

# Por qué fue uno historiador y no poeta, y cómo se las arregló para llegar a catedrático

José ANDRÉS-GALLEGO

Instituto de Historia. CSIC

Supongo que lo primero que tendré que decir —para explicar por qué formé parte de la generación de catedráticos de Historia contemporánea que encabezó Javier Tusell— es por qué me hice historiador, siendo así que mi intención era ser poeta. Para que se entienda, debe tenerse en cuenta que lo que quería mi padre es que fuera ingeniero de montes; segundo, que asumió con resignación lo que le vino, con un *me ha salido poeta*; tercero, que, ciertamente, dedicaba horas y horas a escribir versos; cuarto, que, en la duda de que pudiera así comer, opté por estudiar filología; quinto, que, hacia 1962, me hice amigo de un periodista que era licenciado en filosofía y letras y estaba haciendo la mili mientras preparaba una tesis doctoral sobre Ortega y Gasset; mi amigo me dijo que me vendría bien saber algo de historia para situar la literatura —que era lo mío—, empezó a prestarme libros y, al cabo de un mes, le dije que lo que quería ser era historiador. Diré que el amigo se llamaba (se llama) Gonzalo Redondo para que caiga sobre él toda la culpa que merece.

¿Qué es lo que encontré en esos libros que me apasionó de ese modo? Muy sencillo: una historia de la España del siglo XIX y XX que era netamente distinta de la que había asimilado en los años mozos más mozos. Descubrí que tenía una idea de lo acaecido en España y que existía otra idea distinta y me propuse entender por qué ocurría así, partiendo de la base de que mi primera idea —la familiar— era compartida por muchos y que, por lo que veía, también eran muchos los que compartían esa otra idea que acababa de descubrir.

Para entonces ya tenía experiencia de que cada uno cuenta la feria según le va y que, por ello, dos personas no sólo *cuentan*, sino que *ven* una misma cosa en perspectiva necesariamente distinta y con una carga tal de hábitos propios, que pueden llegar a dar dos versiones dispares de una misma realidad, y sin mentir. Por otra parte, lo que digo tenía que ver con una guerra que hubo en España entre 1936 y 1939, de la que se nos hablaba frecuentemente en casa a muchos de los niños y jóvenes de entonces, y yo tuve la suerte de escuchar a mis padres que *barbaridades, hicieron las dos partes*, y eso, repetido las veces suficientes como para que me quedara la idea clara. Como además contaban sus respectivas historias de la guerra —las personales y las familiares—, con exactitud y reiteración pero sin sombra de odio, me permitieron fácilmente formarme un juicio propio. Que es el que vinieron a desbaratar las lecturas que me brindó Gonzalo.

No lo desbarataron del todo mi imagen familiar o, mejor, no la sustituyeron por otra, sino que abrieron otra perspectiva, y eso por la sencilla razón de que se

trataba de dos visiones «asimétricas»: la versión inicial era casera, familiar, de recuerdos y situaciones muy concretas, en tanto que la que acababa de conocer era una versión libresca, académica, de grandes ideales y de cuidadosos razonamientos que concernían al bien común y cosas así.

Así que me dije *voy a averiguar cómo y por qué ocurrieron esas cosas*. No se me pasó por la cabeza preguntarme *quién tuvo la razón*; desde el principio sospeché que no tuvo razón nadie y que razones, en cambio, debieron tener muchos, de un lado y de otro.

\* \* \*

Con esto, va por delante que aquella generación de catedráticos era la primera nacida en la posguerra y que se había formado en el clima político surgido de la guerra, de manera que no debe extrañar que tuviéramos vivo lo de las dos Españas. En realidad, a los de la generación anterior les parecía que no lo teníamos ya suficientemente vivo. Por aquellos años, Gonzalo Fernández de la Mora dijo públicamente que, desde 1960, se notaba un enfriamiento en los entusiasmos de la juventud española y una reorientación demasiado pragmática de sus intereses.

Que uno empezara por la Restauración precisamente, no fue culpa de Gonzalo Redondo, sino mérito de Vicente Cacho, que era a su vez amigo de Gonzalo y a quien Gonzalo me remitió cuando la avidez de lecturas agotó sus reservas y aún no se había dado cuenta de que así comenzó Quijano. Fue Vicente —instalado en aquellos días en un altillo anejo al Ateneo de Madrid, donde hablamos por vez primera— quien me propuso hacer dos tesis doctorales —porque los de aquella generación éramos así de ambiciosos—: una sobre la política religiosa de Canalejas y la otra sobre la política social de Canalejas. Un profesor tuvo la ocurrencia de pedirme un trabajo para no sé qué asignatura de derecho; se me ocurrió aprovechar para trazar un estado de la cuestión de la política religiosa en vez de comenzar por lo social y vino lo que vino. Lo primero que vino fue la tesis y su resultado, que fue el libro sobre *La política religiosa en España, 1888-1913* (1975), agotado hace muchos años, pero que, cuando se publiquen estas páginas, espero pueda leerse libremente en la web [www.joseandresgallego.com](http://www.joseandresgallego.com)<sup>1</sup>, donde voy colgando las cosas que no tienen compromisos editoriales.

