

LA DEMOCRACIA COMO NUEVA «CRONO-POLÍTICA»: UNOS  
APUNTES EN TORNO AL ENSAYO *EL HOMBRE Y SU HISTORIA* (1961)  
DE FRANCISCO FERNÁNDEZ-SANTOS

Ricardo Tejada

*Abstract:* The present article analyzes the book *El hombre y su historia* (1961). After sketching the life and the work of Francisco Fernández-Santos, this paper focuses and develops the question of temporality, especially in relation to the idea of democracy. It's very important how the author reads Camus and Koestler, and it is even more important how the author reads Unamuno, Ortega and Marx, because these three authors are the most criticized in the crucial points: the "intra-history", "moving with the times" and "future". After the analysis of the book, we can conclude that *El hombre y su historia* is a turning point in the story of Spanish essay, during the Franco period.

*Keywords:* Fernández-Santos, Democracy, Time, Essay, Francoist Spain, Philosophy.

\* \* \*

## 1. Algunas notas sobre su vida y obra

Francisco Fernández-Santos es un escritor, ensayista y narrador, injustamente olvidado en España. Nació en Los Cerralbos (Toledo), en 1928, en el seno de una familia republicana duramente afectada por la Guerra Civil y la represión franquista. Tanto su tío como su padre fueron maestros nacionales y estuvieron imbuidos del espíritu institucionista. Su padre, en concreto, fue un admirador declarado de Francisco Giner de los Ríos, y, además, políticamente hablando, republicano y ugetista. Él mismo fue alumno del Instituto-Escuela, buque insignia de la renovación pedagógica de la ILE<sup>1</sup>. En Madrid cursó estudios de Derecho. Licenciado en 1950 y después de un breve periodo de ejercicio como abogado, entró como secretario de la redacción de la revista «Índice». Más tarde, accedió al puesto de redactor jefe (1956-1959)<sup>2</sup>. Ya desde el periodo del servicio militar, en San Sebastián, Fernández-Santos empezó a interesarse por la cultura francesa, logrando comprar dos libros en francés en Hendaya: *El mito de Sísifo* de Camus y *El diablo y el buen Dios* de Sartre, en 1951. El interés por el existencialismo es pues temprano. Al año siguiente, durante el verano, logró residir en París una temporada<sup>3</sup>. Cuando se publique *El hombre y su historia* en 1961, ya estaba instalado en París, desde finales de 1959. Se trata de una especie de auto-exilio, como el de su futuro amigo, Juan Goytisolo, en busca de mejores condiciones para la

---

<sup>1</sup> F. Fernández-Santos, *Azulejo. Un niño en la gran tormenta*, Madrid, Huerga & Fierro editores, 2012, pp. 76, 91, 101, 105, 156-157. Es su autobiografía, hasta, aproximadamente, los doce años, escrito como si el niño que fue, apodado Azulejo, fuese otra persona que él mismo cuando escribe el libro. Consúltese sobre esta institución educativa emblemática el libro de E. Martínez Alfaro, *Un laboratorio pedagógico de la Junta para Ampliación de Estudios. El Instituto-Escuela Sección Retiro de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva/CEIMES, 2009.

<sup>2</sup> Fernández-Santos entrevistó a Max Aub en París, lo que salió publicado en *Índice* en marzo de 1962. Entre ambos hubo un cruce de cartas en las que, entre otras cosas, le aclaraba el primero que, públicamente, no podía decir ciertas cosas en España debido a la censura. Sobre la relación entre él y Max Aub es necesario consultar el texto «Mi amigo Max Aub» en el que habla de su relación con él, primero epistolar, y desde su encuentro con en París, personal: en G. Malgat, *Max Aub y Francia o la esperanza traicionada*, Sevilla, Renacimiento, 2007, pp. 346-349. Sobre esta revista y su relación con el exilio republicano, es preciso leer el capítulo X del libro de F. Larraz, *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 209-228.

<sup>3</sup> F. Fernández-Santos, *Azulejo*, cit., pp. 105-107.

expresión libre, de un aire libre desprovisto de la asfixiante censura. En Francia se afianza definitivamente, hasta ahora.

De Francisco Fernández-Santos se sabe que es hermano del crítico de cine, Ángel Fernández-Santos<sup>4</sup>; se sabe también que mantuvo una polémica con su amigo, Juan Goytisolo, en torno a la integración europea de España. Mientras el primero defendió posiciones europeístas, el segundo mantuvo propuestas tercermundistas<sup>5</sup>. Es sabido así mismo que mantuvo una polémica con Julián Marías desde la tribuna que le ofrecía los «Cuadernos de Ruedo Ibérico», revista izquierdista de oposición al franquismo, radicada en París, donde colaboró regularmente<sup>6</sup>. Como muchos otros intelectuales de izquierdas, apoyó la revolución cubana, a fines de los años sesenta, simpatizando, al mismo tiempo, con el trotskismo<sup>7</sup>. En París, conoció a Julio Cortázar, en el momento precisamente en que éste apoyaba el nuevo régimen cubano, contribuyendo a difundir sus libros en España, frente al realismo socialista defendido por el comunismo ortodoxo<sup>8</sup>. En 1966, publicó su libro probablemente más decididamente marxista, *Historia y filosofía*<sup>9</sup>. Desde diciembre de 1969 hasta su jubilación, Fernández-Santos dirigirá durante bastantes años la edición en español de *El Correo de la UNESCO*<sup>10</sup>. Entre 1979 y 1982, colaborará puntualmente en el diario *El País* defenderá posiciones relativamente cercanas al PSOE, desde un socialismo marxista, y defendiendo tanto una implicación política de los intelectuales como la idea de España como nación de naciones<sup>11</sup>. Por último, en el curso de este siglo, ha vuelto a publicar

---

<sup>4</sup> Crítico de cine en *El País*, desde 1982 hasta su muerte, marcó a toda una generación con su manera de analizarlo y valorarlo (1934-2004). Fue coguionista del film decisivo de Víctor Erice, *El espíritu de la colmena* (1972), en el que aparecen dos escenas importantes que son fruto de la experiencia infantil de los dos hermanos: la de la recogida de setas con su padre y la del encuentro con el miliciano republicano huido. F. Fernández-Santos, *Azulejo*, cit., pp. 158-159.

