



FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS

**DOCTORADO OFICIAL DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES**

LA ESPERANZA EN BLAS DE OTERO.

TESIS DOCTORAL.

**DOCTORANDO:
JOSÉ LUIS PARADA RODRÍGUEZ.**

**DIRECTOR:
PROF. DR. JUAN JESÚS ÁLVAREZ ÁLVAREZ.**

Madrid 2013.

Índice.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

A. Relevancia del poeta.	1
B. Breve presentación de la bibliografía sobre el autor.	5
C. Hipótesis	20
D. Metodología.	24
E. Fuentes primarias: obra de Blas de Otero.	35

CAPÍTULO I. DOS PREMISAS INTERPRETATIVAS: LA MISIÓN POÉTICA Y EL CONCEPTO DE ESPERANZA.

A. La obra oteriana y su misión poética.	38
A.1 Cuestiones formales	38
A.2 Contenido de la poesía oteriana.	49
A.3 La relación entre la forma y el fondo en la poesía oteriana.	61
A.4 Intencionalidad del poeta, función de la poesía y juicio poético.	66
A.5 Misión social de la poesía.	74
B. La esperanza, elemento interpretativo de la obra oteriana.	78
B.1 La esperanza constituye, mueve y orienta al hombre.	78
B.2 La esperanza en el contexto literario de Otero.	82

CAPÍTULO II. PRIMERA POESÍA Y ESPERANZA CRISTIANA.

A. Vida, creación poética y contexto socio-literario de la obra primera.	92
A.1 Primeros años. Infancia y adolescencia.	92
A.2 Inicios del poeta. La poesía arraigada del <i>Cántico espiritual</i> .	96
B. <i>Cántico espiritual</i> : anhelo de Dios y cristianismo.	101
B.1 La esperanza cristiana.	106
B.2 Óptica oteriana en el <i>Cántico Espiritual</i> .	119

CAPÍTULO III. POESÍA DESARRAIGADA Y DESESPERANZA EXISTENCIAL.

A. Ruptura vital. La elaboración de <i>Ángel fieramente humano</i> y <i>Redoble de conciencia</i> .	132
B. <i>Ángel fieramente humano</i> y <i>Redoble de conciencia</i> : espíritu agónico y existencialismo.	137
B.1 Un largo proceso de secularización hacia el ateísmo existencialista.	137
B.1.1 El pensamiento cristiano como antecedente.	137
B.1.2 La Modernidad y el desarrollo del pensamiento secular.	141
B.1.3 El ateísmo existencialista y la desesperanza.	150
B.2 Óptica oteriana en <i>Ángel fieramente humano</i> y <i>Redoble de conciencia</i> .	158

CAPÍTULO IV. POESÍA SOCIAL Y ESPERANZA MARXISTA.

A. Vida, creación poética y contexto socio-literario de la obra social oteriana.	173
A.1 Madurez del poeta.	
La poesía social de <i>Pido la paz y la palabra</i> , <i>En castellano</i> y <i>Que trata de España</i> .	173
A.2 Última década. <i>Historias fingidas y verdaderas</i> y <i>Hojas de Madrid</i> con <i>La galerna</i> .	178
B. <i>Pido la paz y la palabra</i> , <i>En Castellano</i> y <i>Que trata de España</i> : inmanencia y humanismo marxista.	179
B.1 De la crítica de la religión a la crítica política: la esperanza marxista.	180
B.2 Óptica oteriana en <i>Pido la paz y la palabra</i> , <i>En Castellano</i> , y <i>Que trata de España</i> .	192
B.3 Óptica oteriana en <i>Historias fingidas y verdaderas</i> y <i>Hojas de Madrid</i> con <i>La galerna</i> .	209

CAPÍTULO V. COMPRENSIÓN DE LA NUEVA ESPERANZA OTERIANA

A. <i>Entonces comprendió: y rompió todos sus versos</i> . El distanciamiento de Blas de Otero con la esperanza trascendente y el paso a la desesperanza.	217
A.1 <i>Un mundo como un árbol desgajado. Una generación desarraigada...</i> La crisis del cristianismo y de la identidad europea como contexto.	217
A.2 <i>...Unos hombres sin más destino que apuntalar las ruinas</i> . La crisis religiosa del poeta como extrañamiento y catarsis.	226

<i>B. Caudal humano hacia otra luz: he visto y he creído...</i>	
La propuesta de liberación marxista como corpus de la nueva esperanza oteriana.	231
<i>B.1 Los hijos de la tierra, erguidos por dentro, avanzan...</i>	
El atractivo del mensaje marxista en el contexto cultural de Otero.	231
<i>B.2 Creo en el hombre.</i>	
Comprensión de la nueva esperanza utópica en torno al humanismo inmanentista marxista.	237
<i>C. Refleje mi época y bucéé versos sin tocar fondo...</i>	
Límite de la nueva esperanza y reminiscencias cristianas.	243

CONCLUSIONES Y PROSPECTIVA.

A. Conclusiones.	253
B. Prospectivas.	260

BIBLIOGRAFÍA.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

A. Relevancia del poeta.

La figura de Blas de Otero ha estado presente en la imaginaria literaria y social de la España de la segunda mitad del siglo XX, hasta convertirse en uno de los grandes nombres de nuestra poesía contemporánea. Su obra ha suscitado la admiración de otros literatos e intelectuales de nuestro tiempo, de teóricos de la literatura, críticos e incluso del público en general (la venta de aproximadamente dos millones de ejemplares, algunos reeditados en varias ocasiones, resulta sorprendente para tratarse de un poeta).

Aunque, como veremos, la creación poética oteriana había comenzado mucho antes, fueron los poemarios *Ángel fieramente humano*, publicado en 1950, y *Redoble de conciencia*, de 1951, los que supusieron la eclosión de Otero como poeta destacado de su generación y su reconocimiento como un autor de primera línea por parte de algunos de los poetas pertenecientes a las generaciones más prolíficas de la poesía española del siglo XX (Ángel González, Eugenio de Nora, José Hierro, Carlos Bousoño, José Manuel Caballero Bonald...).

Dámaso Alonso, por ejemplo, en su famosa obra *Poetas españoles contemporáneos*, señala que el mejor representante de la denominada *poesía desarraigada* es Blas de Otero, de quien afirma:

“Es quien con más lucidez que nadie ha expresado [...] los datos esenciales del problema del desarraigo [...]. No nos engañemos: este poeta tiene un extraordinario dominio de la palabra. Su verso es áspero, no por otra cosa, sino porque se corresponde con el derrumbamiento en huida, del mundo y de su imagen del mundo”¹.

Muchos años después, Francisco Umbral dirá de él:

¹ ALONSO, D.; *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid, Gredos, 1965, pp. 345-349. Este fragmento sirvió como introducción a la publicación del libro *Ancia*, de Blas de Otero.

“Cada época está asomada a la ventana, esperando a su poeta, como cada princesa esperando a su bardo, y Blas de Otero es el bardo seco y grande, duro y rico, exacto, puro y definitivo, que necesitaban los cuarenta/cincuenta”².

Tanto su habilidad formal como el contenido profundo de su obra, han llevado a que Otero haya sido considerado también como un poeta imprescindible en los estudios más rigurosos sobre poesía española de las últimas décadas, como aquellos de Cano, García de la Concha o Alarcos que se referirán más adelante. El ritmo y la gravedad de sus versos existenciales son extraordinarios y representan, para muchos críticos³, el culmen de esa *poesía desarraigada* propia de aquellos años, tal vez por el modo tan inusitado de desnudar su alma y expresar sus contradicciones.

Ahora bien, Otero no sólo es conocido por su lenguaje poético, sino por el mensaje de su poesía, el cual adquiere a partir de mediados de los años cincuenta un cariz netamente político. Eso, sin duda, ha contribuido igualmente a la fama del poeta bilbaíno, más allá de su obra. Su exilio voluntario en París en 1951, su militancia en el Partido Comunista de España desde principios de los años cincuenta, su participación en la Asociación Internacional de Escritores que le lleva a la URSS, a la República Popular China y a la Cuba castrista durante los años sesenta, o los mítines en los que participa en España en los setenta, hacen de Blas de Otero un poeta conocido, admirado por el mundo del exilio militante y del comunismo clandestino, cantado por autores como Paco Ibáñez o Rosa León y recitado por los estudiantes de las universidades de Madrid y Barcelona.

Todo posicionamiento ideológico, sin embargo, abre ciertas interrogaciones a la hora de juzgar la producción de un poeta. ¿Cuál es el valor objetivo, real y propio de una poesía que se adhiere conscientemente, al menos en ocasiones, a una ideología⁴? ¿Cuál es la

² UMBRAL, F.; “Poeta fieramente humano”, *Revista Zurgai*, Noviembre de 1988, p. 4.

³ Valga como muestra la opinión de M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, “Crítica y glosa. Pido la paz y la palabra, por Blas de Otero”, en *ABC*, Madrid, 6 de mayo de 1956, p. 75.

⁴ Es famosa la preocupación de Harold Bloom por la invasión de lo ideológico en el ámbito de lo literario. Entiende este crítico que toda literatura se reduce, se trivializa, se nivela por lo bajo cuando el canon literario queda a expensas de los cánones políticos. Véase el prólogo de BLOOM, H.; *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1997 (Traducción de Damián Alou). En todo caso, no decimos que esto suceda en Otero; por el momento, nos limitamos a plantear una cuestión que intentaremos responder detalladamente en el capítulo I, apartados A.4 y A.5 de la presente tesis. Aquí sólo avanzamos unas ideas.

verdadera magnitud de un poeta que es ensalzado, por algunos, antes por su militancia política que por su creación poética? Estas cuestiones pueden hacer crecer el escepticismo de algunas personas respecto a la auténtica importancia de un poeta “activista” desde la exclusiva perspectiva de la Literatura. Así se expresa por ejemplo, Campmany, quien acusa al Blas de Otero de *Pido la paz y la palabra* de:

“Falta de aspiración poética [...] confusión y oscuridad [...], consecuencia lógica de su propósito extra-poético. [...] *Pido la paz y la palabra* –nos dice– no es un libro de poesía. A veces, la poesía puede ponerse al servicio de una idea sin grave detrimento. [...]. Prefiero al poeta puro. Pero admito al poeta que sabe vender su poesía sin dar gato por liebre”⁵.

Ciertamente, la línea que separa lo que es poesía y lo que es propaganda es, en ocasiones, difícil de evaluar e incluso, en ciertos casos, se vulnera con claridad. En este sentido es posible que la crítica de Campmany sea justa, pues aborda concretamente el primero de los textos de la poesía social de Otero después de su crisis existencial (*Pido la paz y la palabra*), momento en el que el poeta abraza su nueva fe marxista con un vehemente sentimiento no exento de tendencias ideologizantes. Sin embargo, considerando el conjunto de su obra, Otero es antes un poeta que un militante; incluso en el peor de los casos al menos podemos afirmar que su militancia se expresa poéticamente y le mueve a una nueva preocupación por la naturaleza y misión de la poesía. Así lo ve, por ejemplo, el crítico Claude Le Bigot:

“Habida cuenta de las circunstancias en que nacen los poemas de *Pido la paz y la palabra*, no tiene nada de sorprendente la preocupación del autor por la cuestión del lenguaje poético. A la par que inicia su viraje ideológico, Blas replantea la finalidad del quehacer poético”⁶.

La poesía social de Blas de Otero sin duda refleja ideas políticas, pero a pesar del debate que pueda suscitar el contenido del poema, no deja Otero de ser eminentemente un

⁵ CAMPMANY, J.; “Pido la paz y la palabra, Blas de Otero”, en *Revista Juventud*, Madrid, 12-18 de enero de 1956, p. 11.

⁶ LE BIGOT, C.; “El lenguaje poético de Blas de Otero en “Pido la paz y la palabra””, *Separata facticia de la Revista Letras de Deusto*, Universidad de Deusto, 1985, p. 5.

“poeta”, preocupado por el lenguaje poético, atento a la fuerza comunicativa de los versos y dispuesto a idear las imágenes expresivas más oportunas a cada situación y realidad vital con absoluto rigor y creatividad poéticos.

La encarnación poética de una militancia política concreta, por tanto, no creemos que afecte a la talla literaria de un autor al que se ha llegado a comparar en expresividad con Garcilaso, Fray Luis, Lope, Gerardo Diego y Quevedo⁷. Precisamente por todo esto, sorprende la poca atención que se ha dado en las últimas décadas a nuestro poeta en el entorno académico. Pocas son las tesis doctorales sobre Blas de Otero, pocos los libros dedicados al poeta y no muy abundantes los artículos al respecto.

Por otro lado, la perspectiva desde la que se le ha estudiado ha sido generalmente la de la teoría literaria (con algunas excepciones que presentaremos en el apartado siguiente), lo que nos incita a presentar a través de esta tesis un análisis complementario de los hasta ahora realizados, un análisis que tenga por objeto principal el contenido filosófico del poemario oteriano. La figura poética de Blas de Otero bien merecería más estudios como éste, para poder comprender la magnitud de un poeta del que afirmaba Vicente Aleixandre:

“Tenía una voz clara, limpia y si estabais en un jardín cualquiera con cielo alto y tersa luz, él poseía todas las cualidades naturales de una condición comunicativa [...]. De Blas de Otero hay que hablar siempre con provisionalidad y cuidado. El camino de su vida es largo y, dentro de la profunda unidad de su alma, imprevisible [...]. Él, tan cabalmente humano, me ha hecho pensar a veces en esos efímeros insectos volantes: un minuto de existencia agolpa toda una vida [...]. Este gran solitario es uno de los hombres con más vocación de comunidad que se haya dado acaso entre los poetas de este tiempo. Y desde su conciencia implacable quizá sea el poeta que más versos suyos ha roto por el imperativo moral [...]. ¡Cuánto amor en ese corazón sofocado! Es el resuelto sereno, de gesto lentísimo, que fuera todo él un haz de nervios ceñido en cingulo. La capacidad de energía condensada en ese corazón bloqueado podría mover una marea de amor, y de hecho la mueve, porque

⁷ Cfr. MASOLIVER, J.R.; “Ciegamente humano, entrañado en nuestra mejor poesía” en Diario *La Vanguardia*, 30 de junio de 1979.

no se prohíbe la palabra escrita, el verso. Ni la hablada tampoco [...]. Con una comunicatividad que desde su concentrado corazón de poeta nos ofrece, inundándonos”⁸.

Cita larga esta última pero tremendamente sugerente, expresiva del poeta y de su obra, y ejemplo del acercamiento que queremos hacer al poeta en esta tesis. Nuestra intención es escuchar su voz y comprender tanto lo que dice como lo que no llega a decir, siempre con la cautela y prudencia exigidos por el rigor de una investigación de esta índole.

B. Breve presentación de la bibliografía sobre el autor.

Hasta la fecha, han sido realizadas siete tesis doctorales en España sobre Blas de Otero, cuatro de ellas defendidas en la Universidad Complutense de Madrid, y las otras tres en las universidades de Córdoba, León y la UNED. Sorprende que hasta mediados de 2010, cuando apareció la séptima, las otras seis se realizaron entre 1982 y 1995, de modo que durante tres lustros la figura de Blas de Otero parece haber sido considerada poco relevante para el mundo académico español.

Las seis primeras consistieron en trabajos por lo general formales, enfocados desde la perspectiva de la teoría y la crítica literaria: el análisis de los recursos estilísticos, lingüísticos y morfológicos de la poesía oteriana, el estudio sobre su ritmo poético o la investigación sobre la crítica literaria y la relación entre la obra y la personalidad del poeta. Son estudios de una gran riqueza y permiten comprender cabalmente la dimensión formal de la poesía de Blas de Otero, así como importantes rasgos de su vida y su concepción del quehacer literario. Pasamos a presentarlas brevemente, siguiendo un orden cronológico:

⁸ ALEIXANDRE, V.; *Prosa. Los encuentros. Evocaciones y pareceres. Otros apuntes para una poética*, Austral, Madrid, 1958.

- DE LA CRUZ, Sabina; *Blas de Otero. Contribución a una edición crítica de su obra*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1982.

Es una tesis especialmente importante por dos motivos: de un lado, es la primera que se realiza sobre Blas de Otero e inaugura una etapa de sucesivos estudios sobre la poesía oteriana; y, por otro, la doctora de la Cruz fue compañera sentimental de Blas de Otero durante los últimos diez años de vida del poeta, lo que le permite ofrecer una información sobresaliente en cantidad y calidad. Aporta datos biográficos exhaustivos y realiza un análisis textual de un gran número de poemas con el fin de organizar la edición crítica de la obra del poeta. Ante la imposibilidad de abordar sistemáticamente todo el corpus de la obra oteriana, decide centrar su tesis en el análisis de los textos entre 1950 y 1963, aplazando para estudios posteriores los períodos 1935-1949 y 1963-1979.

Ella misma advierte de que los datos biográficos proceden del propio autor y que han sido cotejados en la medida de lo posible con documentación oficial, correspondencias privadas, conversaciones con sus círculos familiares y amistosos, con noticias de prensa, etcétera. De ellos extraemos información relevante sobre el bagaje literario de Blas de Otero, presentado por períodos (1933-1936; 1936-1941; 1942; 1944-1945; 1947-1948; 1950-1951; 1952; 1953; 1954; 1956-1959; 1960-1963). Su análisis extrae como conclusión la presencia continua en la obra oteriana del poemario clásico español (desde la Edad Media hasta la Generación del 27, pasando por el cancionero popular, el Renacimiento, el Barroco, los siglos XVIII y XIX y la Generación del 98) así como de ciertos pensadores (Sartre, Nietzsche, Camus, Ortega y Gasset), algunos con claro sentir religioso (Verkaade, Bloy, Jammes, Kierkegaard).

Para Sabina de la Cruz, Blas de Otero fue un escritor que siempre dejó abierta su obra, tanto en su totalidad como en cada una de sus unidades. Y hace notar que entendía la poesía como un modo de vida, incluso como una manera de convivir con los otros que contrasta con su personalidad introvertida y hermética. Esa personalidad explota en el quehacer poético, donde el poeta rompe todos los cercos, supera todos los límites.

Desde el punto de vista literario, por fin, afirma la autora de la tesis que aunque Otero sea un escritor al que se le han puesto diversas etiquetas (poeta cívico, poeta social, poeta histórico), en realidad fue siempre un poeta lírico. Según la doctrina literaria, es lírica la composición en la que el poeta canta sus propios afectos e ideas, o sea, que un poeta lírico tendería a ser un poeta íntimo, de minorías. Sin embargo, aun siendo lírica, la poesía de Blas de Otero consigue llegar a la mayoría. ¿Cómo es posible? Según Sabina de la Cruz, porque demuestra ser un poeta absolutamente volcado con el hombre de su época, extremadamente sensible con el dolor e implicado en su erradicación, que se dirige a lo esencial, a lo primario, a lo elemental del ser humano.

- MONTEJO, Lucía; *Teoría poética a través de la Obra de Blas de Otero*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

Esta tesis doctoral resulta muy atractiva para nosotros al abordar la cuestión de la distinción entre el fin de la obra poética (campo de la ética poética) y el medio de expresión poético (que corresponde al campo de la estética). Establece la doctora Montejo que el fondo de la obra oteriana tiene un claro componente ético y que está ligado con la pretensión de <dirigirse a, hacia, con, en > la inmensa mayoría. De este modo, la obra se orienta a una multitud de contenidos que implica a todos los hombres, de modo que nada de lo humano le es ajeno al poeta: lo cotidiano y lo fantástico, la duda y el misterio, la pena y la alegría... En fin, tanto la vida entera como su término, la muerte.

En lo que se refiere al ámbito estético, observa Montejo que la poesía de Blas de Otero es rigurosamente culta y está cargada de matices, dado su eclecticismo: bebe de las formas clásicas y de las técnicas de vanguardia post-simbolistas y modernistas, en busca del dominio del instrumento poético. Es por ello por lo que una de sus características más propias es la intertextualidad, que hace que parezca que el texto esté tejido con citas y referencias, ya sea explícitas (en forma de epígrafes o cursivas) o implícitas (alusiones y evocaciones más sutiles). La mayoría de estas citas, afirma Montejo, son de índole estética, y apunta los autores más citados, por este orden: Juan Ramón Jiménez, Rubén Darío, Antonio Machado, César Vallejo, Fray Luis de León y Miguel de Cervantes.

Respecto de la forma, en concreto en lo que se refiere a la versificación, Lucía Montejo señala que la estrofa más utilizada por Otero es el soneto, si bien está habituado el poeta a romper las rimas clásicas tanto en los cuartetos como en los tercetos (sobre todo a partir de 1964, cuando prácticamente abandona la rima consonante). Y a medida que pasan los años va incluyendo autoreferencias en su obra, que señalan el cambio que en su forma de entender la realidad se ha operado.

Esta última idea es importante porque, como apunta la autora de esta tesis, algo clave para entender la figura del poeta bilbaíno es que Otero plantea su obra como un proyecto vital *en y con* los otros, y que por eso se dirige a la inmensa mayoría. E indica también que para nuestro autor no hay distinción entre vida y obra, o más bien, que ambas van en paralelo; de hecho, la obra oteriana encuentra sentido en su circunstancia vital e histórica. Esto le lleva a concluir que en Otero desaparece la tradicional distinción entre lo *épico* y lo *lírico*, entre el *hombre histórico* y el *poeta inmanente*.

- RUANO, Juan; *Clasicismo y tradición en la obra poética de Blas de Otero*, Tesis doctoral, Universidad de Córdoba, 1987.

La investigación de Ruano consiste en la sistematización del conocimiento del hecho literario oteriano, el orden metodológico de sus exploraciones, el cotejo de los datos empíricos y el sometimiento continuo sobre las afirmaciones en torno al poemario de Blas de Otero, con una clara vocación científica, según afirma, en el desarrollo de su trabajo.

El autor se centra en tres obras representativas de lo que él considera las tres etapas de la obra de Otero: una primera de carácter existencial (*Ángel fieramente humano*), una segunda de poesía social (*Pido la paz y la palabra*) y una tercera de búsqueda de nuevas formas (*Historias fingidas y verdaderas*).

Más allá de una serie de explicaciones sobre el entorno literario y social del poeta, y de tener en consideración su evolución personal del intimismo existencial hasta los postulados marxistas, lo que más interesa a Ruano es la arquitectura del poema que, ya

sea en su expresión en formas clásicas o en conexión con las vanguardias, siempre destaca por ser en conjunto una obra de máxima condensación.

Para conocer bien esa obra, el autor se adentra en el análisis métrico (donde destacan el uso del endecasílabo y sus combinaciones, el empleo de otras métricas y de estructuras clásicas, y la versificación irregular), estilístico (analiza desde este punto de vista las figuras de posición –paralelismo-, repetición –aliteración-, amplificación –enumeración, omisión –elipsis- y apelación –apóstrofe-, entre otras, así como los tropos, los adverbios en –*mente*, los préstamos literarios y los aspectos gráficos de su poesía final) y temático (aspecto respecto del que realiza un inventario de los elementos tratados por el autor: el hombre, Dios, el amor, la muerte, la soledad, España, la libertad y la paz).

En conclusión, afirma Ruano que la obra de Otero destaca por la influencia clásica (Manrique, Garcilaso, Góngora, Fray Luis...), especialmente en lo que se refiere al trabajo para dominar la palabra, y por cómo ese clasicismo se refleja en los cauces métricos y estilísticos, así como por una serie de recursos retóricos (especialmente la metáfora) que contribuyen al desarrollo progresivo del sentimiento de libertad. Las cuestiones temáticas, termina el autor, aspiran a permanecer en las formas dominantes de la poesía culta tradicional, con un eje vertebrador evidente: la pregunta por el hombre.

- PÉREZ, Ramonita; *La poesía de Blas de Otero: aproximación fonoestilística*, Tesis doctoral, Universidad de León, 1991.

Es ésta una tesis que se acerca a la obra de Blas de Otero desde una perspectiva fonoestilística, a partir de un método de corte estructural en torno a principios básicos de lingüística, retórica, estilística y teoría literaria.

Según la autora, Otero tiene un estilo propio que le induce a cargar sus textos de artificios muy elaborados, como “de laboratorio”. Entre los múltiples recursos retóricos de los que hace gala el poeta, Pérez distingue dos apartados:

De un lado, los metaplasmos, las operaciones morfológicas, en las que destaca el uso peculiar de la rima interior (tanto en su variedad consonántica como asonántica), que tiene una función de motivación sintagmática; la paranomasia en sus distintas variedades y la aliteración en los distintos fonemas, complementándose ambas operaciones entre sí para hacer más palpable y recurrente el juego fónico.

De otro lado, la metataxis, las operaciones sintácticas, entre las que resalta el ritmo. En la poesía de Blas de Otero, se caracteriza por ser abrupto y dislocado, para lo cual hace el poeta uso de elementos como el encabalgamiento, los acentos antirrítmicos o la ruptura sintáctica de los versos en unidades múltiples.

Todos estos recursos, concluye la autora, no suponen para Otero un mero juego, sino que hacen que el texto lingüístico se convierta en texto poético, en el cual todos los signos adquieren una relación entre sí formando una unidad indestructible y con un estilo definido. Desde el plano fonostilístico, su lenguaje adquiere definitivamente la función poética ya que aparecen fusionados significante y significado en un único signo con entidad propia.

- SABIO, Fernando; *Revisión de la crítica en torno a la poesía social de Blas de Otero*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

La tesis del doctor Sabio analiza el significado y la dimensión del concepto “poesía social”, su valor literario, así como la conveniencia de inscribir la tercera etapa de la poesía oteriana bajo ese término. Propone, buscando una mayor precisión, el calificativo *histórica* para referirse a esa parte de la poesía de Otero, pues entiende que lo social, en nuestro autor, no puede inscribirse en lo que tradicionalmente se concibe como *poesía social*: su poemario es extremadamente personal y variado, e irreductible a las nomenclaturas clásicas.

En concreto, según este analista, se ha abusado de un término que si bien podría aplicarse a *Pido la paz y la palabra*, resulta claramente inapropiado por su estrechez a la hora de clasificar las otras dos obras que forman parte de la trilogía. Así, *Que trata de España*, más que social resulta ser un canto patriótico a los paisajes y gentes de España,

y *En Castellano* se refiere a elementos mucho más variados que los estrictamente socio-históricos.

No ajeno a la ideología política que abraza Otero en sus obras de la segunda mitad de los años cincuenta, puntualiza además el autor de esta tesis que a pesar de sentirse vinculado con el internacionalismo proletario propuesto por el humanismo marxista y de referirse a otros paisajes (Cuba, Rusia, China), Otero no abandona nunca la referencia a su verdadera patria, que es España. En cierto modo, afirma Sabio, cantando a España, canta al internacionalismo.

Cree Sabio, por otra parte, que la crítica sobre la poesía de Otero no siempre se realizó por motivos estrictamente literarios, sino antes bien por cuestiones ideológicas. Asegura así que las opiniones vertidas en España a partir de los años sesenta sobre la disminución de la calidad poética de sus versos, contrastan con las realizadas ya sea en el extranjero en esa época, ya sea en España más adelante, crítica en las que se ensalza la creatividad expresiva de su última etapa.

En general, la obra de Otero según este autor puede ser definida, en lo formal, por su intertextualidad (a menudo a partir de poetas afines políticamente, pero no sólo), por el rechazo del academicismo (alejándose de estructuras clásicas rígidas), por el dominio del lenguaje y por su capacidad para expresar los sentimientos humanos. Y, en lo que se refiere a su contenido, por el intimismo (reflejo de una personalidad tímida) y por la esencial unidad de toda su producción (aunque puedan distinguirse en ella cuatro etapas: una religiosa, de formación; otra humana, de rebeldía existencial; otra histórica, de rebeldía social; y una última, de madurez y serenidad). En última instancia, Sabio resalta una vez más en la poesía oteriana la relación entre lo ético y lo estético.

- GARCÍA CARCEDO, Pilar; *El ritmo en la poesía de Blas de Otero*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1995.

La investigación de la doctora García Carcedo se adentra en el estudio de la métrica y del análisis rítmico de los poemas de Blas de Otero, analizando su evolución desde la métrica clásica hasta el versolibrismo y la prosa poética.

Profundiza la autora en la serie de procedimientos formales que conforman esencialmente lo que se ha venido a denominar el *misterio poético*, o cómo la poesía es capaz de trascender los límites de la naturaleza para abordar las anchuras del alma. Objetivo arduo y que requiere, según García Carcedo, tomar conciencia de que ningún método científico resulta suficiente para captar exhaustivamente la realidad literaria, especialmente cuando nos adentramos en el campo de la poesía. Late de fondo la idea de que la forma afecta tanto al significante como al significado.

En lo referente a las cuestiones formales, esta tesis realiza un análisis rítmico que ofrece como conclusión la progresiva tendencia al versolibrismo de la obra oteriana: si este afectaba únicamente a seis composiciones de *Ángel fieramente humano*, aumenta hasta al 32% de los poemas en *Redoble de conciencia*. A partir de ahí, se producirá un giro radical hacia el verso libre, que llegará a superar el 65% en su poesía socio-histórica. La explicación de este hecho radica en que el poeta busca, junto a su cambio de mentalidad, una depuración retórica como un modo de acercarse a la inmensa mayoría. Sigue, a pesar de todo, mostrando un claro gusto personal por el endecasílabo.

También en su prosa (*Historias fingidas y verdaderas*) se observa la presencia intensa de los ritmos constitutivos del verso (metricismos, aliteraciones, paranomasias, anáforas, rima interna...), lo que reflejaría que Blas de Otero es un poeta trabajador de la palabra.

- GIL DE ZÚÑIGA Y MUÑOZ, Antonio; *El Dios de Blas de Otero. Religión y filosofía en clave poética*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010.

Esta tesis parte de una premisa novedosa al indicar que poesía, filosofía y religión configuran un todo unitario en la poética de Otero. A partir de esta consideración, se intuye que la tensión religiosa y el sufrimiento son la clave hermenéutica para la comprensión de su poesía, y se interpreta que Dios -concebido como ancla de la existencia humana- es el objeto último del pensamiento poético oteriano. A través de los capítulos, la tesis de Gil de Zúñiga y Muñoz recorrerá así el itinerario dialéctico de la experiencia de Dios por parte de Blas de Otero.

El poeta bilbaíno aparece ante Gil de Zúñiga como un autor que convierte la religión en núcleo de su creatividad literaria. Por ello considera vital analizar la circunstancia personal e histórica de Otero (y de ahí que aborde el estudio de la intertextualidad oteriana) así como indicar los diferentes modos de religación del poeta con Dios a lo largo de su itinerario poético: la presencia de lo divino en el contexto socio-literario, la irrupción de Dios en la primera poesía oteriana, el silencio de Dios en su poesía de corte existencial, el distanciamiento de lo religioso y la manifestación de un nuevo enfoque de la religación, de carácter social, en el que Dios acaba siendo sustituido por “la paz”.

Dicho de un modo más preciso, lo que viene a exponer Gil de Zúñiga y Muñoz es que el itinerario poético oteriano puede expresarse como el tránsito de la contemplación sosegada de Dios a la mística de la acción pasando por una etapa intermedia de silencio divino. Para llegar a este resultado, según este investigador, se hace necesario un análisis global y sistemático del itinerario religioso de Otero a partir de la obra en su conjunto y desde la perspectiva de la filosofía de la religión. Un análisis basado en una fenomenología que permita descifrar todos los tipos de encuentro del hombre con lo sagrado a través de la incardinación de los textos en sus contextos; y realizado con “cierta ascética descriptiva” (como expresa el propio Gil de Zúñiga) como paso previo a la normatividad filosófica.

En nuestra opinión, esta tesis inicia un camino que nos parece clave para avanzar hacia la completa inteligibilidad de la obra de Blas de Otero. Y lo hace a partir de una serie de planteamientos que a nosotros también nos parecieron necesarios a la hora de realizar nuestra propuesta de tesis: el análisis de contenido, la atención a todas las etapas del poeta como un todo indivisible para el estudio, o la conveniencia de mostrar la relación entre poesía y ciertos aspectos filosóficos, son muestras de una preocupación que compartimos plenamente.

En lugar de convertirse en un problema o una limitación para nuestro estudio, esta séptima tesis ha supuesto en primer lugar una satisfacción, pues alienta la intuición que puso en marcha nuestra tesis. En segundo lugar, es también un estímulo para seguir avanzando en el análisis de contenido de la poesía de Otero, pues quedan aún cosas importantes por descifrar. Entendemos que la tesis de Gil de Zúñiga y la nuestra son

complementarias. Aquella presenta la tensión religiosa y el sufrimiento como claves interpretativas y, a través de la relación entre poesía y filosofía de la religión, trata de descifrar el encuentro del hombre con lo sagrado en la poética oteriana. Nuestro estudio, sin embargo, comprende la esperanza y su evolución en el pensamiento occidental como clave de interpretación, desde la perspectiva no sólo de la filosofía de la religión sino de la filosofía social (moral, política). Así, pretendemos contribuir con nuestro estudio a una mayor inteligibilidad de la obra de Otero después de la puerta abierta por el estudio teológico-fenomenológico de Gil de Zúñiga y Muñoz.

Hasta aquí en cuanto a tesis doctorales se refiere. Por su parte, estimamos oportuno señalar cuatro obras de referencia obligada entre los diferentes estudios sistemáticos clásicos sobre Blas de Otero:

- ALARCOS, Emilio; *La poesía de Blas de Otero*, Anaya, Madrid, 1973.

Es la obra clásica sobre Blas de Otero, la primera que trató sistemáticamente la obra del poeta. Realizada a finales de los años sesenta, en vida del autor, aborda su estudio en dos grandes bloques: la relación entre la obra poética y la persona de Blas de Otero, y la relación entre la obra y el lenguaje. Si bien examina cuestiones relacionadas con el contexto histórico, social y literario de la creación oteriana, este trabajo consiste principalmente en un análisis sobre su lenguaje poético. Es, sin duda, el texto de referencia para los posteriores estudios y tesis doctorales que se han realizado en las siguientes décadas sobre el poeta.

En su primer bloque, la obra de Alarcos señala las particularidades de cada etapa de la poesía oteriana, incluyendo su contexto generacional. De esa manera, comprende su poesía religiosa en el marco de la posguerra y su poesía existencial en relación con el desarraigo poético de algunos de sus contemporáneos. También se refiere a la intencionalidad del autor y afirma que Otero entiende la poesía como *obra*, o sea como expresión de la vida tal cual es, y no como un intento de *literaturizar* la vida. Y señala el tema clave que vertebra toda su poesía: el problema del hombre. Todos los demás subtemas están subordinados a éste, el primero y esencial.