Que comenzara por la cuestión religiosa fue accidental, como se ve, pero no puedo decir que fuera una persona sin preocupaciones religiosas. En el mismo año 1962, me había convertido al catolicismo, y eso tuvo que ver no con la elección del tema religioso, sino con mi dedicación a la historia. Lo primero en lo que creí, al convertirme, es que Jesucristo es Dios y hombre verdadero. No es casua-

---

<sup>1</sup> En esa página web pueden hallarse las referencias bibliográficas completas y algunos textos que voy incluyendo en ella, de las páginas que menciono en esta «egohistoire» y que se van liberando de compromisos editoriales. Aprovecho para decir que me abruma hablar sólo o principalmente de lo que he hecho yo en estos años, pero que entiendo que es eso justamente lo que se nos pide a los compañeros de generación de Javier Tusell. Pido perdón a quien se sienta excluido o molesto.

lidad que sea la primera afirmación del *señormiojesucristo*; sólo así se comprende que la pregunta inmediata que me hice fuera ésta: dado que Jesucristo es Dios y hombre verdadero, cómo puede entenderse que los curas y los militares tengan que imponer silencio a quienes no piensan así. Lo de hablar de *los curas y los militares* como el que se refiere a un paquete cerrado y compacto era habitual en aquella España y uno no era excepción.

A la pregunta que me hice me respondieron los católicos con quienes comencé a relacionarme que la católica era la única religión verdadera —cosa en la que justamente había comenzado a creer unas semanas antes—; que, por tanto, la Iglesia era la única iglesia querida por Cristo; que, consecuentemente, era una sociedad perfecta y que, en virtud de su perfección y de que constituía el depósito de los méritos que había hecho el Hijo de Dios al dejarse crucificar dos mil años antes, no es que tuviera simplemente derecho, sino que tenía el deber de imponer la verdad como única norma de conducta, incluso a quienes no creyeran en ello. Y al Estado —que era otra sociedad perfecta— le tocaba respaldarlo.

Precisamente lo ocurrido en 1936 en España era que algunos españoles —muchos— no lo aceptaron y eso hasta el punto de que se dedicaron a matar curas y monjas y a destruir iglesias; de suerte que los católicos de pro salieron en defensa de los eclesiásticos, organizados por unos cuantos generales de nota, y ganaron la guerra que habían perdido los otros.

No tuve mayor dificultad para entender todo esto, pero seguí entendiendo también que los míos eran muy buena gente, que no habían matado a nadie ni quemado ninguna iglesia, que uno de mis tíos carnales, hermano de mi madre, vivía en Méjico porque tuvo que echar a correr cuando los católicos decidieron defender a los eclesiásticos, y no porque quemara iglesias, sino porque se declaraba comunista, y que, consecuentemente, me resultaba aún más difícil que antes comprender por qué había tanta gente que no aceptaba que Cristo es Dios y hombre verdadero y que, además, eso conlleva, precisamente, que ha de haber libertad y justicia.

El problema se complicaba aún más porque tuve que preguntarme cómo era conciliable la libertad política con aquello de que el Estado tuviera que respaldar la verdad y confieso que eso me tuvo confundido y completamente desorientado hasta que leí la declaración sobre la libertad religiosa que se aprobó en el Concilio Vaticano II en 1965 (la declaración *Dignitatis humanae*) y saqué consecuencias políticas.

Es decir: si la fe cambió mi vida —y la cambió—, tuvo el pequeñísimo inconveniente —si se puede denominar de esa manera a algo que resultó ser tan fructífero que he podido vivir de ello y sacar adelante un ejército de hijos— de plantearme un problema de comprensión histórica de padre y muy señor mío. En el fondo, trataba de entender por qué se había descristianizado el mundo (partiendo desde luego de la base de que el mundo se había descristianizado).

\* \* \*

De todas las respuestas que me dieron mis reeducadores a esta última pregunta, sólo vi coherente una: después del lamentable suceso de la manzana —que era como solía llamar al pecado original uno de los irreverentes jóvenes católicos con los que empecé a tener relación—, los hombres y las mujeres desbarraron, de manera que Dios optó por revelarse a los judíos y encargarles de que lo predicaran. Y hete aquí que, en plena revelación —que llevó muchos siglos—, germinó en otro lugar del globo —no muy lejano de donde estaban los judíos— una manera de pensar que se llamó filosofía y que alcanzó su culminación con un personaje que se llamó Aristóteles: hombre tan sumamente inteligente que casi descubrió que existía Dios.

Unos siglos después, en el XIII, otro hombre sumamente inteligente que se llamó Tomás de Aquino tuvo la idea genial de conciliar la filosofía aristotélica con el cristianismo. Y se podría decir que, con eso, todo quedó arreglado, si no fuera porque enseguida empezaron las interpretaciones deficientes —un tal Duns Escoto— que llegaron al grado sumo con un nefasto personaje que atendía al nombre de Descartes y que tuvo la ocurrencia de decir que pensaba, luego existía. A partir de ahí, el conocimiento dejó de ser objetivo para ser subjetivo, el subjetivismo supuso arrumbar el realismo para abocar al idealismo, el idealismo abocó a su vez al irracionalismo y acabó por certificarse la muerte de Dios. La gente no sólo no podía saber si uno mismo existía sino que, cuando pensaba, no podía estar seguro de que pensara. Y así nos iba ahora.

En último término, por eso se habían matado millones de personas en las dos últimas guerras mundiales y sólo unos pocos cientos de miles en la guerra de España, que pilló en medio de aquellas dos.

La explicación —pormenorizada como hace al caso, en largos cursos de historia de la filosofía y en constantes lecturas— me pareció nítida. Pero no convincente.

Y el problema es que era la única coherente; porque las demás caían en un maniqueísmo que chocaba con lo que yo sabía y tenía delante, que era la manera de ser de los míos.

He dicho que aquella explicación me pareció coherente, no convincente. Presentaba, en efecto, dos graves problemas: uno era que implicaba que la filosofía era lo decisivo en la historia. Es como si afirmaran que bastaba que un filósofo dijera A y que otro dijera A, luego B, y que el siguiente dijera A lleva a B, luego C, y así en adelante, para que la gente fuera asumiéndolo y obrando en consecuencia irremisiblemente.

