolvía un diagnóstico acompañado de un pronóstico, que hoy mantendría en sus líneas generales. Desde el punto de vista de la ortodoxia eclesiástica, se diría que la línea restauracionista del pontificado actual está acabando de liquidar lo que aún quedaba del espíritu renovador del último Concilio Vaticano. Y tengo para mí que ese proceso de liquidación, si Dios no lo remedia, ha de ir a más. Pero, por otra parte, vivimos hoy lo que he llamado un «predicamento de la heterodoxia», para decirlo con el título de un texto mío recogido en el libro *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* de 1981, y con ello aludo a la eclosión de una mentalidad más «eclesial» que eclesiástico-institucional encarnada en agrupaciones de católicos que, por presentar rasgos sociológico-formales análogos a los registrados en el seno del protestantismo, propuse en su día denominar «sectas». Con dicha denominación trataba de referirme a agrupaciones como las comunidades cristianas de base u otras por el estilo, pero hoy me doy cuenta de que aquel término ha adquirido en Latinoamérica, y precisamente de la mano de algunas iglesias protestantes, una connotación indeseable por reaccionaria. Y tampoco sé bien si es una denominación que

convenga aplicar a los grupos de católicos inspirados por la teología de la liberación. Comoquiera que sea, de lo que yo quería hablar era del surgimiento de una nueva estructura eclesial, completamente descentralizada, de católicos disconformes con la orientación preponderante, pero que ni se separan de la Iglesia ni se dejan expulsar de ella, así como tampoco hacen mucho caso de la línea divisoria que antes demarcaba tajantemente a los católicos de los cristianos no-católicos, a los cristianos de los creyentes en otras religiones, y a todos ellos de los increyentes. Pues lo que importa ahora ya no es tanto el catolicismo o el cristianismo cuanto *el hecho religioso* en sí o la religiosidad. Y, en este sentido, sí que me seguiría considerando intelectualmente religioso o religiosamente intelectual, pues para mí, personalmente, la ética sigue estando abierta a la religión, es decir, la religión me sigue pareciendo relevante para la ética.

—¿Estaría usted de acuerdo, por ejemplo, con el Proyecto de una ética mundial de Hans Küng, basado en un diálogo entre las religiones?

—No exactamente, pero porque me temo que, tras las religiones, acabarían estando las iglesias, esto es, «el poder eclesiástico» o los poderes eclesiásticos, las religiones como institución. Por lo demás, estoy al cabo de la calle de que la nietzscheana «muerte de Dios» es hoy una realidad irreversible para muchísima gente, que no por ello está dispuesta a renunciar a la ética, pero para mí personalmente, en tanto que creyente, Dios no ha muerto o, si usted quiere, creo no haber perdido totalmente la sensibilidad para el «misterio», y hay capítulos de la ética que no sabría cómo abordar si de algún modo no lo hago «desde la religión». Por ejemplo, no tendría nada que objetar al tratamiento contractual o cuasi-contractual del problema de la justicia por parte de la «ética comunicativa» contemporánea o corrientes afines, pero no veo claro, en cambio, cómo cabría abordar desde esos planteamientos un problema como el de la solidaridad, cuya instauración no necesita ni muchas veces puede descansar en un contrato social concertado en condiciones de simetría entre las partes y que para mí es heredera de la fraternidad cristiana y, por ende, remite a la religión.

—En su libro *La comunicación humana*, usted describía «la dialéctica del espíritu humano» como un drama en el que intervienen tres personajes: el primero, el «metafísico», es quien formula las preguntas que más importan al hombre; el segundo, el «religioso», es el que, mejor o peor, da las respuestas; y el tercero, el «escéptico», es quien no las admite, quien las pone en cuestión y, en el caso extremo, quien rechaza no solamente la validez de las respuestas sino el sentido mismo de las preguntas.

—Yo añadía que ese difícil y apasionante diálogo, que con frecuencia es un auténtico diálogo de sordos, es el más trascendente que entre los hombres puede tener lugar. Pero hoy matizaría mi descripción de cada uno de aquellos

personajes. Como ya entonces advertía, los metafísicos, y en especial los metafísicos profesionales, son lo suficientemente atrevidos como para responder por su cuenta a las preguntas, y sus sistemas acostumbran a contener incluso más respuestas que preguntas. En cambio, lo más interesante de la religión no son para mí hoy sus posibles respuestas, sino las preguntas mismas, es decir, me interesa más el enigma que su solución. Y en cuanto al escéptico, considero legítimo que cuestione cualquier género de respuestas, pero cuando niega que las preguntas que más nos importan, como la pregunta por el sentido de nuestra vida, tengan a su vez sentido, me temo que su postura no se distinga de la del dogmático para quien todo es en el fondo incuestionable, es decir, que el escepticismo así entendido se reduce en definitiva a un dogmatismo de signo inverso.