<sup>5</sup> J. Goytisolo, *L'Espagne et l'Europe*, en «Les temps modernes», 194, 1962, pp. 128-146; F. Fernández-Santos, *España, Europa y el "Tercer Mundo"*, en «Tribuna Socialista», 6-7, 1963, pp. 35-92.

<sup>6</sup> Nos referimos al artículo incisivo *Julián Marías y el "liberalismo" o cómo se hace un diccionario de literatura*, en el primer número de «Cuadernos de Ruedo Ibérico», 1, 1965, pp. 63-68, que tuvo un indudable impacto.

<sup>7</sup> *Trotsky, nuestro contemporáneo*, en «Cuadernos de Ruedo Ibérico», 2, 1965, p. 125-128.

<sup>8</sup> Hay que consultar *La recepción de la literatura hispanoamericana en España (1960-1981)*, J. Marco y J. Gracia (eds.), Barcelona, Edhasa, 2004. En una carta de Julio Cortázar al escritor cubano, Antón Arrufat, fechada el 2 de abril de 1965, en París, le habla de Fernández-Santos y lo describe como «un escritor español joven [...] Es ensayista, aunque ha escrito uno que otro cuento (flojos). Pero como ensayista y polemista es de primera; socialista, se ha batido polémicamente con gentes tan conocidas como Juan Goytisolo y en mi opinión les dio una paliza cada vez que se metió con ellos», en *Cartas de Cortázar*, vol. 3, (1965-1968), Buenos Aires Alfaguara, 2012. La revista «Índice», de Juan Fernández Figueroa, dedicó un número renombrado, (año XXII, número 221-223, 1967), a la obra de Julio Cortázar, con textos de Luis Harss, de Francisco Fernández-Santos y de José-Miguel Ullán, Félix Grande y «con fotografías de Antonio Gálvez». Véase el artículo de Juan Cruz, *Crónica de un lector de Rayuela 4. Lo que dijo Rafael Conte*, 25 de junio de 2013: [https://blogs.elpais.com/juan\\_cruz/2013/06/cr%C3%B3nica-de-un-lector-de-rayuela-4-lo-que-dijo-rafael-conte.html](https://blogs.elpais.com/juan_cruz/2013/06/cr%C3%B3nica-de-un-lector-de-rayuela-4-lo-que-dijo-rafael-conte.html). Es preciso añadir que Fernández-Santos y Cortázar coincidieron luego en Cuba, en febrero de 1967, como jurados de los premios Casa de las Américas. Poco después, el mismo año, la editorial Ruedo Ibérico, de París, publicaba *Cuba: una revolución en marcha*, suplemento dirigido por José Martínez y el mismo Fernández-Santos, con el apoyo de Roberto Fernández Retamar y de Marcia Leiseca, dirigentes de dicha Casa, con abundante material, textos de Fidel Castro, del Che Guevara, de los hermanos Juan y José Agustín Goytisolo y del mismo Cortázar, entre otros. Fernández-Santos publicaba en él un artículo del mismo título del libro en el que explicaba su génesis, pp. XI-XVI.

<sup>9</sup> F. Fernández-Santos, *Historia y filosofía*, Barcelona, Península, 1966.

<sup>10</sup> Véase la carta de Fernández-Santos a Manuel Sacristán en el artículo de Salvador López Arna: *Cuestiones leninistas. Notas sobre la correspondencia entre Francisco Fernández-Santos y Manuel Sacristán*, disponible en Internet en <http://www.rebellion.org/docs/75811.pdf>.

<sup>11</sup> Se pueden encontrar estos artículos en [https://elpais.com/autor/francisco\\_fernandez\\_santos/a](https://elpais.com/autor/francisco_fernandez_santos/a).

diferentes libros, de tonalidad autobiográfica, narrativa o ensayística, siempre en la editorial madrileña Huerga & Fierro<sup>12</sup>.

## 2. *El hombre y su historia* (1961): la triple encrucijada

Si bien su recorrido intelectual es muy interesante, consideramos que, en un primer momento, lo primero que hay que hacer es proceder a una primera cala en lo que consideramos su ensayo fundamental, *El hombre y su historia*<sup>13</sup>, un libro del que se habla puntualmente – si se habla – más por el prólogo de Dionisio Ridruejo que por su contenido, algo, cuando menos, llamativo y que ha ido, una vez más, en detrimento de la valoración cabal de la obra de Fernández-Santos<sup>14</sup>. La mayoría de los ensayos recogidos en el libro fueron publicados previamente en la revista «Índice», con la excepción de dos inéditos y de otro aparecido en «Cuadernos de París», como dice púdica y prudentemente en la *Noticia* introductoria, con el fin de no señalar el nombre completo («Cuadernos de Ruedo Ibérico») y delatar la filiación ideológica de la revista. También hay que señalar, al final del libro, unas *Páginas de un diario ideológico*, de tono aforístico, que remiten, a modo de esbozos y pistas iniciadas, pero no continuadas en los anteriores ensayos, a «ese burbujear submarino» que atravesaba su mente y que estuvo en el arranque del proyecto y a lo largo de la redacción de los ensayos.