Me pareció un determinismo tan paradójico como monumental. Sucedió en los mismos días en que muchos de los católicos que pensaban en esas cosas se defendían del determinismo economicista propuesto por Marx, y no porque fuera economicista, sino porque era determinista y negaba la libertad humana. Y resulta que, a cambio, proponían un determinismo filosófico apabullante.

Si fuera así —pensé en aquellos días—, lo mejor que podríamos hacer todos los jóvenes que queríamos cambiar el mundo —cosa que, entonces, pretendíamos conseguir casi todos los jóvenes, a pocos estudios que tuviéramos— es hacernos filósofos, en vez de hacernos historiadores o ingenieros de montes; cosa que ya

se ve que no era sensata ni verdaderamente eficaz. Además, yo había conseguido cierta capacidad de «abstraer», que era el ejercicio que había que hacer para llegar al ser en metafísica. Pero la lógica matemática se me resistía de forma numantina. Si fuera aquello así, tenía que perder las esperanzas de conseguir que cambiara la historia.

Así que no me resigné a aceptar una cosa tal y di en buscar otras maneras de lograrlo. Acababa de cumplir los dieciocho años y no era cosa de renunciar tan fácilmente a hacer algo que valiera la pena.

\* \* \*

La primera pregunta —la de si la filosofía influye en la historia, y cuánto y cómo, y qué diablos influye en la historia aparte de la filosofía— me ha perseguido siempre y explica que haya dedicado unas cuantas páginas al método histórico, sobre todo en *Recreación del humanismo, desde la historia* (1994). No había tardado mucho en llegar a la conclusión de que la gente —toda la gente: todos los hombres y todas las mujeres— toman decisiones por hábito: no todas las decisiones pero sí la mayoría de ellas. Y a eso —al conjunto de hábitos de comportamiento con los que, de manera consciente o inconsciente, se afrontan las situaciones vitales en que hay que optar por algo: desde cómo sentarse a qué hacer ante Dios— se le puede llamar «cultura». Entendida así, la historia se articula por medio de soluciones culturales que suelen adquirirse por ósmosis y que predisponen a comportarse de un modo pero que se resuelven en decisiones individuales que pueden ser o no conformes con la respectiva cultura. Hay, pues, que estudiar las culturas —siempre, en esa acepción de la palabra— y ver en qué medida las respuestas humanas «disidentes» de la propia cultura han conseguido cambiarla.

Pero esto plantea el problema de saber cómo se generan las culturas, o sea por qué se convierten en hábito —y, con ello, en cultura— determinadas formas de resolver los heterogéneos dilemas que se plantean en la vida, y eso ya no me pareció tan sencillo de resolver.

Lo que sí estaba claro es que ese conjunto de hábitos de comportamiento que llamaba cultura constituía una respuesta que pretendía ser *suficiente*. Después, lo sería o no. Pero tenía vocación de suficiencia: se legaba de padres a hijos como conjunto de soluciones para cualquier problema. Implicaban, por tanto, toda la vida; eran, consecuentemente, toda una concepción de la vida. Y, por ello —deduje—, suponían —inevitablemente— una antropología filosófica.

Esto último —lo de que se trataba de una antropología filosófica— tardé mucho en pensarlo. Creo que más de veinte años. Y me equivoqué. Por tanto, en ese punto debo rectificar la propuesta metodológica que hice en *Recreación del humanismo*. Hoy me parece que, en efecto, todos tendemos a actuar conforme a soluciones que nos vienen dadas por tradición, en el sentido originario del *trade-re* latino —transmisión que se da por enseñanza o por mera ósmosis—; que, por tanto, todos somos tendencialmente conservadores —incluidos los progresistas, que no hacemos (he dicho *hacemos*) sino dejarnos llevar por la tendencia a cam-

biar o incluso por algo más simple que es aceptar el cambio por principio (hasta por estética), lo cual es otra forma de dejarse llevar por la propia tradición, sólo que esa tradición nuestra consiste en el cambio como sinónimo de progreso— y que la maravilla de lo humano está en decidir, incluso cuando decido que me apunto a lo que me propone mi cultura, en vez de cambiarlo.

Pero eso no siempre conforma una antropología filosófica. Una antropología, sí, si por antropología se entiende una noción de lo que son los hombres y las mujeres como realidades enterizas, como personas. Pero filosófica, sólo a veces. Y diría que pocas veces. Muchas veces, una cultura concreta es un conjunto de respuestas no pocas de las cuales son irracionales y además incluyen incoherencias.

\* \* \*

Como todo eso lo pensé al mismo tiempo en que me zambullía en la historiografía universal de los cuatro países donde se ha decidido que nosotros somos el Universo (Inglaterra, Francia, Usa, Alemania, Italia y pare usted de contar), el asunto se me planteó, desde el principio, como un asunto precisamente universal. Por fortuna, pertenezco a la última generación de catedráticos de universidad que fueron antes catedráticos de instituto y eso nos obligó a averiguar qué era exactamente un hita.

Seguí los buenos consejos de mis maestros: empecé por unos buenos manuales, seguí por unas buenas síntesis, terciaron las monografías fundamentales... y acabé por descubrir las *revistas*. Las revistas de historia empezaron a ser, quizás en 1963, un elemento clave en mi formación, en el que no he dejado de bucear casi diariamente hasta hoy mismo. Empecé por seleccionar las cinco o seis revistas que me parecieron mejores, fui ensanchando el elenco y acabé por seguir habitualmente algo más de un centenar de publicaciones especializadas de todo el mundo (se entiende que del pequeño mundo al que me he referido, más el iberoamericano).

Y, desde las primeras semanas en que me adentré en esos pagos, se me puso delante la *New history*, *nouvelle histoire* o como se le quiera llamar y no tuve la menor duda de que ése era el camino.