En el segundo bloque, Alarcos aborda las cuestiones formales (tonalidades del sentimiento, configuraciones imaginativas, el uso regular de adverbios –en “-mente”, el recurso a las frases hechas, el uso de préstamos literarios y de alusiones, las notas sobre el ritmo poético y la sintaxis, o la expresividad del material fónico que emplea). El autor establece, en definitiva, que Otero se define por su intensidad y densidad formales, así como por su escasa y lenta producción, pues no escribe ni juega con las palabras sino como resultado de un profundo análisis, descripción y transmisión de una realidad íntima.

Por ello, concluye su obra reforzando la idea de que forma y fondo constituyen una unidad indisoluble y beben de una misma intuición poética, de la que van naciendo los elementos de contenido y expresión. En última instancia, la obra oteriana ha de entenderse, además, en relación a su empeño de llegar a la inmensa mayoría.

- ZAPIAIN, Itziar e IGLESIAS, Ramón; *Aproximación a la poesía de Blas de Otero*; Narcea, Madrid, 1983.

Es esta una obra de análisis eminentemente formal. Si bien en el inicio del estudio ofrecen los autores unas pinceladas sobre las cuestiones que rodean la creación poética de Otero (tales como las circunstancias que rodean su escritura, el modo en que comprende el autor el arte poético o el porqué escoge un estilo sobre otro), y al final del mismo se presenta un esquema sobre la estructura temática de la obra, su principal aportación es la de la profundizar en el lenguaje poético de la poesía oteriana, que los autores estudian con minuciosidad y detalle a lo largo de su trabajo.

Respecto a la preceptiva literaria, ofrecen algunas ideas que permitirán comprender el sentido de la poesía oteriana: el desprecio de la literatura como ciencia, la comprensión de que la poesía es de circunstancias –o sea, que se forja a raíz de acontecimientos-, la preocupación por trascender la palabra y llegar a la mayoría de los hombres, la comprensión de que ser poeta es un oficio que requiere dedicarse en exclusiva a él...

A la hora de adentrarse en las cuestiones de estilo, Zapiain e Iglesias advierten de que Otero elige el estilo según le convenga para lo que quiere transmitir. A partir de ahí

analizarán los recursos formales clásicos de Otero respecto a sus configuraciones expresivas, la musicalidad de sus versos, el rimo sintáctico, las alusiones miméticas y literarias, las recurrencias y sus referentes literarios...

Para finalizar, destacan brevemente la temática más recurrente en Blas de Otero a lo largo de su obra: Dios, el amor, la muerte y lo social. Al fin y al cabo, las cuestiones que se refieren al problema del hombre.

- GARROTE, Gaspar; *La obra poética de Blas de Otero*, Ciclo, Madrid, 1989.

Estamos ante una obra de marcado carácter pedagógico, en la que el profesor Garrote ofrece indicaciones académicas para el análisis y comentario de diferentes poemas de nuestro autor. En todo caso, su aparato crítico introductorio es muy loable por su precisa y completa síntesis sobre las diferentes cuestiones que rodean la obra de Otero, tanto en lo que se refiere a cuestiones estilísticas como comunicacionales, contextuales, generacionales y metapoéticas.

En un primer momento, presenta las generaciones poéticas de la posguerra, para poder enmarcar las distintas poesías a las que se adhiere Otero a lo largo de su proceso de creación literaria: garcilasismo, poesía desarraigada, poesía social, realismo crítico y poesía de los setenta. A partir de esta introducción puede el autor ofrecer unas pinceladas generales sobre el poemario oteriano, el cual divide en: poesía inicial, poesía desarraigada, poesía social y poesía final. A continuación ofrece una ordenada y precisa presentación de las características creadoras, formales y temáticas de la poesía oteriana.

Así, respecto a la actividad creadora, laten en Otero la idea de que no hay separación entre vida y obra (de lo contrario la literatura resultaría falsa) y la concepción del hombre-poeta para quien la poesía es una vía de conocimiento y un testimonio en el que la ética prevalece sobre la estética.

En lo que se refiere a cuestiones formales, menciona y distingue el uso de recursos estilísticos recurrentes como son las aliteraciones, los acarreamientos fónico-semánticos, los adverbios en “-mente”, los encabalgamientos y las invocaciones; la

presencia de recursos léxicos y semánticos tales como los neologismos, los juegos de palabras basados en la polisemia, las alusiones o las metáforas; las formas elocutivas alejadas de la lírica como la ironía, las auto-citas y la prosa; y una métrica en constante evolución en la que predomina el endecasílabo.

Por último, indica unas pautas generales sobre el contenido de la obra de Otero, tanto en lo relativo a sus principales influencias literarias (Jorge Manrique, Fray Luis de León, Rubén Darío, Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Juan Ramón Jiménez y Miguel de Cervantes), como en lo tocante a la temática de su obra. Garrote considera como tema principal de la poesía oteriana el ser del hombre (libertad, azar, Naturaleza eterna, solidaridad, Dios, el amor, España, sociedad y política, autobiografismo) que se acompaña y concreta en diferentes actitudes según el momento vital en el que Otero escribe: el desarraigo, el ansia de paz y verdad, la búsqueda y el fracaso.

- GALÁN, Joaquín; *El silencio imposible. Aproximación a la obra de Blas de Otero*, Planeta, Barcelona, 1995.

Este último estudio entre los clásicos sobre la obra de Blas de Otero se diferencia de los anteriores en que el centro de su análisis no es la cuestión lingüístico-estilística, sino que el profesor Galán ahonda en las cuestiones metapoéticas, como él las denomina, que rodean la poesía oteriana.

En primer lugar, estudia el “qué” de la poesía oteriana como un modo de explicitar los fundamentos antropológicos de su obra, y lo hace en torno a una división en tres etapas: la del *Cántico espiritual*, fase en la que se muestra un anhelo místico del poeta tendente a la unidad del par hombre-Dios; la de *Ángel fieramente humano* y *Redoble de conciencia*, tiempo en que las inseguridades metafísicas llevan a una serie de contradicciones que se resuelven finalmente en la afirmación del solo hombre; y la de *Pido la paz y la palabra*, *En Castellano* y *Que trata de España*, que se centra en la lucha por la dignidad social de los hombres.

A continuación, estudia el “porqué” de la poesía de Blas de Otero, en un intento de comprender el contexto socio-literario del poeta, y hace también una triple distinción: la poesía de posguerra, en la que se produce una fractura generacional (marcada por el

exilio) y se recurre al garcilacismo como vía de escape de los no exiliados; la poesía de principios de los cincuenta, caracterizada por una recuperación de la subjetividad, de lo autobiográfico; y la poesía de los sesenta, que hace hincapié en la cuestión social.

Galán introduce al lector, por fin, en el “cómo” de la obra de Otero, señalando los fundamentos estéticos de su poesía, que resume en tres elementos paradigmáticos. Los recursos estilísticos, por una parte, pretenden reducir la distancia entre la lengua hablada y la lengua escrita con el objetivo de ganar en fuerza comunicativa, dado que el poeta tiene la esperanza de llegar a la inmensa mayoría. En segundo lugar, el procedimiento de la intertextualidad supone una cierta conciencia de pertenencia a la tradición literaria española (pero el poeta no sólo hace usos de citas sino que las recrea y vigoriza). Por último, sin que ello suponga una merma del goce estético, según Galán Otero da prioridad a la verdad sobre la belleza (lo que va a suponer y expresarse en un posicionamiento político e histórico evidente).

Otros pequeños estudios en forma de artículos en diversas publicaciones de homenaje al poeta, separatas de congresos o reseñas críticas en revistas especializadas o prensa ordinaria, completan la investigación que hasta la fecha se ha realizado sobre Blas de Otero. Cabría citar aquí, entre otros, los artículos de Scarano, Sherno, Quance, Le Bigot y Muñiz o las críticas literarias de Fernández Almagro y Campmany, los números especiales y artículos de homenaje de la Revista Zurgai, además de los prólogos a las pequeñas ediciones de homenaje al poeta de Ascunce y de la Revista *Nos queda la palabra*, que son citados a lo largo de la presente tesis. Todos estos trabajos aportan también datos de interés en torno a cuestiones relacionadas con el lenguaje poético de Otero, la temática abordada en su obra y la relación del autor con el arte poético.

Sin embargo, apenas se han realizado investigaciones sistemáticas sobre la obra de Blas de Otero desde la perspectiva del análisis de contenido. Se han apuntado algunas cuestiones temáticas tremendamente sugerentes, pero sin que llegaran a convertirse en el enfoque prioritario de estudio, sin enfatizar en las claves intelectuales que sostienen cada una de las etapas y que explican la evolución temática de su obra.

No hay duda de que la evolución biobibliográfica de Otero responde a una inquietud existencial que para ser comprendida en toda su amplitud e intensidad merece un análisis de corte tanto literario como filosófico. Late una tradición de pensamiento en la obra del poeta bilbaíno que atañe a cuestiones antropológicas, sociales y religiosas que deben ser consideradas sistemáticamente para entender más profundamente su obra. Lo que pretendemos ofrecer concretamente es una clave de interpretación en torno a la cuestión de la esperanza, que está implícita en la obra del poeta y que queremos explicitar como columna de su misión poética.

En efecto, a lo largo de la obra de Otero aparece de forma recurrente la pregunta por el destino del hombre concreto que vive en tensión hacia el futuro: sus deseos, su lugar en el mundo, el sentido del sufrimiento, la relación con la trascendencia, la historicidad, las relaciones sociales, el debate ideológico... Así sucede en su poesía de carácter cristiano, donde se plantea la esperanza en relación con la trascendencia; en su poesía existencialista, cuando el hombre vive de manera trágica su existencia y de un modo conflictivo la relación con lo trascendente; y en una tercera etapa, marxista, en la que aparece con fuerza la ilusión de una esperanza inmanente de carácter utópico.

Desde esta perspectiva, esta investigación también aporta una novedad significativa junto a aquella de Gil de Zúñiga y Muñoz (realizada desde el campo de la filosofía de la religión), como es la adecuada consideración de la primera etapa de la obra de Blas de Otero. Hasta ahora, las investigaciones realizadas han excluido esta poesía de temática cristiana, posiblemente por la discriminación con la que el propio poeta la trató. Sin embargo, no puede dejar de atenderse la importancia de este periodo, no sólo como antecedente de la poesía que habría de llegar más adelante, también como eslabón de una evolución que sólo desde una aproximación filosófica y vital puede interpretarse adecuadamente.

C. Hipótesis

Nuestro trabajo parte, pues, de la hipótesis de que *la obra de Blas de Otero debe comprenderse como una pretendida misión liberalizadora que se encauza a través de la poesía y que tiene como eje vertebrador la búsqueda de un nuevo concepto de esperanza*. Creemos que en Blas de Otero la creación poética va asociada a lo que él interpreta como un proceso de liberación personal que, a través de sus poemas, intenta ser también vehículo de liberación social.

Nos parece importante advertir desde este momento que en nuestra tesis no buscamos – de forma directa- juzgar esa misión ni, menos aún, al hombre que la asumió y concibió en unidad con su poesía. Evidentemente, rodean a esta hipótesis una serie de cuestiones metapoéticas, estéticas, antropológicas e ideológicas que, estando relacionadas con este estudio, no podemos ni queremos eludir pero que no son objeto inmediato del mismo. Nuestra intención fundamental es la de analizar cómo contempla Blas de Otero su misión poética, seguir su evolución personal y ver cómo se refleja ésta en su obra. No estará de más apuntar algo en este sentido ahora.

En una primera etapa (poesía de naturaleza cristiana) Otero comprende la poesía como ascesis, como elevación u oración. Su primera obra refleja el anhelo de un Dios que es inefable, inalcanzable por las vías de los sentidos y de la razón, y que por tanto sólo resulta accesible al hombre por la fe y la acción directa de Dios; conformidad, resignación y una cierta paz interior identificada con el sosiego y la alegría del alma son los elementos que estructuran su mensaje poético en este tiempo. En nuestro análisis, partimos de la intuición de que Otero tiene cierta tendencia al misticismo, posiblemente movido por una comprensión espiritualista o providencialista de la religión cristiana que queda bien reflejada en su *Cántico espiritual*. Todo ello nos llevará al estudio de la esperanza cristiana: su objeto, su fundamento y sus propiedades, así como a analizar el modo en que Blas de Otero la comprende.

Ese análisis se antoja clave para poder entender una segunda poesía (de corte existencialista) que se nos presenta, al menos al principio, como una poesía angustiada, desosegada y desarraigada. Sin duda resulta así a partir de una fuerte crisis religiosa

sufrida por el poeta y que parece conducirle a concebir lo sobrenatural como irracional. Dicha actitud le obligará a afrontar incluso la posibilidad del absurdo y tendrá consecuencias también críticas desde el punto de vista de la propia vida. Dios aparece ahora ante nuestro autor como una divinidad arbitraria que se oculta y ante la que expresa un temor e incompreensión que acabarán por resultar detonante y fuente de desesperanza tanto personal como social.

Si la poesía de este periodo ha sido a menudo calificada como “existencialista” es porque puede atisbarse en ella una cierta conexión con esta corriente de pensamiento, principalmente a partir del concepto de angustia. También es inseparable, aunque en este caso de forma negativa, con esa determinada idea de la esperanza cristiana presente en Otero a la que antes nos referíamos y que acabará por abandonar: nos parece que el poeta denuncia el silencio de Dios –que su razón no puede entender ni su fe aceptar-, quizás como consecuencia de un abuso previo de la *expectatio* producto de esa suerte de confuso providencialismo y de la tendencia espiritualista que habían caracterizado su etapa anterior.

Lo que había comenzado de forma dramática, o incluso trágica, se tornará sin embargo, finalmente, en una especie de poesía de salvación, tras un proceso que podría ser calificado de agónico y dialéctico. Junto a la lucha interior que domina esta época, no creemos que sea banal tomar conciencia –más allá del hecho en sí- de que esta parte de la obra oteriana (actuando de antítesis) sigue a su poesía cristiana (tesis) y antecede a la poesía social (síntesis). Es como si Otero “escapara” de una cosmovisión ahora considerada como ilusoria y casi exclusivamente centrada en el individuo y el destino de su alma, y encontrara nuevos horizontes de esperanza salvífica en una utopía comunitaria inmanente y puramente humana.

A través de una crítica de la religión y de una reducción de la teología a la antropología que recuerda mucho al pensamiento feuerbachiano (que tanto influyó en Marx en este aspecto), Otero llega a su tercera etapa. La poesía de esta época puede entenderse, en efecto, como una forma de mesianismo de naturaleza marxista para la que la solidaridad (la filantropía ilustrada en lugar de la caridad cristiana) se convierte en sentido último de la vida y abre el camino a una mística combativa o de la acción. Se trata al fin de una

voz no angustiada sino positiva, que refleja la asunción de una nueva creencia y el compromiso con su comunicación a la inmensa mayoría de los hombres (una nueva fe y una nueva misión).

Consideramos igualmente que la evolución de la obra de Blas de Otero es un ejemplo paradigmático de cómo ha evolucionado el concepto de esperanza en el pensamiento moderno. Otero reconfigura el lugar de la esperanza (hablamos de esperanza “humana”) al modo en que hacen ciertas utopías, que se convierten en sucedáneos de la anterior esperanza cristiana. Particularmente, en el caso de nuestro poeta, esta evolución tiene como punto de llegada el marxismo, en cuanto que propuesta de verdadero humanismo⁹. Todo esto se comprende desde un análisis histórico-filosófico que desarrollaremos en nuestra tesis.

Esta hipótesis principal está en relación con otras tres, secundarias¹⁰:

En primer lugar consideramos que *es necesario el análisis de contenido de la obra poética de Otero (y no sólo de sus aspectos formales) para su completa inteligibilidad*. Nuestro poeta se refiere continuamente a una suerte de misión poética que ha de cumplir; su poesía tiene una profunda voluntad comunicativa. Siendo así, será necesario estudiar el mensaje que quiere transmitir.

En Blas de Otero, la forma se pone al servicio del fondo, la poesía aparece como vehículo de ideas filosóficas, más o menos sistematizadas, o en todo caso, de un pensamiento o de una cosmovisión (comprensión del hombre, del mundo y de Dios). En su caso, esta cosmovisión presenta una evolución evidente desde un marco de comprensión trascendente a un marco conceptual marxista; del teísmo al ateísmo, de la heteronomía a la autonomía, de la trascendencia a la inmanencia... Hemos pues de tratar de comprender tanto el sentido de su poesía como la dirección misma de toda su vida y obra.

⁹ El término “humanismo marxista” ha sido y es ampliamente debatido. En el capítulo correspondiente de la tesis procederemos a desarrollar e interpretar su contenido en relación con la obra oteriana.

¹⁰ El estudio doctoral de Gil de Zúñiga y Muñoz parte de unas hipótesis y preocupaciones similares, mas tratadas desde una perspectiva diferente. Ambos estudios doctorales, el suyo y el nuestro, manifiestan la preocupación por el análisis de contenido de la poesía oteriana.

En segundo lugar, entendemos que *para poder alcanzar la plena inteligibilidad de la obra de Otero es necesario que se realice una investigación sobre la obra completa, incluyendo la primera poesía de raíz y temática cristianas*. Por motivos que tienen que ver con el mismo poeta, quien renegó de su primera poesía, ésta apenas es tomada en consideración en las investigaciones realizadas hasta hace poco. Sin embargo, si se pretende comprender el sentido profundo y la evolución de sus poemas, es imprescindible que el análisis incluya aquella etapa poética. No en vano, todo acto presente tiene relación con una tradición, asumida o rechazada, pero en todo caso real.

Ni la angustia existencialista de su segunda etapa (que se comprende cabalmente a partir de la experiencia del silencio de un Dios que antes sí era percibido y tal vez sentido con firmeza), ni la utopía marxista de la tercera (que asume tanto elementos cristianos, que son ideologizados, como –paradójicamente– una concepción en cierto modo espiritualista de la realidad social), pueden entenderse en su plenitud sin considerar los precedentes cristianos de la obra del poeta, del mismo modo que sería imprecisa toda aproximación al pensamiento moderno que no atendiese a la tradición cristiana que lo precede y posibilita. Como ya hemos dicho, pretendemos mostrar una dirección de sentido de la obra oteriana en su conjunto, y esto no puede realizarse sin atender a su punto de partida.

En tercer lugar, defendemos que *para poder comprender el sentido último de la obra oteriana es necesario que el análisis de contenido se realice contando también con la luz de la filosofía*. Como ya hemos dicho, la poesía es vehículo a menudo de ideas filosóficas, y si de lo que se trata es de comprender el sentido de la poesía, necesitamos el apoyo de la reflexión filosófica.

Más allá del sentido propio del poemario de Otero, la evolución de su obra muestra sintonía con diferentes expresiones del pensamiento occidental y semejanzas con el desarrollo de la filosofía moderna (al menos de algunas corrientes paradigmáticas como el marxismo o el existencialismo). Esto requiere ser abordado adecuadamente, pues el contexto de la poesía oteriana no es sólo literario, ni social, ni histórico, sino también, y en gran medida, filosófico. Un análisis filosófico más o menos sistemático permitirá

comprender adecuadamente el sentido de cada etapa de su obra, así como su evolución temática e ideológica.

D. Metodología

“La poesía siempre es un misterio y se abre en una pluralidad de significaciones”¹¹. Quien esto afirma en referencia a la obra del poeta vasco, no es otra que Sabina de la Cruz, una de las mayores especialistas en Blas de Otero y su compañera sentimental en los últimos diez años de vida del poeta. Con ello, sin embargo, no hace más que comunicar una verdad propia de la poesía en su conjunto como es la del océano de significados y de matices que se interrelacionan en un texto de este género. Pero, ¿cómo abordar este misterio en el caso particular de nuestro autor?

De acuerdo con los cánones clásicos, podríamos decir que el objeto material de nuestra investigación es la producción literaria de Blas de Otero, compuesta de una serie de libros de poemas, recopilaciones y correcciones de los mismos, que indicamos en el apartado siguiente, ciertamente no muy extensa en número. Como ya hemos señalado en la presentación de las hipótesis de investigación, nuestro objeto formal es la idea de esperanza, que asumimos como clave interpretativa de la obra y de la misión poética oterianas. Y la metodología que vamos a seguir es la de una hermenéutica orientada al análisis de contenido.

Se puede proceder al estudio de una obra poética a través de diversas vías tales como el análisis filológico o la crítica literaria. Estos métodos desentrañan las peculiaridades sintácticas, morfológicas, temáticas o contextuales de la obra. Análisis de esta naturaleza permiten comprender la realidad figurativa de las composiciones y ofrecen una visión global de la forma estética. Esto es lo que *grosso modo* podríamos denominar *crítica formalista*, una crítica en la que predomina el análisis científico en torno a los aspectos formales del signo lingüístico.

¹¹ Sabina de la Cruz en las notas sobre la edición de OTERO, B.; *Hojas de Madrid con la Galerna*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2010, p. 3.

Pero la interpretación de la obra no concluye en ese punto. Aún quedan abiertos otros caminos de comprensión, como es el análisis de contenido. Dentro de un ámbito que se ha denominado clásicamente *crítica culturalista*, desde esta perspectiva se considera la obra literaria más como un modo de conocimiento que como una forma y, en esa línea, se atiende antes a los significados que a las estructuras formales.

En relación con la obra de Otero, ciertas investigaciones han presentado sintéticamente los temas que el poeta aborda, a partir de un criterio histórico-literario. Sin embargo, el análisis del contenido puede ser aún más profundo, no limitarse a cuestiones descriptivas sino dirigirse a su horizonte de sentido; no circunscribirse sólo a las diversas significaciones de la obra poética, sino orientarse a la búsqueda de su sentido. En esto consiste precisamente nuestra tesis: en el examen del contenido vitalmente significativo que el autor comunica en forma poética y que, de acuerdo con nuestras hipótesis, tiene que ver con una cuestión transversal en el poemario oteriano como es la pregunta por el hombre y su esperar, así como el lugar donde el poeta ubica dicha esperanza.

Para la realización de esta tarea, no nos adscribimos de manera estricta a ninguna corriente o escuela crítica en particular, sino que nos ceñimos a un análisis del texto en su contexto que no puede ni quiere entrar en juicios de valor sobre la psicología o las actitudes éticas del autor, aspectos estos que ni la información existente sobre el poeta ni nuestros conocimientos nos permiten tratar.

Seguiremos así un método que toma como punto de partida dos supuestos previos. Por un lado, una consideración de carácter literario: “el poema es un sistema cerrado, pero abierto a trascenderse a sí mismo”¹². Por otro lado, una consideración de naturaleza antropológica: “El hombre vive en trance de trascendencia, en constitutiva expresión de sentido, expresando su espíritu a través de un cuerpo que es palabra”¹³ y de una palabra –oral o escrita- que no puede ser otra cosa que vehículo corpóreo.

¹² MAGEE, B.; *Los hombres detrás de las ideas*, FCE, Méjico, 2008 (Traducción de J. A. Robles García), p. 298. Este libro recoge los diálogos de Bryan Magee con diversos filósofos relevantes del siglo XX. La sentencia que citamos corresponde a Iris Murdoch, con quien el autor mantiene un diálogo sobre filosofía y literatura.

¹³ LÓPEZ QUINTÁS, A.; *Metodología de lo suprasensible*; Editora Nacional, Madrid, 1963, p.34.

La poesía cumple, en efecto, una función de comunicación innegable. Haciendo uso de la palabra, el poeta transmite a un lector conocido o desconocido, concreto o difuso, consciente o inconscientemente, una serie de imágenes e ideas a través de las cuales el lector inicia un diálogo con el autor. La palabra, en nuestro caso escrita, es así condición de posibilidad del diálogo: “Nosotros los hombres somos palabra-en-diálogo. El Ser del hombre se funda en la Palabra; mas la palabra viene al ser como *diálogo* [...]; sólo en cuanto diálogo, la Palabra es esencial al hombre”¹⁴.

Lo que pretende un análisis de contenido, pues, es profundizar en el sentido del mensaje que toda obra transmite, y comprender las cuestiones adyacentes que mueven al autor a concebir las ideas que comunica.

“[A diferencia del mensaje unívoco, propio de otras formas comunicativas] el mensaje que calificamos de *poético* aparece, en cambio, caracterizado por una *ambigüedad* fundamental: el mensaje poético [...] pone los términos en relaciones sintácticas que contravengan las reglas consuetudinarias del código, elimina las redundancias de modo que la posición y la función referencial de un término puedan ser interpretadas de varios modos [...]. En este sentido, el receptor se halla en la situación de un cripto-analista obligado a descodificar un mensaje [...] no de conocimientos precedentes al mensaje, sino del contexto propio del mensaje”¹⁵.

Todo poema es un mensaje complejo. Ciertamente, número y medida son esenciales para comprenderlo, mas no es lo único que debe considerarse en el texto poético. ¿Qué hay del trasfondo, de lo que queda más allá de la forma? La realidad no se circunscribe exclusivamente a lo material, a lo medible o empírico y, por ello, no debe ser solamente ése el modo de acceso a la realidad poética: “En lugar de estudiar en la experiencia sus elementos calculables, el poeta estudia sus valores morales, su belleza, las posibilidades que ofrece para el alma”¹⁶, afirma George Santayana.

¹⁴ HEIDEGGER, M.; *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Antrophos, Barcelona, 1989 (Trad. de J. D. García Bocca), p. 26.

¹⁵ ECO, U; *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona, 1999 (Traducción de A. Blogar), pp. 107-108.

¹⁶ SANTAYANA, G.; *Interpretaciones de poesía y religión*, KRK, Oviedo, 2008 (Trad. de C. García Trevijano y S. Nuccetelli), p. 413.

Precisamente, es el mundo de lo intangible lo que pretende alcanzar lo poético. No trata de describir realidades materiales ni se ciñe a una construcción nominalista. La poesía trasciende la apariencia, para acceder a otro horizonte de sentido: “¿Cuál es la verdad metafórica? Se produce un paso del nivel semántico al hermenéutico, pues el sentido abre un mundo de texto, una denotación”¹⁷. Este es el ámbito del análisis hermenéutico: el texto en su contexto de sentido; la complejidad del lenguaje trascendiendo su significado semántico-lingüístico.

“En este mundo de las evocaciones sólo penetran los poetas, porque para sus ojos todas las cosas tienen una significación religiosa, más próxima a la significación única. Allí donde los demás hombres sólo hallan diferenciaciones, los poetas encuentran enlaces luminosos de una armonía oculta. El poeta reduce el número de las alusiones sin trascendencia a una divina alusión cargada de significados”¹⁸.

Es, pues, el conocimiento poético-creador un proceso por el cual el poeta alcanza la esencialidad de las cosas, develando su pureza original:

“El arte, pintura, escultura, poesía o música, no tienen otra misión que apartar los símbolos corrientes, las generalidades convencionales aceptadas por la sociedad, y después de apartada ponerla frente a la realidad misma”¹⁹.

No se vea en esto un ejercicio de idealismo. Como advierte Bergson, que el arte aparezca como una visión más directa de la realidad constituye un ejercicio de realismo –eso sí, no objetivista y, por tanto, más rico y profundo-. No se trata, entonces, de copiar la realidad, menos aún de *inventarla*, sino de *comprenderla* con la mayor profundidad posible. ¿Cabe pensar que para ello el artista, el poeta, sea capaz de abstraerse de su propia realidad, de su propia experiencia? ¿Es razonable considerar que

¹⁷ MACEIRAS, M. y TREBOLLE, T.; *La hermenéutica contemporánea*, Ed. Cincel, Madrid, 1990, p. 167.

¹⁸ VALLE-INCLÁN, R.M.; *La lámpara maravillosa*, Espasa, Madrid, 1960, pp. 37-38. El texto corresponde al relato *El anillo de Giges*.

¹⁹ BERGSON H.; *La risa*, Plaza Janés, Barcelona, 1967 (Trad. de A. Aydée), pp. 884-885.

el poeta se distancie de la cotidianidad para embarcarse en el mundo aislado y abstracto de las formas? En absoluto. Ni es posible, ni tan siquiera deseable.

Ortega ha hecho notar, en este sentido, que el *qué* que expresa el autor de una obra de arte surge de su experiencia vital, del conjunto de vivencias que constituyen al artista²⁰. No será sino desde esa perspectiva desde la cual el autor interpretará y mostrará, consecuentemente, la realidad. Ésta sale continuamente a su paso.

Y por otra parte, la hermenéutica ha enseñado a considerar la realidad que trasciende a la obra, al poeta y al lector, advirtiéndole que en el poema late la complejidad de lo real. Ciertamente, ante una obra poética:

“El sujeto se muestra ante un acontecimiento y toma conciencia de sí mismo como parte del mundo: una verdad hermenéutica o participativa; se da siendo verdad para mí, incluyéndome”²¹.

Quizás, entonces, “poetizar es interpretar”²², descifrar, traducir. Mas no en el sentido filológico exclusivamente. Interpretar significa comprender, desplegar la esencia de la cosa interpretada. Por eso afirma Heidegger que la poesía no puede presentarse bajo formas y apariencias poéticas, sino bajo forma y apariencias metafísicas²³, pues no es mera apariencia sino representación de la realidad conocida y comprendida por el poeta.

He aquí, pues, una cuestión fundamental: el encuentro entre la poesía y la filosofía. El poeta, además del dominio del código artístico, precisa de una estructura de pensamiento que le permita acceder a la realidad y comprenderla. Afirma Baumgarten:

“[Es] poética la representación de lo maravilloso. Solemos prestar atención a estas cosas en las que hay algo de extraordinario. Si se representan confusamente estas mismas cosas a las que prestamos atención, son extensivamente más claras

²⁰ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J.; *La deshumanización del arte*, en *Obras Completas. Tomo III*, Fundación Ortega y Gasset-Taurus, Madrid 2006, pp. 847-876.

²¹ LOZANO, V.; *Hermenéutica y fenomenología*, Edicep, Valencia, 2006, p. 93.

²² Cf. GADAMER, H.-G.; *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996 (Trad. de A. Gómez Ramos), pp. 72 y ss.

²³ HEIDEGGER, M.; *Op. cit.*, p.44.

que aquéllas a las que no dirigimos la atención. Por tanto, las representaciones que encierran algo extraordinario son más poéticas que cualesquiera otras en las que esto ocurre. Por esto dice Horacio: *¡Guardad silencio! Como sacerdote de las Musas, canto a las doncellas y a los niños poemas jamás escuchados* [Odas, III, 1, 2-4]²⁴.

Una estructura filosófico-existencial siempre está presente en el fondo del poema, hasta el punto de que Nietzsche llega a firmar que la poesía tiene algo así como un suplemento metafísico: “La filosofía es indispensable para la formación porque *introduce el saber* en una concepción artística del mundo y así la ennoblece”²⁵. Más aún, independientemente de la peculiaridad configurativa del poema, “su esencia profunda se expresa a través de la pregunta *¿qué es el hombre?*”²⁶. Es, pues, una cuestión antropológica la que, de manera transversal, permea toda obra poética. Cómo se considere al hombre afectará al modo en que la persona se relacione con la realidad que le rodea y de la que forma parte.

Con ello no se pretende que la poesía supla la filosofía o viceversa. Cada una tiene su naturaleza propia; lo que sucede es que ambas comparten la preocupación por la verdad y su transmisión, y eso las hermana de algún modo. Así, por ejemplo, considera Menéndez Pelayo que el arte no debe sustituir a la ciencia o a la filosofía dado que su finalidad no es la investigación de la verdad, sino la traducción de la misma: “La intuición de la verdad pura, si tal intuición fuera posible, sería propia del genio filosófico, en ninguna manera del genio artístico, cuyo dominio son las formas”²⁷. Pero añade:

²⁴ BAUMGARTEN, A. G.; *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, Aguilar, Buenos Aires, 1964 (Trad. de J. Gil Fernández), p.53, XLIV-XLV.. Los números romanos refieren a la estructura de a la obra original *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735).

²⁵ NIETZSCHE, F.; *Estética y teoría de las artes*, Tecnos/Alianza, Madrid, 2004, (Selección y traducción de A. Izquierdo, a partir de las Obras Completas editadas por Gruyter, Munich/Berlín/Nueva York, 1988, los Escritos de Juventud editados por la Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Munich, 1933-1949; y Correspondencia, editada por Colli y Montinari), p.170, n.428. Correspondiente a los escritos de verano 1872-primavera 1873, 19, [52].

²⁶ LUKÁCS, G.; Cf, *Signification presente du réalisme critique*, Gallimard, París, 1960, p.83. Citado por GALÁN, J.; *El silencio imposible. Aproximación a la obra de Blas de Otero*, Planeta, Barcelona, 1995, p. 16.

²⁷ MENÉNDEZ PELAYO, M.; *Historia de las ideas estéticas. Obras completas. III*, Ed. Nueva España, Córdoba, 1939, p.256.

“El espíritu poético que es una manera ideal y bella de concebir, sentir y expresar las cosas cualesquiera que ellas sean, puede convertir lo científicamente entendido y contemplado en fuente de emoción estética; semejante facultad es rarísima, pero por lo mismo es más digna de alabanza”²⁸.

El poeta, por tanto, expresa en su obra una visión del hombre y una visión del mundo, desde una perspectiva particular y a través de un modo de expresión peculiar. De ahí que hayamos de considerar una última cuestión que afecta a nuestro estudio: las ideas que permean la obra del poeta se encuentran enmarcadas en un contexto socio-cultural y de pensamiento generador de una determinada *forma mentis*, que influye de manera decisiva en el autor ya sea por asunción o por distanciamiento, y de la que el poeta se hace, voluntaria o involuntariamente, partícipe e incluso, a su modo, y en otro sentido, hacedor:

“Es, en verdad, sorprendente y misteriosa la compacta solidaridad consigo misma que cada época histórica mantiene en todas sus manifestaciones. Una inspiración casi idéntica, un mismo impulso biológico pulsa en las artes más diversas. Sin darse cuenta de ello, el músico joven aspira a realizar con sonidos exactamente los mismos valores estéticos que el pintor, el poeta, el dramaturgo, sus contemporáneos. Y esta identidad de sentido artístico había de rendir, por fuerza, idéntica consecuencia sociológica”²⁹.

Llegados a este punto, entrevemos cómo una aproximación hermenéutica a la obra de Blas de Otero se hace efectivamente precisa, dado que hasta el momento no se han realizado apenas análisis de esta naturaleza sobre su poesía. Los elementos que conforman la obra poética no pueden comprenderse integralmente sino en consideración con el todo que configuran: la palabra en su verso, el verso como integrante del poema, el poema formando parte de una obra particular y la obra particular en conexión con la obra completa que, a su vez, supone una biblio-bio-grafía que debe considerarse globalmente.

²⁸ MENÉNDEZ PELAYO, M.; *Estudios de Crítica, Historia y Literatura. Obras Completas VII*, Nueva España, Córdoba, 1939, pp. 193-194.