*El hombre y su historia* es un libro que puede ubicarse en una triple encrucijada. La primera es filosófica e ideológica pues la obra ni es plenamente existencialista ni plenamente marxista, estando más bien en la intersección de ambas corrientes, marcadas las dos con un resuelto humanismo. Tampoco hay que olvidar en el libro algunos rastros lejanos de un cristianismo evangélico o de un existencialismo cristiano, que más parecen propios del pasado reciente del autor que de un presente más propiamente agnóstico o ateo<sup>15</sup>. Estamos, por lo tanto, en un periodo de inflexión filosófica, política – no olvidemos que es a fines de 1959 cuando se va a Francia, uniéndose resueltamente a la oposición antifranquista – y habrá que esperar a *Historia y filosofía*, de 1966, para que veamos un marxismo más plenamente asumido, aunque siempre bastante abierto y relativamente heterodoxo o ecléctico, según se mire<sup>16</sup>. En segundo lugar, estamos ante una encrucijada

---

<sup>12</sup> Señalemos *Talita*, 2009, constituido de nueve relatos, también los treinta relatos de *La verdad sobre el otro mundo*, 2014, y el ensayo sobre la tecnología y el transhumanismo, *Un Dios con prótesis*, 2011. Todos han sido publicados por la editorial madrileña Huerga & Fierro.

<sup>13</sup> Las citas pertenecientes a *El hombre y su historia* (prólogo de D. Ridruejo, Madrid, Ediciones Arión, 1961) estarán seguidas de la abreviación HH, seguida del número de la página, todo esto entre paréntesis, y, en general, nunca en nota, sino en el cuerpo del texto, bien sean las citas cortas, o bien largas, sangradas.

<sup>14</sup> Es, cuando menos, sintomático que cuando José Luis Abellán cite ampliamente un fragmento de Dionisio Ridruejo que figura en el prólogo al libro de Fernández-Santos no mencione siquiera el nombre de éste: *La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico)*, en «Cuadernos para el Diálogo», 30, 1971, p. 20. La cita pretende reforzar su idea de que es 1960 «el principio del deshielo» de la cultura española. No es tanto deshielo, en el caso del ensayo, como cambio de paradigma. Abellán vuelve a mencionar el libro en *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 298, esta vez menciona a su autor, pero solo da una cita de Ridruejo, del prólogo.

<sup>15</sup> Es el caso únicamente de algunos aforismos: «El sentimiento profundo y auténtico del cristianismo le dice en lo más hondo de su conciencia que no se es cristiano nunca [...] Ser cristiano consiste en la pretensión, infinitamente no alcanzada, de serlo» (HH, p. 294); «La existencia de Dios no es incompatible con la realización de la justicia sobre esta tierra» (HH, p. 295) y «Es preciso que Dios exista aunque solo sea para que el hombre le combata» (*Ibidem*).

<sup>16</sup> El intelectual y editor exiliado, Federico Álvarez, defiende en su libro *La respuesta imposible* (México, Siglo XXI, 2002, p. 256), un balance del marxismo, y, en cierto sentido, de toda una vida dedicada al combate comunista, que cabe construir «una nueva síntesis abierta, heterogénea, heteróclita (como lo fue el marxismo)», que supere el dogma en

vital porque desde el inicio de los años sesenta, Fernández-Santos deja de vivir en España, atraído, que duda cabe, por esa Francia pujante, cultural y políticamente hablando, aún más comparada con la España franquista.

En tercer lugar, nos encontramos en una encrucijada temporal, histórica, en un sentido colectivo, ya no solo personal. Entre 1959 y 1961 se opera un cambio económico considerable en España, propiciado por el Plan de estabilización (1959), que arrincona los restos de autarquía o de régimen económico corporativista. La economía española empieza a abrirse a las inversiones extranjeras. Estos cambios económicos fueron propiciados por la entrada de ministros opusdeístas en el gobierno franquista, de orientación tecnocrática. De forma paralela, las transformaciones mundiales, en especial europeas, inciden más intensamente de lo que pensamos en la vida de los españoles: sociedad de consumo, liberación progresiva de la mujer, nuevos hábitos y mentalidades, secularización, música rock y pop, Guerra Fría, creación y consolidación de la C.E.E., olvido progresivo de la Segunda Guerra Mundial y sus horrores.

Hasta entonces, el magnetismo del pasado era todavía persistente en el nacional-catolicismo, bien por sus invocaciones públicas a la España eterna, a la España imperial, bien por la utilización propagandística de la Guerra Civil como Cruzada de la España cristiana contra la España “roja”. En el ensayo, el pasado estaba también presente, bien por las reivindicaciones más elitistas en favor de lo eterno en el hombre (Laín Entralgo), corrigiendo el historicismo orteguiano, bien por la defensa de los valores imperecederos del hidalgo (García Valdecasas).

Por el contrario, a partir de la década de los sesenta, apuntan, por primera vez, en el horizonte valores asociados al progreso, al bienestar, a la mejora de la vida cotidiana, en una línea continua hacia el futuro que se ancla en el presente, en un presente cada vez más ancho, más olvidadizo del pasado. Si durante la Guerra Civil, las invocaciones al hombre nuevo del futuro, a una sociedad radiante por alcanzar, a la revolución, libertaria, comunista – o falangista, en forma de “revolución nacional” – a la defensa a ultranza de la República, eran predominantes, ahora el futuro asoma de una forma mucho menos teleológica. Incluso durante el exilio, en los años cuarenta y cincuenta, el impulso utópico – heredero del utopismo científicamente mesiánico, si se me permite el oxímoron, durante el conflicto fratricida – polarizaba las mentes de la España peregrina, bien, en su modalidad más corriente, como reconquista de la España franquista y retorno a la patria perdida, o en su modalidad más refinada e inalcanzable como flecha ineludible de toda conducta ética y política, una vez desaparecida en el horizonte histórico la posibilidad de restablecer la democracia mientras el dictador siguiese en vida.