La casi física inmersión en la *New history* (porque mi formación fue haciéndose más anglosajona que francesa) me descubrió el mundo de lo insólito que, sin embargo, me «enganchaba»; me hacía consciente de que eso que no se me había ocurrido estudiar como parte de *la historia*, diríamos, *convencional* —por ejemplo, la forma de tortuga que daban a aquel poblado negroafricano para penetrar en el bosque, lentamente, por medio de rozas, o la posible influencia de la masturbación en la evolución demográfica del siglo XVIII— *tenía mucho que ver* con la historia que a mí me interesaba. Me hablaba justamente de asuntos que venían a descubrir los hábitos de comportamiento comunes a la gente de todas las épocas o —lo que es lo mismo— la manera de concebir la vida de los hombres de cada tiempo, en todas sus facetas fundamentales (para lo cual, primero, tenemos que saber qué es lo que *ellos* consideraban fundamental).

Pero eso quería decir que había que *romper* el «programa» convencional de la asignatura. Cada uno de nosotros tendría que preguntarse primero cuál es su propia forma de concebir la vida; preguntarse después cuál era la manera de concebir la vida de la gente de la época y lugar de que iba a hablar y, a partir de ahí, rehacer la síntesis de historia —toda síntesis de historia, sea universal, española, sueca, moderna, contemporánea, medieval o de todos los tiempos— al hilo de esa explicitación personal del contraste entre —al menos— dos maneras de concebir la vida: la propia y la común a la gente de la que hablamos.

No valía siquiera *añadir* capítulos olvidados: por ejemplo, la historia de las mujeres. Lo que había que conseguir es que el relato histórico que uno hiciera no pudiera llevarse a cabo sin las mujeres y sus propias maneras de concebir la vida como parte insoslayable de nuestro mundo de respuestas a nuestro mundo de preguntas.

No sé si fue en 1982 cuando puse manos a la obra, con idea de escribir una historia del mundo contemporáneo con este criterio, y, dos años después, sólo había escrito la introducción, parte de la cual publiqué bastante más tarde en la *Historia general de la gente poco importante* (1991), que, en puridad, debería titularse *Historia de lo común de la gente*.

El proyecto pudo conmigo y lo dejé propuesto con ese libro. Pero sólo propuesto. Había comenzado por ensayarlo a escala menor —en la *Historia contemporánea de Navarra* (1982)— y he vuelto a hacerlo, con otros criterios de método pero a la misma escala, en *Navarra, cien años de historia* (2003). No soy capaz de más. Aunque puse empeño en su día en conocer la historia de los negros del África negra, por ejemplo, sin conformarme con la de los europeos en el África negra o la de los negros ante los europeos en el África negra, bastó que me respondiera a la primera pregunta sobre cómo concebimos la vida para concluir que el primer capítulo de esa historia tendría que ser el acto conyugal y el parto y darme cuenta de que lo que sabemos de eso, poco o mucho, se refiere principalmente a la media docena de países que he dicho. No es posible, hoy por hoy, trazar esa historia —de manera que sea realmente universal— sin señalar un océano de lagunas.

Lo que sí es posible es trazar cualquier historia —una historia parcial concreta— de manera que trascienda en toda ella la concepción dominante en la vida de aquellas gentes, inevitablemente pasada por el tamiz de la concepción del historiador. Es lo que he pretendido, otra vez a escala menor, ajustándome a mis fuerzas reales, en *Navarra, cien años de historia*. La diferencia entre el intento de 1982 y este de 2003 es que, en aquél, partí de que la concepción de la vida que pretendemos rehacer *implica un orden temático*, en tanto que, en 2003, ya había llegado a la conclusión de que lo importante no es el orden temático, sino que, *sea cual fuere el orden temático por que optemos*, nuestro relato lleve al conocimiento de la manera de concebir la vida y vivir que intentamos rehacer. No es que el orden temático sea aleatorio; lo que sucede, creo, es que la propia narración impone su lógica y, por tanto, hay un tercero en discordia. Esto es: la historia —como saber— no es, como a veces pensamos, el resultado de la dialéctica entre el historiador y las fuentes, sino que, al final, a la hora de redactar las con-

clusiones, tercia la narración como tal, con su propia lógica, sus propias exigencias, incluida en lugar destacado su necesaria estética. Hice la prueba en ese libro de 2003 con el sencillo experimento de preguntar a *Google* si tenía alguna página web donde se hablara de Navarra en 1903 y, ante la respuesta, me dejé llevar de su lógica (en realidad, de lo que provocó en mi lógica la respuesta de *Google*).

\* \* \*

He dicho que la explicación de la muerte de Dios como producto de una frustración filosófica que comenzó con el beato Duns Escoto y tomó cuerpo con el piadoso Descartes me pareció coherente pero que no me convenció, y eso por dos razones. De la primera he hablado ya; era que suponía atribuir a la filosofía una eficacia que no llega a tener por lo general. Pues bien, la segunda radicaba en que, además, aquella explicación «canónica», que llevaba de Duns Escoto a Nietzsche, implicaba que no había existido filosofía alternativa, siendo así que me habían asegurado que sí había existido: la aristotelicotomista. Así que había que preguntarse por qué se había impuesto una y no otra (que se presentaba como más convincente).

De Duns Escoto en adelante, ¿qué había ocurrido con esa alternativa? ¿Había desaparecido? Parecían darlo a entender los que estudiaban el redescubrimiento que supuso el neotomismo en el siglo XIX. Pero, además de resultar cosa extraña una desaparición tan notable, eso no resolvía las cosas: ¿qué había ocurrido entre el XIII y el XIX, para que la gente se equivocara en la dramática medida en que se equivocó, según aquella explicación?