²⁹ ORTEGA Y GASSET, J.; *Op. cit.*, p.12.

Como Gadamer (el gran renovador de la hermenéutica) observó, todo texto literario (toda poesía, todo poema, por tanto) es una realidad que suscita preguntas a un lector del que espera una reacción o respuesta que adquiere la forma de diálogo. “La comprensión de lo hablado –nos dice- debe concebirse desde la situación dialogal, y esto significa, en definitiva, desde la dialéctica de la pregunta y respuesta que permite el mutuo entendimiento y articulación del mundo común”³⁰ a autor y lector en el que el texto se inserta.

La obra escrita está *ahí*, en sí misma, y la dialéctica de la pregunta y la respuesta funciona en una dirección, que es la del lector que intenta comprenderla. El lector es al fin y al cabo un sujeto pensante que se pregunta y se responde a partir de la confrontación con un texto que es en parte fijo y acabado (en lo que al campo semántico se refiere) y en parte huidizo e inacabado (en lo que corresponde a la dimensión hermenéutica), pues aunque el lenguaje sea codificable y pueda encontrar una fijación en el diccionario y en las formas y normas gramaticales “su propia vitalidad, su envejecimiento y su renovación, su deterioro y su depuración hasta alcanzar formas estilísticas del texto literario, todo esto vive del intercambio dinámico de los interlocutores. El lenguaje sólo existe propiamente en la conversación”³¹.

Hasta tal punto considera Gadamer esta tesis de que “el lenguaje se desenvuelve en el elemento de la *conversación*”³² que lo aplica a todos los actos de la lectura. Denuncia, de este modo, que no es lo mismo deletrear que leer, o que la declamación mecánica no es auténtica declamación (¡ni siquiera es hablar!), sino mera alineación de fragmentos de sentido. El recitado auténtico nunca será, pues, “una serie de retazos de habla sino un todo compuesto de sentido y sonido *que se tiene en pie*”³³ y que sólo es posible a partir de la comprensión de que el recitador está relacionado de algún modo con otro. Leer, dictar, recitar y declamar son, cada cual a su modo, actos *dialogales*.

De ahí se sigue que la función de la lectura (que es la base de nuestra investigación doctoral) sea, en sentido literario, la interiorización del texto en clave hermenéutica: la

³⁰ GADAMER, H.-G.; *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998 (Trad. de M. Olasagasti), p.14.

³¹ GADAMER, H.-G.; *Verdad y método II*, p. 203.

³² *Ídem*, p.194.

³³ *Ibidem*, p. 344.

lectura tiene como función el desarrollo de la actividad dialógica por la que el lector comprende la dirección de sentido del diálogo que –a su través- se va produciendo. De esta manera, el proceso hermenéutico busca superar los límites del significado de las palabras que componen el texto y adentrarse en el ámbito del sentido de este último. El fruto maduro del proceso hermenéutico habrá de ser, así, el que *algo* sea comprendido. Y es en torno a ese sentido paulatinamente comprendido donde acaba encontrando su plenitud el diálogo mismo:

“Un texto literario no es tan sólo la fijación de un discurso hablado. No remite a una palabra ya pronunciada. Esto tiene sus consecuencias hermenéuticas. La interpretación no es ya aquí un mero recurso para la retransmisión de un enunciado original”³⁴.

Por ello, en nuestra tesis no intentaremos analizar cada palabra o cada imagen de cada verso, sino descifrar a través de las palabras el discurso poético de fondo. La obra de Blas de Otero se nos aparece como un discurso que pretendemos comprender: no sólo buscamos reconstruir su sentido global, el sentido lineal de la obra completa, sino explicitar su hilo conductor; no se trata tanto de explicar lo que el texto dice sino de seguir la dirección de lo planteado en él. Algo que se antoja especialmente relevante si consideramos que en Otero hay una preocupación continua por la relación entre forma y contenido, del mismo modo que entre estética y vida: en él desaparecen las barreras de lo uno y lo otro y se trabajan a la par.

El propio poeta se empeña en indicar que su poesía no se limita a lo puramente formal o descriptivo, sino que algo más trascendente inspira su labor literaria:

“Si tú supieras que lo importante es realizarse, no soñar, ni vivir, sino realizarse, por encima de todo, esto que resulta tan fácil para ti, tan terriblemente fácil (...). Cuando empleamos dos términos –terrible-fácil; necesidad-libertad- extraemos como con unas pinzas la entraña misma del concepto que no es más que la realidad en lucha consigo misma, al menos hasta aquí llegó la ciencia, y el poeta no tiene que quedarse atrás (...). Sólo un poeta que sin proponérselo está de

³⁴ *Ídem*, p. 339.

acuerdo consigo mismo y con el mundo futuro, presente y pasado, puede solucionar la aparente contradicción y realizar con su palabra la plenitud de lo más instantáneo que fluye: la vida” (Realizarse no es un juego de palabras, HFV³⁵).

La conveniencia de esta metodología, e incluso su misma aplicación, parecen en nuestro caso claras. Si una adecuada hermenéutica ha de buscar la comprensión de la dirección de sentido presente en el texto, y esta se alumbra en una lectura concebida como diálogo vivo, lo primero que hemos de hacer será entrar en diálogo con el autor a través de su vida y su obra. ¿Existe un *logos* compartido entre el autor y el lector que haga posible ese diálogo? Necesariamente ha de haberlo si es que la literatura es posible, mas para ser capaz de captarlo, el lector –nosotros- debe intentar ponerse de algún modo en el lugar y en la piel del autor, que es un hombre como nosotros pero también un individuo en su circunstancia. Para develar la verdad que la obra poética de Otero expresa, previamente hemos de conocer, por tanto, su biografía y sus horizontes mentales, cómo va conformándose su cosmovisión, los caminos del pensamiento de la época en los cuales se inscribe su poesía, así como aquellos de los que es heredera directa o indirectamente, por aceptación o rechazo.

Distinguiremos así en la obra del poeta tres etapas características y perfilaremos las circunstancias vitales e históricas en las que los poemas de cada época fueron creados. No se trata aquí de reconstruir qué pensó el autor al escribir (pues nuestro trabajo no pretende realizar una aproximación de corte psicologista) sino de intentar comprender el marco y el eje originarios de la reflexión que conducen el discurso poético hasta que acaba plasmándose como expresión viva en sus textos. Como resultado de ese análisis, nos ha parecido ver que es el concepto de esperanza el que, insertado como nervio vital en el núcleo de una vida creadora interpretada de algún modo como misión (en el ámbito de la poesía, pero también de la propia existencia), anima cada paso de la vida y de la obra del poeta.

³⁵ Esta abreviatura se refiere a la obra de Otero *Historias fingidas y verdaderas*, como se explica en el página 36 de esta tesis.

Desde estas conclusiones, que en la ordenación estructural de nuestra tesis aparecen sin embargo como premisas interpretativas, en un segundo momento intentaremos explicitar y justificar el horizonte descubierto para captar en particular el sentido último de cada etapa. Verificaremos entonces hasta qué punto nuestras hipótesis son fructíferas, no sólo para “dar razón” de esas etapas sino como dirección de sentido de la obra oteriana en su conjunto, siendo conscientes –eso sí- de que, como Gadamer advierte, dada la complejidad e individualidad de escritor y lector, “nadie puede resolver de modo racional el tema de la comprensión de sentido”³⁶, de una vez y para siempre.

De forma concreta, con este marco metodológico general como línea de inspiración de nuestro acercamiento final al poeta, hemos desarrollado nuestro trabajo en las siguientes fases de lectura y estudio:

- Estudio de fuentes primarias: primera lectura de toda la obra disponible de Blas de Otero.
- Estudio de los trabajos de investigación sobre la obra de Blas de Otero: este trabajo nos ha permitido conocer las cuestiones resueltas sobre la poesía oteriana y descubrir los campos aún abiertos que merecen ser explorados. Así, hemos comprobado con satisfacción la necesidad de un estudio como el que esta tesis intenta llevar a cabo. Realizado este estudio, se ha procedido a una segunda lectura de la obra poética de Otero a partir de las cuestiones de fondo que se observaron que estaban pendientes de investigar.
- Estudio de textos de crítica literaria: esta aproximación resultó útil para saber plantear el análisis de contenido requerido para la resolución de nuestra tesis. Una vez hecho, se realizó una tercera lectura de la poesía oteriana desde la perspectiva de este análisis de contenido y de las premisas ya descubiertas.
- Estudio de fuentes secundarias: se procedió a la lectura de fuentes literarias y filosóficas relacionadas con nuestro objeto de estudio, que facilitaran y enriquecieran el análisis de contenido adecuado de la poesía de Otero en relación con los presupuestos de pensamiento que la propia obra refleja. Una cuarta lectura de su poesía a partir de todos estos estudios previos y de las conclusiones ya obtenidas nos permitió, finalmente, proceder a la redacción de la tesis.

³⁶ *Ídem*, p.13.

E. Fuentes primarias: obra de Blas de Otero.

Cántico espiritual, Cuadernos del grupo “Alea”, Primera serie, número 2, San Sebastián, 1942.

Ángel fieramente humano. Losada, Buenos Aires, 1960.

Redoble de conciencia, Losada, Buenos Aires, 1960.

Ancia, Visor, Madrid, 1997.

Pido la paz y la palabra, Lumen, Barcelona, 2003.

Con la inmensa mayoría (Pido la paz y la palabra. En Castellano), Losada, Buenos Aires, 1960.

Que trata de España, Visor, Madrid, 1985.

Historias fingidas y verdaderas, Alianza, Madrid, 1980.

Mientras, Javalambre, Zaragoza, 1970.

Poesía con nombres, Alianza, Madrid, 1980.

Verso y prosa, Cátedra, Madrid, 1994.

Expresión y reunión, Alianza, Madrid, 2007. Edición y aparato crítico a cargo de Sabina de la Cruz.

Antología poética, Castalia, Madrid, 2007. Edición y aparato crítico a cargo de Pablo Jauralde Pou.

Hojas de Madrid con la Galerna, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2010. Edición de Sabina de la Cruz.

La muerte de Don Quijote (Notas de ensayo), en *Revista Champa*, Bilbao, 10 oct., 1954.

Actualmente, Sabina de la Cruz está trabajando en la edición crítica de las Obras Completas del autor. Es un proyecto que lleva realizando desde hace años, de cuyo esfuerzo ha surgido la reciente publicación de *Hojas de Madrid con La Galerna*.

A lo largo de la tesis hemos convenido en referir las obras de Blas de Otero a través de siglas para facilitar la redacción y lectura de la misma. De tal modo, cuando en esta investigación nos referimos a versos de alguna de estas obras, la referencia bibliográfica no se hace de manera ordinaria, con una nota al pie de página, sino que añadimos tras el último verso una referencia similar a esta: (Abrazo partido. HMCLG). La primera parte indica el título del poema y las siglas la obra a la que pertenece. La correspondencia de estas siglas es la siguiente:

CE	Cántico Espiritual
AFH	Ángel fieramente humano
RC	Redoble de conciencia
A	Ancia
PPP	Pido la paz y la palabra
EC	En castellano
QTE	Que trata de España
HFV	Historias fingidas y verdaderas
M	Mientras
HMCLG	Hojas de Madrid con La galerna

No queremos dejar de hacer una advertencia más, y es que hemos querido respetar la ortografía original de los poemas, así como la disposición de los versos cuando ha sido posible. Blas de Otero es un poeta que experimenta y reinventa el vocabulario, por lo que el lector puede encontrar palabras en mayúscula, ausencia de signos de puntuación, palabras con errores ortográficos (queridos por el poeta), cursivas... Nos ha parecido prudente mantener estas singularidades para no trastocar la riqueza de la poesía, indicando previamente esta peculiaridad.

CAPÍTULO I. DOS PREMISAS INTERPRETATIVAS: LA MISIÓN POÉTICA Y EL CONCEPTO DE ESPERANZA.

A. La obra oteriana y su misión poética.

A.1 Cuestiones formales

Como ya hemos indicado, la obra de Otero ha sido estudiada intensamente desde la perspectiva formal. No es de extrañar. Aunque entendamos que su poesía -es lo que abordaremos en esta tesis- responde a una misión, vital y poética a la vez, que trasciende lo meramente formal, lo cierto es que en todo texto de este género la cuestión de la forma resulta esencial (y de manera quizás especialmente significativa en nuestro caso). Si el cauce a través del cual pretende desarrollar Otero esa misión no es otro que el poético, parece lógico que lo haga con sus normas y peculiaridades formales. Nuestra investigación no pretende descubrir novedades en este campo, pero sí creemos necesario ofrecer un breve marco general sobre los elementos formales más relevantes que caracterizan la obra poética oteriana, como paso previo al enfoque de contenido, que es el que más nos interesa.

Pues bien. ¿Qué piensa Otero a este respecto? No hay duda de que le reconoce una enorme importancia: “De lo que se trata –nos dice- es de hacer una poesía de calidad. Ésa ha de ser su primera cualidad, si se me permite el juego de palabras. La poesía es un ente estético y eso jamás debe olvidarlo el poeta”³⁷.

Dicho esto, lo primero que vamos a considerar es la cuestión del ritmo poético, elemento estructural de toda composición poética:

“El ritmo poético, -ha explicado Alarcos- el que toca nuestra sensibilidad, es una resultante de la entonación sintáctica y de la andadura métrica (y dentro de ésta incluimos también naturalmente el llamado verso libre). Pero [...] la poesía no es sólo materia fónica o funciones gramaticales, sino además contenido psíquico. Si examinamos un poema con detenimiento, podemos descubrir cuatro especies

³⁷ Entrevista con Blas de Otero. Véase Revista *Reseña*, núm. 91, enero de 1976, p. 17.

de ritmo, que más o menos concordes, constituyen el propio ritmo poético: *a)* una secuencia de sonidos, de material fónico; *b)* una secuencia, la métrica, de sílabas acentuadas o átonas según determinado esquema; *c)* una secuencia de funciones gramaticales acompañadas de entonación; *d)* una secuencia de contenidos psíquicos (sentimientos, imágenes...)»³⁸.

En lo que tiene que ver con la poesía de Blas de Otero, creemos destacable la dislocación del ritmo fluyente. Este término se refiere a la ausencia de unidad de sentido del verso aislado: requiere del verso siguiente para su comprensión completa. Es lo que cotidianamente se conoce como encabalgamiento. Otero hace uso regular de este artificio, a veces para acelerar el ritmo del poema, y otras veces para retardarlo, tanto cuando trabaja con estructuras métricas tradicionales como cuando se adentra en el ámbito del verso libre:

“Cuando morir es ir donde no hay nadie,
nadie, nadie; caer, no llegar nunca,
nunca, nunca; morirse y no poder
hablar, gritar, hacer la gran pregunta”. (AFH, 31)

Obsérvese el juego de los dos últimos versos. Cuando el penúltimo termina, hay algo que falta por decir, es como si el poeta quedase mudo. Comienza el verso siguiente completando al anterior y dotándolo de sentido pleno. Además, mientras que el primero, segundo y cuarto son endecasílabos, el tercero es decasílabo. ¿Por qué? Por el contenido: lo que se indica es que no se puede hablar, que falta algo. Pero esta “falta” también se expresa desde el punto de vista formal: hay una sílaba de menos. Tengamos en cuenta, por otra parte, que este poema pertenece a *Ángel fieramente humano*, obra de corte existencialista en la que el poeta lucha contra el silencio de Dios, tratando en vano de encontrar una respuesta a su angustia.

Es también del gusto de Otero jugar con la reiteración léxica o sintáctica. El ritmo poético se nutre de la repetición para dar mayor resonancia a las imágenes, de modo que es más intenso el efecto psíquico. El lector puede así captar mejor la cuestión capital

³⁸ ALARCOS, E.; *Op. cit.*, pp. 100-101.

que quiere transmitir el poeta. Ya sea por simple repetición o por contraste, se intensifica la idea:

“¡Quiero vivir, vivir, vivir!” (RC, 27)

“No me resigno. Y sigo y sigo. Y si
caigo, gozosamente en pie, prosigo
y sigo, sigo...”. (A, 154)

Redoble de conciencia es una obra en la que el poeta va despojándose poco a poco del pesimismo existencialista. La angustia existencialista impide al hombre vivir, disfrutar de la vida, una vez considerada la ausencia de sentido de la existencia humana. Sin embargo, toda persona tiene el deseo de disfrutar su vida. Esto es lo que expresa este verso en el que el poeta repite hasta dos veces el mismo verbo (*vivir*), colocando además el verso entre exclamaciones. La presentación formal expresa claramente el anhelo del poeta por dejar atrás la angustia y poder complacerse en la vida.

El segundo ejemplo muestra qué significa seguir hacia delante. Se trata de no cansarse nunca de estar levantándose siempre. El recurso de la reiteración indica el significado de la constancia. El poeta quiere explicar que, a pesar de las dificultades, debe proseguirse hacia la meta prevista. La repetición del verbo, usado cuatro veces en primera persona en sólo tres versos, ayuda a la composición de la imagen del esfuerzo.

La reiteración puede darse también con secuencias más amplias, lo que es llamado paralelismo:

“Porque quiero tu cuerpo ciegamente.
porque deseo tu belleza plena.
Porque busco ese horror, esa cadena
mortal, que arrastra inconsolablemente.
Inconsolablemente. Diente a diente,
vos bebiendo tu amor, tu noche llena.
Diente a diente, Señor, y vena a vena

vas sorbiendo mi muerte. Lentamente.
Porque quiero tu cuerpo y lo persigo
a través de la sangre y de la nada.
Porque busco tu noche toda entera.
Porque quiero morir, morir contigo
esta horrible tristeza enamorada
que abrazarás, oh, Dios, cuando yo muera”. (AFH, 23)

De nuevo estamos ante una composición de *Ángel fieramente humano*. El poeta está justificando su búsqueda y, al mismo tiempo, su desesperación. A estas alturas, hace tiempo que no oye a Dios, pero sigue buscándole con ansia. Pero, ¿por qué buscar lo que uno ya no ve ni siente? ¿No resulta un tanto absurdo? No lo es, al menos para el poeta, y por eso recurre a este elemento formal para dar razones de su persistencia (*porque quiero, porque busco*) mostrando, sin embargo, una imagen más bien negativa de Dios (*diente a diente*).

El gusto de Blas de Otero por jugar con el ritmo poético incluye también la fractura del ritmo mismo. Esto lo hace introduciendo una frase en mitad del poema que no parece tener un sentido evidente, o apelando directamente al lector:

“Acontece querer a una persona,
a un sapito, por favor, no lo piséis...
Pero la gente
lo cree así, y cuelga colgaduras
y echa por la bandera ventanas y una alfombra,
como si fuera verdad,
como (se suele decir) si tal cosa...

Ocurre, lo he visto con mis propios medios”. (RC, 49)

¿Qué significa el segundo verso? Lo que hace el poeta es introducir una figura o un elemento a priori extraño, para fomentar la reflexión del lector. Lo que pueda éste

comprender variará, mas conduce a la reflexión, especialmente considerando el verso anterior.

Este segundo verso, lo mismo que el penúltimo, añade también la peculiaridad de involucrar al lector al referirse a él directamente. En ambos casos, el ritmo se quiebra, pues la lectura no es fluida: nos incita a una parada para reflexionar.

Sobre el uso de estos recursos rítmicos, afirman Zapiain e Iglesias que, sin ser exclusivos del poeta vasco: “su genialidad reside en que los lleva al máximo punto de expresividad, al máximo efecto; los potencia y revaloriza”³⁹. De esta manera: “El universo poético crece”⁴⁰.

El ritmo, indudablemente, tiene una relación directa con la métrica. Otero recurre a métricas tradicionales, mayoritariamente al soneto, en sus primeras obras. Más adelante, comenzará a romper las estructuras clásicas introduciendo formas y ritmos populares, y dirigiéndose hacia las vanguardias, con el dominio en el uso del verso libre. En realidad, a lo largo de su obra mantendrá el gusto tanto por el soneto como por la experimentación⁴¹. Lo que le hace un poeta original en las formas es, precisamente, la manera en la que usa los recursos estilísticos y lingüísticos en sus composiciones.

Aparte de las observaciones referidas al ritmo, creemos también destacable que Otero emplea una serie de palabras e imágenes de manera recurrente. Por ejemplo, para expresar la idea de ruina que amenaza, ya sea a un continente bajo la guerra o al hombre que pierde a Dios, trabaja con sustantivos, adjetivos o verbos tales como *des-arraigado*, *des-amparo*, *amargura*, *ansia*, *dolor*, *horrible*, *famélico*, *gritar*, *derribar* o *huir*. Para manifestar la idea de desasosiego y rebelión recurre a otros términos tales como *querer*, *perseguir*, *seguir*, *tenaz*, *furioso*, *lucha* o *martillazos*. Y si de lo que se trata es de

³⁹ ZAPIAIN, I e IGLESIAS, R.; *Aproximación a la poesía de Blas de Otero*, Nancea, Madrid, 1983, p. 98.

⁴⁰ *Ídem*, p. 71.

⁴¹ La tesis doctoral de la profesora Pilar GARCÍA CARCEDO titulada *El ritmo en la poesía de Blas de Otero*, Universidad Complutense de Madrid, 1995, expone en porcentajes el uso del versolibrismo en el conjunto de la poética oteriana: sólo seis composiciones en AFH, el 32% de los versos de RC, el 66% en PPP, el 82% en EC y el 64% en QTE. Sin embargo, precisa la autora, nunca abandonará el endecasílabo, que es el verso que más le gusta, a pesar de sus depuraciones retóricas (Cfr. pp. 587-588).

transmitir la conquista de la paz, recurre a las voces *júbilo, entusiasmo, puro, música, río, brisa o ileso*:

“Mas no todo ha de ser ruina y vacío.
No todo desescombros ni deshielo.
Encima de este hombro llevo el cielo,
y encima de este otro, un ancho río

de entusiasmo. Y, en medio, el cuerpo mío,
árbol de luz gritando desde el suelo.
Y, entre raíz mortal, fronda de anhelo,
mi corazón en pie, rayo sombrío.

Sólo el ansia me vence. Pero avanzo
sin dudar, sobre abismos infinitos,
con la mano tendida: si no alcanzo

con la mano, ¡ya alcanzaré con gritos!
y sigo, siempre, en pie, y así, me lanzo
al mar, desde una fronda de apetitos”. (A, 14)

Este es un poema de transición entre su obra de trasfondo existencialista y aquella de signo social. Se observan algunos de los recursos más habituales: la noción de la ruina unida a las imágenes del des-escombros y el des-hielo, que tienen relación con el ansia, el rayo sombrío, los gritos, los abismos y la raíz mortal. Pero la ruina se vence con el entusiasmo y el anhelo de ser capaz de hallar una alternativa que se alcanza estando en pie el corazón y alzada la mano.

Otero gusta de trabajar también con los sonidos, como modo de añadir mayor expresividad a sus composiciones y enriquecer el ritmo de los versos. Para el lector, supone la inmersión en un rico ámbito de sonoridad:

“Sólo el ansia me vence, pero avanzo...”. (AFH, 42)

La articulación de la “n” es muy adecuada para indicar el sentimiento de zozobra. Es una consonante que resuena más que muchas otras consonantes, y repetida hasta tres veces en el mismo verso ralentiza la lectura; se avanza, pero con esfuerzo. Como han dicho Zapiain e Iglesias:

“Las palabras, además de aportar a la poesía la tonalidad del sentimiento, desempeñan otro papel: el de configurar en realidades objetivadas la representación imaginativa que sobre los sentimientos construye el poeta en su fantasía”⁴².

En la poesía de Otero algunas imágenes adquieren, por lo demás, una significación diversa y plural. Así, la imagen de la *isla*, que representa al mundo, rodeado de un *mar*, que refiere la Nada y un *cielo* que alude a Dios. El hombre será un *árbol* que tiende hacia arriba. Pueden ser imágenes clásicas, pero Otero va modificando el sentido de las mismas, y de esta manera el *mar* puede ser en ocasiones un mar tranquilo, que se asemeja al amor, o un mar misterioso, que se corresponde con Dios. O el *viento*, puede en ocasiones ser un viento que empuja o un viento que arrasa, según el poeta se refiera al Dios que sostiene, o al Dios que fulmina:

“De tierra y mar, de fuego y sombra pura,
esta rosa redonda, reclinada
en el espacio, rosa volteada
por las manos de Dios, ¡cómo procura
sostenemos en pie y en hermosura
de cielo abierto, oh inmortalizada
luz de la muerte hiriendo nuestra nada!
La Tierra: girasol; poma madura.
Pero viene un mal viento, un golpe frío
de las manos de Dios, y nos derriba.
Y el hombre, que era un árbol, ya es un río.
Un río echado, sin rumor, vacío,
mientras la tierra sigue a la deriva,

⁴² ZAPIAIN, I. e IGLESIAS, R.; *Op.cit.*, p. 71.

¡oh Capitán, oh Capitán, Dios mío!” (A, 27)

Sabemos que el sentido metafórico es primordial en poesía. Lo que hace Otero es optar en ocasiones por metáforas clásicas, y en otras ocasiones por metáforas más complejas que rompen la estructura entre lo real y lo imaginario, pero no como algo arbitrario, sino obedeciendo a una finalidad. “Cada una produce una emoción, acorde en todo caso con el contenido que se pretende comunicar al lector, siendo ambas formas complementarias entre sí”⁴³.

Metáforas, alegorías, símiles e imágenes simbólicas pueblan el poemario de Blas de Otero, nutriendo su obra de una gran riqueza expresiva. También es destacable un recurso, no tan frecuente en otros poetas, como es el uso de los denominados adverbios terminados en *-mente*. Son adverbios largos, que prolongan los versos y aumentan la expresividad del poema:

“Desesperadamente busco y busco
un algo, qué sé yo qué, misterioso...”. (AFH, 33)

“Definitivamente, cantaré para el hombre”. (AFH, 49)

“Humanamente en tierra, es lo que elijo.
Caerme horriblemente, para siempre.
Caerme, revertir, no haber nacido
humanamente nunca en ningún vientre”. (RC, 23)

En el primer caso, el adverbio, siendo tan largo, aumenta la sensación de la búsqueda desesperada. Si esa búsqueda es prolongada en el tiempo, el uso de un adverbio que se dilata tanto redundante en la sensación de impaciencia y desvelo. En el segundo caso, el adverbio enfatiza la contundencia de la decisión del poeta. Y en el tercer caso, los adverbios otorgan una mayor solemnidad expresiva.

⁴³ ZAPIAIN, I. e IGLESIAS, R.; *Op. cit* p.43.

La preocupación por la expresividad y por llegar de manera directa al lector, llevan a Otero a recurrir igualmente a frases hechas, a muletillas, a giros coloquiales. Es una muestra de la evolución y experimentación del poeta, y de acercamiento a modos populares. Ahora bien, no hace uso de ellos de cualquier manera sino con ingenio, repensando las imágenes y dotándolas, en ocasiones, de nuevas significaciones. Como afirma León Tello⁴⁴, el estilo no es una noción yerta, sino dinámica, y es comprensible que la actividad poética contenga invención lingüística, pues la verdad lógica incluye, en cierto sentido, creación comunicativa. Podría pensarse que de este modo el poeta hace un guiño al lector para captar mejor su atención y mejorar la comunicación con él:

“Dios me libre de ver lo que está claro.
Ah, qué tristeza. Me cercenaría
las manos. Y mi sangre seguiría
hablando, hablando, hablando”. (PPP, 16)

“Llegaré por mi pies -¿para qué os quiero?-
a la patria del hombre”. (PPP, 40)

En el primer caso, el primer verso incluye una frase hecha bien conocida. Pero Otero juega con ella y le da un giro inusual. Lo que pide a Dios es que le libre de ver lo que está claro, cuando lo habitual es pedir a Dios clarividencia. El contenido de los versos es más bien dramático, pero la introducción de esa frase hecha resta gravedad al poema. En el segundo caso, el recurso es casi cómico y muestra un juego con el lector.

Finalizamos este apartado con una última característica formal de la obra oteriana, como son las alusiones y los préstamos literarios. Todo artista recibe la influencia de otros artistas, a los que interpreta en un tiempo nuevo, bajo una nueva perspectiva. En Otero son frecuentes las alusiones a otros autores y obras. “Característica de la obra de Otero es la intertextualidad [...]. La citación en Blas de Otero suele ser de índole estética”⁴⁵. En la gran mayoría de los casos, es una muestra de admiración:

⁴⁴ Cfr. LEÓN TELLO, F.J.; *La estética y la filosofía del arte en España en el siglo XX. Tomo 1.*, Madrid, 1988, p. 161.

⁴⁵ MONTEJO, L.; *Teoría poética a través de la Obra de Blas de Otero*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1988, pp. 648-650.

“¿Sientes? La sangre sale al sol. Lagarto
rojo. *Divina juventud. Tesoro*
vivo”. (RC, 44)

“España, no te
aduermas.
Está en peligro, corre,
acude. Vuela
el ala de la noche
junto al ala del día” (PPP, 69)

Otero incluye la cursiva porque le gusta indicar al lector cuándo se encuentra ante una alusión o un préstamo literario. El primero de los ejemplos incluye el primer verso de la *Canción de otoño en primavera*, de Rubén Darío. En el segundo, los versos tercero a quinto pertenecen al verso 61 de la *Profecía del Tajo* de fray Luis de León, aunque Otero cambia el orden y la secuencia a su antojo.

Según Montejo, “los autores más citados en la obra oteriana, y por este orden, son: Juan Ramón Jiménez, Rubén [Darío], A. Machado, Vallejo, Fray Luis de León y Cervantes,⁴⁶”, sin olvidar menciones explícitas o implícitas a otros autores que van desde la Biblia a las Vanguardias, pasando por la poesía popular, el Renacimiento, el Barroco, el Modernismo y las Generaciones de 1927 y 1936.

Garrote⁴⁷, por su parte, destaca a Jorge Manrique, de quien Otero toma las imágenes recurrentes del río y la mar; a Fray Luis de León, reconocido por Blas de Otero como su mayor maestro, especialmente por las cuestiones formales y expresivas pero también por la relación hombre-Dios; a Rubén Darío, con el que se identifica en su preocupación por el tema de España, el gusto por la poesía popular y el prejuicio anti-literario; a Antonio Machado, que fascina a Otero por su actitud ética, su lenguaje claro, su ritmo neo-popular y sus paisajes castellanos; a Miguel de Unamuno, con quien comparte la

⁴⁶ MONTEJO, L.; *Op. cit.*, p. 649.

⁴⁷ GARROTE, G.; *Op. cit.*, pp. 44-49.

actitud agónica de la poesía; a Juan Ramón Jiménez, de quien Otero añora su rigor poético y su capacidad de elevar la poesía a cotas altísimas; a Francisco de Quevedo, por su capacidad para manifestar la universalidad de la españolidad; y a Miguel de Cervantes: el *Quijote* ocupa buena parte de la imaginería de Otero para describir a España y a los españoles.

Pero no podemos olvidarnos de otros poetas que, más allá de la afinidad ideológica, son reconocidos por Otero por la calidad de sus versos, como Miguel Hernández, Pablo Neruda, Gabriel Celaya, César Vallejo o Rafael Alberti. Y tampoco podemos dejar de mencionar a los simbolistas y vanguardistas como Paul Eluard, Guillaume Apollinaire, Charles Baudelaire o Artur Rimbaud, que apasionaron a Otero por la creación del lenguaje, el uso de símbolos e imágenes rompedoras y la temática descarada y grotescamente sincera.

Destaquemos, por último, la importancia de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús. La mística española atrajo siempre a Blas de Otero, y en sus primeros años le atrapó con tremenda fuerza, lo mismo que la literatura bíblica, en especial la lectura del Libro de Isaías y las cartas de San Pablo.

Es Otero, pues, un ecléctico que bebe de muy diversas fuentes que le ayudan a configurar y enriquecer su lenguaje poético. Como ha concluido Montejo:

“Por su formación alimentada en los clásicos, refinada en las técnicas post-simbolistas y modernistas; por su vinculación constante al magisterio juanramoniano y el interés apasionado por las experimentaciones vanguardistas –que ampliaban y renovaban el campo de la poesía–, domina el instrumento poético”⁴⁸.

⁴⁸ MONTEJO, L.; *Op. cit*, pp. 652-653.

A.2 Contenido de la poesía oteriana.

Afirma Kandisky que en las épocas en las que el alma vive acontecimientos intensos el arte se hace más vivo, más humano, “pues el arte y el alma se compenetran y se perfeccionan mutuamente [...]. El artista debe tener algo que decir”⁴⁹.

También a nuestro poeta se puede aplicar esta afirmación, quizás incluso de un modo ejemplar:

“Otero ha construido una obra *trabada*, en la que temas, motivos e intenciones están presididos por la central intención comunicativa y la problemática vivida. En Otero, vida y poesía avanzan al unísono en una fusión dinámica”⁵⁰.

En efecto. Si bien el poeta ha de ser conocedor y dominador del lenguaje poético, la poesía no es sólo ni predominantemente forma: “La poesía puede revelar el modelo, la experiencia que la originó”⁵¹. Todo poema es un signo, con un código y con una estructura, ciertamente, pero que parte de la raíz psicológica del poeta, quien tiene una intención o un motivo para expresarse por la vía poética.

Desde el punto de vista de su contenido comunicativo, la poesía de Blas de Otero atiende especialmente a la cuestión de la existencia humana, o más concretamente, a su propia y personal existencia. En ese orden, se ha dicho que la poesía oteriana ha ido creciendo paulatinamente en interés a medida que su autor maduraba, “no sólo por su belleza formal, sino por tratar en sus versos el más universal de los temas: el ser humano debatiéndose en su lucha por la felicidad, (...) por una sociedad más justa y solidaria”⁵².

Sea como fuere en relación con esta valoración, lo que es un hecho es que Otero toma al ser del hombre como objeto reflexivo de su quehacer poético. A lo largo de su obra aparecerán frecuentemente cuestiones como la contingencia, la duda, el sufrimiento, la

⁴⁹ KANDISKY, W.; *De lo espiritual en el arte*, Galatea, Buenos Aires, 1960 (Trad. de L. Dujovne), p.96.

⁵⁰ GARROTE, G.; *Op. cit.*, p. 13.

⁵¹ ARISTÓTELES; *Poética*, Gredos, Madrid, 2010 (Trad. de V. García Yebra), 1451-6.