Los años sesenta representan también la aparición pública de una nueva generación de ensayistas. Hablamos en particular de Xavier Rubert de Ventós, de Eugenio Trías, de Fernando Savater, de Manuel Vázquez Montalbán. También podríamos mencionar a Juan Goytisolo e incluso a Manuel Sacristán. Pese a ser los ensayos que escriben bastante disímiles a priori, presentan unas características comunes. No se refieren ya a los grandes escritores del Siglo del Oro, como lo habían hecho antes Unamuno, Ortega, Bergamín o Zambrano, por no mencionar más que los más reconocidos; tampoco se remiten a filósofos o ensayistas españoles del pasado, con la excepción de Ortega, pero en momentos muy ocasionales. El problema de España no les interesa en absoluto, sino es de una manera muy

---

torno a Marx y constituya un nuevo marxismo híbrido. El que fuera comunista, tal vez ortodoxo, no considera ya el «eclecticismo», eje vertebrador de su libro, como una herejía o una desviación.

crítica e incluso ácida, caso de Goytisolo. Son cosmopolitas, viajan bastante, hasta tal punto que da la impresión a veces (por ejemplo Rubert de Ventós) de que escribiesen en un país europeo homologado y no en una dictadura. Se muestran abiertos a las nuevas corrientes europeas de pensamiento (el estructuralismo, la semiótica, la teoría de la información, el marxismo) y a las nuevas tendencias artísticas (la música contemporánea, la música popular, la *nouvelle vague* en cine, el *nouveau roman*, en narrativa). Así mismo, si tienen además algo en común, todos estos ensayos, es el hecho de que no se interesan por la historia, no asumen el historicismo, tan en boga anteriormente en España, tanto en el exilio como en el interior, incluso antes de la Guerra Civil. Su perspectiva es predominantemente sincrónica y no diacrónica, tanto en el caso de que hablen del arte contemporáneo como de las ideologías o del nihilismo. Y si hablan de la historia (Vázquez Montalbán, Goytisolo) es desde una perspectiva claramente anclada en la época franquista.

*El hombre y su historia* se sitúa precisamente en este inicio de una nueva etapa para el ensayismo español. De 1959 son los *Ejercicios de comprensión* de Laín Entralgo, conjunto de ensayos del intelectual falangista, de tendencia zubiriana. De 1963 es *El arte ensimismado* de Xavier Rubert de Ventós, un ensayo encardinado con las nuevas tendencias artísticas y filosóficas europeas y americanas. Entre los dos hay casi un abismo. El libro de Fernández-Santos se sitúa cronológicamente entre los dos libros y ofrece una perspectiva en un principio dual, entre una especie de existencialismo camusiano y de “socialismo humanista”, que se plasma incluso en una doble tipología de los propios ensayos incluidos en el libro.

Los tres primeros (*Individuo e Historia, Dialéctica y libertad y Burguesía y libertad*) ofrecen la faceta, o la fase, más cercana a planteamientos socialistas, aunque la cuestión existencialista de la libertad y del sentido ético de la acción en la historia estén muy presentes<sup>17</sup>. Los siguientes ensayos (*Notas sobre la democracia, Mitología de la miseria humana, Para una caracterización del arte moderno, Literatura y compromiso, Respuesta a Max Aub, En torno a Camus*, compuesto de *Camus o un humanismo provisional* y de *Adiós a Albert Camus*, y el breve *Pasternak entre dos fuegos*) ofrecen la faceta más humanista, con tonalidades camusianas o machadianas, del autor, y, sobre todo, la más comprometida con la defensa explícita del régimen democrático<sup>18</sup>. Como dijimos antes, las aforísticas *Páginas de un diario ideológico* presentan huellas de un cristianismo evangélico en trance de convertirse en un “socialismo ético”, teñido de sentido solidario<sup>19</sup>. Si nos atenemos a la cronología, sólo tenemos fechado el ensayo *Burguesía y libertad*, una carta abierta a José Aumente, colaborador de «Índice», de mayo de 1960. De otros ensayos podemos deducir sus fechas de redacción y publicación. El artículo sobre Pasternak es con ocasión del Premio Nobel otorgado por la Academia sueca en 1958. Por su parte *Adiós a Albert Camus* es una nota necrológica a raíz del fallecimiento del escritor francés el 4 de enero de 1960. Si consultamos «Índice», sin ánimo de exhaustividad, constatamos que *Literatura y compromiso* es de agosto de 1957; *Respuesta a Max Aub* es de marzo de 1958. No podemos, por lo tanto, establecer, al menos en el interior de este libro, una supuesta evolución cronológica que iría del existencialismo al marxismo, todo y cuando no hay que subestimar la acción de la censura y la más que segura suavización de lo pretendidamente más “radical” o “izquierdista” para la dictadura.

---

<sup>17</sup> F. Fernández-Santos, *El hombre y su historia*, cit., pp. 37-121.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 125-272.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 275-328.