A ello se añadía, sin embargo, el resultado del primer problema —el del papel de los hábitos de comportamiento—, de manera que no bastaba estudiar lo que entonces llamaban la *historia de las ideas* (una denominación tan inaguantablemente pretenciosa como la de *intelectual*: como si los demás no tuvieran *ideas*, ni trabajaran con la *inteligencia* por el hecho de emplear las manos, o como si lo que hago en este momento, tecleando en el ordenador, no fuera puramente *manual*). Tenía que conocer la historia de la filosofía pero sólo para saber si había influido históricamente, de hecho, en los comportamientos; en realidad, lo que había que averiguar era cuáles eran los hábitos de comportamiento dominantes y, luego, cómo se habían formado, fueran o no de origen filosófico. Si a esto se le llamaba entonces *historia de las ideas*, a aquello otro comenzaba a llamársele *historia de las mentalidades*. Luego caería en desgracia esta última denominación. Pero la verdad es que *lo mental como hábito* ha quedado definitivamente como una perspectiva insoslayable para cualquier investigación histórica, sea economía, sociedad, política o cultura lo que nos entretenga. Y el *giro cultural* que ha seguido al *giro lingüístico* de la historia social va —a mi juicio— por ahí. O debe ir (a mi entender).

Tuve que preguntar (y sigo preguntando) muchas cosas a los filósofos: ¿cómo se crea un hábito mental, por lo pronto?

Por repetición de actos, sin duda. Pero ¿qué es lo que puede inducir a la gente a llevar a cabo los actos apropiados para crear una cultura que nos ofrezca un porvenir que sea mejor?

En 1962, cuando empecé a preguntarme estas cosas, entre nosotros se abría paso la convicción de que los comportamientos humanos derivan directa o indirectamente de la orientación de las fuerzas productivas, que son las que originan el sistema social clasista que produce la tesis y la antítesis en cuyo enfrentamiento final consiste toda revolución. Que, por tanto, no es que sea buena: es que es *lo natural*. En puridad, una revolución no es sino el parto de un nuevo sistema social y, por tanto, de una nueva cultura.

A esto se le llamaba marxismo.

Así que me puse a estudiar el marxismo, a ver si era ésa la solución. No veía nada claro lo que muchos de mis coetáneos latinos veían clarísimo, sobre todo desde los días de Montuclard: que fuera conciliable la seguridad de que Cristo es Dios y hombre verdadero con la convicción de que, en último término, todo procede de la orientación de las fuerzas productivas y que el hombre no es más que un epifenómeno de la naturaleza. Pero era patente que muchos de los católicos cultos que eran, además, progresistas, sí lo creían conciliable. Y partí de la base de que mi renuencia a subirme a ese carro podía ser un error de mi parte; no iba a equivocarse, así como así, tanta gente. No había leído aún a Thomas Kuhn y veía que mucha gente partía de la base de que el marxismo abocaba al socialismo y el socialismo era el sistema político y social más adecuado al cristianismo. Fue por entonces, quizás en 1965, cuando un político e historiador del Régimen me preguntó públicamente cómo me definía. Y respondí: *Socialdemócrata*. Se limitó a comentar: *¿Por qué será que casi todos los jóvenes de Europa se declaran hoy socialdemócratas?*

El estudio del marxismo me llevó a una conclusión más que sabida: al final, Marx propuso a sus coetáneos que, siendo como eran un mero epifenómeno de la naturaleza, hicieran la revolución. Pero no explicó cómo puede hacer la revolución alguien que no es más que un epifenómeno de la naturaleza. O se es o no se es. No hay medias tintas.

Algunos pensaron que sí había medias tintas cuando descubrieron al que denominaron «joven Marx»: el Marx joven, puro Feuerbach, que daba por sentada la libertad del hombre y no lo reducía a epifenómeno de la naturaleza. Pero lo único que habían descubierto es que el joven Marx aún no creía en lo que luego creyó, entre otras cosas porque no se había puesto a estudiar economía. Y se daba la circunstancia de que la confianza suma que inspiraba el marxismo en los años sesenta del siglo xx —la de alcanzar irremediabilmente el paraíso socialista, donde todo sería libertad, después de un paso inevitable por una dictadura del proletariado que se esperaba fuera breve— la inspiraba el segundo Marx, no el primero. Era el segundo Marx el que nos había asegurado que el paraíso socialista se alcanzaría por necesidad, porque, en la base de todo, estaban las fuerzas productivas, de cuya orientación no cabía huir. Si se admitía que la orientación de las fuerzas productivas no era determinante, se perdía la seguridad en construir el paraíso, que era la gran oferta; quedaba al albur de que los hombres hicieran o no hicieran —e hicieran bien o no hicieran bien— la revolución y de que, además, los contrarrevolucionarios fueran derrotados o, por el contrario, vencieran. Posibilidad que no admitía el segundo Marx.

Muchos años después, hacia 1994, Ignacio Hernando de Larramendi me pidió que le diera una opinión sobre el libro de Mijail Zaborov acerca de las cruzadas y se me cayó de las manos. ¿Cómo pudimos sentirnos subyugados, en los años sesenta y setenta, por un simplismo semejante? Me pareció cosa de bobos.

Pues así fue. Yo mismo —que nunca fui marxista— había elaborado y publicado años antes uno de los primeros estudios de economía rural que se hicieron sobre las cuentas de los diezmos que pagaban los campesinos hasta que terminaron con ello los liberales; acerté a dar con una fórmula matemática que incluso permitía reconstruir la estructura de la propiedad a partir de esos datos y tengo que decir que, en los días en que llevé a cabo esa investigación, sentí profundamente una suerte de vibración teleológica: tenía la sensación de que estaba llegando al punto de partida, al hondón de la historia.