⁵² DE LA CRUZ, S.; Introducción a OTERO, B.; *Expresión y reunión*, Alianza, Madrid, 2007, p.7.

tristeza, la alegría, la amistad, el entusiasmo o la justicia. Son, todos ellos, asuntos que, de un modo u otro, abordan el misterio del ser humano, y la poesía oteriana se nos revela en este sentido como un intento de comprensión del *yo*:

“Pensándolo bien, lo primero que hay que tener en cuenta es que con la misma facilidad con que nací en la calle Hurtado de Amézaga, pude no haber nacido. En Hurtado de Amézaga, ni a la vuelta de la esquina. Así como suena, no haber nacido. Creo que fue una posibilidad con bastantes probabilidades de suceder. Pero se equivocaron, y a cierta hora del día 15 de marzo de 1916, salí afuera y aquí estoy”. (Sin título, HFV)

Pero, ¿qué o quién es el hombre? De forma genérica, diríamos que el hombre es un ser racional que se expresa en su relación con la realidad circundante, con el mundo en el que está inscrito y, sobre todo, en el encuentro con sus semejantes, con el *otro yo* que son los demás hombres. Un ser muy particular, capaz también de relación consigo mismo y de preguntarse por su propia existencia personal. E incluso abierto a la trascendencia, al Absoluto, como clave de comprensión y plenitud del resto de relaciones y aún de su propio ser. Este será el orden que sigamos ahora en la presentación del contenido de la obra oteriana.

En primer lugar, Otero siente especial atracción por los paisajes de su tierra española y por aquellos otros de los países que visita. La reflexión sobre la naturaleza o las arquitecturas que le rodean es una constante, así como las evocaciones que esos lugares le inspiran:

“... quédate aquí, lejana y compañera.
Ya me estoy modelando a tu figura
—quédate aquí para aprender tu estilo—,
levanto torres, abro un ventanal.

Estate así, persiste entre la altura
y el suelo; vuela, sueña, reza en vilo,
piedra de Dios, hermosa catedral”. (Catedral⁵³).

En este poema de juventud descubrimos un poeta que no es indiferente a la realidad en la que está inmerso sino que se siente atraído por ella y plasma lo que ésta le sugiere. Una catedral no es un simple edificio; es una obra humana cargada de sentido. Es piedra de Dios que reza en vilo, es la casa del Señor; persiste entre la altura y el suelo porque su sentido profundo es el de ser puente entre la ciudad de Dios y las ciudades de los hombres. Se trata pues de una descripción propia de quien es capaz de comprender aquella catedral como una realidad respecto de la cual modelar la propia figura humana.

Así sucede también con las ciudades:

“... ah, Madrid de Mesonero, de Lope, de Galdós y de
Quevedo,
inefable Madrid infectado por gasoil, los yanquis y
la sociedad de consumo,
ciudad donde Jorge Manrique acabaría por jodernos a todos
(..)
y las graves estrofas que nos quiebran los huesos y los
esparcen
bajo este cielo de Madrid ahumado por cuántos años
de quietismo,
tan parecidos a don Rodrigo en su túmulo de terciopelo
y rimas cuadrículadas”. (Túmulo de gasoil, HM)

La ciudad no se comprende sin sus personajes y sin su tradición. Como escritor, Otero acude al pasado literario; a aquellos autores que narraron y ayudaron a crear la ciudad. En Madrid, el poeta respira el Siglo de Oro, los episodios galdosianos y las coplas manriqueñas. La ciudad no puede sernos indiferente, nos abre a un mundo de

⁵³ OTERO, B.; *Antología poética*, Castalia, Madrid, 2007. El poema citado está entre los primeros que compuso el poeta en su etapa adolescente y ha sido rescatado por Pablo Jauralde Pou en esta antología.

evocaciones y remembranzas. Pero también es ocasión para una mirada más actual, por la que el poeta puede realizar cierta crítica social. No en vano, Madrid es también capital de un régimen político que el poeta reprueba en su madurez, y por ello, también un ámbito de presencias y nostalgias:

“Ocurre, lo he visto con mis propios medios.
Durante veinte años la brisa iba viento en popa,
y se volvieron a ver sombreros de primavera
y parecía volar la rosa.

En 1939 llamaron a misa a los pobres hombres.
Se desinflaron unas cuantas bombas
y por la noche hubo fuegos japoneses en la bahía.
Estábamos –otra vez- en otra”. (Que cada uno aporte lo que sepa, RC)

El poeta interpreta la historia. La época de entreguerras es considerada positivamente y recordada con añoranza, frente al posterior inicio de la guerra. Realiza una suerte de crítica al militarismo que conduce a la Segunda Guerra Mundial, y también a la ideología del bando que triunfa en la Guerra civil española. No otra cosa significa la llamada a misa en un lado, y los bombardeos japoneses en otro:

“¡Santiago, y cierra, España! Derrostran con las uñas
y con los dientes rezan a un Dios de infierno en ristre,
encielan a sus muertos, entierran las pezuñas
en la más ardua historia que la Historia registre.

Alánceles y arcángeles se juntan contra el hombre.
Y el hambre hace su presa, los túmulos de agosto.
Tres años: y cien caños de sangre Abel, sin nombre...
(Insoportablemente terrible en su arregosto).

Madre y maestra mía, triste, espaciosa España.
He aquí a tu hijo. Úngenos, madre. Haz
habitable tu ámbito. Respirable tu extraña
paz. Para el hombre. Paz. Para el aire. Madre, paz”. (Hija de Yago, PPP)

Este poema es un auténtico canto patrio que expira cierto aire noventayochista. El aire de aquellos hombres a quienes dolía España y la mostraban como problema: “tratarlo es una cuestión de riesgo y honor para el poeta, es un deber”⁵⁴. Y Blas de Otero responde a ese deber, frecuentemente, desde sus convicciones ideológicas.

Por otra parte, la crítica social y política también está muy presente en su obra. A partir de la década de los cincuenta, el poeta pone su poesía en relación con la crítica y el análisis político. De manera poética, expresará sus anhelos sociales y su posicionamiento ideológico. El punto de partida de esa crítica será el del denominado humanismo marxista. Nos cuestionaremos este elemento en los sucesivos capítulos, pero conviene ahora anotar que Otero asume una concepción altruista del comunismo, que es la que pretende plasmar en su obra. El poeta desea encontrarse con los demás hombres sin artificios, sin opresiones. Por eso canta a lo popular y a lo cotidiano:

“Quiero escribir de día.
De cara al hombre de la calle,
y qué
terrible si no se parase.
Quiero escribir de día.
De cara al hombre que no sabe
leer,
y ver que no escribo en balde.
Quiero escribir de día.
De los álamos tengo envidia,
de ver cómo los menea el aire”. (Cantar de amigo⁵⁵, EC)

⁵⁴ MUÑIZ, M.L.; *El poeta y la patria en la trilogía de Blas de Otero “Que trata de España”*, Separata facticia de los Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach, Oviedo, 1978, p. 401.

⁵⁵ Hay otro poema de Blas de Otero titulado exactamente igual pero que pertenece a *Hojas de Madrid con La Galerna*, cuyo contenido es bien distinto. Quede apuntado para conocimiento del lector.

Su poema se convierte así en un canto, el canto al hombre sencillo, como aquella oda de Neruda⁵⁶. Se dirige Otero al hombre de la calle, al hombre analfabeto, al hombre sin ínfulas de grandeza sino pobre y humilde. Su canto es a menudo solidario, filantrópico, expone la belleza de lo sencillo, la bondad de lo cotidiano:

“Me gustan las palabras de la gente.
Parece que se tocan, que se palpan.
Los libros, no; las páginas se mueven
como fantasmas.

Pero mi gente dice cosas formidables,
que hacen temblar la gramática
[...],
estos hombres de anchas sílabas,
que almuerzan con pedazos de palabras
[...].

HABLAMOS DE LAS COSAS DE ESTE MUNDO.

Escribo
con viento y tierra y agua y fuego
[...]
lo más hermoso
son los hombres que parlan a la puerta
de la taberna, sus solemnes manos
que subrayan sus sílabas de tierra.

Ya sabes
lo que hay que hacer en este mundo:
andar, como un arado, andar entre la tierra”. (Palabra viva y de repente, QTE)

⁵⁶ Nos referimos a la *Oda al hombre sencillo*. Véase NERUDA, P.; *Odas elementales*, Losada, Buenos Aires, 1971: “[...] escribo con tu vida / y con la mía, / con tu amor y los míos, / con todos tus dolores / y entonces / ya somos diferentes / porque, mi mano / en tu hombro, / como viejos amigos / te digo en las orejas: / no sufras, / ya llega el día, / ven, ven conmigo, / ven con todos / los que a ti se parecen, / los más sencillos. / Ven, no sufras, / ven conmigo, / porque aunque / no lo sepas, / eso yo sí lo sé: / yo sé hacia dónde vamos, / y es ésta la palabra: / no sufras / porque ganaremos, / ganaremos nosotros, / los más sencillos / ganaremos, / aunque tú no lo creas, / ganaremos”.

Es una suerte de poesía amorosa: amor por los hombres. Amor por ciertas virtudes como la sencillez, la paciencia, la nobleza, la inocencia, la entereza, la naturalidad... Otero reconoce esas virtudes en las clases populares, en la clase obrera y campesina, y por eso en su poesía se aprecian a menudo elementos populares. Estima el poeta que se debe aprender de la sencillez del pueblo, como ya afirmara otro gran poeta anterior a él, Joan Maragall:

“Aprended a hablar del pueblo; no del pueblo vano que congregáis en torno de vuestras palabras vacías, sino del que se forma en la sencillez de la vida ante Dios solo. Aprended de marineros y pastores (...). Sus facciones están como encantadas, y hablan rara vez, pero si hablan, sus palabras vienen llenas de sentido”⁵⁷.

Si Otero insiste en la importancia del hablar del pueblo y en la responsabilidad del escritor de recuperar e introducir ese habla en sus creaciones, es porque –de algún modo, como en Gorki o incluso Pushkin- cree que está llamado a erigirse en portavoz autorizado de su ánimo y sentir:

“El primero que entendió esto fue Pushkin, que también fue el primero en demostrar cómo utilizar el material del habla del pueblo y cómo modelarlo. El escritor es el vocero emocional de su país y de su clase, es su oído, sus ojos y su corazón; es la voz de su época [...]. Es necesario y aún obligatorio conocer la historia del pueblo; no menos necesario es saber lo que piensa sobre los problemas sociales y políticos”⁵⁸.

Blas de Otero desea llegar al pueblo, y sabe que difícilmente podrá lograrlo si su vocabulario es abstracto y distante, y sus temáticas etéreas y ajenas a la problemática del hombre de la calle.

El poeta, amante de lo popular y lo cotidiano, desprecia sin embargo la agitación de su época, estigmatizada por guerras civiles, mundiales y frías, señalada por modelos

⁵⁷ MARAGALL, J.; *Elogio de la palabra. Obres Completes. Tomo II*, Selecta, Barcelona, 1960, p.44.

⁵⁸ GORKI, M.; *Cómo aprendí a escribir*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1959. (Trad. de G. Barcos), p.34.

políticos hoscos y hostiles, y marcada, a su vez, por la rigidez de los corazones que el poeta juzga que fomentan las sociedades consumistas:

“Europa, amontonada sobre España, en escombros;
sin norte, Norteamérica, cayéndose hacia arriba;
recién nacida, Rusia, sangrándole los hombros;
Oriente, dando tumbos; y el resto, a la deriva
(...)

Parece como si el mundo se acabase, se hundiera.

Parece como si Dios, con los ojos abiertos,
a los hijos del hombre los ojos les comiera.

(No le bastan –parece- los ojos de los muertos)”. (Hijos de la tierra, RC)

De la condena que se hace de la situación política del momento, confundida por el horror de la guerra, Otero da un salto a otro tipo de crítica más audaz, más severa y más aventurada, como es la crítica religiosa. La cuestión de Dios y la religión es un hito en su obra que no se puede ni se debe obviar. De hecho, fue una de las primeras cuestiones temáticas que el poeta abordó y ocupó buena parte de su quehacer poético y vital.

Hemos visto cómo el *yo* se abre a la realidad que le rodea y se muestra ante los demás hombres, con quienes se configura en un *nosotros*. Mas todo ello no sucede sino a partir de una consideración previa de gran calado: el íntimo cuestionamiento de uno mismo, el viaje hacia la interioridad, la consideración de su ser contingente, cuestión que ampliaremos y matizaremos en el próximo capítulo. Esta reflexión, si es profunda y humilde, conduce naturalmente a otra trascendente, que versa sobre la existencia y naturaleza de Dios.

Este tema es abordado por Otero a lo largo de toda su obra, de manera recurrente. Y es notable la grave transformación en la manera de pensar y concebir a Dios que se opera en el poeta. En un primer momento, la pregunta carecerá de cualquier tipo de dramatismo, en tanto el hombre se concibe desde Dios y hacia Dios. De este modo, una cuestión tan habitual en sus textos como es la de la muerte, no será tratada en su primera

época de una manera angustiosa, sino serena. La muerte, concretamente, no sería más que el Encuentro con el Padre, la Gloria:

“Todo el amor divino, con el amor humano,
me tiembla en el costado, seguro como flecha.
La flecha vino pura, dulcísima, derecha;
el blanco estaba abierto, redondo y muy cercano.

Al presentir el golpe de Dios, llevé la mano,
con gesto doloroso, hacia la abierta brecha.
Mas nunca, aunque doliéndose, la tierra le desecha
al sembrador, la herida donde encerrar el grano”. (Introducción, CE)

El poeta, en sus primeros pasos literarios, expresa el sentido profundo de la mística cristiana. No es él mismo un místico, pero sí comprende el sentido de la fe cristiana. Se trata de la fe en un Dios que se ha hecho hombre sufriente por amor. Consiste en una fe que es don, esa flecha que viene pura, dulcísima y derecha, pero que requiere al mismo tiempo de una predisposición del corazón, que ha de estar abierto a recibirla. Y se trata también de una fe que conlleva cierto dolor, cierta renuncia, cierto temor, pero que es recibida y comprendida como semilla, como alimento, como bien:

“SI nació en Belén, naci-⁵⁹
ó para darnos la vida,
a que sí.
Y si en una Cruz murió,
no sería, creo yo,
para abrimos más la herida,
a que no”. (A que sí, CE).

Obsérvese cómo se repite la idea de la herida. Mas si en los versos anteriores se nombra una brecha abierta por la flecha de Dios, ahora se mitiga la importancia de la herida en comparación con la muerte de Cristo en la cruz. También expresa Otero la religación

⁵⁹ No es un error de escritura sino que así se encuentra en la copia original.

entre la criatura y el Creador. Dios aparece como alguien inefable pero, al mismo tiempo, como Creador, Padre, Sostenedor. Y el poeta le conoce y a Él se confía. Pareciera incluso que su relación con Dios es una vía de purgación a través de la contemplación:

“Mis ojos se adelgazan suspirando
la llegada de Dios a mis andenes.
... Soy un arco de Dios que se estremece.
Soy una vana potestad de ausencias.
Escúchame, Señor, que desfallezco.
Apenas puedo sostenerme en alma.
Mi cuerpo desmorona a cada instante
su unidad substancial, aún palpitando.
Nada soy si no soy el que yo soy,
el que ha salido de Tus manos grandes,
capaces de dar forma al Universo”. (I, CE).

Qué distintos resultan estos versos de los que escribirá el poeta en posteriores composiciones. Si el *yo* se ha entendido fundamentalmente por su relación y encuentro con el *Tú* divino, llega un momento en que el hombre se cuestiona el *Tú*, lo que supone cuestionar el *yo* mismo:

“Esto es ser hombre: horror a manos llenas.
Ser –y no ser- eternos, fugitivos.
¡Ángel con grandes alas de cadenas!” (Hombre. AFH)

Probablemente sea el sufrimiento, la obsesión por la muerte y el miedo a no tener respuestas definitivas, lo que hace al poeta cuestionarse todo. Y, en medio de esa tribulación, siente ahora que Dios no le ofrece respuesta sino vacío.

La ausencia de respuestas, el aparente silencio de Dios y el horror a manos llenas de la guerra, sumen al poeta en una angustia abisal. La tensión positiva que antes se daba entre el hombre y el Absoluto se transforma en una tensión conflictiva que enfrenta al

hombre con la posibilidad de la Nada. La existencia del hombre es fugaz; nuestra vida es una lucha permanente entre ser y no ser:

“Desesperadamente busco y busco
un algo, qué sé yo qué, misterioso,
capaz de comprender esta agonía
que me hiela, no sé con qué, los ojos
[...].

A veces me figuro que ya siento,
qué se yo qué, que lo alzo ya y lo toco,
que tiene corazón y que está vivo
[...].

Desesperadamente, le retengo,
cierro el puño, apretando el aire sólo
[...] y allí no había más que sombra y miedo,
no sé de qué, y un hueco silencioso”. (Igual que vosotros, AFH)

Se produce entonces un distanciamiento de Dios que deja al hombre solo, encerrado en sí mismo y sin un referente que le sostenga. La muerte, ahora sí, será una imagen recurrente del poeta que le ahoga y le agota, dejándole sin fuerzas ni esperanza.

Pero no será éste el destino último del poeta. A partir de su futuro encuentro con las ideas marxistas, creará descubrir una respuesta o salida al vacío dejado por la desaparición de Dios: El problema del *yo* que pierde la relación con el *Tú* divino, lo resuelve por la apertura al *nosotros*, y así la Humanidad, toda entera, acaba suplantando a Dios. De este modo, el altruismo, la filantropía y la solidaridad, aparecerán como verdadera y única “solución” al problema del hombre. Sin ser esto en esencia contradictorio con la cosmovisión cristiana, el poeta ha decidido rehacer su comprensión del mundo y del hombre de espaldas a Dios:

“Es a la inmensa mayoría, fronda
de turbias frentes y sufrientes pechos,
a los que luchan contra Dios, deshechos

de un solo golpe en su tiniebla honda.

A ti, y a ti, y a ti

De un sol con sed, famélicos barbechos,

a todos, oh sí, a todos van, derechos,

estos poemas hechos carne y ronda

[...].

¡Ay, ese ángel fieramente humano

corre a salvaros, y no sabe cómo!” (Estos poemas, RC)

Parece que el poeta, de todos modos, no habla a todos los hombres sino a aquellos que han sido capaces de enfrentarse a Dios. Más concretamente, a aquellos hombres que han padecido lo mismo que él. Y así, venciendo juntos –al menos en apariencia- el sufrimiento y la desesperanza, puedan salir victoriosos tras la derrota de Dios.

Concluimos pues este punto, resumiendo las líneas generales que el poeta aborda en su poesía: el centro de toda la obra de Otero es el hombre, el cual se comprende como un ser relacional que se explica a partir de su encuentro con diversas realidades. Por un lado, el hombre se relaciona con el mundo que le rodea, con la naturaleza, con las ciudades, con las arquitecturas humanas. Se hace así el hombre consciente de pertenecer a un mundo físico que es su campo de juego.

De otro lado, el hombre se relaciona con los demás, con sus semejantes, y por ello aborda el poeta cuestiones sociales tan diversas como pueden ser las manifestaciones culturales, la tradición histórica, el debate político... El hombre no vive aislado en el mundo, sino que se comprende como parte sustancial de un grupo social, de una comunidad.

Por último, se relaciona el hombre con la trascendencia. Sabiéndose contingente, todo hombre tiende a hacerse preguntas sobre lo trascendente, sobre el sentido real de su vida, su origen y su final. Surge entonces la cuestión de Dios y la relación entre la criatura y el Creador.

Todo esto configura un modo de comprenderse como hombre. Es un último tipo de relación que no es ya *ad extra*, hacia el mundo, los otros hombres o Dios, sino *ad intra*, esto es, dirigida hacia la propia interioridad para, desde ahí, intentar descubrir qué le cabe esperar. Aquí reside el punto nuclear de la poesía oteriana.

A.3 La relación entre la forma y el fondo en la poesía oteriana.

Forma y contenido pueden ser separados de manera artificial, pero en realidad, como recuerda Muniain, “se compenetran y funden en la obra concreta de arte componiendo un todo indiviso”⁶⁰, algo que en Blas de Otero se observa con notable claridad y que responde a su vocación de escribir como se habla. Aunque la idea que se quiere expresar puede plasmarse de diversos modos, la manera particular de hacerlo informa la idea y la concreta de un modo exclusivo. Así, toda consideración estética sobre la idea que se transmite es indivisible de la forma que adopta, y por ello, hacer una distinción exagerada entre los aspectos formales y de contenido de una obra literaria se torna “artificial en el caso de la poesía”⁶¹.

Por otra parte, no puede haber sólo un rasero para calibrar cada poema, pues se trata de una realidad dinámica. No importa sólo la forma, sino también el temple, que es difícil de juzgar⁶²; el poema no es sólo “cáscara”, sino una “realización verbal”⁶³.

Otero es “poeta, obrero de la palabra, [que] debe ser no sólo testigo de la historia sino combatiente. La transformación de la palabra en denuncia configura un léxico específico”⁶⁴. Considerando esta función comunicativa de su obra, ¿qué es entonces la poesía, propiamente, para Otero? ¿Cuál la esencia de la palabra? ¿Qué el verso?

⁶⁰ SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J.M.; *Lecciones de Estética*, Edición multicopista, Madrid, 1962, pp. 64-65.

⁶¹ Cfr. ALEMANY SÁNCHEZ-MOSCOSO, E.; *Del existencialismo al bestseller*, Dyckinson-UNED, Madrid, 2003, p.55.

⁶² En un apartado posterior abordaremos la cuestión sobre el juicio poético de la obra de Otero.

⁶³ Cfr. PFEIFFER, J.; *La poesía*, BCE, Méjico, 2000 (Trad. de M. Frenk Alatorre), pp. 28-53.

⁶⁴ SCARANO, L.; *La cuestión del sujeto en la poesía de Blas de Otero: Pluralidad y fragmentación de la voz*, Separata facticia de la Revista “Anales de la Narrativa Española Contemporánea”, 1994, p. 116.

Nuestro autor explica lo que debe ser la poesía en su poema *Cartilla (poética)*. Un título casi cómico que tiene un doble significado: por un lado, hace referencia a aquellos cuadernillos escolares que contenían el alfabeto y las primeras enseñanzas de lectura y escritura; por el otro, atendiendo al contenido del poema, también se refiere al hecho de “leerle la cartilla a alguien”, advirtiendo lo que se debe y no hacer en un asunto concreto:

“La poesía tiene sus derechos.

Lo sé.

Soy el primero en sudar tinta
delante del papel.

(...).

La poesía exige ser sinceros.

Lo sé.

Le pido a Dios que me perdone
y a todo dios, excúsenme.

La poesía atañe a lo esencial
del ser.

(...).

Ahora viene el pero.

La poesía tiene sus deberes.

Igual que un colegial.

Entre yo y ella hay un contrato
social.

(...).

Pero yo no he venido a ver el cielo,

te advierto. Lo esencial

es la existencia; la conciencia

de estar

en esta clase o en la otra.

Es un deber elemental”. (Obra, VP)

La poesía es un derecho y un deber, un trabajo que hace sudar tinta. Otero es siempre un trabajador de la palabra, de la forma poética, como hemos visto en el apartado anterior; es la dedicación del poeta una labor destinada a conocer lo esencial, y el modo en que esto se realiza es a través de la palabra. ¿Qué tipo de palabra? Una palabra que ha de ser, ante todo, espontánea, fresca, natural.

“Sabido es que hay dos tipos de escritura, la hablada y la libresca. Si no se debe escribir como se habla, tampoco resulta conveniente escribir como no se habla (...) y hacer que las palabras suenen libres, vivas, con dispuesta espontaneidad. Mientras haya en el mundo una palabra, habrá poesía. Que los temas son cada vez más ricos y acuciantes” (21, VP).

Así, pues, entendemos lo que para nuestro poeta significa la poesía: no es puro formalismo ni esteticismo. En el decir de Pfeiffer:

“La lucha por un trato honrado y veraz con la poesía es una lucha contra el esteticismo y el diletantismo. La poesía *original* se da únicamente cuando hasta lo *más exterior* tiene una significación interna, y cuando hasta lo *más íntimo* se convierte en forma”⁶⁵.

Además, como afirman Zapiain e Iglesias, a Otero le desagrade la Literatura que quiere presentarse como ciencia, pues juzga que la poesía es un arte de circunstancias:

“Con ello nos dice que la poesía se forja a raíz de los acontecimientos; de la historia de cada nación, de cada nación, su *intrahistoria* (...). Es una poesía que nace con las circunstancias del presente, con los recuerdos del pasado y con las visiones del futuro más inmediato”⁶⁶.

Un arte, sí, pero no un arte para iniciados o una técnica despersonalizada; la poesía debe ser, ante todo, popular. Esta es, posiblemente, la nota más característica de Otero: si usa elementos sintácticos y lingüísticos como los ya mencionados (las rupturas del ritmo,

⁶⁵ PEIFFER, J.; *Op. cit.*, p. 90.

⁶⁶ ZAPIAIN, I. e IGLESIAS, R.; *Op. cit.*, pp. 18-19.

las aliteraciones, los adverbios en –mente, las frases hechas, las referencias, los juegos de palabras, etc.,) es porque pretende con ello llegar al lector. Para conseguirlo, desprecia los convencionalismos y busca una expresión poética propia. En esto consiste en gran medida la labor de un poeta, en abrir nuevos modos de expresión, en la invención de nuevas formas, en el enriquecimiento de un lenguaje, sin embargo accesible.

Proust escribía a Madame Straus que “la única manera de defender la lengua francesa consiste en atacarla”⁶⁷. En nuestro caso, el poeta, jugando con la lengua, desborda sus límites y exalta sus matices, con la finalidad de una mejor comunicación. Otero trata de acertar con la expresión correcta para la transmisión de la idea adecuada. Dos de los mayores estudiosos de su obra coinciden en considerar al poeta bilbaíno como un autor especialmente preocupado por encontrar el modo apropiado para la transmisión de realidades profundas en una suerte de combinación entre lo épico y lo lírico:

“Nuestro trabajo –dice Montejo- ha puesto de manifiesto una personalidad tanto humana como poética total y únicamente comprometida con su obra, entendida ésta como superación dialéctica de la oposición *lírica / épica, hombre histórico / poeta inmanente* [...]. [Blas de Otero es] uno de los poetas que más se acercan a la integración de los dos rasgos de la definición *poeta = hombre dedicado a la poesía*”⁶⁸.

Y en un sentido similar, Sabio se atreve a comparar a Otero con Garcilaso a este respecto:

“Del mismo modo que Garcilaso usó sus propios sentimientos amorosos como material literario (como hiciera Petrarca) ganando la poesía amorosa en profundidad significativa y eficacia poética, la poesía *social* o histórica de Blas de Otero radica en la sinceridad con que el poeta hace suyos los problemas de

⁶⁷ PROUST, M.; *Correspondance*, ed. de Ph. Kolb, PLoon, 1981, t. VIII, p. 277, en COMPAGNON, A.; *¿Para qué sirve la literatura?*, Acantilado, Barcelona, 2008 (Trad. de M. Arranz), pp. 45-46.

⁶⁸ MONTEJO, L.; *Op. cit.*, p. 651.

todos, expresando unos sentimientos que en parte son ajenos y en parte son propios. Blas de Otero es un maestro en la fusión de lo épico y lo lírico”⁶⁹.

Podemos entonces concluir que en toda obra de arte se conjugan dos co-principios: uno formal, que funciona como soporte expresivo; el otro es el fondo, que se refiere al ideal expresado. Son, por tanto, dos principios complementarios. Es cierto que, en cuanto arte, la poesía debe mantener unos presupuestos y normas esencialmente estéticos, pero en tanto que modo de expresión, toda comunicación poética pretende la transmisión de una serie de imágenes, con las que generar un sentimiento y/o transmitir unas ideas⁷⁰.

Blas de Otero es, por fin, un hombre dedicado a la elaboración poética no como un trabajo ordinario, sino como vocación personal. Es un hombre volcado en la poesía como su proyección vital, y como vocación social. Por eso presenta a los demás sus problemas, al tiempo que hace suyos los problemas de los demás. Ése es el verdadero sentido de la categoría *social* en la que cual se inscribe buena parte de la obra de Blas de Otero.

“Creo en la poesía social. A condición de que el poeta (el hombre) sienta estos temas con la misma sinceridad y la misma fuerza que los tradicionales” (VP, 19).

“Tarea para hoy: demostrar hermandad con la tragedia viva, y luego, lo antes posible, intentar superarla. Naturalmente, esto es lo más difícil. No hay creador capaz de levantar las ruinas si no dispone de un ideal positivo; si primero él no ha forjado –cual un futuro ya presente- su escala de valores y su escuela de verdades” (VP, 18).

⁶⁹ SABIO, F.; *Op. cit.*, pp. 817-818.

⁷⁰ Entendemos que aquí reside uno de los debates habituales sobre la relación entre el arte: ¿ha de ser la única pretensión del arte la generación de sentimientos? ¿Es la transmisión de ideas simple y llana ideología camuflada con ropajes estéticos? ¿Puede haber arte unido a la comunicación de ideas filosóficas y, en tal caso, qué debe primar sobre qué? Sin lugar a dudas, se trata de un interesante debate que sin embargo excede nuestra competencia pero que no podemos dejar de advertir.

A.4 Intencionalidad del poeta, función de la poesía y juicio poético.

En los textos inmediatamente anteriores hemos podido comprobar que Otero considera indistintamente la personalidad del hombre y la del poeta. La sinceridad que se le pide al autor consiste en que trate los temas que aborda como poeta igual que los afronta como hombre. Y del mismo modo que el hombre ha de superar en su vida cotidiana obstáculos de diversa índole, se pide al poeta que supere también la tragedia, que sea capaz de proponer un ideal positivo que permita al resto de los hombres levantar las ruinas de la conciencia en torno a una escala de valores y una escuela de verdades. Es la idea que expresa Eugenio d'Ors, cuando se refiere a la unión que existe entre ideal y realidad:

“Pero yo te digo que cualquier oficio se vuelve filosofía, se vuelve arte, poesía, invención, cuando el trabajador da a él su vida, cuando no permite que ésta se parta en dos mitades: la una, para el ideal; la otra para el menester cotidiano. Sino que convierte cotidiano menester e ideal en una misma cosa, que es, a la vez, obligación y libertad, rutina estricta e inspiración constantemente renovada”⁷¹.

De manera parecida piensa Otero, quien hace del ideal y del menester cotidiano una misma cosa, y de este modo asume su vocación poética como una obligación cuya asunción le hace libre, una rutina que a su vez es inspiración. Con toda propiedad, afirmará Otero, por tanto, que “la libertad creadora [...] descansa o se ve atada, siempre, por otros supuestos del ámbito individual y, sobre todo, social”, y que la misión del arte es “social, internacional, a través, entre otras cosas, de la estética”⁷².

Esta concepción sobre el arte suscita de forma polémica una pregunta fundamental en relación con la crítica literaria: ¿tiene la poesía una función más allá de la exclusivamente estética? Gilson ha dicho a este respecto que:

⁷¹ D'ORS, E.; *Aprendizaje y heroísmo*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1915, p. 19.

⁷² VILAR, S.; *Arte y sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1964, pp. 257 y ss. Este fragmento forma parte de una encuesta que el sociólogo Sergio Vilar realizó en los años sesenta a una serie de artistas e intelectuales acerca de la naturaleza del arte.

“el arte no es el fin supremo de la vida humana; el artista no es el solo y único tipo de hombre superior que se pueda concebir. La verdad y el bien, de los que la belleza no es más que una variedad, tienen también derechos que imponer. Puesto que todos estos transcendentales no son sino aspectos diversos del ser, hay razón para querer que el artista se comprometa, pero no puede comprometerse más que como hombre, no como artista. A título de artista no puede comprometer su arte más que hacia el fin propio del arte, del que se decía justamente que era la obra de arte por producir, y ninguna otra cosa. Como hombre, el artista puede tener otros fines, que serán religiosos, políticos, sociales, económicos y morales. Puede también desear que la religión, la justicia social o el bien moral se beneficien de lo que sus obras puedan añadir de atractivo, de encanto, hasta de fuerza de persuasión, pero nada de esto es esencial en el arte (...). Cesa [el arte] de existir en cuanto lo aparten, por poco que sea, de su fin propio, que es engendrar belleza”⁷³.

La cuestión debe analizarse con detalle y finura, pues no es un tema sencillo en absoluto. Sánchez de Muniain, en consonancia con una larga tradición del pensamiento estético occidental, considera que –por principio- debe quedar clara la separación que hay entre el nivel de lo artístico y el nivel de lo útil: lo útil es *para otra cosa*, mientras que lo artístico, esencialmente, se circunscribe a la contemplabilidad; su finalidad, en consecuencia, no es la empleabilidad, como sí ocurre, en cambio, en el caso del utensilio.

Sin embargo, el mismo Muniain aborda la relación natural que hay entre el arte y la moral al afirmar que la obra de arte, en cuanto que objeto estético, arrastra de alguna forma y en una determinada dirección la voluntad del contemplador. No en vano el arte no es, ni ha sido nunca, un juego banal: nos abre a consideraciones transcendentales y es siempre una tarea comprometida⁷⁴.

⁷³ GILSON, E.; *Europa y la liberación del arte en Europa y el mundo de hoy*, Guadarrama, Madrid, 1959 (Trad. de J. García Mercadal), pp. 288-289.

⁷⁴ La perversidad –llega a decir- vicia la obra de arte: “en el contenido significativo, bajo razón de falsedad o engaño [...], en el contenido expresivo, bajo razón de seducción, [...] de tema y forma, bajo razón de escándalo”. (SÁNCHEZ MUNIAIN, J. M.; *Lecciones de Estética*. Primera parte en *Introducción a la Estética*, Edición de multicopista, Madrid, 1958, pp. 46-48).

Similar dificultad encuentra Menéndez Pelayo. Parte de la idea de que no es lícita una aplicación teleológica de la obra de arte más allá de la finalidad meramente estética, considerando que lo formal es bueno de suyo o, al menos, sincero e inocente. Pero, al mismo tiempo, afirma que una obra de arte será más meritoria cuanto más universales y duraderos sean los ideales que presenta: “Para mí todo gran poeta, digno de tal nombre, tiene mucho de universal y mucho de nacional, mucho que es eterno y habla a los hombres de todas las edades”⁷⁵. En Menéndez Pelayo la obra y la universalidad del ideal se refieren al fondo, siendo la conjunción fondo-forma un fin en sí mismo.

Ambos elementos, el de la moralidad de la obra de arte (mencionado por Muniain) y el de su universalidad (elemento que destaca Menéndez Pelayo), son puestos en relación por Antoine de Compagnon. En la lección inaugural de su cátedra del Collège de France, en 2006, afirmó que “la literatura detenta un poder moral; toda obra es un tratado moral, y un reflejo de elementos universales”⁷⁶. El objeto de la Literatura es, pues, múltiple: busca entretener e instruir al tiempo. Es lo que refleja la teoría clásica del *dulce et utile*. No puede tratarse sólo de contar por contar; toda obra literaria instruye, en tanto que presenta una serie de principios abstractos a través de hechos concretos.