### 3. La democracia como peculiar utopía de un presente en marcha

Vayamos con la cuestión temporal que va a ser la cala que nos va a permitir descubrir la originalidad de *El hombre y su historia*. En los ensayos primeros, los más cercanos al pensamiento socialista, llama la atención, de entrada, la crítica al futurismo, que lo ve encarnado en la «época de Stalin» (HH, p. 41). La «divinización» de la historia conduce hacia una «*parousia*» secularizada, es decir, al advenimiento de un paraíso terrenal que estaría situado en una sociedad sin clases de signo comunista. Este futurismo tiene rasgos negativos para Fernández-Santos porque, al modo de un rodillo, el «individuo humano» deja de existir. Su vida, su comportamiento, sus opciones estarán siempre subordinadas a la consecución de dicha «*parousia*»<sup>20</sup>. Y lo que es peor, el «tribunal de la historia» reina sobre toda existencia individual de tal forma que la violencia queda justificada en pro de esa finalidad<sup>21</sup>. Todo esto conduce a que los fines justifiquen los medios (HH, pp. 44-45 y 48-49). Entre un pasado que lo inmoviliza y un «muro blanco del futuro», el ser humano se ve obligado «en cada instante, a elegir». Eligiendo matamos posibilidades que habían sido contempladas y nos quedamos solo con una. Después de estas consideraciones cercanas a lo defendido por Albert Camus, Fernández-Santos se apoya en el libro de Arthur Koestler, *El yogui y el comisario*, defendiendo que el ser humano no tiene que optar por la actitud del yogui que conduce a un pasivo nihilismo ni por la del comisario, que militariza la historia<sup>22</sup>. El primero se lanza en brazos de una “eternidad ultraterrena” mientras que el segundo concibe la historia solo en términos de eficacia. La opción del autor es clara: “el hombre en marcha” tiene que negar ambas opciones. «El hombre es tensión entre esos dos polos, diálogo entre esas dos vocaciones. Renunciar es suicidarse» (HH, pp. 54-55).

Pero, ¿qué entiende Fernández-Santos por «hombre en marcha»? Este es el punto en que interviene de manera central la cuestión temporal y en el que se invoca, esta vez de una manera explícita a Camus. La frase famosa de éste: «la verdadera generosidad con respecto al porvenir consiste en darlo todo al presente» le sirve al autor toledano para marcar sus distancias<sup>23</sup>. No se trata de «darlo todo al presente» pues:

El hombre es vocación de futuro, y en el futuro tiene que encontrarse; él es su dimensión existencial más constitutiva. Sólo el animal puede vivir en el presente [...] La vida humana es *marcha*, esto es linealidad y profundidad [...] Yo sustituiría la fórmula anterior por esta otra: que el futuro arraigue profundamente en el presente. Es decir, que el individuo sienta el futuro como esperanza, algo alcanzable para él (HH, p. 66).

<sup>20</sup> En un aforismo, lo dice de una manera aún más clara: «La esperanza en el futuro se convierte en el mito del futuro en cuanto éste justifica todo lo que se haga en el presente» (HH, p. 313).

<sup>21</sup> No sería superfluo recordar que en 1959 surge ETA, escisión del PNV, y que a finales de la década de los sesenta iniciará su carrera criminal, en la que sus víctimas – concebidas como culpables porque “algo habrán hecho” o porque eran supuestos “opresores del pueblo vasco” – eran inmoladas en pro de una *parousia* totalitaria en la que el País Vasco sería al final libre e independiente. Camus había sostenido, en *L’homme révolté*, en 1951, que «el imperialismo de la justicia» de Lenin legitimaba la injusticia en pro de una «justicia lejana». Logra así «aceptar la injusticia, el crimen y la mentira en favor de la promesa del milagro»; A. Camus, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard / La Pléiade, 2008, vol. III, p. 261.

<sup>22</sup> A. Koestler, *Le yogi et le commissaire*, Paris, Charlot, 1946. Koestler escribió y publicó las dos primeras partes de este ensayo durante la Segunda Guerra Mundial, y la tercera al final de ella, destinada exclusivamente al libro que salió en inglés en 1945. Después de haber simpatizado con el sionismo y de afiliarse al Partido Comunista alemán, en los años treinta, Koestler se convertirá a la causa antitotalitaria, antifascista y anticomunista, al servicio del Reino Unido. Su experiencia en la Guerra Civil española fue determinante en ese giro. No tenemos conocimiento de que este libro haya sido traducido al español. Seguramente lo leyó en francés.

<sup>23</sup> «La vraie générosité envers l’avenir consiste à tout donner au présent»; A. Camus, *L’homme révolté*, cit., p. 289.

La cita de Camus podría, en el fondo, ser leída en línea con lo que sostiene Fernández-Santos, todo y cuando parece éste detectar en el escritor francés una actitud parcialmente de yogui, de yogui inmanentizado, por así decirlo, ya no orientado a la trascendencia divina, sino a una contemplación de signo más o menos panteísta, mediterráneo, “solar”, a la manera de Nietzsche. Es por ello que el ensayista español tuerce el futuro hacia el presente con el fin de otorgar a la acción individual, o compartida, en el presente, una dimensión proyectiva en el día a día. Como se ve, la crítica al futurismo conduce gradualmente a una valoración peculiar del presente y del ser humano concreto, sin perder de vista un horizonte de emancipación.

Cambiamos de problemática, pero siempre manteniendo el eje temporal como punto de referencia. El ensayo *Mitología de la miseria española* es, entre otras cosas, una crítica al pensamiento de Unamuno muy sintomática de los nuevos rumbos del ensayismo español. Sabemos que fue un autor muy respetado por los intelectuales del exilio republicano (Zambrano, Sánchez-Barbudo, Ferrater Mora, Blanco Aguinaga), sobre todo en los años cuarenta, algo menos en los cincuenta, pese a la equivocidad de su comportamiento político en 1936, y que en el interior fue también valorado por los autores menos proclives al nacional-catolicismo a lo Maeztu (Ridruejo, Laín Entralgo, Marías). La clave del distanciamiento de Fernández-Santos es la falta de operatividad política del concepto de “intrahistoria”. No sirve para luchar en favor de la democracia, según él. Ya no es visto como una indagación metafísica de gran originalidad, sino como una válvula de escape de sus angustias existenciales.

El avasallador ego unamuniano mutila a veces la integridad histórica del nosotros español. Lo grave no es que desprecie a la sociología, o lo que él cree que es la sociología; sino que preste la voz de la eternidad (su propia voz de angustiado existencial) a lo que antes que nada son aullidos del tiempo maltratado (HH, p. 174)<sup>24</sup>.