Lo que ahora me pregunto —de otra forma— es si no estaba rozando con la punta de los dedos la raíz de la historia, efectivamente. En último término, el marxismo era un modo de aproximarse a algo que me pareció y continúa pareciéndome sumamente estimable: la dependencia que tenemos de nuestra propia cultura —entendida, según he dicho, como el conjunto de tendencias a comportarnos de unas maneras concretas— y la dependencia de las fuerzas productivas que hay en esas tendencias que conforman nuestra cultura. Empleo a idea la expresión *fuerzas productivas*, sin definir qué entiendo por tales, para tender el puente que merece, a mi juicio, toda la mucha gente buena que se sintió subyugada por el marxismo en aquellos años. En realidad, lo que quiero decir es que me pareció que lo que sí podía pensarse es que los sistemas económicos inducen a los hombres y a las mujeres a dar unas soluciones y no otras a sus problemas; de suerte que esos hombres y esas mujeres suelen aceptar esas soluciones que les propone el sistema económico en el que viven y dan lugar de esa manera a una cultura en vez de otra.

Lo que queda por aclarar, en este caso, es cómo se generó el primer sistema económico y, de otro lado, si los hombres y las mujeres son capaces de reordenar el sistema económico en el que viven sin necesidad de violencia.

Lo cual a su vez implica que hay que sustituir el pie forzado de las fuerzas productivas, que plantean un muy serio problema de definición, por la noción de economía.

Pero la noción de economía también plantea un serio problema de delimitación aunque se acepte aquello tan clásico (y humano) de que es el modo de distribuir recursos escasos. Recursos, ¿de qué y para qué? Sólo veo una respuesta válida: de todo y para todo. Entonces, todo es economía. Y me parece saludable partir de este supuesto: que, entendido así, todo es economía. También la religión.

Quien lo interprete en sentido determinista o mecanicista es que no ha comprendido nada, quizá porque no acierto a explicarlo bien.

\* \* \*

Vistas de este modo las cosas, lo que este historiador tendría que haberse preguntado en 1962 es por qué la cultura dominante era la que era, siendo así que,

cuando esa cultura nació, era de modo diferente: ¿por qué y cómo había cambiado la cultura grecorromanocrisiana? ¿Y hacia dónde íbamos (que es lo que me interesaba mayormente)?

En puridad, todo lo que he estudiado desde entonces tiene que ver con ello.

Comencé por la *cuestión religiosa* por una razón puramente fortuita (la exigencia académica de un trabajo de curso); luego ocurrió, como seguramente hubiera sucedido en el otro caso —el de empezar por la *cuestión social*—, que la riqueza del tema desbordó primero los límites de lo que pretendía Canalejas y exigió mucho más trabajo que el que había previsto.

Me había bastado, no obstante, un mes de investigación para observar algo que me llamó enormemente la atención: se suponía que todo aquello tenía que ver con *las dos Españas* y resultaba que aquellas *dos Españas* no aparecían por ninguna parte. Según ahondaba en el asunto, atento desde el primer momento a descubrir no sólo las decisiones y actitudes de los gobernantes, sino la respuesta de los gobernados, fui comprobando que esta última brillaba por su ausencia. La *cuestión religiosa* de comienzos del siglo XX surgía como un formidable debate ceñido a la minoría dirigente, esa sí dividida en dos.

El investigador estaba rozando, simplemente, el hecho de *la pasividad del pueblo español*; hecho que no cabía decir absolutamente desconocido, pero sí relegado y en cierto modo y medida negado implícitamente por el alcance que en algunos casos había llegado a darse a la concepción de las dos Españas, al afirmar que era ésta el fruto del proceso ordinario de divulgación de dos concepciones antagónicas de la vida.

\* \* \*

El primer lugar donde apunté esta idea fue en las conclusiones del libro sobre *La política religiosa en España, 1889-1913* (1975). Lo hice con timidez. Me daba miedo formular una tesis —no ya hipótesis— que rompía no sólo con la idea dominante de la historia, sino con la del mismo *ser de España*. Cuando entregué ese texto a los editores (1973), no podía saber que en el mismo año 1975 iba a aparecer otra obra donde se llegaba a lo mismo por un terreno temático muy diverso y desde un centro de investigación tan distinguido como ajeno a mi propio historial, el *Iberian Center* de Oxford: me refiero a *La rosa de fuego* de Joaquín Romero Maura, que es, a mi juicio, el gran ausente de nuestra generación de catedráticos y la pérdida más notable de la historiografía que ha seguido.

Por lo demás, aquel «descubrimiento» suscitaba una duda capital: si el pueblo español había sido ajeno en aquella medida a aquellas luchas religiosas de comienzos del siglo XX, ¿cómo había sido posible entonces la guerra de 1936, fecha en la cual no parecía que pudiera negarse la «movilización» usando el término de la sociología anglosajona, que luego se abrió paso en la sociedad española?

El planteamiento de esta pregunta exigía ya un método distinto, en parte sociológico, en parte estadístico, incluso cartográfico, aunque siguiera sujeto estrechamente a la historia de la política. Hacía falta fijarse atentamente en las

manifestaciones colectivas, incluso multitudinarias, en sus *slogans* y lugares de reunión, en los momentos en que ocurrían, en las cifras que se les atribuían en la prensa. Lo intenté hacer (aunque no lo acabé hasta verterlo en *Sobre las formas de pensar y de ser*, 1982) y el resultado fue éste: en la cuestión religiosa, el carácter predominantemente pasivo de la sociedad española se mantuvo hasta el segundo lustro del siglo XX, que es cuando se percibe un claro cambio de actitud, patente entre otros en estos dos hechos: uno, la multiplicación de las asociaciones de tipo activista; el otro, la conversión de las manifestaciones callejeras en fenómeno de multitudes, muy concretamente desde el invierno de 1906-1907.