A fin de cuentas, el poeta no es un anacoreta aislado del mundo sino un hombre inmerso en él y perteneciente a un ámbito cultural del cual participa y que le afecta necesariamente a la hora de componer su obra. Arte y vida resultan ser, por tanto, difícilmente separables:

“El tema del arte es la vida, la vida como verdaderamente es; pero su función consiste en mejorarla. La profundidad a que encuentre sumida en la discordancia y confusión a la experiencia corriente no es lo que concierne en especial al

⁷⁵ MENÉNDEZ PELAYO, M.; *Estudios de Crítica, Historia y Literatura en Obras Completas, tomo III*, CSIC, Madrid, 1940, p. 19.

⁷⁶ Cfr. COMPAGNON, A.; *Op. cit.*, pp. 35-38. Sobre la cuestión de la universalidad de la obra de arte, es sugerente la frase que Goethe escribe a su secretario, Eckermann, el 31 de enero de 1827: “Cada vez me doy más cuenta de que la poesía es un bien común de la humanidad, que se manifiesta en todos los lugares y épocas. [...] Hoy en día la literatura nacional ya no quiere decir gran cosa. Ha llegado la época de la literatura universal y cada cual debe poner algo de su parte para que se acelere su advenimiento”. Véase KLEMPERER, V.; *Literatura universal y literatura europea*, Acantilado, Barcelona, 2008 (Trad. de Jorge Seca).

artista: lo que le concierne es, en cierta medida, elevar el espíritu por encima de ellas. Cuanto más bárbara sea su época, tanto más drástica y violenta será su acción”⁷⁷.

No es la obra poética algo abstracto ni ornamental sino una plasmación real del espíritu del poeta, al tiempo que también consiste en develar la esencia de la realidad, esto es, en tratar de mostrar el sentido profundo de lo real, más allá de las apariencias. El poeta penetra y expresa la realidad que conoce, presenta su sentir y el de su época, su experiencia y su cosmovisión. Evidentemente, ha de hacerlo conociendo y respetando la naturaleza y norma de la expresividad poética, pero no deja por ello de ser menos poética la obra por el hecho de estar el autor moralmente comprometido con una serie de ideas.

Hagamos un inciso para considerar esta problemática concreta dentro del plano en el que ahora nos movemos. ¿Hemos de pensar que lo verdaderamente definitorio del artista es, pues, su sensibilidad ante los acontecimientos históricos? Según Oscar Esplá, aún más importantes son las vivencias del autor como impulso al ejercicio de la expresión artística. Sin embargo, reconoce que la cuestión del arte comprometido no es en absoluto novedosa, pues siempre ha habido cierta conexión entre el arte y el compromiso con una cosmovisión. Indica Esplá algunos ejemplos como los de la cosmovisión que mueve la tragedia o la escultura griegas, el espíritu caballeresco de la literatura medieval, la religiosidad que emana del Barroco español o las cuestiones filosófico-políticas del arte de los enciclopedistas. Llega incluso a considerar que motivos ideológicos pueden mover una obra sin que deje de ser artística. Dicho lo cual, matiza y enfatiza la peculiaridad del quehacer artístico:

“No basta ser sabio y filósofo para crear una obra de arte; lo que hace falta es ser artista y no olvidar que las consideraciones de orden científico o filosófico, como los sentimientos vitales, no son en el arte sino elementos constructivos”⁷⁸.

⁷⁷ SANTAYANA, G.; *La vida de la razón*, Nova, Buenos Aires, 1958, (Trad. de A. A. Kogan), p.381.

⁷⁸ ESPLÁ, O.; *En torno al arte en Escritos de Óscar Esplá. Tomo I*, Alpuerto, Madrid, 1977, p. 39.

En todo caso, el artista, el poeta en nuestro caso, no puede evitar las exigencias de la verdad y su decisión de cómo transmitirla. Ahora bien, una cosa es la idea que late detrás del poema y que el poeta plasma de manera lícita, como una forma de expresar poéticamente anhelos y apreciaciones personales, y otra cosa es confundir el arte poético con la propaganda bajo lenguaje poético.

También Guardini entiende la labor del artista como una suerte de servicio, dado que el poeta desvela las esencias a quienes no pueden hacerlo. No obstante, hay que ser muy prudente en advertir que “la obra de arte tiene sentido, pero no finalidad, pues no existe por su utilidad técnica ni por instrucción didáctica-pedagógica”⁷⁹. ¿A qué instrucción didáctica se refiere? ¿Es esa utilidad técnica la propaganda, quizá? Pongamos como ejemplo la estética marxista, por ser la ideología política con la que Blas de Otero simpatiza en su madurez.

Marx y Engels defienden, al menos así se expresan a veces, que el poeta no puede concebir la poesía como un medio, pues entonces la estaría pervirtiendo, estaría constriñendo su capacidad de transformación:

“El poeta deja de serlo cuando la poesía se convierte para él en un medio [...] es un objetivo en sí [...]. A semejanza del predicador religioso –aunque en otro sentido–, se ajusta también a este principio: «obedecer más a Dios que a los hombres»⁸⁰.

Sin embargo, esta supuesta pureza poética pregonada por ambos contrasta radicalmente con la siguiente afirmación sobre el cometido del poeta: “Su pasión esencial es la indignación; su labor esencial, la denuncia”⁸¹. La praxis revolucionaria exige que la poesía se ponga al servicio del fin político y que el poeta se transforme en un medio más para el triunfo del modelo social que se propugna como el único legítimo. No es de extrañar, así, que un teórico como Sánchez de Muniain considere que el marxismo

⁷⁹ GUARDINI, R.; *La esencia de la obra de arte* en *Obras I*, Ediciones de Crsitiandad, Madrid, 1981 (Trad. de C. Valverde), p. 320.

⁸⁰ MARX, K. y ENGELS, F.; *Sobre arte y literatura* en *Debates del sexto landtag renano. Obras. Tomo I*, Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA), Berlín, 1927, (Trad. de V. Bozal), pp. 222-223.

⁸¹ MARX, K. y ENGELS, F.; *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en *Obras. Tomo I*, pp. 609-610.

modifica el modo de considerar el arte al poner el énfasis en el interés y en el uso de la obra para fines políticos⁸².

Otros teóricos opinan en la misma línea. Iris Murdoch matiza que, aunque como ciudadano todo escritor tendrá un deber o compromiso social y no deja de ser cierto que el arte es *mímesis*, por lo que no se abandona nunca la realidad (incluyendo su dimensión social), lo que no debe hacer nunca es confundirse con la propaganda. Magee, igualmente, juzga que, al concebir el marxismo el arte como instrumento de la revolución social, su impulso creador no es un verdadero impulso artístico, de modo que el arte deja de ser tal para convertirse en propaganda⁸³.

En el caso de Blas de Otero, determinados poemas tienen un nítido cariz político, pero no creemos que por ello debamos afirmar que su obra poética acaba convirtiéndose en propaganda. El poeta expone sus inquietudes sobre el papel pero sin dejar de ser un experimentador de la palabra y notario de su experiencia vital. Dado que, no obstante, es una cuestión delicada, queremos detenernos algo en ella.

Sin lugar a dudas, Blas de Otero es un autor comprometido –especialmente en lo que respecta a su poesía de corte social- con una serie de postulados políticos. El autor, además, no trata de esconderlo. Lejos de ello, por concebir la poesía como un modo de reflejar la realidad conocida –que incluye lo social y, de esta manera, lo político- en sus poemas no deja de manifestar de modo patente sus filias y fobias políticas. Mostremos algunos ejemplos:

“Tan grande el encanto de sus
montes y ríos...”

M⁸⁴.

Quisiera ir a China

Para *orientarme* un poco” (Sin título, EC).

⁸² Cf. SÁNCHEZ DE MUNIAN, J.M.; *Op. cit.*, p. 43.

⁸³ MAGEE, B.; *Op. cit.*, pp. 289-300. Diálogo con Iris Murdoch sobre Filosofía y Literatura.

⁸⁴ Este poema, casi una greguería (como advierte Montejo en su artículo “Blas de Otero y la censura desde 1949 hasta la transición política. Primera parte: de Ángel fieramente humano a En Castellano”, UNED *Revista de literatura*, Tomo 60, n.º 120, 1998, pp.491-516), parte de un texto de Mao Tse-Tung que el autor sólo podía referenciar a través de una inicial para evitar la censura.

“... Apreté la voz.
Como una mano
alrededor del mango de un martillo
o de la empuñadura de una hoz” (Poética, EC).

“... el despertar terrible de iberoamérica
y comienza a peinarte, a salir a la calle, a seguir
laborando por todos
los que callan, y avanzan, y protestan y empuñan
la luz como un cuchillo o la paz como un fusil” (Escrito con lluvia, QTE).

“... yo he venido y yo he venido por el aire hasta La Habana
[...]
y siento ganas de llorar o de hacer la revolución
Cuanto antes
Incomprensible España pupitre sin maestra
Hermosa calamidad
Ponte tu traje dorado danza ataca canta” (Poeta colonial, VP).

“Pobres morales. Tristes inmortales.
España, patria despeinada en llanto.
Ríos con llanto. Lágrimas caudales.
Éste es el sitio donde sufro. Y canto” (Posición, PPP).

“El aire es sabiduría y música del entendimiento.
No hay diálogo posible si el aire falta, entonces la
Atmósfera se enrarece y el ciudadano se entontece” (El aire, HFV).

¿Estamos en disposición de argüir que esta poesía no es auténtica poesía sino propaganda política? Ciertamente, estos versos expresan un posicionamiento político y muestran un deseo de transmisión de postulados en lo que viene a ser el compromiso personal del poeta con su colaboración en la transformación de la sociedad. No

tenemos, sin embargo, capacidad para ahondar en la conciencia del poeta y determinar si su intencionalidad última es la expresión poética de un sentir o pensar o la de convertir la poesía en una herramienta de propaganda.

Pensamos, más bien, que en Blas de Otero no se produce una escisión entre ambas cosas: entiende su vida como una búsqueda de la verdad que se expresa en manera poética, y su quehacer poético como un modo de expresar la verdad que cree conocer.

Definitivamente, la cuestión de la naturaleza de lo poético no es sencilla, pero no creemos que se pueda concebir sólo como un constructo estético, igual que tampoco puede hablarse de poesía si desaparece una intencionalidad estética. Quizá por esto conviene retomar la idea anteriormente apuntada de Guardini de que la obra de arte tiene sentido mas no finalidad: la obra de arte, para ser tal, carece de utilidad o de finalidad práctica en su origen o concepción, pero evidentemente tiene un sentido y, en cierta manera, una intencionalidad (que puede no ser consciente pero que en todo caso mueve al artista), que no es otra en el fondo que la de develar la realidad y transmitir lo que se descubre.

Como ya hemos dicho, en el arte siempre se produce una suerte de *mímesis* o, al menos, de interpretación de la realidad vivida y conocida. Pero ¿qué se ha de entender por *mímesis* o imitación?:

“Imitar no es reproducir. La imitación artística es, ante todo, creación. Las obras de arte no se reproducen en el sentido vulgar de fabricar cosas útiles o multiplicarlas indefinidamente, como lo hace la industria. El arte no es una copia prosaica de la realidad, sino una imitación poética en el sentido de **creación**, que añade un matiz de novedad, de exclusividad, que no posee la reproducción”⁸⁵.

¿Qué se imita o representa, entonces? Una cosmovisión, un modelo de interpretación del mundo y del hombre, de modo que según sea la cosmovisión del artista, el fondo artístico y su expresión cambian.

⁸⁵ SÁNCHEZ-PALENCIA, A. “Catarsis en la Poética de Aristóteles”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Servicio de publicaciones UCM, Nº 13, 1996, pp. 127-148.

Se preguntaba Johannes Pfeiffer: “¿Qué nos autoriza a hablar contundentemente sobre lo auténtico si nos referimos a vivencias?”⁸⁶. Y de un modo más combativo, Harold Bloom -siguiendo el consejo de otros como V. Woolf, Bacon o Emerson- recuerda la sentencia de su profesor, el Dr. Johnson: “Límpiate la mente de jergas”⁸⁷. No pretendemos negar con ello la dimensión objetiva de la poesía, ni su valor analítico, pero sí explicitar la “vertiente subjetiva”⁸⁸ de lo poético, que tiene que ver, más que con cualquier otra cosa, con la pureza de sentimiento del poeta.

Otero, ciertamente, plasma en su obra sus inquietudes como hombre, y lo hace respetando los modos artísticos como poeta. Su vida es la del compromiso con el estudio del lenguaje, para la expresión de sus experiencias vitales. Un hombre cuya obra es definitivamente poética, pero que no duda en afirmar –a su través- un compromiso moral que, así lo juzgamos, no pervierte su valor poético.

A.5 Misión social de la poesía.

Cuando Otero dice: “La poesía tiene sus deberes. / Igual que un colegial. / Entre yo y ella hay un contrato / social” (*Obra*, VP), o “Yo doy todos mis versos por un hombre / en paz” (*A la inmensa mayoría*, PPP), o “Tarea para hoy: demostrar hermandad con la tragedia viva, y luego, lo antes posible, intentar superarla” (VP, 18), es innegable que el poeta bilbaíno concibe su poesía como un quehacer de vocación social que aspira a una cierta liberación del hombre. Esta actitud, ciertamente, no es exclusiva de Otero, pero sí podemos decir que nuestro autor la encarna de un modo peculiar. Pretendemos ahora presentar el ambiente socio-literario en el que se desarrolla su obra para comprender mejor el sentido de su “misión poética” así como esa supuesta “liberación” que a través de la poesía quiere alcanzar.

Es el contexto de Blas de Otero el de la postguerra de la Guerra Civil Española y de la Segunda Guerra Mundial. ¿Qué sucede con la poesía en ese tiempo? Compartimos el análisis de Alemany⁸⁹: tras los *felices veinte*, aparecerá la llamada *generación perdida*.

⁸⁶ PFEIFFER, J.; *Op. cit.*, p. 66.

⁸⁷ BLOOM, H.; *Cómo leer y por qué*, Norma, Santafé de Bogotá, 2000, (Trad. de Marcelo Cohen), p.26.

⁸⁸ COMPAGNON, A.; *Op. cit.*, p. 64.

⁸⁹ Véase ALEMANY SÁNCHEZ-MOSCOSO, E.; *Op. cit.*, pp. 26-72.

Dado que la Segunda Guerra Mundial constata, junto al poder material del hombre, su fracaso moral, la literatura existencial se convertirá en la literatura “de moda” durante el período de postguerra. Los distintos autores nos ofrecen un análisis del hombre que gira en torno al concepto de lo absurdo o, al menos, de la incomprensión ante la realidad circundante. En el caso de la poesía, aunque no se deseche lo emotivo, el poema contemporáneo se preocupará sobre todo por la dimensión heurística, epistemológica, y se dirigirá más a una minoría que a un público mayoritario.

Sin embargo, a partir de mediados de la década de los cincuenta, un cada vez más numeroso grupo de escritores optará por renunciar a esa suerte de exilio del poeta respecto de la mayoría, comprenderá que la poesía puede ser un medio para cambiar la existencia (parafraseando a Rimbaud), que debe ponerse al servicio del hombre de la calle (según las ideas de Maiakovski), en fin, que la poesía puede convertirse en una forma de liberación del hombre (rescatando los principios surrealistas).

La poesía tiene capacidad para ser “un remedio, una liberación del individuo, experiencia de la autonomía”⁹⁰, una suerte de contra-poder que permita escapar “a las fuerzas de alienación o de opresión”⁹¹ y que eleve al pueblo a un ideal ético-estético. No se trata solamente de una cuestión ideológica sino de una toma de conciencia del quehacer poético que bien puede recordar a autores de otras épocas. Recordemos al romántico Wordsworth: “A pesar de las cosas olvidadas del mundo natural y las cosas erradicadas con violencia, el poeta une, a través de la pasión y el conocimiento, el vasto imperio de la sociedad humana extendido por toda la tierra y a lo largo de todos los tiempos”⁹².

Concretamente en España (y también en Italia con autores como Passolini o Pavese) se inicia una corriente que será denominada *poesía social*⁹³. Pertenece Otero a un ambiente

⁹⁰ Cfr. COMPAGNON, A.; *Op. cit.*, p.39.

⁹¹ SARTRE, J. P.; *¿Para qué sirve la literatura?*, Proteo, Buenos Aires, 1966, (Trad. de Floreal Mazía), p.108.

⁹² WORDSWORTH, W.; *Prólogo a las baladas líricas*, UNAM, Méjico, 2005 (Trad. de Paloma Munitz-Guevara), p.49.

⁹³ Como ya hemos hecho constatar anteriormente en esta tesis, tanto la terminología como los poetas que a este marco suelen ser adscritos, han sido y siguen siendo objeto de discusión. Nos parece interesante recoger aquí lo que a este respecto dice Le Bigot: “A la hora de teorizar sobre el concepto de poesía social, es posible que topemos con muchas dificultades. Los términos de que se valen los poetas del

literario en el que autores como Nora, Celaya o Hierro “reivindican una función comunicativa de significado inmediato para el lenguaje, que se vuelve coloquial y directo. Se desplaza el objeto y destinatario a la inmensa mayoría”⁹⁴.

El ambiente poético en España rezuma estas inquietudes desde principios de la década de los cincuenta. Un precursor sería César Vallejo, quien ya había manifestado su compromiso social y político en *España, aparta de mí este cáliz* (1937) y, más adelante, su visión humanista en *Poemas humanos* (1939).

Si la década de los cuarenta fue, al menos en parte, la de la poesía desarraigada de Dámaso Alonso (*Hijos de la ira*, 1944), Carlos Bousoño (*Subida de amor*, 1945), José Hierro (*Tierra sin nosotros*, 1947), José Luis Hidalgo (*Los muertos*, 1947), Eugenio de Nora (*Contemplación del tiempo*, 1948) o Victoriano Crémer (*la espada y la pared*, 1949). Y, si en esta misma época se inscriben las obras ya referidas de Otero *Ángel fieramente humano* (1949) y *Redoble de conciencia* (1951), todos estos autores, y otros, darán un giro temático a su poesía y, generalmente junto a un posicionamiento más o menos comprometido con ideas políticas de izquierda, acabarán por forjar una nueva comprensión de la labor poética que cristalizará en esa “forma social” de la poesía a la que aludimos.

Concretamente los años 1952 a 1955 son especialmente prolíficos para esta nueva expresión poética. Son años en los que se suceden poemarios de naturaleza social como los de Gabriel Celaya (*Lo demás es silencio* -1952- y *Cantos iberos* -1953-, que se convertirá en el mayor referente de la poesía social española), Victoriano Crémer (*Nuevos cantos de vida y esperanza I* -1952- y *Nuevos cantos de vida y esperanza II* -1953), Ángela Figuera (*Los días duros* -1953- y *Víspera de la vida* -1954), Claudio Rodríguez (*Don de la ebriedad*, 1953), José Hierro (*Quinta del 42*, 1953), Eugenio de Nora (*España, pasión de mi vida*, 1953) o incluso Vicente Aleixandre (*Historia del*

mismo grupo [se refiere a la llamada *generación del 50*] varían. Se identifica *social* con la manera de atender a los problemas del mundo circundante, o se interpreta *social* por *humanista*. Esta ambigüedad sigue existiendo con otras denominaciones como *realismo crítico*, *poesía militante* o *comprometida*, o *social realismo*, etc. Esta imprecisión terminológica no hace sino evidenciar las diferencias ético-estéticas que entrañaba el movimiento *realista*. Lo que sí parece ser rasgo distintivo del grupo es que el proceso de abstracción de sus vivencias personales implica una actitud histórico-narrativa”. LE BIGOT, C.; *La etapa social de Blas de Otero en la trilogía que trata de España*, Revista Zurgai, Noviembre 1988, p. 40.

⁹⁴ RUBIO, F. y FALCÓ, J. L.; *Poesía española contemporánea*, Alhambra, Madrid, 1981, p.43.

corazón, 1954), quien –con esta obra- pasa de una poesía “pura” a una poesía de corte “antropocéntrico”. Y también es precisamente en este tiempo cuando comienza la poesía social de Blas de Otero, publicada bajo la forma de trilogía: *Pido la paz y la palabra* (1955), *En castellano* (1960) y *Que trata de España* (1964).

Definitivamente, la poesía oteriana se orienta hacia un decidido compromiso social que no deja de ser la externalización de un compromiso personal lentamente madurado. Tras un período crítico de convulsión y conflicto interiores, emerge la promesa de la verdadera liberación. Una vez que el poeta cree haber sido capaz de comprender la realidad y apropiarse de ella, se le presenta de forma casi impositiva la misión de comunicar a los demás la nueva esperanza descubierta.

“Lo que, visto desde fuera, puede con fundamento calificarse de compromiso político en su vida y en su obra, fue interiormente el compromiso radical, irrenunciable, consigo mismo y con lo más alto, de quien sentía creadoramente hambre y sed de justicia”⁹⁵.

Todos los aspectos más importantes de esta poesía social oteriana (su contenido, las cuestiones filosófico-ideológicas en ella identificables, sus formas expresivas etc.) serán objeto de análisis detenido más adelante. Lo que ahora vamos a hacer es presentar la segunda de nuestras premisas interpretativas: el cambio conceptual respecto a la esperanza que se opera en Otero y que permite la completa inteligibilidad de su obra, así como el reconocimiento –a este respecto- del poeta bilbaíno como un caso paradigmático de su tiempo.

⁹⁵ ELÍAS MARTINENA, A. “Ética y poética en la vocación de Blas”, *Revista Zurgai*, Noviembre de 1988, p. 13.

B. La esperanza, elemento interpretativo de la obra oteriana.

B.1 La esperanza constituye, mueve y orienta al hombre.

Ya lo hemos dicho: la poesía de Blas de Otero gira alrededor del misterio de ser hombre: la temporalidad, el sufrimiento, la muerte, el sentido de la existencia, el amor, la relación, las ideas, los credos, la patria, la justicia, la historia, la religión, la fe, la trascendencia, la naturaleza, la política, la ideología, la libertad... Se trata de un poeta que habla sobre el hombre y sus aspiraciones. ¿Quién es y qué puede esperar?

Decía Ortega y Gasset, en un sentido existencial, que “existen hombres decididos a no contentarse con la realidad”⁹⁶. Nosotros pensamos que, de hecho, ningún hombre se contenta con dejarse llevar por lo que la tradición o los instintos naturales le fuerzan a hacer, sino que es condición de la naturaleza humana cuestionarse por el sentido de la existencia y un requisito vital la esperanza de encontrarlo. El hombre, al fin y al cabo, en el decir del mismo Ortega, es un ser biográfico: no sólo *está* en la vida, sino que tiene que ir haciéndola. Por ello actúa constantemente, y es ese actuar lo que le lleva a reflexionar sobre el sentido y la finalidad de sus acciones.

A este respecto, nos parece obvio que toda inclinación y movimiento humanos, toda acción o secuencia de acciones, se dirige necesariamente a un fin que el sujeto comprende como bueno para sí en algún sentido; de lo contrario, no se movería el hombre voluntariamente hacia él. Nuestras acciones tienden siempre hacia un objeto que, si bien “no hace falta que sea un bien verdadero y real”, sí que ha de ser “aprehendido en razón de bien”⁹⁷. Por esto se ha podido afirmar que siempre actuamos “en apariencia de bien”, pues aunque el objeto de la elección pueda ser objetivamente malo, éste es percibido como “bueno bajo algún aspecto y se le aprehende como bueno en absoluto”⁹⁸. El hombre, pues, busca bienes que le plenifican, que no posee pero desea.

⁹⁶ ORTEGA Y GASSET, J.; *Meditaciones del Quijote en Obras Completas. Tomo I*, Fundación Ortega y Gasset- Taurus, Madrid 2006, p. 816.

⁹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO; *Suma de teología II*, BAC, Madrid, 2001 (Trad. de A. Martínez Casado, D. González, V. Rodríguez Rodríguez, L. López de las Heras, J.M. Rodríguez Arias), I-II, c.8, a.1, sol.

⁹⁸ *Suma de teología II*, I-II, q.27, a.1, res.1.

No obstante, entre los bienes los hay que pueden ser satisfechos de manera inmediata y sencilla, y cuya adquisición no suscita ninguna dificultad; pero también existen bienes deseados que se presentan como difíciles de alcanzar, como arduos. Precisamente a estos se refiere la noción de esperanza, “pues no se dice que alguien espera una cosa mínima cuando está en su poder obtenerla inmediatamente, [al tiempo que] nadie espera lo que es absolutamente inasequible”⁹⁹.

En el orden de los bienes útiles, de las necesidades materiales, de lo que Gabriel Marcel ha denominado *problemas*, no parece que la cuestión de la esperanza sea compleja. La solución a un problema pasa por un procedimiento “técnico”, más o menos complicado para su resolución, pero factible. Así, el hombre puede tener la esperanza de alcanzar un trabajo mejor, tener una imagen física atractiva, acumular determinados bienes materiales, conocer la estructura molecular de un organismo, viajar a un lugar lejano, transportarse por el aire... y conseguirlo con mayor o menor esfuerzo, en más o menos tiempo. Son todos estos bienes prácticos que pueden ser plenamente satisfechos en el tiempo y que se enmarcan dentro del nivel del *tener*.

Pero existe otro nivel que es el del *ser*, donde se presentan otro tipo de realidades que, al contrario de lo que sucede con los *problemas*, no se pueden objetivar, dominar y transformar: el propio Marcel las llama *misterios*. “Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible”¹⁰⁰.

Son pues los misterios realidades *metaproblemáticas*, más complejas e indeterminadas que los problemas: “sitúan al hombre frente al ser”¹⁰¹ porque engloban y comprometen la propia existencia. De este modo se supera el campo de dominio o control del ser humano y se suscitan preguntas de índole existencial como la comprensión del sufrimiento, el origen de la vida o el sentido de la propia existencia.

Es por esto por lo que la existencia se comprende como una realidad en parte problemática y en parte misteriosa (“definiré la corporeidad como zona fronteriza entre

⁹⁹ Cfr. *Suma de teología*, I-IIq.40, a.1, sol.

¹⁰⁰ MARCEL; G.; *El misterio del ser*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p.172.

¹⁰¹ MARCEL, G.; *Ser y tener*, Caparrós, Madrid, 1996, p.99.

el ser y el tener”¹⁰², afirmará por ejemplo Marcel): implica una “*tensión* hacia el futuro”, en tanto que lo que existe tiene la pretensión de seguir existiendo, de permanecer. Esto no significa que el hombre aspire simplemente a *sobrevivir*, aspiramos a saber por qué y para qué vivir, y a hacerlo desde la comprensión de ese misterio que es la vida humana, una vida que se mueve -como decía Pascal- entre dos infinitudes: la del universo infinitamente grande y la del átomo infinitamente pequeño¹⁰³.

Saborear, palpar, experimentar los propios límites conduce al ser humano a una especie de *angustia esencial*¹⁰⁴ que produce la comprensión de que su ser es caduco, de estar frente a un *penetrante quizá* sobre el origen, el sentido y la permanencia de su existir¹⁰⁵. “¿Sí o no? ¿Tiene la vida un sentido y el hombre un destino?... El problema es inevitable”¹⁰⁶.

Porque existimos y podemos gozar de los aspectos positivos que la vida nos ofrece como don o que nos permite lograr con denodado esfuerzo, deseamos seguir existiendo hasta alcanzar –si fuera posible, intuimos que más como don definitivo que como objeto de conquista- la plenitud de toda esa positividad que llamamos felicidad. En ese sentido dice Maritain que la existencia incluye una “fuerza vegetativa que nos hace vivir”¹⁰⁷, que es lo que podríamos denominar esperanza. Vivir ya tiene de por sí un cierto valor, sin duda, pero ¿acaso podemos obviar el “para qué” de ese vivir? ¿Y no es inseparable ese para qué de la necesidad de conocer nuestra propia identidad?

Así pues, hemos de preguntarnos: ¿quién soy yo? ¿Para qué vivo? Hablar sobre el sentido de la vida no es algo abstracto; al contrario, es lo más concreto que puede haber pues –de un modo u otro- incide decisivamente sobre cada una de mis acciones. Se trata de arrojar luz sobre mi vida y mi identidad.

¹⁰² MARCEL, G.; *Ser y tener*, p. 87.

¹⁰³ PASCAL, B.; *Pensamientos*, Orbis, Barcelona, 1983 (Traducción de E. D’Ors), n. 399 y ss.

¹⁰⁴ Cfr. MILLÁN PUELLES, A.; *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 223.

¹⁰⁵ Cfr. RATZINGER, J.; *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2007 (Traducción de J. L. Domínguez Villar), p. 64.

¹⁰⁶ BLONDEL, M.; *La acción*, BAC, Madrid, 1996 (Traducción de J.M. Isasi y C. Izquierdo), Introducción, 3.

¹⁰⁷ MARITAIN, J.; *La pensée de Saint Paul*, Éd. Corrêa, París, p. 157.

Con el término “identidad”, conviene advertirlo, no nos referimos a la noción filosófica por la cual una cosa guarda relación consigo misma, sino más bien a la “identidad personal”, esto es, a las cuestiones vitales y morales que implica el ser personal: la comprensión del mundo, la relación con las otras personas, la historicidad, los estados emocionales y psicológicos, el reconocimiento de la propia corporeidad y de su contingencia... Es en este ámbito donde se comprende el verdadero significado de la expresión “*tensión* hacia el futuro”, esto es, por una parte, la certeza de que mi existencia es contingente, que hay un futuro inevitable en el que sé categóricamente que mi vivir tiene un término, al menos tal y como la conozco y experimento. Y, sin embargo, por otra, la seguridad de que todo mi ser anhela otro estado y se niega a desaparecer, de que vivo con la esperanza de una promesa a la que nadie parece haberse comprometido explícitamente.

Creemos que en este marco paradójico, de hecho, ha surgido en el hombre la inquietud positiva por lo trascendente, por aquella realidad en la cual pongo la expectativa de que mi existencia trascienda los límites de la contingencia y mi deseo de felicidad (con todo lo que ella implica de plenitud de verdad, bien, belleza, libertad, amor, justicia y ausencia de mal) pueda verse satisfecho. Límites que el hombre traspasa de alguna forma, ya aquí y ahora, a través de experiencias tales como el amor, el sufrimiento, la muerte o el mundo de los valores, experiencias que hacen dirigir nuestra atención a realidades *transubjetivas*¹⁰⁸, pero que sin ese otro orden “transnatural” no podrían encontrar adecuado cumplimiento.

La condición humana resulta ser, así, la propia de un ser *in status viatoris*, alguien en un estado de búsqueda permanente del sentido. El hombre aspira a la comprensión plena y definitiva de su vida, a la vivencia real del amor, a la comunión con las personas amadas, a la propia realización... a alcanzar el estatus de *comprehensor*, en el que pueda disfrutar la felicidad a la que no puede dejar de aspirar y que por sí mismo y en el orden de lo natural “aún no” ha alcanzado, ni puede en realidad albergar esperanza alguna de alcanzar.

¹⁰⁸ Véase FRANKL, V.; *Psicoanálisis y existencialismo*, FCE, Méjico, 2002 (Trad. de C. Silva y J. Mendoza), p.81 y ss.

En esta búsqueda, creemos, se encuentra la clave interpretativa de la obra de Blas de Otero, porque su poesía muestra precisamente el viaje que nuestro poeta realiza hacia el encuentro de una respuesta definitiva al sentido de su existencia. Aunque en trayecto inverso al que aquí hemos expuesto, -cuestión de gran importancia y que habrá que analizar-, su evolución no refleja sino precisamente esto: la búsqueda de un lugar a su parecer estable y donde ubicar la esperanza que siempre le movió.

B.2 La esperanza en el contexto literario de Otero.

El pensamiento contemporáneo español ha tenido como preocupación principal “el problema” de España. El debate sobre la identidad nacional y sobre la misión y destino de la patria es abordado de manera recurrente por nuestros intelectuales. En realidad, casi se podría decir que es algo consustancial al ser español, pues –en cierto modo- cabe describir nuestra historia como una historia de lucha por la forja de una identidad propia: la Reconquista, el descubrimiento y evangelización de América, la Reforma Católica, la pérdida gradual de las provincias de ultramar, la instauración borbónica, la Guerra de Independencia, las guerras carlistas, el Desastre del 98, la Guerra Civil del 36... La tradición española incita a que el español se pregunte continuamente por el ser de la nación a la que –lo quiera o no- pertenece.

Desde principios del siglo XVIII, la crítica ilustrada (Feijóo, Cadalso o Jovellanos) no dejaba de resaltar un estancamiento de España con respecto al resto de Europa: el país no había progresado, en su opinión, desde el Siglo de Oro. Esa crítica, que al principio era minoritaria, se irá expandiendo con el tiempo y de forma gradual hasta penetrar en el inconsciente colectivo.

La crisis del siglo XIX (desde el levantamiento popular anti-napoleónico hasta el desastre de Annual y la pérdida de los últimos territorios transoceánicos, pasando por la barbarie de las sucesivas guerras civiles que fueron las guerras carlistas) fue decisiva a este respecto y puso en alerta a los hombres de entresiglos, que gritaban con Unamuno aquello de: “¡Me duele España!”. La Generación del 98 trató con pasión y rotundidad de los problemas que aquejaban a España y sus miembros se preguntaron insistentemente cuál era la enfermedad endémica que asolaba el país, qué soluciones podrían aplicarse y

qué esperanza de cambio cabía albergar de manera que un nuevo esplendor social, político, económico y cultural pudiera ser alcanzado.

Ganivet, Maeztu, Ayala, Azorín, Baroja, los hermanos Machado, Marquina, Juan Ramón, Unamuno, no dejaron de observar un cambio radical entre lo que habíamos sido (“esta España que decimos tal es como el Paraíso de Dios”¹⁰⁹) y en lo que nos habíamos transformado ya desde tiempo atrás (“miré los muros de la Patria mía si un tiempo fuertes, ya desmoronados”¹¹⁰). La cuestión de España será precisamente el tema paradigmático del cambio de siglo, tal y como reflejan la pintura social de Sorolla, la irrupción de la pedagogía krausista, el debate religioso en torno al anticlericalismo o la crítica política de Costa, por citar sólo algunos ejemplos representativos.

En medio de este ambiente enrarecido, pesaroso, desesperanzado y no exento de profundos conflictos y heridas, se sucedieron en el siglo XX los gobiernos *turnistas* de Alfonso XII y Alfonso XIII, la dictadura del general Miguel Primo de Rivera, el alzamiento de la Segunda República, la Guerra Civil Española y el Franquismo. Todo ello no ha hecho otra cosa que alimentar aún más, hasta nuestros días, el debate nacional sobre el ser de España.

