



Martínez Liébana, I.: *El Camino de Santiago con otra mirada* (2ª edición). Entre Líneas Sunrise Editorial, 2025, 264 págs.

Alejandro Ginés Morote

Universidad Complutense de Madrid  

<https://dx.doi.org/10.5209/asem.106326>

El Camino de Santiago ha sido objeto de innumerables lecturas, tanto devotas como filosóficas. No obstante, pocas han sabido aunar la vivencia del peregrino con la reflexión ontológica que en ella se encierra. Tal es el empeño que Ismael Martínez Liébana retoma en esta segunda edición de *El Camino de Santiago con otra mirada. Un peregrino por la ruta jacobea*, obra en la que el autor nos conduce nuevamente por las sendas físicas y espirituales del itinerario compostelano. Liébana, profesor titular de Metafísica en la Universidad Complutense de Madrid, se adscribe a la corriente de la fenomenología realista, desde la cual ha ido configurando una *philosophia sensibilis*, consciente de que cada contacto y cada mirada son, a un tiempo, experiencia y pensamiento en torno al signo de lo real. Esta obra suya, ora torna en diario íntimo, ora en memorias de su experiencia con el mundo, donde el autor convierte la peregrinación en una indagación sobre la conciencia y lo real, ofreciendo un testimonio que es, a la vez, íntimo y universal.

El libro, en consecuencia, se dirige tanto al lector general como al estudiante o profesor de filosofía que quiera reconocer en el Camino de Santiago una filosofía que puede experimentarse realmente, y que va mucho más allá del propio Camino. La obra se estructura como un diario reflexivo que alterna la descripción de etapas y encuentros con meditaciones sobre la percepción, la memoria y el tiempo. El título se justifica desde el propio prólogo: la «mirada» a la que alude el título constituye el eje desde el que se comprende toda la obra. Fiel al modo orteguiano, el título parece referirse al Camino de Santiago, aunque su verdadero centro sea la mirada misma, entendida como categoría filosófica desde la que se articula toda la experiencia del autor; el Camino es, en realidad, la excusa desde donde pensar toda la vida. Por ello, sin atender a este eje, poco podrá apreciar el lector el contenido del libro, y si atiende, podrá hacerse ver cómo la mirada constituye un acto de apertura intencional a lo real, en el que la conciencia, al atender y cuidar lo mirado, convierte la percepción en experiencia ontológica, haciendo del ver un modo de conocimiento del ser. Liébana concibe mirar como un acto de conocimiento amoroso, en el sentido etimológico de la *cura*, que no es sino cuidado, respeto y delicadeza hacia aquello que se presenta ante la conciencia (cf. p. 11). En este mirar curioso —concebido como disposición contemplativa y reverente, que acoge lo mirado con atención y cuidado— confluyen dos movimientos esenciales. Por un lado la *admiración*, fuente del filosofar según la tradición platónico-aristotélica, y la *curiosidad*, que impulsa el deseo de comprender. Así, la mirada jacobea del autor se define por su doble condición filosófica y peregrina, en tanto aspiración universal y radical que alcanza la hondura del ser mediante la experiencia sensible del camino (cf. pp. 10-12). Al mismo tiempo, esta mirada es la de un peregrino ciego, capaz de trascender la dependencia de la visión fotodependiente para descubrir, mediante el oído, el tacto o el olfato, una forma de conocimiento más íntima y originaria (cf. p. 15). La ceguera encierra una forma singular de profundidad, por cuanto permite una mirada que el vidente rara vez alcanza, de modo que en Liébana ese mirar sin ojos se convierte en ejercicio filosófico capaz de acceder a lo esencial una vez liberado de los artificios acosantes de la visión ordinaria.

La segunda edición incorpora tres nuevos capítulos —XV, XVI y Epílogo— que constituyen una verdadera ampliación filosófica del libro. En ellos, el testimonio vital deviene meditación teórica sobre la experiencia. El núcleo doctrinal de esta ampliación descansa, como ya hemos anticipado al advertir de la corriente a la que se ajusta el autor, en la fenomenología realista. Por tanto, las palabras que aquí se nos ofrecen constituyen una retentiva, profundamente humana, de la conciencia de lo hecho.