—*Vamos a ir terminando, querido don José Luis, y para concluir yo le preguntaría dónde se encuentra usted hoy.*

—Supongo que lo que quiere preguntarme usted no es dónde vivo, pero voy a comenzar por ahí. Desde 1977, en que dejamos nuestra casa de la calle de Velázquez, vivo en Aravaca, en la periferia de Madrid, y trabajo, además de allí, en mi estudio de la calle de Fortuny. Mi hijo menor murió hace quince años, y mi mujer hace casi tres. Salvo un hijo soltero, el resto de mis hijas y mis hijos están casados, y tengo nueve nietos. Por lo demás, la precedente descripción de mi vida actual no la recoge en su totalidad, pues además de la vida «privada» hay una vida íntima, sumamente importante para mí, cuya intimidad quiero, puedo y debo preservar. Al fin y al cabo, al lector de una entrevista como ésta únicamente va a intersarle mi faceta, digamos, de «hombre público, más o menos conocido y hasta un poco famoso», siguiera sea lo suficiente como para que le entrevisten. En cuanto a esa faceta, y cualquiera que sea la «fama» que haya podido alcanzar, me imagino que gracias principalmente a la televisión, he dicho alguna vez que la que a mí me gusta es esa fama menor y vecinal que hace que la gente me salude al cruzarse conmigo por la calle en el casi pueblo donde se halla mi casa. Pero, atendiendo ahora a la intención más seria de su pregunta, le responderé, con palabras que sin duda usted conoce, que mi sitio no está «en ningún *Dónde* real, sino allí donde confinan Arcadia y Utopía». Todos necesitamos de los «éxtasis» del tiempo, es decir, necesitamos vivir, además del inmediato presente, en el recuerdo o en la esperanza. Y en mi caso, también he repetido más de una vez que, pese a mis años, el futuro me atrae con mayor fuerza que el pasado, por dilatado que éste sea y por limitado que sepa a aquél. No sé, quizás sea un ardid para seguirme sintiendo a ratos joven. Como cuando escribí hace ya muchos años que me gustaría ser capaz de seguir escuchando a los jóvenes hasta el final de mi vida. Si lo lograra, añadía, no moriría viejo.

—¿Y cómo se ve hoy, para decirlo con la fórmula rescatada por usted en *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa, de 1987, en tanto que «texto vivo»?*

—Según es bien sabido, la fórmula procede de un episodio de nuestra historia universitaria del siglo diecinueve, en que la separación de los profesores krausistas sentaría un precedente para futuras separaciones de profesores, como la mía sin ir más lejos. Expurgados ya por la autoridad académica los «libros de texto», se pensó que el expurgo no bastaba si no iba acompañado de la expulsión de los «textos vivos», como se dio en llamar a los citados profesores. Pero lo cierto es que todos y cada uno de nosotros somos eso, textos vivos. Textos que nuestro «yo reflexivo» va, por así decirlo, escribiendo, contándose a sí mismo, con más o menos tino, al hilo de la vida protagonizada por nuestro «yo ejecutivo». Contar es como vivir y vivir es como contar o, mejor dicho, contarse, de manera que el mundo vivido y el narrado se solapan inevitablemente. Somos o, al menos, nos figuramos ser nuestra propia novela, la «narración narrante» de nuestra vida. Y, como los textos literarios, también los textos que somos requieren de interpretación, razón por la que todos aventuramos, clara o confusamente, nuestra propia hermenéutica. Como también cabe de ellos la exégesis que hagan los demás, si la llegan a hacer, cuando el relato se dé por concluido y nos toque, después de nosotros mismos, la hora de su «comprensión». ¿A quién pedir esa última comprensión que consista no tanto en juzgarnos cuanto en decirnos quiénes somos, quién soy? No sé, tal vez a la Deidad ante la cual hayamos existido, siquiera como sueño, de suerte que, si «la vida es sueño», sea, haya sido, esté siendo, vaya a ser sueño «de» Dios. Pero ya digo que no sé.

—¿Supondría eso «otra» vida además de «ésta»?

—Repito que no sé. Si me tienta pensar en ello es, más que nada, por la posibilidad de seguirla compartiendo con los seres queridos. Pero habría que dejarlo, me parece, en puntos suspensivos.

—¿Lo dejamos en puntos suspensivos?

—Dejémoslo en puntos suspensivos...