Ahora bien, en una situación de constante crisis nacional, no es sólo la Nación la que se convierte en objeto de debate continuo, lo es también el español mismo. Si surge la pregunta por el devenir de la patria, es lógico que también aparezca la pregunta por el propio devenir del hombre en tanto que en la nación y la patria se configura la tradición cultural de los hombres.

¹⁰⁹ Véase ALFONSO X; *Primera Crónica General de España*, Ed. R. Menéndez Pidal (3ª reimpresión fotográfica de la edición Príncipe, Madrid, 1906), Madrid, 1978.

¹¹⁰ QUEVEDO, F.; *Miré los muros de la patria mía...* en *Poemas escogidos*, Castalia, Madrid, 1972. Quevedo vive en un tiempo en el que España está empezando a perder su título de primera potencia del mundo. El enorme esfuerzo militar que para la Monarquía suponía las continuas guerras europeas (la Guerra de los Treinta Años había comenzado en 1618 y las hostilidades con los rebeldes holandeses se habían reanudado) y la demanda de sacrificios a los reinos que componían la Corona, realizada por la “Unión de Armas” propuesta por el Conde-Duque de Olivares en 1632, precipitaron la crisis de 1640 con dos escenarios principales: Cataluña y Portugal. Para muchos historiadores, este fue el comienzo del fin de una época gloriosa.

El contexto socio-cultural de Blas de Otero, nacido en 1916, es éste, y él mismo se mueve a lo largo de su vida entre la tradición y la ruptura. Es un patriota que se siente “desarraigado” por fuera y por dentro. ¿No es igualmente ese el sentir de muchos de sus colegas? ¿No preceden los hombres del 98 y del 27 a las generaciones literarias del 36, del 50, del 56? ¿Podemos nosotros dilucidar alguna conexión entre la obra de Otero y estos sentimientos propios de la literatura y el pensamiento regeneracionista español?

Otero es un poeta que, en su obra, no duda en manifestar su familiaridad con otros muchos autores, ya sea porque se ve muy influenciado por algunos o, sencillamente, porque en otros encontró inspiración y aliento para su quehacer. En lo que se refiere al tema que nos ocupa en este apartado, querríamos hacer mención a dos escritores que forman parte del imaginario literario del poeta: Miguel de Unamuno y Antonio Machado.

Blas de Otero ha dejado claro muchas veces que Miguel de Unamuno no es un autor por el que sienta aprecio desde la perspectiva ideológica, más bien lo contrario. Sin embargo, aparece citado en distintos momentos de su obra y sabemos -por Sabina de la Cruz, como ya se indicó- que leyó regularmente al autor bilbaíno y que de algún modo recibió también su influencia:

“De todas formas, ya saben
Que, aunque no me guste mucho
su poesía –a pesar
de lo que crean algunos-
ni tampoco sus ideas
-son ideas de lechuzo-,
me adhiero con toda el alma
[...]
igual que un cartel al muro,
a la estatua y a la calle,
calle Miguel de Unamuno” (Calle Miguel de Unamuno, QTE).

El Unamuno posterior a 1897¹¹¹ comprende la esperanza en clave mundana, española e íntima. Frente a la situación de bancarrota moral en que se encuentra el mundo y pese a verse a menudo tentado por el nihilismo, se empeñará en buscar una esperanza capaz de alumbrar un mundo nuevo y mejor. Por eso menciona en segundo lugar a España. Se propone Unamuno ser un *excitator Hispaniae*, al modo quijotesco, pues está convencido de que España, desde su modo peculiar de ser, puede contribuir muy positivamente a la historia universal. Junto a Ganivet, afirmará que *In interiore Hispania habitat veritas*¹¹². Desde el punto de vista personal, por fin, vive Unamuno una esperanza agónica, incluso cabe hablar de una cierta esquizofrenia, resultado de lo que su razón y su sentimiento le decían contradictoriamente sobre Dios. Sin embargo, ese escudriñamiento un tanto morbosos, es con frecuencia momento previo a un oasis de descanso en medio de la lucha.

“Pero no, tú, inmortal, por siempre duras
pues vives fuera de nosotros, Santo
Espíritu, de Dios en las honduras,
y has de volver bajo tu eterno manto
á amparar nuestras pobres amarguras,
y á hacer fructificar nuestro quebranto;
sólo tú del mortal las penas curas,
sólo tú das sentido á vuestro llanto.
Yo te espero, sustancia de la vida;
no he pasar cual sombra desvaída
en el rondón de la macabra danza,
pues para algo nací; con mi flaqueza
cimientos echaré á tu fortaleza,
y viviré esperándote, Esperanza!”¹¹³.

¹¹¹ Se trata del Unamuno que ya ha sufrido su segunda crisis religiosa. De esta época son las obras: *Vida de Don Quijote y Sancho*, *El sentimiento trágico de la vida*, *Agonía del cristianismo* y *San Manuel Bueno, mártir*.

¹¹² GANIVET, A.; *Idearium español en Obras completas, tomo II*, Aguilar, Madrid, 1991, pp. 276-277.

¹¹³ Poema “A la esperanza” (1910). Véase UNAMUNO, M.; *Obras completas. Poesía I*, Vergara, Barcelona, 1958.

Las semejanzas con Blas de Otero, especialmente en lo referente a lo patriótico, la angustia vital y búsqueda de serenidad, son enormes. Desde otros postulados, cierto es, hay una similitud evidente, como volveremos a ver más adelante. De hecho, lo que Julián Marías decía sobre Unamuno, bien podría aplicarse a Otero:

“No se le puede considerar como un filósofo en sentido estricto; y sin embargo es extremado el interés que tiene para la filosofía. Su obra y su propia figura personal constituyen, en rigor, un problema filosófico... Unamuno, que siente vivamente el problema filosófico, centra su actividad intelectual y literaria íntegra en lo que llama “la única cuestión”: la *inmortalidad* personal del hombre concreto, que vive y muere y no quiere morir del todo... Como Kierkegaard, como William James, como Bergson, cree que la razón no sirve para conocer la vida; que al intentar aprehenderla en conceptos fijos y rígidos la despoja de su fluidez temporal, la mata... Unamuno es un efectivo precursor, con personalidad propia, de la metafísica de la existencia o de la vida”¹¹⁴.

Precisamente la obra de Blas de Otero versa en cierto modo sobre la metafísica de la vida:

“... *lo nuestro es pasar, / pasar haciendo caminos, / Caminos sobre la mar.* ¿Nada queda entonces? Hemos de tener mucho cuidado de no errar en asunto tan principal. *Nuestras vidas son los ríos / que van a dar* etc. Cuantas veces hemos parado en las severas líneas de Manrique, hemos sentido una confusa sensación de fraude en nuestro espíritu”. (Pasar, HFV)

Es algo que comparte, y en esta ocasión de manera más afín, con Antonio Machado. Hay una constante en la obra del poeta sevillano que tiene mucho que ver con la trama vital: el tiempo. Tradición hispánica desde Manrique (como refleja Otero en el poema citado), Antonio Machado no cesa de jugar con el tiempo en sus poemas: o es nostalgia del tiempo pasado, o es sorpresa de la fugacidad del presente, o es misterio del porvenir

¹¹⁴ MARÍAS, J.; *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 380.

que se hace caminando. Incluso, a veces los tiempos se confunden, como sucede en el verso “hoy es siempre todavía”¹¹⁵.

El poemario de Machado, como decimos, acoge y desarrolla la temática del tiempo, mas no sólo el tiempo que pasa sino la temporalidad del hombre que tanto habrá de cautivar a Blas de Otero. Y la suya es una mirada melancólica, pero también esperanzada.

¿Qué espera Machado? ¿Cuál es el objeto de su esperanza? Laín no alberga duda alguna a este respecto:

“Digámoslo sin veladura ni rodeo: Antonio Machado espera a Dios. Su personal destino terrenal le hizo esperar cosas muy diversas: no sería difícil hacer inventario de ellas, al áureo hilo de sus versos. No fueron esas cosas, sin embargo, el término real y verdadero de su esperanza. En las situaciones decisivas de su existencia humana y poética –la muerte de Leonor, la repetida experiencia de su soledad personal-, sus problemas fueron, inexorablemente, la muerte y Dios”¹¹⁶.

Es de justicia decir que no todos los autores opinan así. Muy contrario a esta lectura se muestra, por ejemplo, Sánchez Barbudo, cuando advierte:

“Se dirá que nos empeñamos, otra vez, en negar su fe, en secar hasta ese *arroyico* [por el poema LIX] de esperanza que pudiera haber en este poema. Pero la verdad es que yo me empeño, sobre todo, en ver claro; ver lo que hay, y nada más, dejando a un lado vaguedades, mentiras y gestos benévolos. Otros ven otra cosa, es cierto; pero muchos leen mal”¹¹⁷.

¹¹⁵ MACHADO, A.; *Proverbios y cantares*, XXXVIII en *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001.

¹¹⁶ LAÍN ENTRALGO, P.; *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984, p. 430.

¹¹⁷ SÁNCHEZ BARBUDO, A.; *Los poemas de Antonio Machado*, Lumen, Barcelona, 1960, p.115.

Es obvio que no podemos entrar ni juzgar la conciencia del autor, pero quizás lo más correcto sea -con Aranguren- afirmar que Antonio Machado transmite “un fluctuar entre escepticismo e inconcreta creencia, entre desesperanza y esperanza”¹¹⁸.

Sea como fuere, de nuevo las similitudes con Otero son claras: la preocupación por el devenir, la duda constante sobre la muerte y Dios o, al menos, las referencias, que, por cierto, también tienden a ser semejantes en la selección de imágenes poéticas: el “mar” siempre presente, como muerte o como Dios, como Nada o como Cielo...

También la cuestión de la esperanza late en ambos hombres. Dejemos que sobre ello, concluya Juan de Mairena:

“Vivir es devorar tiempo: esperar; y por muy trascendente que quiera ser nuestra espera, siempre será espera de seguir esperando. Porque, aun la vida beata, en la gloria de los justos, ¿estará, si es vida, fuera del tiempo y más allá de la espera? Adrede evito la palabra `esperanza´, que es uno de esos grandes superlativos con que aludimos a un esperar los bienes supremos, tras de los cuales ya no habrá nada que esperar”¹¹⁹.

Como hemos dicho, la obra de Otero expresa igualmente esta continua preocupación por el devenir y por el futuro que aguarda al hombre, por el destino que le cabe esperar. ¿Qué podemos esperar del futuro? ¿Hacia dónde ha de apuntar nuestro impulso vital? ¿Se trata, tal vez, de cumplir plenamente con la vocación que cada cual haya descubierto, con honestidad y decoro, de entregarse al ideal penosamente alumbrado? ¿Sería esto lo que conferiría a nuestra vida autenticidad?

En ese caso, no podemos dejar de recordar a Ortega y Gasset:

“¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? Hace unos cuantos años Paul Morand me envió un ejemplar de su biografía de Maupassant

¹¹⁸ ARANGUREN, J. L.; “Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de Antonio Machado”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, 11-12, 1949, p. 396.

¹¹⁹ MACHADO, A; *Juan de Mairena: sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Castalia, Madrid, 1972, p. 71.

con una dedicatoria que decía: «Le envió esta vida de un hombre *qui n'espérait pas...*» ¿Tenía razón Morand? ¿Es posible -literal y formalmente posible- un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Como se ve, el tema es enorme»¹²⁰.

Como en el gran filósofo español, en Otero la vida es un “quehacer”:

“Vamos a la cama para descansar. Por esta noche vamos a dormir, que mañana hay mucho que hacer, y no dejar de hacer, como es sabido” (Mira telescópica, HFV)

Un quehacer, sin embargo, que tiene en la esperanza y en el ideal su motor último. En un artículo que ha pasado casi inadvertido en los estudios oterianos¹²¹, el poeta bilbaíno reflexiona sobre la muerte del Quijote a la luz del ideal de vida del caballero manchego. Impresiona a Otero tanto el proyecto vital como la muerte que acontece al noble Alonso.

“-Señor, pues, ¿qué hemos de hacer nosotros?
-¿Qué?- dijo Don Quijote-. Favorecer y ayudar a los menesterosos y desvalidos”¹²².

Don Alonso Quijano es un hombre bueno, que persigue el ideal total de la belleza representado en Dulcinea y en su magnanimidad, y que muere no por su propia salvación sino por la del mundo; perdiendo su alma, la recuperará para siempre.

La fidelidad a una gran empresa, filantrópica, noble, desinteresada, es lo que atrae especialmente a Blas de Otero. Para él, en Don Quijote destaca tanto el sentido de su vida como el sentido de su muerte, pues en realidad son uno y el mismo sentido. La vida

¹²⁰ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J.; *El hombre y la gente en Obras Completas, Tomo VII*, Fundación Ortega y Gasset-Taurus, Madrid, 2006.

¹²¹ OTERO, B.; “La muerte de Don Quijote (Notas de ensayo)”, en *Champa*, Bilbao, 10 oct., 1954, pp.6-7. Llama la atención que en este artículo son nombrados Antonio Machado y Miguel de Unamuno: el primero es considerado con cariño, mientras que el segundo es objeto de crítica.

¹²² Este pasaje corresponde al capítulo XVIII de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*.

de Don Quijote era una vida en la esperanza y su muerte un morir sereno y esperanzado. Por eso, quizás, termina su artículo recordando unos versos del poema *La masa* de César Vallejo:

“Al fin de la batalla,
y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre
y le dijo: «No mueras, te amo tanto!»
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Se le acercaron dos y repitiéronle:
«No nos dejes! ¡Valor! ¡Vuelve a la vida!»
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Acudieron a él veinte, cien, mil, quinientos mil,
clamando: «Tanto amor, y no poder nada contra la muerte!»
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Le rodearon millones de individuos,
con un ruego común: «¡Quédate hermano!»
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Entonces, todos los hombres de la tierra
le rodearon; les vió el cadáver triste, emocionado;
incorporóse lentamente,
abrazó al primer hombre; echóse a andar...»¹²³.

Después de este análisis, para nosotros no hay duda: la cuestión de la esperanza está muy presente en el contexto intelectual y literario del poeta, en una época –además– en la que se produce un especial acercamiento entre la creación literaria, la reflexión filosófica y el ejercicio mismo del vivir. Pero también recorre de manera transversal y anima las raíces más profundas de su ser a lo largo de su obra. ¿Fue siempre así?

¹²³ VALLEJO, C.; *¡España, aparta de mí este cáliz!*, PUCP, Lima, 2000. Esta obra fue publicada por primera vez, de manera póstuma, en 1939, y ahonda en el amor a España que sentía el poeta peruano y en la tragedia de la Guerra Civil Española.

Creemos que sí, aunque su respuesta variara sustancialmente con el correr de los años y el lugar en que esa esperanza se ubica fuera también muy distinto. Esa evolución es la que vamos a seguir en los próximos capítulos, al hilo de las distintas etapas en las que – como ya vimos- su vida y su poesía suelen ser estructuradas.

CAPÍTULO II. PRIMERA POESÍA Y ESPERANZA CRISTIANA.

A. Vida, creación poética y contexto socio-literario de la obra primera.

A.1 Primeros años. Infancia y adolescencia¹²⁴.

Nace Blas de Otero en Bilbao, el 15 de marzo de 1916, en el seno de una familia de comerciantes e industriales de la burguesía vasca. Es el tercero de cuatro hermanos: el mayor, José Ramón, nacido en 1912; María Jesús, nacida en 1914; y Conchita, la menor, que nacerá en 1925. Los primeros años de su vida transcurren plácidamente en su Bilbao natal.

Comienza su etapa escolar en el Instituto - Escuela de María de Maeztu¹²⁵ a los siete años, en 1923. Es posible que una institución de este tipo, en la que se experimentaba el modelo educativo propio del krausismo, dejase huella en el poeta: contacto con la naturaleza, clases experimentales, inmersión cultural... No nos ha sido posible obtener información sobre el motivo que condujo a una familia católica como la de Otero a llevar a su hijo a esta escuela de tintes laicistas, entre tantas otras a su alcance más cercanas a sus convicciones. En cualquier caso, cabe la posibilidad de considerar este hecho como un primer encuentro de Blas de Otero con planteamientos deístas o agnósticos que, de un modo u otro, aflorarán en su madurez.

¹²⁴ Es importante que antes de abordar los capítulos en los que –entre otras cosas- vamos a presentar brevemente la vida de Blas de Otero, aclaremos algo que puede ser motivo de debate, como son las fuentes de información empleadas para esa tarea.

Los datos biográficos aquí presentados son fruto de dos fuentes diversas: de un lado, tesis doctorales y obras especializadas sobre Blas de Otero, especialmente DE LA CRUZ, S.; *Blas de Otero. Contribución a una edición crítica de su obra*, Universidad Complutense de Madrid, 1982 y GALÁN, J.; *El silencio imposible. Aproximación a la obra de Blas de Otero*, Planeta, Barcelona, 1995. De otro lado, versos autobiográficos del propio Otero. Respecto a estos últimos, pudiera pensarse que son una fuente discutible por cuanto que fueron, en su mayoría, escritos en su periodo de madurez, de manera que los recuerdos podrían haberse visto afectados por su propia evolución personal o incluso reevaluados a la luz de esta.

Sin duda, hay algo de razonable en esta objeción, pero queremos advertir desde este momento de la tesis que nosotros nos circunscribiremos a lo que el poeta dice, sin realizar ningún tipo de valoración o de análisis psicológico acerca de la mayor o menor objetividad de esos recuerdos.

¹²⁵ Para introducirse en el pensamiento y la pedagogía de María de Maeztu y conocer su vinculación con la Institución Libre de Enseñanza y el krausismo, pueden consultarse las obras de PEREZ-VILLANUEVA, I.; *María de Maeztu: una mujer en el conformismo educativo español*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1989, y de FRUCTUOSO RUIZ DE ERENCHUN, M. C.; *María de Maeztu Whitney. Una Vitoriana Ilustre*, Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, Vitoria, 1999.

Al cabo de dos años, sus padres le sacan del Instituto-Escuela para ingresarle en el colegio de los jesuitas de Indautxu, donde participará de un modelo educativo bien diferente. Nos resulta destacable este acontecimiento, considerando el recuerdo que Otero tiene de esta época:

“Aquellos hombres me abrasaron, hablo del hielo aquel de luto atormentado, la derrota del niño y su caligrafía triste, trémula flor desfigurada. Madre, no me mandes a coger miedo y frío ante un pupitre con estampas”. (Biotz-Begietán, PPP).

Estos versos denotan una clara desafección hacia aquel colegio. Pero puede que algo más. Quizá anuncian el anticlericalismo que estará presente en su obra más adelante. Las imágenes son muy significativas: hombres que abrasan con su hielo; luto y tormenta; derrota y tristeza; desfiguración y miedo. Estamos ante la imagen de un niño que se siente débil y que gime ante un modelo de educación austero, rígido y exigente que le produce rechazo. Es interesante la imagen final en la que se establece una relación entre el miedo, el frío y los pupitres con estampas. He ahí una clave que puede ser reveladora: el sentimiento de desasosiego del niño (siempre considerando que estos versos son escritos muchos años después y que, por tanto, pueden ser interpretados desde la circunstancia del poeta adulto) se nos muestra en cierto modo unido a la iconografía religiosa propia de ese tiempo.

En 1927, la familia debe trasladarse a Madrid por motivos económicos. Esta experiencia marcará un antes y un después en Blas de Otero. Ciertamente es aún un niño, pero ante él se abre un infinito mundo de posibilidades y novedades. Comparada con Bilbao, una ciudad de provincias muy conservadora, Madrid se le presenta como una ciudad moderna y sin límites. Blas de Otero siente que empieza a respirar mayor libertad:

“Yo había llegado [a Madrid] en un turbio tren del Norte, rescatado de un gélido colegio, a mayor gloria de Dios: de improviso, Madrid me iluminó como un adagio, allí vi claro que no se puede ir del colegio al cielo, como decían, sin pasar por Madrid. Ciega Bilbao, ciudad adusta y beatona, con su terrible fuerza soterrada, reflejándose en el cielo nocturno de la ría...”. (Ciudades, HFV).

Junto con la mala experiencia en el colegio de los jesuitas, se da aquí una consideración más global referida a su ciudad de origen: tacha a Bilbao de “ciudad adusta y beatona”. La crítica a una manera tradicional y conservadora de concebir la religiosidad y la vida social resulta evidente. Y también es evidente la euforia suscitada al llegar a Madrid, traducida en una idealización de la ciudad que años más tarde moderará. Es el Madrid de la dictadura de Miguel Primo de Rivera, quien otorga a la nación, al menos por algún tiempo, una estabilidad económica y política razonable, y favorece una cierta modernización gradual del país en todos los órdenes. Es, igualmente, el Madrid de la Residencia de Estudiantes, el de la eclosión de la Generación del 27 y el del proyecto de la Ciudad Universitaria. Hablamos, pues, de un Madrid vivo, audaz y en proceso de expansión modernizadora.

El muchacho disfruta de esta nueva etapa. Estudia en una escuela privada en Atocha, regentada por un sacerdote, pero con un ambiente muy distinto al de Indautxu. Descubre la poesía en estos años de mano de los Machado, Juan Ramón, Maragall. El *Tesoro de la juventud*¹²⁶ parece que le da vida e inspiración para comenzar a componer sus propios poemas.

Blas está gozando de la vida madrileña. Se suceden los paseos por la ciudad, los acontecimientos culturales e incluso da algunas clases de toreo en la escuela de Las Ventas. También es el tiempo de los primeros devaneos amorosos. De todo ello guarda buenos recuerdos:

“¿Cómo ves Madrid cuando salíais del colegio de la calle Atocha, e ibais mirándoos con travesura, retozando hasta el portal de Espoz y Mina? Parece que lo vi en el cine, o me lo contaron hace tiempo: es así como lo recuerdo. Qué tontos fuimos, jarroncito de porcelana. Mejor no haber vuelto, mejor quedarnos siempre en aquel parque grande que estaba en aquella calle a mano derecha según etcétera”. (La niña fingida, HFV).

¹²⁶ El *Tesoro de la juventud* era una enciclopedia que consistía en catorce secciones repartidas en veinte tomos. Publicada por Walter Jackson, fue traducida al español en los años 20 y exportada a las principales ciudades iberoamericanas en la década de los 30. Sus contenidos gráficos, sus historias sobre los grandes hombres de la Humanidad, sobre las maravillas de las civilizaciones o los avances científicos, así como los juegos, los poemas y las curiosidades, hacían de esta enciclopedia un enorme divertimento para los niños y un primer contacto con el conocimiento de manera amena e interesante.

Sin embargo, el signo de su suerte cambiará drásticamente en poco tiempo. Entre 1929 y 1932, la tragedia se cierne sobre la familia. En 1929, cuando el poeta tiene trece años, muere su hermano Juan Ramón por unas fiebres tifoideas, sin haber cumplido aún los diecisiete años. La enfermedad y muerte de su hermano trastocan el estado de ánimo de Blas de Otero. El adolescente entusiasta y enérgico comienza a perder su optimismo y a preocuparse por la muerte y el sufrimiento.

Termina el Bachillerato con excelentes calificaciones, pero no inicia los estudios de Letras, como era su ilusión, sino los de Derecho, en 1931; una decisión pragmática quizá motivada por las necesidades económicas que padecía la familia. Fue el Derecho una materia que nunca disfrutó, lo que posiblemente agravó el carácter taciturno del joven Otero.

El primer periodo de su vida en Madrid terminará con otra tragedia. Antes de poder restaurar la economía familiar, fallece el padre de Blas de Otero en 1932, lo que lleva a la ruina a la familia, que debe regresar a Bilbao a finales de año:

“En 1932 el tiempo pasaba sobre ascuas; cuánto temor infundado, cuánta economía política ante la mirada del muchacho. Entonces se produjo la rotura. Nadie la entendió, durante años y años la expuso encima del mostrador, durmió, hasta hacerse hombre, al pie de la terrible situación: silencio alrededor, silencio por los cuatro costados. Y pues la ignoran todos, séame permitido saludar a aquel hombre con el rostro vuelto hacia el mayor silencio”. (Rotura, HFV).

Aquí el poeta encuadra el momento: la crisis económica, con raíz en Wall Street, lastra la situación del país. Y los cambios políticos, la implantación de la II República se produce en 1931, generan todavía más incertidumbre. Ciertamente, es una época convulsa en lo político y lo económico, tanto en el orden nacional como en el internacional. Sin embargo, no habrá de ser la situación política sino la muerte de su padre, tres años después de la de su hermano, el hecho que marcará definitivamente el profundo cambio que se opera en Otero. El poeta mismo habla de “rotura”. Una rotura profunda, un desgarró íntimo que tendrá la fatídica consecuencia de la pena y el silencio interiores.

Ese silencio bien pudiera anunciar dos cuestiones relevantes para comprender al hombre-poeta: de un lado, la ausencia de sentimientos de alegría, lo que explicará su, a partir de ahora, carácter abatido, apesadumbrado, depresivo. De otro, la dificultad para obtener respuestas satisfactorias ante la muerte y el sufrimiento, lo que muy probablemente le conduzca a la crítica y al distanciamiento con lo divino y lo religioso.

A.2 Inicios del poeta. La poesía arraigada del *Cántico espiritual*.

No había cumplido aún los diecisiete años cuando regresa a Bilbao. La situación familiar es penosa y su hermana mayor comienza a trabajar como administrativa para poder colaborar con la economía doméstica. Por su parte, y gracias a la ayuda de un tío suyo, Blas decide terminar los estudios de Derecho examinándose por libre en la Universidad de Valladolid; se gradúa en 1935.

Entre tanto, forma parte de diferentes asociaciones como la Federación Vizcaína de Estudiantes Católicos, la Congregación de San Estanislao de Kostka, y es elegido como presidente de la Asociación Profesional de Estudiantes de Derecho. Sin embargo, no deja de sentir cierto desprecio por la profesión de abogado y un profundo amor por las Letras, especialmente por la poesía. Sobre esto, Camilo José Cela apuntaba, no sin ironía: “un poeta de mi quinta que no pudo evitar licenciarse en derecho a pesar de sus esfuerzos en sentido contrario”¹²⁷.

De este modo, busca vías de crecimiento y expresión poéticas. Se acerca a una serie de amigos (Jaime Delclaux, Pablo y Antonio Bilbao Arístegui, Antonio Elías Martirena) que comparten con él el amor por la poesía. En la casa de su abuela, en el valle de Orozco, se suceden encuentros poéticos que servirán al joven poeta de vía de escape. En esta época, sus lecturas incluyen a Alberti, Salinas, Lorca, Francis Jammes, Tagore, A. Machado, Balmes, Miró, Shakespeare o Wilde. Y se anima a la creación y publicación poética.

¹²⁷ En *Papeles de Son Armadans*, mayo-junio de 1977. Citado por GALÁN, J.; *Op. cit.*, p. 176. Mantenemos la ortografía original.

Entre los años 1935 y 1936 publica varias de sus composiciones en la revista jesuita de la Congregación de San Estanislao de Kostka que dirige el Padre Basterra. También publicará algunos artículos en *El Pueblo Vasco* desde el entorno de la Asociación de Estudiantes Católicos. Son primeros pasos que conducirán a la inauguración, el 10 de marzo de 1936, del grupo literario *Alea*. Creará, además, un grupo de discusión poética, llamado *Nuestralia*, y continuará divulgando poemas en otras publicaciones como la Revista *Los Luises*, con la firma “Blas de Otero Muñoz, C. M”, esto es, Congregante Mariano¹²⁸.

Este hecho es especialmente interesante. Da la sensación de que el poeta ha recobrado parte de la paz que hubiera perdido los años anteriores. Tiene una vida cultural animosa, a pesar de los malos tiempos que corren para la familia, rodeándose de amigos y fundando o participando en diversas asociaciones y grupos. Pero lo que realmente llama la atención es que parece que el poeta está inmerso en un ambiente de pensamiento cristiano consolidado y activo, como si hubiese pasado página a unos años anteriores más grises. De hecho, forma parte de grupos católicos y alguno de sus amigos, como es el caso de Pablo Arístegui, se ordenará sacerdote en el futuro.

Puede pensarse que Blas de Otero busca, en esta época de crisis personal, una certeza sobre la cual poder asentarse, una identidad que le serene. Y parece que el poeta se encuentra a salvo en este ambiente.

A mediados de 1936 comienza la Guerra civil española. Sin una clara concepción ideológica, se mantiene fiel a la República y se alista en los batallones vascos que en febrero de 1937 acuden en apoyo del frente de Asturias. Mas la toma de Bilbao se produce el 19 de junio de 1937 y Blas de Otero es hecho prisionero y conducido a un centro disciplinario. En realidad, la vida de Otero no corre peligro: el muchacho, que cuenta veinte años, es enviado al centro de artillería de Logroño y, unos meses más tarde, al frente de Levante, hasta que termina la guerra.

¹²⁸ Sólo en la obra de Galán aparece esta información, que nos parece relevante, ya que muestra al poeta aparentemente integrado en los círculos católicos en esta época de su vida.

El retorno a Bilbao es amargo, ya que recibe la noticia del fallecimiento de su amigo Jaime Delclaux, sucedido en 1937. Por otra parte, otro de sus mejores amigos, Pablo Arístegui, ingresa en el seminario en 1940. Pero a pesar de la distancia, mantienen el contacto por correo y deciden trabajar juntos, con otros amigos comunes, en la edición de la obra de Delclaux.

En aquel tiempo, frecuenta nuevos ámbitos culturales y continúa escribiendo poemas, especialmente sonetos. Ahora tiene una nueva pasión: la música. Se convierte en un melómano y asiste a menudo a tertulias musicales en las que conoce, entre otros, a Gerardo Diego. Un encuentro de este tipo no hará sino entusiasmar al poeta y animarle aún más a escribir, tarea en la que pone especial empeño. Y también, en esta época, tiene su primera relación amorosa, de la cual no tenemos apenas información, pero que el propio poeta expresará más adelante de este modo un tanto bucólico:

“Vino la Monse, y se sentó a tus pies. (Traía todas las aulagas
del mundo en los brazos).

Dije: “Amante, ¿quién te manda tener una hermana
pequeña? ¿No te bastaba con la pulserita?”. (La Monse, A)

En 1941 consigue un trabajo como asesor jurídico de la empresa metalúrgica vasca Forjas de Amorebieta. No es un trabajo que le guste. Empieza a rondar por su mente la posibilidad de poder dedicarse a la poesía. Su inquietud artística no hace sino crecer, y se encuentra en un momento de gran creatividad.

Por fin surge, en 1942, la oportunidad de publicar el *Cántico espiritual*, su primera obra importante, en los Cuadernos del grupo *Alea* dedicados al IV centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz. Realiza Otero una composición clásica, empapada de la poesía mística española. En aquella época, Blas de Otero lee autores como Hernández, Vallejo, Salinas, el Conde de Villamediana, Unamuno o Venkaade. Pero por encima de ellos destacan Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y, especialmente, fray Luis de León, por quienes siempre sintió un respeto casi reverencial.

Por otra parte, si la Generación poética de 1927 se había forjado en torno a la figura de Góngora, en el contexto de “los felices 20”, la producción poética de posguerra lo hará en torno al signo de Garcilaso. Es lo que se denominará más adelante “garcilacismo”.

El garcilasismo retoma la métrica tradicional y la temática clásica, en contra de las Vanguardias, y pretende poner la atención sobre el valor de lo imperecedero, de lo trascendente. Como indica Emilio Alarcos Llorach:

“Mientras el poeta de 1927 vive –tal Guillén- en un mundo que *está bien hecho*, el poeta nuevo de la década de los cuarenta habita un planeta desquiciado; en casa, huellas de una guerra fraterna; en torno, las fuerzas universales desenfundadas”¹²⁹.

Después de una guerra, el suelo sobre el que se apoya el hombre deja de ser firme y quizá el poeta lo vive con especial sensibilidad: “El impacto de la guerra en el conjunto de la actividad intelectual y artística [...] quizá no fue tan grande en ningún género literario como en la poesía”¹³⁰.

De tal modo, lo que se busca es un asidero no material, pues lo material se ha resquebrajado por causa de la barbarie de los hombres. La tendencia será buscar refugio en el mundo del espíritu y, quizás por ello, la poesía de posguerra se dirige a Dios o bien con una fe declarada o asumida con mayor o menor consciencia, como hicieron los poetas arraigados; o bien desde una religiosidad traumática, propia de los llamados poetas desarraigados.

Del primer grupo formarán parte los escritores que se mueven en torno a las revistas *Escorial* y *Garcilaso*, entre los que destacamos a Ridruejo, Rosales, García Nieto, Panero, Morales, Vivanco o Pemán; poetas que hacen renacer las líneas clásicas del Renacimiento español ahondando en temas de naturaleza amorosa, religiosa e imperial.

¹²⁹ ALARCOS, E.: *La poesía de Blas de Otero*, Anaya, Salamanca, 1973, p. 20.

¹³⁰ SANZ VILLANUEVA, S.; *Historia de la literatura española. Vol. 6/2: Literatura actual*, Ariel, Barcelona, 1994, p.325.

Además del *Cántico*, Blas de Otero hizo en esta época algo de crítica musical y pictórica en la Revista *Hierro*, y en 1943 publica *Poesías en Burgos* en la Revista *Escorial*¹³¹. Estos poemas seguían la línea garcilasista y recuerdan de algún modo al Antonio Machado de *Campos de Castilla*: sereno, contemplativo y atraído por la quietud del pasaje castellano.

En estas fechas, todavía en Bilbao, tiene una nueva y breve relación con una joven de buena familia, que no acaba por fructificar. Su trabajo le desagrade cada vez más y, al mismo tiempo, sus composiciones poéticas van teniendo mayor éxito, lo que le lleva a mantener correspondencia con personas influyentes del panorama crítico literario del momento. Es entonces cuando decide volver a Madrid.

Como hiciera Antonio Machado, su intención es estudiar Filosofía y Letras y ser catedrático de Literatura en la capital. Siente el deseo, por un lado, de disfrutar con una nueva carrera y una profesión que le fascinan, y por otro, la necesidad de volver a respirar el aire fresco que encontrara en la capital quince años atrás.

En Madrid reside en el Colegio Mayor Cisneros, donde coincide con Eugenio de Nora. Este escritor será una gran influencia para Otero en el futuro. Nora recuerda al Otero de ese momento como “un hombre profundamente religioso, de una piedad extraordinaria [...] un hombre de comunión real frecuente”¹³². Esta sentencia de Nora resulta significativa, pues muestra que en su juventud Otero era un católico practicante y fervoroso.