El cambio, del país pasivo a la movilización y al enfrentamiento, tendría otro hito principal en la trastienda de 1917; aunque investigaciones posteriores obligarían a reducir incluso esta afirmación. Todavía en 1931 e incluso en 1936 había síntomas de notable pasividad, que se reimpondría desde 1939, no tan sólo por fas, también por nefas: quiero decir no sólo por la represión de la dictadura, sino por la predisposición de la gente a inhibirse.

De aquí se seguiría una línea de investigación del asociacionismo en sí, que dio un fruto inicial en el estudio del asociacionismo religioso de la España del siglo XIX y del XX (en algunas publicaciones de 1980 en adelante, la principal *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, 1984). Sería Jacques Maurice quien engarzara mis conclusiones —claro es que mencionándolo expresamente— al trazar uno de los primeros estados de la cuestión de lo que se daría en denominar con el galicismo «sociabilidad» al convertirse en corriente particularmente atractiva, ya en 1989, por influencia francesa. Lo hizo en el número *cuasi* monográfico que dedicaron a ese tema Antonio Elorza y los demás responsables de aquella notable revista que fue *Estudios de historia social* (núm. 50-51).

\* \* \*

Al cabo, también la historia de la política religiosa ponía de relieve la importancia de romper de una vez con la identificación entre historia de la Iglesia e historia justamente de la política religiosa o de las relaciones con el Estado. Había que estudiar la Iglesia en sí, como organismo con vida propia —nadie lo había hecho en España ni sobre la España de los últimos siglos— e, igualmente, no podíamos conformarnos con descubrir procesos políticos, sino que era preciso conocer el Estado y la política en sí. Esto último —el estudio del Estado en sí— lo planteé en varios estudios menores de 1981 (*El estado de la Restauración*, que reconsideraría, en gran parte, en *Un 98 distinto*, 1998) pero no tuvieron continuidad por mi parte. Me di cuenta de que exigía un conjunto de especialistas muy preciso y, al tiempo, heterogéneo, formé el equipo necesario, pero no obtuve la financiación que pedí. Hoy, por fortuna, el punto de partida que propuse en 1981 está completamente superado por una excelente gavilla de estudiosos.

En cuanto al segundo territorio, el de la Iglesia como organismo vivo, fue lo que al cabo concluí con Antón Pazos en *La Iglesia en la España contemporánea* (1999).

\* \* \*

Para entonces, el trabajo de Joaquín Romero Maura y los que siguieron de otros autores —Fusi e Ignacio Olábarri los primeros— habían hecho comprender que la duda sobre la «movilización» y la «ideologización» activa —justo porque la ideología era pasiva— de los españoles no sólo tenía que ver con la *cuestión religiosa*, sino también con la *cuestión social*. Y, como alguien tenía que decirlo, lo dije en una ponencia (*La Iglesia y la cuestión social: Replanteamiento*, 1979) en 1978, en las jornadas de historia contemporánea que organizaba Miguel Ángel Orcasitas en El Escorial por aquellos años, asesorado por José Manuel Cuenca. La relectura de lo que se había publicado hasta entonces sobre lo que venía llamándose el *movimiento obrero*, sin ceñirme a lo asociativo, sino con la intención de penetrar en *las maneras de pensar* de «las bases» obreras del siglo XIX y los comienzos del XX, me llevó a «preguntar» a los líderes socialistas y anarquistas qué pensamiento atribuían a sus propias bases y el resultado fue el que fue.

El asunto tenía cierto interés político; corría el año 1978; hacía tres que había muerto Franco; la debilidad de los gobernantes para hacer frente a la crisis económica de 1973 había dado pábulo a los sindicalistas para alcanzar un protagonismo singular en la vida española y algunos se molestaron vivamente de que pusiera en duda que la UGT había sido desde el principio *la correa de transmisión* del PSOE. No se dieron cuenta de que lo que se afirmaba en mi revisión era la más que notable agudeza de aquellos socialistas de los años ochenta del siglo XIX que comprendieron que los obreros españoles no pensaban como ellos, que, por eso, había que *educarlos* —recuérdese la insistencia de Pablo Iglesias en esta afirmación— y que, para hacerlo, lo más eficaz era formar parte de sindicatos neutros y hacer labor de zapa. De hecho, lo consiguieron en gran medida, a juzgar por lo sucedido en 1934 y 1936.

\* \* \*

Me alegró que algunos de los jóvenes y mejores valores de la historia del *movimiento obrero* —pura historia política hasta entonces— llegaran a la misma conclusión —la de que había que reorientar los estudios históricos— un poco después. Lo hicieron Manuel Pérez Ledesma y José Álvarez Junco en el artículo que publicaron en la *Revista de Occidente* en 1982 «Historia del movimiento obrero, ¿una segunda ruptura?» Pero lo que había que rehacer, a mi juicio, era toda la historia, por lo menos desde 1808. Tenía entonces la sensación de que era necesario revisar, entre todos, toda la interpretación mental y social que subyacía en la versión común —de derechas, izquierdas y otras terceras dimensiones— de la historia de España y puse manos a la obra, sin conciencia —acaso por fortuna— de que abordaba una tarea absolutamente desproporcionada para mis fuerzas. Que sólo sería capaz de empezar, y sin pasar de los cimientos.

Lo cierto es que agarré el toro por los cuernos y me propuse descubrir cuál era el modo de pensar de los españoles —pero todos los españoles, y no sólo ni principalmente la gente culta y poderosa— que recibieron el impacto del libera-

lismo. Apliqué la misma técnica que dio el fruto de El Escorial en 1978: leí casi todo lo escrito sobre las protestas sociales españolas del siglo XVIII con preguntas «antropológicas» y no sólo políticas, y el resultado fue «La protesta social y la mentalidad» entre 1700 y 1800, en *La España de las reformas* (1983).