Unamuno se ve desbordado en su alma por la “pasión religiosa” de España, por la pretendida existencia de una eternidad que yace por debajo de la existencia histórica del país. El pensador vasco ha sido responsable de «fijar la mitología de la miseria española que, más o menos, casi todos hemos caído o caemos» (HH, p. 169). La religión y la mitología han sido malos compañeros para aquilatar lo que es España de manera ponderada. Fernández-Santos pretende quitar el vaho de las gafas con que se ve al país pues el problema de Unamuno no es exclusivamente fruto de su prestigio sino de unos «descarríos» que han contagiado a muchos españoles en su manera de ver y sentirlo. «Hay momentos en que Unamuno parece que quisiera ser el Buda español contemplando el ombligo de la eternidad de su patria. Pero España, naturalmente, no tiene ombligo, ni tiene eternidad: no es más que un hecho histórico que le ocurre al hombre» (HH, pp. 174-175). La palabra clave aquí es “hecho histórico”. España no es una entidad ni metafísica ni religiosa, tenga un problema existencial o problemas (Laín Entralgo), o no los tenga de ninguna manera (Calvo Serer). No es algo que tenga un ser sempiterno, como, por cierto, ninguna nación. El libro de Fernández-Santos representa uno de los primeros momentos en los que se enfría la calentura mitológica que frecuentemente (de la generación del 98 hasta Laín) había sido España para muchos intelectuales españoles, exceptuando, tal vez, Azaña y los krausistas

---

<sup>24</sup> Y en un aforismo afirma, páginas más tarde: «La eternidad sí. Pero una eternidad desde aquí y ahora, que seamos capaces de sentir como una electricidad por nuestra carne mortal» (HH, p. 292). Todo en el libro apunta a una revalorización de un presente que no deja de apuntar en su inmanencia al futuro.

españoles. El talante del autor de *El hombre y su historia* es más distanciado, más realista, más apegado a lo concreto, con respecto a la pertenencia nacional. Propugna una «nueva objetividad», también en el arte<sup>25</sup>. Ello se debe probablemente a sus primeras lecturas marxistas pero, sobre todo, a su experiencia terrible de la represión franquista.

También contribuye a este nuevo talante la manera como los antifranquistas del interior van a leer a Antonio Machado, ya no de una manera místico-republicana, como en los exiliados, sino sencillamente democrática. El contraste con Unamuno es revelador: «Lo que en Unamuno es visión religiosa y estática de la Tierra española, en Antonio Machado es humanismo y sentimiento histórico y dinámico» (HH, p. 175). El Machado del interior es el Machado de la dignidad, de la necesidad del restablecimiento de la democracia, de un porvenir compartido. Fernández-Santos se apoya en el célebre verso del poeta «ni el pasado ha muerto, / ni está el mañana – ni el ayer – escrito», para subrayar la idea de que «España no está hecha» de una vez por todas, que tiene su porvenir delante, abierto a diferentes opciones<sup>26</sup>. Por el contrario, la «religión unamuniana de la tierra» bloquea el devenir del país, del mismo pueblo. No es un «mito substancialista», esencialista diríamos hoy en día, lo que necesita éste, porque lo congela o lo petrifica en una imagen eterna, cuando el proceso histórico está en marcha. Lo importante, aunque no lo diga, es que el Machado que leen los españoles a fines de los años cincuenta, en silencio, con la rabia contenida, pero sobre todo con una esperanza muy arraigada con el presente, no es tampoco, exactamente, el Machado de la lucha heroica en favor de la causa republicana. No en balde, el tiempo ha pasado, con unos efectos deletéreos, amnésicos, por ser inducidos por el propio régimen, pero también – no lo olvidemos – porque la propia dinámica socio-económica, capitalista, está cambiando el país, y a sus gentes, a marchas forzadas. También la percepción de la democracia está cambiando en el interior. Fernández-Santos lo dice claramente en su libro: «La democracia no es ella misma un *sistema* político, sino más bien la condición primordial, en la hora presente, de todo sistema político» (HH, p. 129). Un mismo «lubrificante primordial», la democracia, puede ser indispensable a una máquina, sea monárquica, republicana o un “sistema colectivista”. Se produce así la relativización del dilema “monarquía o república” que en los años veinte y treinta, e incluso durante el exilio, salvo en los partidarios de Indalecio Prieto, había sido predominante.

La democracia ya no es algo asociado esencialmente a los desastres de Wall Street, a los regímenes parlamentarios europeos del periodo de entreguerras ni siquiera, exactamente, a la ilusionante II República que, pese a sus grandes aciertos, no logró establecer un consenso suficientemente amplio en torno al régimen. La democracia se asocia básicamente con los países integrados en la recién creada C.E.E., con la prosperidad, con los equilibrios políticos, con la tolerancia. Es, ante todo, una toma de conciencia, por parte de los españoles más lúcidos, y Fernández-Santos es uno de ellos, de que la democracia no es un régimen efímero, frágil, sino sólido y destinado a durar pues llevan desde la victoria de los aliados unos quince años ya de existencia, el doble de tiempo de lo que duró la II República, en paz y en armas. Es una toma de conciencia de que la democracia va a durar, de que se inscribe en el decurso histórico (europeo), y de que además, desde el Tratado de Roma, en 1959, es

---

<sup>25</sup> «Es doloroso que el arte moderno tenga que debatirse entre el hombre sin peripecia del “realismo socialista” y la peripecia sin hombre en el vacío del arte abstracto. Contra este dilema hay que luchar enérgicamente: en él se paraliza la acción creadora y humanizadora del arte. La puerta abierta hacia el futuro tiene que ser otra: una *nueva objetividad*», HH, p. 207.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 184-185. El verso completo es: «Hombres de España, ni el pasado ha muerto, /ni está el mañana – ni el ayer – escrito» y forma parte del poema *El Dios ibero*, recogido en Campos de Castilla.

una democracia colaborativa y solidaria, no encerrada en sí misma, ensimismada en sus demonios nacionales.