El capítulo «XV. Una etapa fuera del Camino», inaugura una nueva modulación del discurso, en continuidad con lo ya anunciado en el precedente «XIV. ...Y todavía queda camino». Desde este punto, la prosa de

Martínez Liébana adopta deliberadamente un tono homérico, de ritmo solemne y léxico arcaizante, rico en enclíticos, fórmulas iterativas y cadencias extensas. Tal elección obedece a la inserción de un nuevo plano narrativo¹: el de la relectura del mito de Odiseo, que se intercala con la propia experiencia del autor en su Camino, generando una superposición alusiva entre la peregrinación jacobea y la odisea interior del hombre que busca en sí el sentido de tremendo viaje. Así, el estilo homérico de la épica exterior del héroe griego se traduce en épica interior del peregrino contemporáneo, que, como el de Ítaca, atraviesa mares y pruebas en pos de sí mismo. En este marco, el regreso a Truchas —su patria íntima— adquiere el sentido de un retorno que, sin limitarse al espacio físico, recorre los estratos del tiempo y de la memoria (cf. p. 182). La evocación de Cristina, «testimonio vivo del pasado en el presente», participa de esa misma lógica, pues encarna la Penélope inmóvil de la memoria, la figura que preserva, entre los trabajos y el sacrificio, el hilo de lo humano frente al olvido (cf. p. 183). El capítulo trasciende el tono elegíaco inicial para internarse en una narración intercalada donde el autor establece un juego de espejos entre su propia voz y la de sus personajes, en especial Álvaro y María Luisa (cf. p. 215). En ellos, la materia mítica se actualiza en clave contemporánea, y la estructura misma de la *Odisea* se proyecta sobre la obra por medio de todos los viajes, retornos, reencuentros y afinidades que se entrelazan entre lo real y lo imaginario. La dimensión metaficcional alcanza el estatuto de experiencia, y el mito, al tomar cuerpo en la palabra, recobra presencia en la mirada del peregrino. El diálogo entre el autor y sus criaturas, envuelto en la niebla de La Fervienza, constituye así un punto de confluencia entre narrador y mundo narrado².

El recital de Sálmacis y Hermafrodito ocupa uno de los núcleos más densos del capítulo (cf. pp. 188-198). En esta sección, Liébana medita sobre la unión imposible y el anhelo de totalidad que recorre toda su obra. La narración acoge la tensión existente entre el deseo y el conocimiento, el impulso erótico que busca fundirse con el otro y la conciencia que, en ese movimiento, siente la medida exacta de la distancia ontológica entre ambos. Sálmacis y Hermafrodito encarnan así las dos potencias del mirar, por un lado la que desea poseer y por otro la que aspira a comprender. En la fusión de ambos, podría decir el autor que saber es amar hasta confundirse con lo mirado. La mirada encuentra en este mito su expresión más concreta. Es Sálmacis el deseo de unidad que se presenta como un movimiento de la conciencia que, al salir de sí, se reconoce en lo otro. La unión de los cuerpos se transforma en alegoría del conocimiento como comunión, donde el contacto físico se hace vía de revelación; así es como el amor se eleva a categoría ontológica. Después, la evocación de Aristófanes termina por universalizar la reflexión (cf. pp. 205-214). El mito platónico del andrógino —leído a la luz de Sálmacis— adolece de la nostalgia ontológica del hombre, aquella búsqueda del otro como vía de retorno a sí. Ambos relatos confluyen en una misma intuición, la de que toda experiencia auténtica, ya sea erótica, estética o filosófica, es un modo de recuperar la unidad originaria. En esa confluencia de mitos, Liébana condensa su propósito filosófico de mostrar que todo Camino es, en último término, un viaje hacia la raíz de uno mismo, porque lo real se impone como donación, y el sujeto, al recibirlo, se configura como vidente interior al acoger el mundo.

El capítulo «XVI. Hasta allí donde los hombres sí conocen el mar», prolonga el viraje homérico iniciado en el XV y abre con la narración de la boda de Tetis y Peleo, prosigue con la manzana de Eris y el juicio de Paris, donde Liébana desplegará de inmediato una constelación simbólica de la «manzana» que atraviesa la tradición occidental —del Jardín de las Hespérides al Génesis, de Blancanieves a Guillermo Tell y Newton—, hasta alcanzar a Helena y el juramento de Tindáreo; este pórtico mítico funciona como umbral para la marcha hacia Fisterra y Muxía. En espejo con esa materia griega, el relato vuelve a Santiago y a la conversación con Álvaro, donde el propósito de «estirar» el Camino funda la dirección alegórica del título (cf. pp. 220-226). El impulso de seguir más allá de Compostela funda el sentido de esta etapa epigonal y encarna, en clave contemporánea, la lógica del retorno que informa la *Odisea*. La escritura intercala, a partir de ahí, dos hilos que laten al mismo pulso: el itinerario Santiago-Negreira-Costa da Morte y una relectura secuencial de la *Odisea* —Eolo y el odre, los lestrigones, Calipso, Nausícaa y el retorno a Ítaca con la prueba del arco—, de modo que la geografía gallega y la geografía épica se repliegan una sobre otra. La etapa Santiago-Negreira presenta los hábitos de marcha y el temple perceptivo que vertebran la *philosophia sensibilis* de Liébana, sin la cual no podría acceder al conocimiento de la cosa misma. Cada uno de los detalles sensibles que narra, desde las salidas tempranas, pasando por el desayuno en Aguapessada, o las fragancias del espliego y la hortensia y el trazo de las aves en el aire, funcionan como vía de acceso al ser, y el propio ritmo del cuerpo organiza una fenomenología concreta de la atención, para hacer del Camino un método privilegiado del conocimiento (cf. pp. 225-227). Sobre toda esta base podrá el autor hacer emerger una antropología del esfuerzo donde el yo se configura como centro volitivo que se singulariza en la experiencia de la resistencia. La resistencia, aquí entendida como