En la ciudad conocerá a otros poetas como Hierro, Bousño, Valverde, Alonso o Alexandre. Estos encuentros son todo un estímulo para Otero, mas la experiencia de estos meses no será tan gratificante como él esperaba. Se da de bruces con una universidad elitista y con el ambiente hosco del Madrid de posguerra, lo que supone para él una gran decepción.

¹³¹ El entorno de la Revista *Escorial* era más clásico que el de la Revista *Garcilaso*, que apostaba por un carácter más apasionado y vital. Vemos, pues, que Blas de Otero optaba por esquemas más moderados.

¹³² NORA, E.; *Recuerdos y secretos oterianos*. Artículo recogido en ASCUENCE, J.A. (coord.); *Al amor de Blas de Otero. Actas de las II jornadas internacionales de literatura*, Universidad de Deusto, San Sebastián, 1986, p.84.

Poco dura la aventura de Blas de Otero en Madrid, pues la crisis económica de la familia vuelve a agudizarse y su hermana mayor cae gravemente enferma, motivos por los cuales regresa a Bilbao en 1944. Habiendo abandonado el curso, trabaja dando clases particulares de Derecho y comienza a estudiar oposiciones. Su vida se vuelve gris y así verá su futuro; tanto, que decide quemar todos sus versos, haciendo borrón y cuenta nueva. Dice Aleixandre sobre él:

“Aquel año había venido de su pueblo... Era abogado allá, en Bilbao, un abogado de despego, que buscando su estabilidad se presentaba bruscamente en Madrid para emprender una nueva carrera: la de Filosofía y Letras. Pero pocos meses después la abandonaba también y regresaba a su tierra [...]. Luego, la crisis, la lucha con el ángel fieramente humano, la derrota. Al fin, sacado a la nueva luz, con un golpear de la conciencia veladora, el rompimiento a una llanura donde todos cabían y todos se comunicaban, y él entre todos, empujadoramente”¹³³.

B. *Cántico espiritual*: anhelo de Dios y cristianismo.

Dado que el poeta, como acabamos de decir, destruyó toda su producción poética anterior a 1945, sólo han quedado para la posteridad pocos y breves poemas de contenido clásico, garcilasistas (*Cuatro poemas*, *Poesía en Burgos*, *Baladitas humildes*) y de importancia menor. Pero quedó también el *Cántico espiritual*, homenaje a San Juan de la Cruz, que es la obra de referencia de la primera poesía oteriana.

No parece haber dudas sobre la formación religiosa de Otero, a quien en estos primeros años hemos visto formar parte de varios grupos y círculos católicos, acudir con regularidad a los oficios religiosos y dedicarse a la lectura de obras espirituales. En esta época, Otero lee también las Sagradas Escrituras, como han apuntado convenientemente Sabina de la Cruz y Lucía Montejo¹³⁴, mostrándose especialmente interesado por las

¹³³ Citado por DE LA CRUZ, S.; *Blas de Otero. Contribución a una edición crítica de su obra*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1982, p.22.

¹³⁴ Véase MONTEJO, L.; “El vínculo de Blas de Otero con las Sagradas Escrituras”, *Revista Zurgai*. Bilbao, nov. 1988, y DE LA CRUZ, S.; *Op. cit.*

cartas de San Pablo. Pero sobre todo se sintió atraído por la mística española del siglo XVI –Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús- y por cierta literatura espiritual contemporánea como son las obras de Francis Jammes, Leon Bloy o Rabindranath Tagore.

Tenemos motivos para pensar que Otero interpreta sus lecturas religiosas en clave intimista y tendente al espiritualismo, algo que resultará fundamental para comprender la evolución y la dirección de sentido de su obra futura. Sabina de la Cruz y Lucía Montejo señalan algunos detalles de la biografía del poeta que nos parecen especialmente relevantes a este respecto y que han de ver con el modo en que parece que concibe y vive su espiritualidad.

A pesar de su mencionada adhesión a *Alea*, Otero no fue “de los *aleatas* más asiduos, quizá porque su natural reserva le retraía del ambiente de comunicativa espontaneidad que presidía las actividades de este grupo más amplio”¹³⁵. Prefirió dedicarse con mucho mayor empeño a *Nuestralia*, el pequeño círculo poético que organizó con sus amigos Delclaux, los hermanos Bilbao Arístegui y Martirena (el término hace referencia al conjunto de cosas compartidas entre los cuatro amigos). Entre ellos fructificó un espíritu de confianza e intimidad muy profundas, de manera que

“[*Nuestralia* se convirtió en el] único medio de huida de la vulgaridad de la vida y de la realidad de la historia. Conformaba, de esta manera, la «torre de marfil» de sus gustos e inquietudes, donde vivían intensamente las exquisiteces de la estética y las emociones de la religión al margen de los otros y de espaldas a los problemas de cada día”¹³⁶.

La experiencia de *Nuestralia* fue, pues, de gran intensidad emotiva y supuso para nuestro poeta una especie de “recinto espiritual” o “habitáculo íntimo” que, en palabras de Martirena, presentaba un claro “componente esquizoide”, dada la tendencia de los cinco amigos a entregarse a la pureza estética y ética al margen de los demás.

¹³⁵ Véase el prólogo de las dos autoras a la antología de OTERO, B.; *Poesía escogida*, Vicens Vives, Barcelona, 2003, p. 5.

¹³⁶ *Ídem*, p. 6.

En conexión con su naturaleza introvertida, posiblemente surgiera en Blas de Otero, como consecuencia de su propia experiencia y de los aires propios de la época, una tendencia a interpretar la religión en clave espiritualista y moralizante. Perteneciendo a círculos jesuitas es razonable pensar que realizase ejercicios espirituales ignacianos¹³⁷. Pero, sobre todo, que leyese con toda probabilidad libros de meditación muy difundidos y reconocidos en ese momento como la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, algo que quizás le haya influenciado a la hora de forjarse una concepción de la fe muy de su tiempo pero quizás poco equilibrada y madura.

De hecho, ciertos pasajes de las obras que Otero lee con entusiasmo pueden dar lugar a equívocos en la comprensión de la espiritualidad y de la vida cristianas: quizás la más grave de las confusiones sea un inadecuado planteamiento de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual, lo natural y lo sobrenatural, pero alrededor de esta cuestión giran otras no menos importantes como el aparente dilema entre acción y contemplación, la confrontación de cuerpo y alma, el rechazo de todo apetito sensible como amenaza a la perfecta unión con Dios, un concepto demasiado individualista y moralista de la salvación, una idea puramente escatológica y ajena a este mundo de la justicia y de la vida eterna; en definitiva, y por lo que a nosotros más interesa ahora, una visión incompleta de lo que la fe, la esperanza y la caridad significan tanto desde el punto de vista especulativo como desde el práctico.

Así sucede, por ejemplo, con *Las cautelas* o con la *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz (referenciada esta última por Otero en su *Cántico espiritual*):

“¿Qué tiene que ver criatura con Creador, sensual con espiritual, visible con invisible, temporal con eterno, manjar celestial puro espiritual con manjar del sentido puro sensual, desnudez de Cristo con asimiento en alguna cosa?”¹³⁸.

“Todas las criaturas son migajas que cayeron de la mesa de Dios. Por tanto es mejor sentarse a la mesa del espíritu increado de su Padre”¹³⁹.

¹³⁷ Así lo indican De la Cruz y Montejo en el texto señalado, además de que, como se verá en el siguiente capítulo, hay referencias a sus “últimos ejercicios” en 1947.

¹³⁸ *Subida al Monte Carmelo*, L. 1, c.6, n.1. en SAN JUAN DE LA CRUZ; *Obras Completas.*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1993.

Todo el proceder ascético recomendado por el santo a las “personas espirituales” pasa no sólo por un cierto desprecio de las potencias sensibles sino, incluso, por la negación y el vaciamiento de las potencias naturales del alma (entendimiento, memoria y voluntad), de manera que queden perfectamente dispuestas para la acción de Dios.

Las virtudes teologales, precisamente, dependen, por parte del sujeto, de esta actitud que el creyente debe adoptar para crear un caldo de cultivo adecuado a la gracia divina. En lo que hace por ejemplo a la esperanza y el vaciamiento de la memoria, San Juan explica:

“Noticias naturales en la memoria son todas aquellas que puede formar de los objetos de los cinco sentidos corporales, que son: oír, ver, oler, gustar y palpar, y todas las que a este talle ella pudiere fabricar y formar. Y de todas estas noticias y formas se ha de desnudar y vaciar, y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas, de manera que en ella no le dejen impresa noticia ni rastro de cosa, sino que se quede calva y rasa, como si no hubiese pasado por ella, olvidada y suspendida de todo. Y no puede ser menos sino que acerca de todas las formas se aniquile la memoria si se ha de unir con Dios¹⁴⁰.

Para Santa Teresa de Jesús, como es sabido, la vida es “una noche en una mala posada”¹⁴¹. Buscando su propio bien, el alma no puede otra cosa que desear llegar cuanto antes a la Patria celestial: “los que participan de los regalos de Dios, no es mucho que deseen estar á donde no los gozen á sorbos, y no quieran estar en vida, á donde tantos embarazos hay para gozar de tanto bien”¹⁴². En este mismo sentido abundan los poemas “Muero porque no muero”, o los famosos “Ayes del destierro”¹⁴³.

¹³⁹ *Ídem.*, L. 1, c. 6, n. 3.

¹⁴⁰ *Ídem.*, L. 3, c. 2, n. 4.

¹⁴¹ *Camino de perfección*, c. 40, n. 9. En SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras de la Gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1778.

¹⁴² *Ídem.*, p.590. Hemos respetado la ortografía original.

¹⁴³ “¡Cuán triste es, Dios mío, / La vida sin ti! / Ansiosa de verte, / deseo morir. / Carrera muy larga / es la de este suelo, / morada penosa, / muy duro destierro. / ¡Oh sueño adorado! / sácame de aquí! / Ansiosa de verte, / deseo morir. / Lúgubre es la vida, / amarga en extremo; / que no vive el alma / que está de ti lejos. / ¡Oh dulce bien mío, / que soy infeliz! / Ansiosa de verte, / deseo morir (...) / El amor mundano / apega a esta vida; / el amor divino / por la otra suspira. / Sin ti, Dios eterno, / ¿quién puede vivir? / Ansiosa de verte, / deseo morir. / La vida terrena / es continuo duelo: / vida verdadera / la hay sólo en el cielo. / Permite, Dios mío, / que viva yo allí. / Ansiosa de verte, / deseo morir. (...) / El barbo cogido / en doloso anzuelo / encuentra en la muerte / el fin del tormento. / ¡Ay!, también yo sufro, / bien

De forma similar, también en Fray Luis de León podemos leer: “¿Cuándo será que pueda, / libre de esta prisión, volar al cielo?”¹⁴⁴. La contraposición con la tierra, junto con sus promesas y esperanzas, resulta igualmente patente en este otro conocido poema como es la *Oda a Felipe Ruíz*.¹⁴⁵

Pero es sobre todo en la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, una de las obras cumbres de la “devotio moderna”¹⁴⁶, en la que podemos encontrar los pasajes quizás más directos, numerosos y significativos respecto de la cuestión que ahora estamos considerando. Nos vamos a conformar con citar únicamente dos:

“Nunca estarás recogido y devoto si no callares las cosas ajenas y especialmente mirares a ti mismo. Si del todo te ocupares en Dios y en ti, poco te moverá lo que sientes de fuera. ¿Dónde estás cuando no estás contigo? Y después de haber discurrido por todas las cosas, ¿qué has ganado si de ti te olvidaste? Si has de

mío, sin ti, / Ansiosa de verte, /deseo morir. (...) / Haz, Señor, que acabe / tan larga agonía; / socorre a tu sierva / que por ti suspira. / Rompe aquestos hierros / y sea feliz. / Ansiosa de verte, / deseo morir. / Mas no, dueño amado, / que es justo padezca; / que expíe mis yerros, / mis culpas inmensas. ¡Ay!, logren mis lágrimas / te dignes oír: / Ansiosa de verte, / deseo morir” (SANTA TERESA DE JESÚS; *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1986).

¹⁴⁴ “Oda a Felipe Ruíz”, vv.1-2. en FRAY LUIS DE LEÓN; *Poesía*. Ed. Juan Francisco Alcina. Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.

¹⁴⁵ “Huid, contentos, de mi triste pecho; / ¿qué engaño os vuelve a do nunca pudistes / tener reposo ni hacer provecho? / Tened en la memoria cuando fuiste / con público pregón, ¡ay!, desterrados / de toda mi comarca y reinos tristes, / A do ya no veréis sino nublados, / y viento, y torbellino, y lluvia fiera, / suspiros encendidos y cuidados. / No pinta el prado aquí la primavera, / ni nuevo sol jamás las nubes dora, / ni canta el ruiseñor lo que antes era. / La noche aquí se vela, aquí se llora / el día miserable sin consuelo / y vence el mal de ayer el mal de agora. / Guardad vuestro destierro, que ya el suelo / no puede dar contento alma mía, / si ya mil vueltas diere andando el cielo. / Guardad vuestro destierro, si alegría, / si gozo, y si descanso andáis sembrando, / que aqueste campo abrojos solo cría. (...) / Cuando la luz el aire y tierras baña, / levanta al puro sol las manos puras, / sin que se las aplomen odio y saña. / Sus noches son sabrosas y seguras, / la mesa le bastece alegremente / el campo, que no rompen rejas duras. / Lo justo le acompaña, y la luciente / verdad, la sencillez en pechos de oro, / la fe no colorada falsamente. / De ricas esperanzas alma coro, / y paz con su descuido le rodean, / y el gozo, cuyos ojos huye el lloro. / Allí, contento, tus moradas sean; / allí te lograrás, y a cada uno / de aquellos que de mi saber desean, / les di que no me viste en tiempo alguno” (Oda XVII “En una esperanza que salió vana”, en FRAY LUIS DE LEÓN; *Op. Cit.*).

¹⁴⁶ La *devotio moderna* fue una corriente de espiritualidad ascético-mística, de carácter moralista y antiespeculativo, que tuvo su máximo esplendor durante el s. XV. Abogaba por una vivencia intimista y eminentemente afectiva de la fe, recomendaba el silencio y una cierta huida del mundo y de sus peligros. Aunque durante mucho tiempo ha tenido una enorme influencia en ambientes cristianos (no en vano, el libro que mejor sintetiza sus principios, la *Imitación de Cristo*, es –tras la Biblia– uno de los textos religiosos de mayor difusión), se ha discutido mucho su ausencia de un verdadero sentido eclesial, así como un cierto antihumanismo y falta de adecuación a los tiempos y sus circunstancias. (Cfr. GARCÍA VILLOSLADA, R.; “Rasgos característicos de la <devotio moderna>”, en *Manresa*, 28 (1956) pp. 315-358).

tener paz y unión verdadera (con Dios), conviene que todo lo pospongas y tengas a ti solo delante de tus ojos”¹⁴⁷.

“JESUCRISTO: Hijo mío (...), mientras lleves el cuerpo mortal, sentirás tedio e inquietud de corazón. Es preciso, pues, mientras vivas en carne, gemir muchas veces por el peso de la carne, porque no puedes ocuparte perfectamente en los ejercicios espirituales y en la divina contemplación”¹⁴⁸ (L. III, c. LI).

Textos como los que hemos citado, y otros muchos que omitimos para no resultar tediosos, podrían inducir al lector a los equívocos antes referidos o conducirlo a pensar que las exigencias de la religión deben aceptarse ciega y acríticamente, a interpretar la fe en sentido fideista (como algo opuesto o, al menos, ajeno a la razón), a establecer una división radical entre el más allá y el más acá, a una cierta despreocupación por las “cosas del mundo” o incluso a una exaltación del sufrimiento que podría llegar a hacer destructiva, en última instancia, la propia experiencia religiosa.

¿Es así en realidad? ¿Consiste la esperanza cristiana en una evasión del tiempo presente que se acompaña de la minusvaloración o aun del rechazo del cuerpo? ¿Debe comprenderse el objeto de la esperanza cristiana como algo exclusivamente escatológico, individual, meramente contemplativo? ¿Hasta qué punto se observa esto en Blas de Otero? Con el objeto de responder a estas preguntas, primero presentaremos los fundamentos de la esperanza cristiana, para después pasar al análisis de la obra religiosa oteriana.

B.1 La esperanza cristiana.

Blas de Otero tiene una visión particular sobre el cristianismo y la esperanza cristiana, influido tanto por su tiempo histórico como por su propia formación y experiencia. La elpidología cristiana es compleja y muy rica en matices, por lo que consideramos conveniente tratarla de manera global aunque breve en este apartado, para así poder realizar una aproximación lo más certera posible a la interpretación oteriana

¹⁴⁷ KEMPIS, T.; *Imitación de Cristo*, Editorial Regina, Barcelona, 1956, L. II, c. V, n. 2.

¹⁴⁸ *Ídem.*, L. III, c. LI, n. 1.

de la esperanza cristiana en el siguiente punto, y un análisis de la evolución general de su comprensión de la esperanza en el quinto capítulo.

Comenzaremos este apartado con una reflexión de Benedicto XVI quien, aun no siendo contemporáneo de Otero, expresa al inicio de la Encíclica *Spe salvi* una pregunta universal y perenne: si los hombres no queremos morir, pero tampoco vivir eternamente en nuestra condición actual, ¿qué es lo que realmente deseamos entonces?¹⁴⁹ No lo sabemos bien, tendemos hacia algo que no conocemos exactamente y precisamente es en esta realidad desconocida donde reside la verdadera esperanza.

La concepción clásica de la esperanza queda bien expresada por Santo Tomás. El Aquinate resume así sus puntos fundamentales:

“La esperanza presupone el deseo y, por consiguiente, para que una cosa sea objeto de esperanza requiere ante todo ser deseada. No se dice que esperemos las cosas que no deseamos; éstas las tenemos o las despreciamos. En segundo lugar, se requiere que lo esperado se pueda conseguir, y esto es lo que la esperanza añade al deseo, ya que el hombre puede desear las cosas que califica de inalcanzables, pero de estas no puede tener esperanza. Se requiere, en tercer lugar, que lo que se espera sea una cosa difícil, porque las cosas fáciles o minúsculas, más que esperarlas las despreciamos y, si las deseamos, teniéndolas casi en el momento, más que desearlas como futuras parece que las poseemos como presentes.

Entre las cosas arduas que esperamos conseguir, hay unas que esperamos conseguir por nosotros mismos, y otras con el auxilio de otro. La diferencia radica en que para las primeras nos valemos de nuestras propias fuerzas, mientras que para las segundas hay que recurrir a la petición, llamada propiamente así cuando se dirige a un hombre, y denominada oración cuando se dirige a Dios.

(...) La esperanza que tenemos en nosotros mismos, o en un hombre cualquiera, no pertenece a la virtud de la esperanza, porque la esperanza sólo se refiere a Dios.

¹⁴⁹ BENEDICTO XVI; *Spe Salvi*, Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 2007, 10.

(...) Por consiguiente, el hombre debe considerar como posibles aquellas cosas que el Señor le enseñó a pedir en su oración, las cuales, aun cuando sean difíciles, se consiguen, no con la fuerza humana, sino con el auxilio divino”¹⁵⁰.

La cita es larga, sin duda, pero tan precisa y completa, que nos hemos visto incapaces de reducirla. Aquí Santo Tomás establece las ideas clave en torno a la esperanza, y es que la esperanza presupone el deseo (para que una cosa sea objeto de esperanza ha de ser una cosa deseada, esto es, un bien que se desea poseer), su posibilidad (se requiere que lo esperado se pueda conseguir realmente, que sea factible) e implica dificultad (que sea arduo de conseguir, que no se alcance de forma inmediata). Ello nos conduce a explicitar tres sentidos de la esperanza que en la cita aparecen implícitos¹⁵¹:

a) Como *pasión*, consiste en un movimiento del apetito irascible, acompañado de cierta conmoción corporal, que tiene por objeto un bien arduo y futuro. ¿Qué significa esto?

Santo Tomás define *pasión* como “un movimiento de la potencia sensible apetitiva, subsiguiente a la imaginación de lo bueno o lo malo. O de otro modo: un movimiento irracional del alma por la sospecha de lo bueno o de lo malo”¹⁵². El hombre es naturalmente un ser *apasionado*, actúa a partir de las afecciones que suponen el trato con sus semejantes y el contacto con el mundo. No hay, por decirlo de algún modo, experiencia sin pasión. De la experiencia nacen los deseos de alcanzar cosas y la índole de la pasión que mueve al hombre –o, más generalmente, al animal, puesto que las pasiones son movimientos del *anima sensitiva*- será distinta según el género de la situación que la haya determinado.

Hay situaciones vitales que afectan al hombre o al animal de un modo que no comprometen gravemente su vida. En este caso los movimientos o tendencias del individuo se limitan al goce de lo que es favorable y/o a la evitación de lo que es perjudicial para él. Es lo que denominamos *apetitos concupiscibles*. Otras situaciones,

¹⁵⁰ SANTO TOMÁS; *Compendio de Teología*, nn.565-566.

¹⁵¹ Seguimos en nuestras explicaciones, al menos parcialmente, a Josef PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Ed. Rialp, Madrid, 1997.

¹⁵² SANTO TOMÁS; *Sum., Theol.*, I-II, q. 22, a. 3.

sin embargo, hacen difícil el trance vital, ya sea ante la presencia de un mal grave e inminente, ya sea por la aparición de un bien arduo y elevado que encandila. En estas situaciones el hombre o el animal deben empeñarse en la resistencia ante el mal difícil de evitar o en la lucha por la conquista del bien deseado. En ambos casos se tratará de una pugna a la vez defensiva y agresiva, resistiendo los daños e imponiéndose ante los obstáculos; a esto llamamos *apetito irascible*, y el objeto que constituye la causa final del combate –la victoria sobre el mal con que se lucha, la conquista del bien que se pretende- es *arduo*¹⁵³, esto es, grande, elevado, eminente, difícil.

Existe en definitiva un amplio conjunto de movimientos apetitivos, lo que supone la distinción de diferentes tipos de pasiones. Respecto al apetito concupiscible, se refiere Santo Tomás a seis pasiones, relacionadas en pares: amor y odio, deseo y abominación, y gozo y tristeza. Respecto al apetito irascible, distinguimos la esperanza y la desesperación, la audacia y el temor, y la ira. En total, once pasiones del alma de las cuales Santo Tomás considera principales cuatro: el gozo y la tristeza, pasiones concupiscibles del bien y del mal presentes; y la esperanza y el temor, pasiones irascibles del bien y del mal arduos y futuros¹⁵⁴.

Así, pues, la esperanza es primera entre las pasiones de la potencia irascible¹⁵⁵, y en este sentido se comprende la esperanza como pasión y su diferencia con el resto de pasiones. Al ser su objeto un bien, es contraria al temor; por ser su objeto un bien futuro, es distinta del gozo; por ser su objeto un bien arduo, contrasta con los bienes apacibles a los que aspira el mero deseo; y por ser un bien posible de conquistar (a través de uno mismo, en la espera; a través de otro, en la expectación) difiere de la desesperación, que es la pasión frente al bien imposible¹⁵⁶.

Comprendido el objeto de la esperanza-pasión, surge la cuestión sobre el sujeto de la misma. Las pasiones pertenecen al ámbito sensible, a la *vis appetitiva* del alma, y no al orden cognitivo, de manera que no espera el hombre en cuanto conoce sino en cuanto

¹⁵³ *Ídem.*, I, q. 81, a. 2.

¹⁵⁴ Cfr. *Ídem.*, I-II, q. 25, a. 4.

¹⁵⁵ Cfr. *Ídem.*, I-II, q. 25, a. 3.

¹⁵⁶ Cfr. *Ídem.*, I-II, q. 40, a. 1.

apetece. Si la *vis cognitiva* mueve la esperanza, lo hace indirectamente, presentando al apetito el objeto hacia el que este se ha de mover.

Entonces, ¿los animales irracionales también son capaces de esperar? Sin duda, afirma Santo Tomás, pues aunque ellos no conozcan el futuro, su instinto (concedido al animal *ab intellectu divino*) ordena el organismo en el tiempo desde el presente hacia el futuro. De este modo sus expectativas están predeterminadas en relación con sus instintos naturales y por las circunstancias en que hayan de operar.

Hasta aquí se entiende la esperanza como una pasión, pero no aún como una virtud moral, porque si es cierto que los sentimientos, las emociones y las pasiones son consustanciales al actuar humano, pues son, de hecho, una primera valoración y toma de posición frente al mundo (y por eso afirma Rhonheimer que “para el hombre racional la corporalidad, los sentidos, los afectos, los instintos no son su *entorno*, cosas ajenas, sino elementos constitutivos de su *yo*; [...] no son un ámbito de objetos para su actuar, sino principios de acción”¹⁵⁷), no menos cierto es que, por su naturaleza racional, no se encamina el hombre ante los bienes presentados por la sensibilidad de modo instintivo, sino de manera racional.

En lo que respecta al juicio moral, al hombre no se le censura por las pasiones que tiene (ámbito de la sensibilidad) sino por el modo en que las conduce (ámbito de la razón). No se puede sostener que las pasiones actúan irresistiblemente sobre nosotros, que son causas exteriores las que nos mueven a actuar. Nuestras acciones son siempre relativas a casos particulares, y éstos sólo dependen de nuestra voluntad.

Esto hace del *homo viator* un *homo puginator*, un combatiente que busca su propia grandeza y plenitud.

b) La esperanza natural es una pasión, no una virtud¹⁵⁸. El animal puede sentir esperanza y no decimos de él que sea virtuoso, y por otra parte, una esperanza humana apasionada y vehemente puede moverse hacia un bien desordenado. Para que la

¹⁵⁷ RHONHEIMER, M.; *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*, Rilap, Madrid, 2000 (Trad. de J.C. Mardomingo), p. 197.

¹⁵⁸ Cfr. *Ídem.*, I-II, q. 62, a. 3.

esperanza pueda pasar a ser entendida no como pasión, sino como *virtud moral*, esto es, como *habitus operativus bonus*, para que sea propiamente “humana”, es necesario que venga esa pasión acompañada del conocimiento de un *bonum rationale*, o sea, que se racionalice el bien que persigue. Es así como el sujeto que actúa es virtuoso o no en referencia a su condición racional, pues como afirma Aristóteles,

“Los actos que producen las virtudes no son justos ni moderados únicamente porque aparezcan de una cierta manera, sino que es preciso que el que obra se halle en cierta disposición moral en el momento mismo de obrar [...]. La primera condición es que se sepa lo que se hace; la segunda, que lo quiera así mediante una elección reflexiva y que quiera los actos que produce a causa de los actos mismos; y la tercera, que al obrar, lo haga con determinación firme e inquebrantable de no obrar jamás de otra manera”¹⁵⁹

De este modo se puede comprender la esperanza como virtud moral, cuando se “racionaliza” el bien al que aspira y se decide en libertad el modo correcto de alcanzarlo. Y en cuanto virtud, requiere estar acompañada de otras virtudes morales para su ejercicio tales como la *magnanimidad* (que consiste en saber dar a cada cosa el valor que le corresponde y, de esta manera, auxilia a la esperanza para perseguir aquellos bienes que realmente supongan una perfección del ser e impida que se dirija hacia bienes imposibles de alcanzar, lo que podría llevar a la desesperación) y la *humildad* (que supone el conocimiento y reconocimiento de las propias virtudes y limitaciones del hombre, tanto en lo que se refiere a su actuar como a su propio ser, siendo consciente de la propia contingencia y su condición de criatura).

Gracias a ambas, el movimiento del apetito irascible transcurre conforme a un *ordo rationis*, se hace movimiento de la voluntad que tiende a un bien futuro, arduo y posible, activa, consciente y responsablemente. Así, justamente ordenada, la esperanza natural se distingue de una simple emoción pasajera o de un sentimiento puramente instintivo, a la vez que está bien dispuesta para la acción de la gracia.

¹⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, c.4.

c) Así entendida hablaríamos de la esperanza como virtud humana, pero surge la pregunta: ¿basta al hombre una esperanza meramente natural, incluso si esta está rectamente ordenada? Toda esperanza humana alude de manera implícita a la plenitud, pero afronta limitaciones cognitivas y morales. Santo Tomás considera que, en realidad, todas nuestras esperanzas naturales aspiran a realizaciones que son como reflejos y sombras confusas de la vida eterna, algo que el hombre natural nunca podría esperar por sí mismo. Este es el tercer sentido de la esperanza como *virtud teologal*.

Dice el Catecismo a este respecto que

“La esperanza es la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los Cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas de Cristo y apoyándonos, no en nuestras fuerzas, sino en los auxilios de la gracia”¹⁶⁰.

Y añade:

“Corresponde al anhelo de felicidad puesto por Dios en el corazón de todo hombre; asume las esperanzas que inspiran las actividades de los hombres; las purifica para ordenarlas al Reino de los cielos; protege del desaliento; sostiene en todo desfallecimiento; dilata el corazón en la espera de la bienaventuranza eterna (...) preserva del egoísmo y conduce a la dicha de la caridad”¹⁶¹.

El cristiano aspira a la conquista de la plenitud, a la felicidad plena. No es otro el motivo de su fe ni el objeto de su esperanza. No se trata de una cuestión puramente escatológica, ni abstracta, ni supone una evasión de la realidad, ni un constructo psicológico donde sentirse tranquilo ante los males del mundo. El cristiano lo que busca es la dicha.

Ahora bien, no es posible esperar en Dios y en sus promesas de salvación sino en la medida en que se descubre la realidad de estas promesas por medio de la fe. Digamos

¹⁶⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1817.

¹⁶¹ *Ídem.*, n. 1818.

que no se puede creer en Dios sin esperar en Él, y viceversa; fe y esperanza están interrelacionadas. Afirma San Pablo: “Conforme a la determinación eterna, que hizo en Cristo Jesús nuestro Señor: en el cual tenemos seguridad y entrada con confianza por la fe de él”¹⁶². La fe es el sustento de la esperanza. Si el cristiano espera es porque confía en que Dios cumple lo que promete. De ahí la afirmación paulina: *en esperanza fuimos salvados*¹⁶³.

La fe desvela, por tanto, las metas de la esperanza cristiana y la posibilidad de alcanzarlas. Por eso, la esperanza, juntamente con la fe (y la caridad, que es amor en el tiempo) caracterizan esencialmente al cristianismo. Ser cristiano significa tener esperanza de alcanzar en plenitud lo que ahora se posee ya por gracia.

La esperanza no puede ser, así, un elemento accesorio a la vida del creyente sino una realidad que la impregna y explica en su totalidad. Se trata de una actitud vital que se traduce en un ardiente anhelo de Dios. En la medida en que este deseo se hace más profundo, más exclusivo, la esperanza llega a polarizar la vida del cristiano y le ayuda a ver todas las cosas en relación a Dios como punto de referencia fundamental.

Desde esta perspectiva se explica en la vida cristiana el desprendimiento de todo lo que no es Dios, tan inculcado por los maestros espirituales. Comprendiendo el verdadero valor de las cosas del mundo, el cristiano se libera o se emancipa de las cosas que impiden el encuentro más pleno con Dios. A este respecto, afirma Benedicto XVI que la esperanza cristiana no es respecto de los *hyparconta* (bienes materiales), sino de la *hyparxin*¹⁶⁴ (sustancia que perdura frente a lo residual); va dirigida al valor más alto, que es el espiritual, sin “olvidarse” o renunciar al mundo. No se trata de negar el valor de las cosas, sino de reducirlas a la categoría de medios que adquieren su verdadero sentido con relación al fin último. La esperanza no implica una actitud de rechazo o de evasión en relación con el mundo sino, al contrario, un principio de revalorización de las cosas temporales. El cristiano, pues, no aspira a abandonar este mundo, sino a trascenderlo. No quiere la evasión y el desentendimiento de las cosas mundanas, sino que se compromete a mejorarlas.

¹⁶² *Ef.*, 11-12.

¹⁶³ *Rm.* VIII, 24.

¹⁶⁴ BENEDICTO XVI; *Spe salvi*, 8.

Siendo esto así, ¿cómo afecta este concepto de esperanza al cristiano en su quehacer cotidiano, en el modo de conducir su vida? ¿Se trata de esperar de manera pasiva, confiando en que Dios actúe? En realidad no, pues si bien es cierto que el objeto al que aspira la esperanza trascendente sólo es asequible por auxilio divino (o sea que implica la *expectatio*, el auxilio de la gracia divina) también se requiere de la *erectio animi* (esfuerzo de ánimo del hombre). Entendida como virtud teologal, es cierto que la esperanza cristiana tiene algo de infusa, pero también requiere de ejercicio (ascética) y de paciencia. Y de esta forma, la *gracia* y la *oración* son entendidas como medios para alcanzar el objeto de la esperanza. Hemos de remarcar de nuevo que la vida ascética no debe ser comprendida como una negación del mundo, sino como una manera de conjugar las aspiraciones terrenas y las escatológicas, y como un modo de que la esperanza sobrenatural regenere la esperanza natural: “En la ordenación a la vida eterna esperamos de Dios el socorro, no sólo de beneficios espirituales, sino también temporales”¹⁶⁵.

Asimismo, la esperanza cristiana implica la experiencia del *exilio* tal como lo ha caracterizado la tradición cristiana. Ante la conciencia de que “no tenemos ciudad permanente, sino que andamos en busca de la venidera”¹⁶⁶, se espera una “tierra nueva y un cielo nuevo”¹⁶⁷ comprendido, como es evidente, en sentido espiritual y no geográfico. Esta idea del exilio o del éxodo hacia una nueva tierra, incluye momentos de desierto, de soledad, que conllevan una actitud de plegaria esperanzada. De esta manera, se explica la tensión escatológica que dominaba a los primeros cristianos y a la espiritualidad monástica de los primeros siglos.

Es en este sentido el cristiano un peregrino que se dirige al encuentro con Dios. Pero se trata de un peregrinaje peculiar ya que si bien la meta no ha sido aún alcanzada, en cierto modo ya se saborea. Frente al pagano, que es el hombre sin Dios ni esperanza en este mundo, el cristiano es el hombre de la esperanza¹⁶⁸, que ya desde ahora participa en el misterio pascual de Cristo. Pero —esta observación es crucial para nosotros— este encuentro se ha iniciado ya para él, es un bien de algún modo presente, no sólo del

¹⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO; *De Spe*, 1.

¹⁶⁶ *Hebr.*, 13, 14.

¹⁶⁷ *2 Cor* 5, 2; *2 Pe* 3, 13.

¹⁶⁸ Cfr. *1 Tes* 4, 13 y ss.

futuro. Y así comprendemos otra de las actitudes características de la esperanza cristiana, que es el abandono en manos del Señor, que infunde la seguridad y la certeza de que todas las vicisitudes de la vida se hallan dirigidas por la divina Providencia, siempre atenta a los hijos de Dios. Por eso, la esperanza es principio o fuente de serenidad y de optimismo cristiano, en el sentido de que descubre que todas las cosas que suceden tienen un significado y un sentido, y que no son por tanto absurdas. La existencia del cristiano está impregnada de esta comprensión del mundo y de sí mismo, y por ello es una existencia esperanzada.