Si había que reconsiderar toda la historia de España, al menos en los dos últimos siglos —nítidamente diferenciados por el liberalismo y los sucesivos idearios— hacía falta, en efecto, saber cómo pensaban los españoles *antes de sufrir el impacto del liberalismo*. Lo cual me llevó a optar por dar un salto atrás y comenzar mi estudio por la época inmediatamente anterior a la penetración de ese ideario, a fin de saber cuáles eran las actitudes ante realidades como el poder, la justicia, la violencia sobre las que incidió.

Claro es que eso tenía poco que ver, cada vez menos, con el método clásico de la primera investigación que había efectuado, la de la política religiosa. Hacía falta, pues, dar además con una forma de investigar adecuada al problema de lo que podíamos llamar la antropología de la política, o la *economía moral* de la multitud si como sucedió buscaba la respuesta metodológica en *The moral economy of the English crowd in the eighteenth century* (1971) de Thompson. No fui el primero en trasponer esta idea a España. En los últimos años setenta, ya había un grupo de historiadores que invocaba al autor inglés y su método como norma a seguir. Josep Fontana era ya entonces (1979: introducción a la colección de ensayos de Thompson *Tradición, revuelta y consciencia de clase*) su valedor más importante y, a mi entender, quien exponía de modo más certero lo que el británico pensaba; aunque implícitamente lo rehuyera —a mi juicio— al aplicar él mismo a las revoluciones españolas del siglo XIX un análisis más próximo a Labrousse, que encadenaba de forma rigurosa coyuntura económica cíclica y rebelión. Lo mismo había hecho Pierre Vilar (1973) al interpretar de ese modo, como «motín de subsistencias», el de Esquilache de 1766.

\* \* \*

En mi caso, el asunto se complicó porque me metió en un callejón sin salida, de cuya existencia sabíamos todos, pero del que no podíamos escabullirnos al estudiar lo posterior a 1824: había que contar con América.

Había que contar con América para entender España y, cuando lo hice *in situ*, yendo a América y buceando en sus archivos, me convencí de que lo que valía la pena era entender el mundo hispano como un conjunto, del que formaba y forma parte España.

Fue decisivo para ello el hecho de que Ignacio Hernando de Larramendi me propusiera dirigir las Colecciones Mapfre 1492. Tuve que leer en cuatro años unos cuatrocientos originales y mantener relaciones con medio millar de americanistas de todo el mundo, desde Japón y China o Rusia y regreso —por ambos lados— y aprendí muchísimo de ello.

Así que, en 1988, decidí ampliar al conjunto del mundo hispano el estudio sobre la cosmovisión con que los hispanos recibieron la noticia de la Revolución americana y luego la francesa. El principal fruto de ello han sido algunos libros

(*Quince revoluciones y algunas cosas más*, 1992, que es mi preferido; *El motín de Esquilache, América y Europa*, 2003; *La esclavitud en la América española*, 2005, y alguno más) y no he pasado de ahí ni tengo intención de pasar.

En efecto, empecé esa investigación con idea de contribuir a una reconsideración de la entera historia contemporánea de España y, en 2003, al enfilar la decena de los sesenta años y ver en lontananza que el tiempo se me acaba, opté por hacer balance y decirme a mí mismo qué puedo responder ahora a aquellas dos preguntas de 1962: qué es lo que ha movido la historia para que mi mundo sea como es (con la dificultad añadida de que ya no es el de 1962 —también en punto a hábitos de comportamiento— y eso mismo exige una explicación) y si es que no ha habido una filosofía alternativa. Así que di por clausuradas todas las investigaciones en curso —encauzándolas hacia otras personas que puedan acabarlas, conmigo o sin mí— y puse manos a la obra final.

\* \* \*

Me las prometía felices con las treinta y tantas mil referencias bibliográficas que he ido acumulando en estos años, las más de doscientas mil páginas que he almacenado para estudiarlas con detenimiento y las anotaciones del centenar largo de archivos de Europa y América en los que he trabajado. Pero, por más que suene a mucho, lo maravilloso es que, al decidirme a dedicarme sólo a eso, como último trabajo de mi vida, he comenzado a descubrir no ya lo que ignoro —que eso lo sabe cualquier persona que esté en sus cabales—, sino lo que necesito saber para empezar a darme la última respuesta —la última mía, se comprende— a aquellas preguntas de 1962. Nunca había aprendido tanto como vengo aprendiendo desde 2003, cuando di ese sesgo.

El problema es que, con la perspectiva y el método de esos cuarenta años de profesión, he abordado —otra vez— una tarea para la que no tengo fuerzas. En estos dos años últimos, he tenido que «incorporar a la historia», para responder a lo que me pregunté en 1962, los teoremas de Gödel y la historia de la palabra *natio*, la metafísica derivada de la noción de acto de ser y el impacto —histórico— de la tecnología de la comunicación, el concepto de paradigma de Kuhn y el replanteamiento que supone —de ese concepto— asumir la gnoseología de Zubiri como parte de su antropología filosófica y, concretamente, de su concepto de lo histórico... Llevo escritas más de mil páginas y, en previsión de lo que sé que va a suceder —que no me dará tiempo a concluirlo—, ya he redactado un *memorándum* de lo que pueden hacer mis hijos con ese texto, incluida la posibilidad de borrarlo para dejar espacio en el disco duro. Tengo para mí que, cuando llegue ese día, me importará un bledo y, en cambio, mientras tanto, estoy disfrutando una barbaridad.

\* \* \*

¿Que no he contado cómo logré ser catedrático? Es que eso no tiene nada que ver y, además, hablando francamente, fue lo mismo que yo me pregunté cuando formé parte del primer tribunal de oposiciones. Corría, creo, el año 1976. Laus Deo.