¹ Cabe pensar que esta elección responde igualmente al deseo de recuperar un castellano, de sabor antiguo, que restituya a la lengua filosófica española la dignidad poética que tuvo en sus momentos clásicos, en consonancia con la tradición que une a Fray Luis, Cervantes, Galdós u Ortega, y que devuelve a la narración esa densidad que nuestro mundo ha disipado.

² El procedimiento recuerda a la intención unamuniana de *Niebla*, en la que el diálogo entre autor y personaje se convierte en recurso metafísico para pensar la creación como forma de existencia y la ficción como prolongación de la vida, o el de la conciencia que se busca a sí misma en sus criaturas.

una categoría filosófica, es una actividad expuesta que sólo se da allí donde la voluntad acepta dejarse afectar por el medio. Las cuevas, las inclemencias y la extensión del trayecto no son los obstáculos externos que cualquier persona consideraría como tal, sino que son, en realidad, las condiciones mismas de posibilidad para el fortalecimiento del querer; Aristóteles y Descartes laten en el trasfondo de una doctrina que entiende el esfuerzo como efecto de la oposición del medio y del ejercicio perseverante de la voluntad (cf. pp. 230-231). Al perseverar en la marcha, el caminante se reconoce como alguien capaz de sobreponerse a la fatiga y de reordenar sus deseos en torno a una meta. En el límite, la resistencia se vuelve incluso capacidad de consentir a lo que excede al sujeto. Esta idea culmina en la gran escena de la intemperie. El orvallo, el aguacero y el viento componen, como tríada, una suerte de prueba de esfuerzo existencial que obliga a medir fuerzas. La identificación con Odiseo acontece aquí con naturalidad. El fin se cumple cuando la marcha alcanza efectivamente «hasta allí donde los hombres sí conocen el mar», bajo una escena de ensimismamiento al borde del océano, y mientras el retorno de Odiseo se consume en paralelo con el reconocimiento y la restauración del orden en Ítaca. Sentados en los bancos delanteros, junto a Alfredo, el desplazamiento exterior queda en suspenso y la resistencia, hasta entonces inscrita en el movimiento del cuerpo, se repliega en la interioridad: es ahora la propia vida la que comparece como ser pensada (cf. p. 259). El paisaje atlántico es la forma visible de ese «entorno» que ha venido oponiendo su resistencia al caminante y que, precisamente por ello, le ha permitido saberse como ser. La escena final del recogimiento frente al mar anticipa el Epílogo y transforma la resistencia en una disposición afirmativa. Lejos de glorificar una voluntad ilimitada, Liébana acaba por proponer una sabiduría modesta que sabe darse por satisfecha con haber llevado a cabo precisamente lo que sí estaba en su mano, sin reclamar para sí el control de lo restante (cf. p. 263). Caminar, al fin y al cabo, es sentirse agradecido porque haya mundo.

El mérito mayor de Liébana consiste en haber llevado la fenomenología fuera del aula, hasta el terreno de la existencia concreta. Sin embargo, esa misma voluntad encierra su principal riesgo: la tensión entre rigor conceptual y lirismo expresivo. En algunos pasajes, el discurso filosófico se desliza hacia la evocación poética, y el lector debe traducir las imágenes al lenguaje filosófico para percibir su alcance. Este lirismo, aunque bello, puede parecer excesivo desde la estricta terminología fenomenológica. Ahora bien, queda claro que la experiencia sensible se convierte así en el lugar donde el hombre descubre, en sí mismo y en el mundo, la huella de lo absoluto. Conviene, por tanto, que cada uno se pregunte por qué mirada proyecta sobre el mundo y si, en su propio camino, escucha aún la voz de lo real. Porque, en último término, el libro enseña que la tarea de la filosofía es esa misma.