Todo, en definitiva, conduce a la democracia, pero ni es ella una fatalidad ni será fácil adquirirla en España. Se conseguirá día a día. La democracia es, aún más, un devenir social, un proceso histórico en el que la libertad está implicada. Es un objetivo a alcanzar en el día a día, junto a los demás. No es algo – punto importante y significativo – que se identifique con la utopía, en cualquier caso, tal y como se había visto hasta los años treinta. Fernández-Santos es contundente: «La democracia es la *realidad* de hoy; lo contrario de la democracia, una *utopía*». (HH, p. 130)<sup>27</sup>. La fórmula, a modo casi de un quiasmo, es impactante. A un lado la democracia y la realidad, al otro lado la utopía y ¿la quimera? En realidad, Fernández-Santos no es contrario a la utopía en sentido lato. La utopía puede ser positiva, políticamente hablando, si se engarza en el decurso de lo real y eso es el caso de la democracia. El estalinismo, al que se opone explícitamente el autor en el libro, el franquismo, al que la censura le impide nombrar, son regímenes que no se inscriben en el decurso histórico aunque puedan durar unos años. No en vano, tienen mala conciencia de no ser democracias y se auto-justifican constantemente. Pensemos en la palabreja “democracia orgánica”, utilizada por los franquistas, que el autor no puede nombrar una vez más y si lo ha hecho, la censura lo habrá eliminado.

La democracia es como todo lo cotidiano de que se nutre nuestra vida, como la mujer con quien convivimos todos los días, pero de la que no podemos prescindir. Que es realidad insoslayable lo demuestra el hecho de que los regímenes antidemocráticos vivan hoy en perpetua mala conciencia y procuren darse su *tonillo* hipócrita de democracias... con adjetivos – la hipocresía es un homenaje pervertido, pero homenaje al fin, a la verdad –. Baste leer los periódicos en régimen de fuerza para comprobar el enorme espacio que dedican a justificar la legitimidad y validez del régimen – señal evidente de que no están muy seguros de ellas –. La democracia, en cambio, puede pasarse sin justificaciones machaconas; como toda realidad, se conforma con que los que la niegan se topen con ella (HH, p. 131).

Con un lenguaje sencillo y clarividente, y habiendo sido limadas ciertas expresiones por la censura, con casi seguridad, Fernández-Santos apunta con su crítica a los cancerberos del régimen. Lo que viene a decir el autor es que el régimen franquista es, más que anacrónico “acrónico”, pues no se amolda al devenir verdaderamente real de la historia. La historia real tiene su dinamismo “utópico” y ese no es el del franquismo, sino el de las democracias occidentales.

#### 4. Leyendo a Ortega y a Marx, desde la disidencia

La manera como Fernández-Santos rinde un homenaje puntual a Ortega, corrigiéndolo severamente, y encomia el pensamiento de Marx, matizándolo mucho, es también muy significativa en la configuración de un pensamiento propio en el autor toledano, prueba de una gran madurez intelectual a sus treinta y tres años. La realidad de la democracia, dice el autor de *El hombre y su historia*, no es algo natural, no es un proceso físico. Por lo tanto, no es algo ineluctable pues la libertad está en ella en juego. Es «una realidad, digamos *conquistada*. La democracia es nuestro nivel de civilización, la *altura* de nuestro tiempo» (HH, p. 130). Esa altura solo se consigue por la «presión irreversible» ejercida por los

---

<sup>27</sup> HH, p. 130. En *Notas sobre la democracia*, recuérdese, texto de 1961.

individuos y por los grupos sociales. La referencia implícita a Ortega es evidente, sólo que desde la perspectiva de este último alcanzar la altura de los tiempos no era un imperativo asociado a la democracia. La «altura de los tiempos», título del capítulo tercero de *La rebelión de las masas*, no se definía por el tiempo cronológico, según él «todo él llano», sino por el «tiempo vital»<sup>28</sup>. Cada uno y cada época, según Ortega, tiene una aprehensión peculiar de la «altitud vital»<sup>29</sup>. La época vivida por Ortega, al contrario de la cultura moderna decimonónica, se caracterizaba por no verse a sí misma como culminación de los tiempos, sino como insegura y desgajada de su pasado<sup>30</sup>. En un plano político, el filósofo madrileño consideraba que ni el fascismo ni el bolchevismo estaban «a la altura de los tiempos». Estos dos movimientos políticos los veía él como consustancialmente anacrónicos y primitivistas porque, paradójicamente, no se tragaban el pasado, no lo incorporaban para superarlo<sup>31</sup>. ¿Cuál era, entonces, el movimiento político que estaba a la altura de los tiempos? Ortega, como los tiempos actuales que él describía, se sumía en la inseguridad y en la incertidumbre. «Es preciso superar el liberalismo del siglo XIX», añadía<sup>32</sup>. ¿De qué forma? Unos veinte años después, no podía haber, precisamente, una solución orteguiana más anacrónica y desilusionante para los jóvenes de los años cincuenta que ésta: una especie de depuración del liberalismo por el totalitarismo y de templanza de éste por un nuevo liberalismo<sup>33</sup>. La democracia quedaba ausente en este esquema<sup>34</sup>.

Otra mención a un concepto clave de Ortega, en un aforismo, sin mencionar a éste, es altamente significativa: «Imponer una *metafísica de la solidaridad humana* a todas las actividades de la sociedad y del individuo: éste es, como tal vez nunca, el “tema de nuestro tiempo”» (HH, p. 316)<sup>35</sup>. Fernández-Santos no nos explica en qué pueda consistir dicha metafísica, pero la idea muestra que lo prioritario, según él, a la altura de los últimos años de la década de los cincuenta, no es una razón vital que supere al racionalismo y al vitalismo, sino una nueva manera de organizar, y de legitimar filosóficamente, una forma de entendimiento y de fraternidad entre los seres humanos.

En cuanto a la lectura de Marx, Fernández-Santos ofrece una visión sustantivamente distinta del dogma de «un esquema prefabricado e inmutable del desarrollo dialéctico» ni el de un «motor exclusivo – la base económica». Ya habíamos visto que, según el ensayista toledano, la utopía tenía dos facetas: por un lado era lo opuesto a la democracia y, por otro lado, se inscribía en el devenir real de ésta. Con Marx pasa lo mismo. «El optimismo genial de Marx en cuanto a los resultados no lejanos del desarrollo dialéctico por él previsto nos parece hoy casi tan utópico como el socialismo ético y libertario de sus grandes contrincantes franceses» (HH, p. 95). Hay una utopía inherente al pensamiento de Marx

<sup>28</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1993, p. 60.

<sup>29</sup> Ivi, p. 61.

<sup>30</sup> Ivi, p. 67-68.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 114-115.

<sup>32</sup> Ivi, p. 116.

<sup>33</sup> Ivi, p. 238.

<sup>34</sup> Para Ortega «la democracia no es el pueblo – declaró en las Cortes Constituyentes –; es el Estado del pueblo y no el pueblo sin el Estado», *Discursos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 161. Y en el discurso pronunciado en Berlín: «La palabra democracia – subrayó el filósofo ante los alemanes, lo que no pudo despertar mucho el entusiasmo – era inspiradora y respetable cuando aún era, *siquiera como idea*, como significación, algo relativamente controlable. Pero después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, mas aún, contradictorios: la democracia de uno era la antidemocracia de los otros dos. pero tampoco estos dos coincidían suficientemente en su sentido», *De Europa meditatio quaedam*, Berlín, 1949, en J. Ortega y Gasset, *Europa y la idea de nación*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 34. Los jóvenes que se alejarán de Ortega serán numerosos: Juan Goytisolo, Luis Martín-Santos, Rafael Sánchez Ferlosio, Agustín García Calvo, etc.

<sup>35</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1987.

pues la historia no ha confirmado sus predicciones. Este es el significado peyorativo de utopía. No obstante, cabe concebir un utopismo que no sea – como dice Edgard Morin, citado por Fernández-Santos – «una huida fuera de lo real», sino que forme parte de él: «un fermento de acción» (HH, pp. 92-93)<sup>36</sup>. Así mismo, se da una corrección existencialista del marxismo: «el hombre en su compacta existencialidad nunca completamente reducible a las determinaciones del exterior», en sintonía con su crítica de la ortodoxia (HH, p. 96). Así pues, el correctivo a Ortega va en dirección de un imperativo vital en favor de la democracia y el correctivo a Marx en dirección de un socialismo de lo real, atento al hombre concreto.

## 5. A modo de conclusión

A lo largo de este trabajo, hemos repasado brevemente la biografía de Francisco Fernández-Santos y hemos insistido en la triple encrucijada en que se encuentra *El hombre y su historia*: histórica, filosófica y vital. Así mismo, hemos puesto de relieve la importancia del giro temporal en la visión filosófica y política del autor, en especial a través de una serie de conceptos clave, como la democracia y la utopía. Estamos ante una nueva “crono-política” que critica resueltamente el futurismo e inscribe la utopía en el devenir dinámico e inmanente de la democracia, una óptica que hasta entonces nunca había sido descubierta, asumida, y defendida con tal coherencia en el campo cultural español. Camus, Koestler y Machado, como compañeros de viaje, y Ortega y Marx como inspiradores parciales de los que se aleja en puntos cruciales son los autores de los que se ayuda para configurar su pensamiento propio. Por su parte, la visión de España en Fernández-Santos abandona definitivamente la mitología a la que le había conducido Unamuno.

*El hombre y su historia* es, en definitiva, un ensayo filosófico de una indudable originalidad, máxime en el contexto español, pese a su carácter algo heteróclito. A modo de un sismógrafo, el ensayo detecta claramente una nueva aprehensión colectiva de la temporalidad, un nuevo régimen de temporalidad, vivido individualmente, que abre ventanas hacia una nueva burbuja de historicidad, vivida esta vez colectivamente, basadas en una valoración intensa de un aquí y ahora extendido, que no pierde su cordón umbilical con el porvenir, y dibuja, en último término, en filigrana, un futuro que es todavía, en cierto sentido, nuestro presente, siempre fluctuante. El libro de Fernández-Santos no tiene parangón ni con el ensayo del exilio, imbuido, en líneas generales, de impulso utópico, ni con el del interior, todavía muy dependiente de la eternidad, del historicismo o de la nostalgia imperial. Es, así pues, un ensayo pionero y casi único en el “erial” del periodo franquista, que, si se mira con atención, no lo fue tanto, no solo por razón de algunos de los intelectuales afines al régimen y que lo abandonaron progresivamente, sino por todos los que, tempranamente – como Fernández-Santos – ansiaban el derrocamiento del régimen y trabajaban, con tesón y enormes dificultades, en favor de las libertades. Esta es la razón de que, de ahora en adelante, el libro tenga que ser justipreciado a la altura de su valor, teniendo en cuenta, además, su importancia histórica.

---

<sup>36</sup> Las citas de Kolakowsky y, sobre todo, las dos extensas de Morin, precisamente extraídas de *Autocritique*, Julliard, 1959, el relato de su militancia en el comunismo y de su expulsión en 1951, después de haberse distanciado del estalinismo, muestran que Fernández-Santos, en 1961, está muy lejos de ser comunista y muy cerca de adoptar una visión entre humanista y democrática del marxismo.