El cristiano no abandona el mundo, sino que se compromete con él. No pretende huir del sufrimiento, sino comprenderlo. Lo que cura al hombre no es esquivar el dolor, sino aceptarlo y comprender su sentido (y así el cristianismo no puede comprenderse sin captar el significado profundo de la Pasión de Cristo). La grandeza de la humanidad está esencialmente determinada por su relación con el sufrimiento¹⁶⁹ y con el que sufre (más que *empatía*, se trata de *cordialidad* –ser-con). Y esto es posible porque el cristianismo defiende que el amor, la verdad y la justicia no son ideales, sino realidades de enorme entidad.

Algo así no podría comprenderse si no es a partir de la explicación escatológica de la existencia, que supone la confianza en la liberación del mal, en la entrada a una tierra nueva, en la glorificación. En otras palabras, el objeto de la esperanza cristiana no es sólo la salvación plena del hombre íntegro (cuerpo y alma) en la comunión de vida con Dios¹⁷⁰, sino también la redención del mundo y de la historia en una radical transformación¹⁷¹.

El Concilio Vaticano II ha recogido esta doctrina en la *Lumen gentium*¹⁷² y, de forma particular, en la *Gaudium et spes*. Aquí se nos habla de una “tierra nueva y un cielo nuevo”, donde habite la justicia y cuya bienaventuranza es capaz de saciar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. “Entonces, vencida la muerte, los

¹⁶⁹ A este respecto advierte Benedicto XVI en el punto 40 de *Spe Salvi* que hay que tener cuidado con los excesos y las prácticas malsanas de contrición que han podido escandalizar y alejar a muchos de la Iglesia.

¹⁷⁰ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1045.

¹⁷¹ Cfr. *Ídem.*, n. 1047; *Rom* 8, 19-23.

¹⁷² *Lumen gentium*, 9, 48.

hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad”¹⁷³.

La espera de una tierra nueva es determinante para el cristiano. Pero, al mismo tiempo, el Concilio le alerta contra el peligro de evasión, pues esta espera “no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo”¹⁷⁴.

Por esto, la esperanza cristiana tiene, asimismo, una dimensión comunitaria. La salvación humana está comprendida de manera comunitaria, no individual, pues siendo el hombre naturalmente social, la salvación del hombre habrá de tener también una dimensión social¹⁷⁵. Este carácter se expresa con particular relieve en los escritos del Nuevo Testamento. El texto más explícito es el siguiente:

“Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados a una sola esperanza: un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos”¹⁷⁶.

La unidad es el tema dominante de este pasaje. Pues bien, la unidad de la Iglesia se cumple concretamente en la unión de los cristianos en una sola esperanza, que constituye la vocación común y solidaria de todos ellos. No es, pues, una esperanza meramente personal, sino esencialmente comunitaria y eclesial.

Esta dimensión de la esperanza, por lo demás, es inseparable de la caridad, el vínculo por excelencia que constituye el fundamento de la solidaridad de todos en la misma esperanza¹⁷⁷: la comunidad de todos los hombres, iguales por su filiación divina. Por la sola virtud o movimiento de la esperanza no puedo querer más que mi bien. Para desear

¹⁷³ *Gaudium et spes* 39, a.

¹⁷⁴ *Ídem.*, 39, b. Cfr. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1049-1050.

¹⁷⁵ BENEDICTO XVI; *Spe Salvi*, 13-14.

¹⁷⁶ *Efes.*, 4, 4-6.

¹⁷⁷ Cfr. *Col.*, 3, 12-15.

el bien del otro, es necesario que abrace su propia causa, que me identifique con él, con sus deseos, con su experiencia de insatisfacción profunda, con sus ansias de felicidad y plenitud. Todo esto es obra del amor de caridad, que nos lleva a desear con todas nuestras fuerzas la salvación del mundo y la felicidad eterna de todos los hombres, y a luchar esforzadamente por un mundo mejor, que sea como anticipo y preparación de la gloria futura, de los cielos nuevos y de la tierra nueva que esperamos. Es una esperanza de todos y de cada uno para todos los demás, porque en ella todos y cada uno entran en comunión de vida con Cristo.

El fundamento último de la esperanza cristiana es, al fin, *cristológico*: “El cristianismo no traía un mensaje socio-revolucionario como el de Espartaco o Barrabás. Lo que Jesús había traído, habiendo muerto Él mismo en la cruz, era [...] el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud”¹⁷⁸. La resurrección de Cristo, en última instancia, demuestra la omnipotencia auxiliadora divina, lo que refuerza la esperanza. Sin Cristo, la naturaleza humana desesperaría en sí misma.

En última instancia podríamos decir que la esperanza cristiana tiene dos propiedades fundamentales. De un lado es una esperanza *buena* (pues conduce a la perfección), *honest*a y *legít*ima (no es movida por un interés egoísta, aunque sea un bien interesado, evidentemente, en cuanto a la necesidad de plenitud) y *humilde* (pues todo caso supone el reconocimiento de la excelencia y dignidad del Otro). Y es también una esperanza *firme* y *segura*, al estar basado en una *convicción* que es *afectiva*, vivida en el amor inmenso a Dios. Por eso no hay propiamente *temor* a no conseguirlo, si bien la duda puede y debe convertirse en un estímulo. Por eso exhorta San Pedro a que el cristiano dé razones de su fe¹⁷⁹, sabiendo que no cualquier respuesta es suficiente, pues como advierte San Pablo: “En la nada, de la nada, qué pronto recaemos”¹⁸⁰.

Frente a la nada, espera el cristiano la plenitud en y por Dios Misericordioso, y no es sino por esto que la esperanza natural es alimentada y trascendida por la esperanza sobrenatural. Mientras la esperanza natural encuentra los límites de lo natural, la esperanza sobrenatural los supera, y hace que el cristiano considere que le espera “tanto

¹⁷⁸ BENEDICTO XVI; *Spe Salvi*, Librería Editrice Vaticana, 4.

¹⁷⁹ *Primera Carta de Pedro*, 3,15

¹⁸⁰ *1 Ts*, 4,13.

futuro” por delante, tanto que alcanzar. La tensión hacia el futuro no es una tensión en sentido negativo ante la experiencia de la nada, sino la alegre espera de quien tiene la firme convicción de un Encuentro que trasciende los límites.

Así, la esperanza no es algo accesorio al cristiano, sino su actitud natural, que se refleja en cuatro actitudes fundamentales: comprender las cosas materiales como accesorias, como medio (pero no a quererlas en sí mismas, pues conoce la verdadera jerarquía de los bienes); entender que el espíritu pasa dificultades hasta alcanzar la “tierra prometida” (de modo que la esperanza guarda una relación intrínseca con la eternidad y la tensión escatológica); aprender a “dejar hacer” a la gracia divina (saber abandonarse con optimismo y serenidad en las manos de Dios) sin olvidar la responsabilidad de la libertad; y confiar en que aunque se espera un Encuentro futuro, en cierto modo ese Encuentro ya sucede en el tiempo presente.

¿Comprende Blas de Otero la esperanza cristiana en toda su riqueza y profundidad? Sin duda los hombres interpretamos la realidad según una serie de categorías vitales e históricas, y así sucede en Otero respecto a la esperanza cristiana. Parte de una preocupación existencial sobre la comprensión del mundo, el objeto de la esperanza y el papel de la gracia divina y de la libertad humana. ¿En qué clave? Eso es lo que pretendemos analizar en el siguiente apartado.

B.2 Óptica oteriana en el *Cántico Espiritual*.

“...Metiendo el alma en una nueva noticia y abismal deleite”. Con esta cita de la *Subida del monte Carmelo* de San Juan de la Cruz arranca Otero su *Cántico*¹⁸¹. ¿Por qué comienza así su composición el poeta bilbaíno? No sabemos si lo que manifiesta es una aspiración o una conquista, pero quizás podamos resolver esta duda en el diálogo con los versos que la conforman.

Caracterizada por su respeto de las formas y temáticas clásicas de la poesía, el *Cántico* ha servido para definir esta parte de la obra oteriana como poesía *arraigada*. De hecho, ya en la primera estrofa parece quedar patente la armonía entre lo humano y lo divino, entre lo carnal y lo espiritual. La religión de la criatura con el Creador es reconocida y aceptada serenamente:

“Todo el amor divino, con el amor humano,
me tiembla en el costado, seguro como flecha.
La flecha vino pura, dulcísima y derecha;
el blanco estaba abierto, redondo y muy cercano”
(Cántico espiritual. Introducción, CE).

Incluso el sufrimiento encuentra aquí acomodo:

“Al presentir el golpe de Dios, llevé la mano,
con gesto doloroso, hacia la abierta brecha.
Mas nunca, aunque doliéndose, la tierra le desecha

¹⁸¹ El santo, asceta, místico y poeta, nos propone en esa obra la necesidad de vaciarse de todo lo que no es Dios, para llenarse de Él: “Pues lo que pretendemos es que el alma se una con Dios según la memoria en esperanza, y que lo que se espera es de lo que no se posee, y que cuanto menos se posee de otras cosas, más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera y, consiguientemente, más esperanza, y que cuantas más cosas se poseen, menos capacidad y habilidad hay para esperar lo que se espera, y consiguientemente, menos esperanza, y que, según esto, cuanto más el alma desaposeionare la memoria de formas y cosas memorables que no son Dios, tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para esperar de Él el lleno de su memoria, lo que ha de hacer para vivir en entera y pura esperanza de Dios, es que todas las veces que le ocurren noticias, formas e imágenes distintas, sin haber asiento en ellas, vuelva luego el alma a Dios en vacío de todo aquello memorable con afecto amoroso, no pensando ni mirando en aquellas cosas más que lo que le bastan las memorias de ellas para entender (y hacer) lo que le es obligado, si ellas fueren de cosa tal” (*Subida al Monte Carmelo*, L. 3, c. 15, n. 1. Véase SAN JUAN DE LA CRUZ; *Obras Completas.*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1993).

al sembrador, la herida donde encerrar al grano” (Cántico espiritual. Introducción, CE).

La imagen bíblica del grano es muy reveladora, pues la paz y el sosiego, la aceptación de Dios y la comprensión de nuestro ser de criaturas sólo son posibles cuando el terreno está preparado para recibir el grano, esto es, cuando el alma está dispuesta a acoger la verdad sobre sí mismo¹⁸².

Es algo que se repite inmediatamente después, al tiempo que se reconoce el deseo hiriente –que purifica y sana- experimentado por el hombre respecto de Dios:

“¡O Sembrador del ansia; oh Sembrador de anhelo,
que nos duele y es dulce, que adolece y nos cura!
Aquí tenéis, en haza de horizontes, mi suelo

para la vid hermosa, para la espiga pura.

El surco es como un árbol donde tender el vuelo,
con ramas infinitas, doliéndose de altura” (Cántico espiritual. Introducción, CE).

Esta idea reiterativa del sembrador, de la tierra, del surco, de la semilla, del árbol y de las ramas es una imagen tradicional que entendemos pretende indicar dos cosas. Por un lado, que Dios hace a las criaturas sedientas de Él y que es Él mismo quien sacia esa sed. Se refiere Otero al anhelo de Dios presente en lo más profundo de nuestra naturaleza creada. Por el otro, una toma de postura por parte del poeta, quien desde el inicio demuestra la asunción de los postulados cristianos sobre el hombre, el sentido de su existencia y la elevación hacia Dios.

Frente a toda la problemática de la filosofía moderna acerca la comunicación cuerpo-alma-mundo-Dios, la filosofía cristiana explica al hombre desde de la unidad substancial de dos co-principios (es un espíritu encarnado) y su natural apertura al

¹⁸² “Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto” (Jn, 12, 24).

Absoluto. El hombre no es una entidad en conflicto con su propio ser, con los otros, con el mundo o con Dios, sino una unidad armónica, equilibrada y abierta. Esto es lo que significa que la poesía de Otero es aquí *arraigada*, que el hombre tiene raíces bien asentadas y comprende el sentido de su vida, su estructura ontológica así como el orden del mundo y el modo de acceso a él:

“(…) me mostráis, por caminos inocentes,
la unidad de mi alma y de mi cuerpo.
A la derecha pongo el alma; en medio
Dios, y a la izquierda, el cuerpo de libertades:
¡qué purísimo peso nivelado,
qué balanza en su fiel, ni más ni menos!” (I. Introducción, CE).

Sin embargo, Otero nos indica seguidamente que más allá de la complejión del mundo con sus ojos, con su mente o con sus manos, lo que busca es la liberación en la complejión del mundo consigo mismo. Y para que ello sea posible:

“Mis ojos se adelgazan suspirando
la llegada de Dios a mis andenes” (I. Introducción, CE).

Como en San Juan de la Cruz, la liberación de los sentidos, de lo terrenal, de lo contingente, es condición necesaria para el encuentro que verdaderamente importa, que es él de quien conoce y ve a Dios. Parece una afirmación en conexión con la cita introductoria de la *Subida del monte Carmelo*, la actitud de quien aspira a la elevación espiritual y la unión con Dios mediante la purificación de todo lo referido al mundo. Más adelante, dirá así:

“Oh dolencia del mundo, Señor nuestro,
si no nos tienes Tú como una isla
sobre el agua; flotando con su flora
de ansias y su fauna de apetitos.
(…).

¡Tennos Tú de la mano, equilibrista
de tentaciones, sobre el fino alambre
de la carne agitada, estremecida!
¡Ay, que se cae el alma, que se cae,
si no la tienes Tú ligeramente;
(...).
Nivélanos al alma con el cuerpo,
la boca con los ojos. Ponnos firmes,
ponnos de pie, encima de tu gracia.” (II. Introducción, CE).

Para ello se hacen necesarias la oración y la identificación con la voluntad divina, pues sin ellas el hombre se aleja de Dios y, de ese modo, desfallece.

“Soy una vana potestad de ausencias.
Escúchame, Señor, que desfallezco.
Apenas puedo sostenerme en alma.
Mi cuerpo desmorona a cada instante
su unidad substancial, aún palpitando.
Nada soy si no soy el que soy,
el que ha salido de Tus manos grandes,
capaces de dar forma al universo.
(...).
El pecado es el “no”, la gracia el “sí”;
nosotros una interrogación.
¡Tuércele el cuello al signo que interroga,
ponlo de pie, brillante y decisivo”. (I. Introducción, CE).

Qué explícito resulta Otero y qué clara su preocupación: la libertad del hombre es insuficiente para llegar a Dios, pues también es fuente de pecado. La acción divina, que es lo que verdaderamente libera, resulta imprescindible. Por eso pide, ruega a Dios que sea Él el que eleve su alma. Sin duda, se observa que el poeta nos muestra a Dios como el objeto de su esperanza, pero también le vemos inquieto, preocupado por mantener su alma en pie. En todo caso, manifiesta aquí, con la imagen de la interrogación, la famosa

preocupación de San Agustín: *factus sum ipse mihi magna quaestio*¹⁸³. Y responde de un modo sencillo: el misterio que es la propia vida se resuelve en el Misterio, que es Dios; el anhelo que desea satisfacer, la sed que necesita saciar, tienen también su cumplimiento en Él. El autor del *Cántico* se siente proscrito si Dios no está con él, desterrado, sin Padre y sin patria (espiritual). Es consciente de su debilidad y por eso pide la acción de la gracia.

Esa disposición no impide, sin embargo, que Otero manifieste a continuación la necesidad de la ascesis, el valor de la paciencia y el poder de la fe, que es el fundamento intelectual de la esperanza.

“... Subir poquito a poco,
peldaño tras peldaño, hacia tu cumbre.
Tú me estás aguardando, ya impaciente
de tanto tiempo antiguo derrochado.
(...)
Consérvame los ojos persuasivos,
siempre abierta la palma de mi mano
y los pies sostenidos con tu gracia” (II. Introducción, CE).

Dios sostiene y espera paciente, como el padre que aguarda el retorno del hijo pródigo. Pero lo más relevante, en nuestra opinión, son los tres últimos versos, auténtica oración de quien desconfía de sí, teme su debilidad y pide estar siempre abierto a recibir la flecha, a seguir siendo tierra fértil para la semilla divina. Expresa aquí el poeta un miedo muy comprensible, que nos parece muy significativo de lo que va a ser su evolución en el futuro.

De hecho, Blas de Otero abandonará esta visión cristiana en pocos años, a partir de una crisis religiosa que le hará ser ciego a Dios; su mano se cerrará como un puño violento y sus pies se quedarán sin suelo firme donde apoyarse. El fundamento de su esperanza se desvanecerá y, con ello, las raíces que lo sostenían acabarán por agostarse. De ahí el

¹⁸³ “Yo mismo me convertí para mí en un interrogante”. SAN AGUSTÍN; *Confesiones*, IV, 5, 9. en *Obras Completas. Volumen II*, BAC, Madrid, 1991 (Edición crítica y anotada por A. Custodio Vega).

desarraigo que, para algunos, caracteriza esa etapa posterior –segunda- de su creación poética.

Por el momento, sin embargo, para nuestro poeta sigue siendo reconocible y sigue estando muy presente su anhelo de Dios, si bien no deja de sentir cierta nostalgia del sentimiento religioso de su niñez, cuando se comprendía con gran naturalidad la relación con Dios Padre.

“Yo me acordaba de cuando era niño,
cuando el mundo, redondo, entre mis manos
era un juguete de cristal. Los hombres
y las cosas, después, me lo rompían.
El aire se cerraba a mis cabellos
y el alma recogía sus tristezas .
(...).
... Estaba mudo
y recogido, huyendo de las rosas
y los pájaros. Estaba sin presencias.
(...). De pronto Tú, abriendo mi costado
con tu golpe de estrellas suspendidas” (III. Introducción, CE).

Los hombres sentimos con frecuencia esta nostalgia de la niñez, porque la mirada del niño es transparente, está menos viciada y parece que comprende la realidad de un modo especial, que no es menos real que el modo en que observa el adulto. Al dejar de ser niño, las cosas pueden perder algo de su resplandor, se vuelven más tristes y más serias a nuestros ojos. Desearíamos volver a ver a ver la realidad con nuestros ojos de niño (¿acaso no será de ellos el Reino de los cielos?, ¿no nos insiste el propio Cristo en que hemos de ser como niños?¹⁸⁴). Para eso se requiere la acción de Dios, su presencia, que nos permite seguir aspirando a la felicidad aún en medio de las tentaciones propias del escepticismo y del desaliento.

¹⁸⁴ Cfr. *Mt* 18, 1-4; 19, 13-15.

Por ello, el poeta, para concluir esta parte del *Cántico*, vuelve a insistir a Dios, como un niño, que no le abandone. Es un canto al Dios misericordioso, Padre amoroso que salva al hombre y eleva el espíritu sobre la carne:

“Acuérdate de mí cuando esté solo
y lléname de llanto o complacencias.
Dame el amor más fuerte que esta vida,
el amor que nos mata y restituye.
Dame la paz, doliéndose de lucha,
como un lirio bordado en nuestro pecho.
Cántico blanco que te ofrendo a Ti,
Señor de las estrellas condolidas.
Cántico espiritual
sobre el barro que asienta mi garganta”. (III. Introducción, CE).

Con estos versos concluye la Introducción del *Cántico espiritual*, a la que siguen diez liras en las cuales se desgranar algunas de las ideas ya reflejadas. Así sucede en la segunda lira, donde se vuelve a considerar la fragilidad y vulnerabilidad del hombre, y la necesidad del Dios Amor para la salvación del alma.

“Mi pequeñez de hombre
de ansias indecibles,
bien sabe que sus lauros son movibles.
Posesión de tus manos:
cuenca para el amor, agua de estrellas.
(...).
Posesión de mi alma,
oh Dios, eres su centro,
y Tú latiendo, sin dolor, adentro” (Lira 2, CE).

En ningún caso se observa conflicto con Dios, sino fascinación por Él. Nada hace presagiar la evolución que habrá de suceder en pocos años. Si en su segunda etapa la voz de Otero definirá al hombre como un ángel con grandes alas de cadenas, aquí las

referencias angélicas son imágenes que explican el anhelo de eternidad del hombre, su apertura al Absoluto, sus deseos de trascendencia.

“El cuerpo se moría...
nacíanle del pecho
alas de eternidad, sobre su techo” (Poesía “humana”, Lira 3 II, CE).

“Tú, Señor que me has hecho,
e hiciste al mundo bello como un astro,
enciéndeme en el pecho
esa luz y ese rastro
(...).
Y sólo con tus roces, de nuevo rescatadas, podré batir las alas desplegadas
(...)
ya siento los misterios desplegarse,
y sé que va a abrirme
la voz extasiarse,
la voz donde quedarse y olvidarse” (Lira 4, CE).

Como vemos, aparece al fin una imagen mística, la de la voz extasiada. Y es que –como ya sabemos- Blas de Otero es un admirador de la poesía mística y dedica la sexta lira, titulada “*Mi frailecico*”, a Fray Luis de León, a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa de Jesús, a quienes alaba, por los que manifiesta un gran respeto y admiración, y con los que comparte el deseo de “dormir en los brazos del Esposo”.

La séptima lira, “*Lira de paz*”, establece los pilares de su fe y su esperanza: el primero es la confianza (la certeza de que Dios lo puede todo), el segundo, la paciencia (la ciencia de aguardar lo imposible); el tercero es la ternura (aprender a sufrir sabiendo que el dolor no es un absurdo sino que será sanado por Dios); el cuarto pilar es la poesía (que se convierte en una expresión del sentir); y el quinto, la plenitud.

Esta plenitud se espera no a partir de una mera reflexión intelectual, sino siendo consciente del sufrimiento real, de lo irremediable de la muerte, como demuestra en la

octava lira que dedica a su amigo fallecido, Jaime Delclaux. El poeta refleja en este momento su absoluta confianza en que haya vida después de la muerte.

“Estamos aguardando que vengas a decirnos cómo es ello.
(...).
¿Verdad que estás dichoso
y no te importa nada haberte muerto,
pues gozas de un reposo
de nave, en ese puerto
en que has anclado ya tu rumbo cierto?” (A Jaime. Lira 8, CE).

Con el empleo de palabras como “dichoso”, “reposo” o “cierto”, Otero manifiesta su sólida esperanza en las promesas del Cielo. Incluso se siente en cierto modo impaciente por conocerlo y desliza una idea del místico abulense como cierre de la estrofa:

“Oh alma que posesa
estás de Dios, recibe su primicia
y, en el silencio fresa
del alba, la delicia
arregosta, de unión. <Nueva noticia
y abismal deleite>” (Íntima lira. Lira 10, CE)

Sólo falta al poeta una mención explícita al fundamento cristológico de la esperanza cristiana. Así lo hace casi al final del *Cántico*, cuando se alude a la verdad primera del cristianismo, que es el Amor de Dios en Cristo. El mayor acto de amor, en efecto, lo constituyen la Encarnación del Verbo y la oblación de su Hijo que el Padre hace a los hombres. Por ella nos redime del pecado, nos regala la vida verdadera y reafirma la fuerza de nuestras esperanzas (el “sí” frente al “no”). Otero se refiere a ese Amor con un canto a la humanidad y la entrega de Jesucristo, muerto en la cruz para nuestra salvación:

“Si nació en Belén, nació
ó para darnos la vida,
a que sí.
Y si en una Cruz murió,
no sería, creo yo,
para abrimos más la herida,
a que no.

(...).
Para qué queréis quitarle
La esperanza que nos dio,
Si nació en Belén, nació
Por vosotros y por mí.
A que sí,

(...).
A que no, cuando muramos,
pensaremos que esa luz
viene de esta misma Cruz,
que se alzó por ti, por mí.
A que no... A que sí”. (A que sí. Final, CE).

¿Qué sentido tendría anhelar algo que nos hiciese mal o nada aportase? Ninguno. El cristianismo se reconoce plenamente en la figura de Cristo, que es Dios, hecho hombre, que sufre como un hombre y muere como tal, por un acto sublime de amor. “¡Oh cómo nos amaste, Padre bueno, *que no perdonaste a tu Hijo único, sino que le entregaste por nosotros, impíos!* [...]. Por nosotros se hizo vencedor y víctima, y por eso vencedor, por ser víctima”¹⁸⁵.

Así, la muerte no es tragedia sino puerta que nos abre a la esperanza final. La muerte, que obsesionará en el futuro a Blas de Otero, ahora no es considerada sino como el

¹⁸⁵ SAN AGUSTÍN; *Confesiones.*, X, 43, 69.

suceso que lleva al hombre a plantear la existencia de un modo más auténtico y, al mismo tiempo, pleno de sentido:

“Para alumbrar el agua que yo siento
latir en mis entrañas redivivas,
y poderlas soltar, hacerlas vivas,
como corzo de Dios, manos del viento,
tiene que reposar mi pensamiento,
limpiarse de hojarascas sensitivas,
y entonces, sí, las aguas hoy cautivas
brotarán hacia el mar, como un lamento.
Lamento que me dé la voz de todo,
y todo, a su llamada, se recoja.
No ésta voz muerte, espumar de lodo,
sino aquella final, timbrada y firme,
amiga de la luz y de la hoja
en el viento de Dios en que he de irme...”. (Amiga de la luz. Final, CE)

Nos parece que con lo dicho queda evidenciada la línea de pensamiento de Blas de Otero en esta primera etapa de su poesía. Parte del anhelo de Dios, que es inefable (“Tuércele el cuello al signo que interroga”), pero siente preocupación por Su presencia y desea el encuentro con Él, por ser el Único capaz de dar sostenibilidad a nuestro ser (“Nada soy si no soy el que soy / el que ha salido de Tus manos”; “Tennos Tú de la mano!”). Reconoce la insuficiencia de los sentidos y de la razón para alcanzar la unión con Dios; incluso la necesidad de vaciarse de todo lo que ocupa inútil o perniciosamente la inteligencia o las facultades sensitivas (“Tiene que reposar mi pensamiento / limpiarse de hojarascas sensitivas”). Se reafirma, en cambio, la necesidad de la fe, de la oración (“Escúchame Señor que desfallezco”) y de la acción de Dios, que ha de adelantarse a nuestra iniciativa y vencer el abismo que nos separa de Él (“De pronto, Tú, abriendo mi costado”). Finalmente, se alcanza la felicidad en el encuentro con Dios, que algún día será definitivo. Lo que antes era noche (“seria / como un manto de ciegos paraísos”) se convierte inesperadamente en luz (“El mar se estremeció. Vinieron ángeles / a llamar a los ojos”).

A diferencia del *Cántico* de San Juan de la Cruz, en la que el místico abulense sale en busca del Amado de forma activa y decidida, recorriendo todos los caminos e inquiriendo a todas las criaturas, la actitud del poeta bilbaíno parece limitarse a una cierta “expectatio” (una esperanza movida, eso sí, por la fe, y hecha efectiva por la gracia, pero eminentemente pasiva). Por ello, quizás, se ha dicho de su poesía religiosa que

“[Se trata de una poesía] resignada, de una interioridad ensimismada en la búsqueda divina, que busca la paz como subyugación por la acción de Dios y que presenta la lógica *conformidad-resignación-paz* (una buena dicha, una fe sosegada, un enamoramiento de lo místico). Muestra una vivencia plácida de la creencia, estando su “casa sosegada” como la de San Juan”¹⁸⁶.

Además, el poeta piensa –en consonancia con el Evangelio- que él no puede nada sin la acción de Dios y, por eso, mira de forma casi exclusiva hacia las alturas (lo que no bien entendido puede conducir a un cierto espiritualismo del que ya hemos advertido). En Otero, la precariedad del propio ser se resuelve en una religación con Dios que exige un olvido completo de sí y de las criaturas. Se echa de ver aquí una concepción intimista e individualista de la fe, que no atiende suficientemente a las dimensiones histórica y comunitaria propias de una concepción cristiana de la esperanza equilibrada y madura. Y esto, así nos lo parece, será clave para poder entender la siguiente etapa de su poesía.

Por último, no podemos dejar de destacar, por fin, la sorpresa que nos causa la ausencia de referencias en el *Cántico* oteriano a la resurrección. Pues si bien es cierto que la cruz muestra la cumbre del amor que Dios tiene al hombre, no lo es menos que la resurrección de Cristo manifiesta la gloria de su poder y completa ante los ojos de los hombres su verdadera figura. La importancia de la resurrección para una comprensión plena de la fe y de la esperanza cristianas queda patente en el conocido texto paulino:

¹⁸⁶ GIL DE ZÚÑIGA Y MUÑOZ, A.; *El Dios de Blas de Otero. Religión y filosofía en clave poética*, pp. 177-184.

“Si Cristo no ha sido resucitado, vana es vuestra fe; aún estáis en vuestros pecados. En este caso, también los que durmieron en Cristo están perdidos. Si nuestra esperanza en Cristo sólo es para esta vida, somos los más desgraciados de todos los hombres. Pero no; Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que están muertos”¹⁸⁷.

Para un cristiano, su esperanza se cifra, a un tiempo, en el amor y en el poder de Cristo, muerto y resucitado. Entendemos que un poeta que quiera hacer justicia a la fe cristiana debe cantar tanto al “Jesús del madero” como al que “anduvo en la mar”. Y extraer las conclusiones, en la teoría y en la praxis –tanto poética como vitales-, que esa visión acarrea.

¹⁸⁷ 1 Cor 15, 17-20.

CAPÍTULO III. POESÍA DESARRAIGADA Y DESESPERANZA EXISTENCIAL.

A. Ruptura vital. La elaboración de *Ángel fieramente humano* y *Redoble de conciencia*.

Los años 1944-1945 resultan terroríficos para nuestro poeta: la enfermedad de su hermana, su situación laboral, la difícil relación con la familia de la mujer con quien había mantenido un noviazgo antes de marchar a Madrid, problemas económicos en su casa... Todo esto le vuelve huraño y arisco; experimenta un abatimiento constante. Tanto es así que una fuerte crisis depresiva le lleva a ingresar en el sanatorio de Ursúbil en diciembre de 1944. Durante los meses posteriores, Otero afronta una crisis de identidad que le lleva a desmontar su idílica visión de la amistad y a cuestionar profundamente sus creencias religiosas:

“Aquí tenéis, en canto y alma, al hombre
aquel que amó, vivió, murió por dentro
y un buen día bajó a la calle: entonces
comprendió: y rompió todos sus versos.

Así es, así fue. Salió una noche
echando espuma por los ojos, ebrio
de amor, huyendo sin saber adónde:
a donde el aire no apestase a muerto”.

(A la inmensa mayoría, PPP)

Lee a los místicos españoles, el teatro de Lope, a Larra y Unamuno, a Chesterton, el Antiguo Testamento –especialmente Isaías- y el Nuevo Testamento –San Pablo-, y tiene una intensa correspondencia con Nora y Alexandre. El poeta se aferra a la elaboración poética.

Los años se van sucediendo con lentitud. Internamente se siente roto, mientras en España la situación de posguerra es aún dramática y en Europa finaliza la Segunda Guerra Mundial. A Otero le impresiona mucho la contienda internacional, la magnitud de la matanza. Su espíritu se inquieta aún más al no comprender tamaña brutalidad.

En 1947 realiza unos ejercicios espirituales que dirige quien, andando el tiempo, llegará a ser arzobispo de Pamplona, el Padre José María Cirarda. Quizá fue este el último intento del poeta por poner paz a su espíritu, por resolver las tremendas dudas religiosas que le atenazaban. Mas no parece que el poeta solucione nada, un claro ejemplo son los *Poemas para el hombre*, publicados en 1948 en la revista *Egan*. En ellos se nos muestra como un hombre inquieto, impaciente, sin norte. Por estas fechas lee todavía a Unamuno, Lorca, Hernández y Antonio Machado, y nuevos autores como Eluard, Nietzsche, Hegel, Kierkegaard, Camus, Sartre, Bloy y Ortega. Él mismo dice de esa época:

“Mi afición por las ciencias contribuyó grandemente a mi desarrollo intelectual; estaba al corriente de los avances de la física y de la química y me lancé de lleno al estudio de la filosofía de la praxis”¹⁸⁸.

Esas obras le remueven, pero no le centran. La duda sobre lo trascendente aumenta, la preocupación por el silencio de Dios crece y se inquieta ante su necesidad de certezas. Paradójicamente, en 1949 su hermana pequeña, Conchita, ingresa en un convento, lo que parece indicar que la crisis religiosa de nuestro poeta es ajena a su ámbito familiar.

Blas de Otero plasma todas sus dudas y resoluciones en dos obras muy dinámicas y energías, absolutamente personales y de un estilo violento y ardoroso. Se trata de *Ángel fieramente humano* y *Redoble de conciencia*.

La primera de ellas la presenta al Premio Adonais en 1949 y queda finalista. No es un motivo de alegría ya que piensa que la calidad de sus sonetos es mayor que la de los otros poemarios, de modo que planea sobre él y algunos amigos la duda de que no hayan sido motivos exclusivamente literarios los que han volcado el dictamen del

¹⁸⁸ Citado por DE LA CRUZ, S.; *Op. cit.*, p.23

premio hacia otro autor, Ricardo Molina¹⁸⁹. Es la primera vez que Otero afronta la censura, aun por vía indirecta. A pesar de todo, el libro será publicado en *Ínsula* en 1950. Ese mismo año, esta vez sí, gana el Premio Boscán con *Redoble de conciencia*, que se publicará en 1951.

“¿Hasta cuándo la carne cabalgando en el alma;
hasta heñirla en las sombras, hasta caer del todo?
Oh, debajo del hambre Dios bramea y me llama,
acaso como un muerto –dios de cal- llama a otro”.

(Hombre en desgracia, AFH)

Es ésta una poesía distinta a la del *Cántico espiritual*, ya no es una poesía arraigada sino de desarraigo, en la que nítidamente se percibe una voz angustiada: “Ante aquella situación límite, el hombre se ve abocado a afirmarlo, cuestionarlo o negarlo todo”¹⁹⁰. Se introduce Otero en lo que Dámaso Alonso definió como *poesía desarraigada*. Para estos poetas, el mundo aparece como un caos y el hombre pierde referencias en las que poder anclar y explicar su existencia.

Hitos de esta corriente serán *Hijos de la ira*, de Dámaso Alonso, y la Revista *Espadaña*, fundada por Crémer y Nora en 1944. Es una poesía de tono agrio y dramático, que también se ha denominado *tremendista*: su acento, confuso y arrebatado; su estilo, hosco, directo, sin florituras formales. En todo caso, se trata de una poesía muy personal, a través de la cual se confiesa la duda y, en ocasiones, la desesperanza. En esta poesía el misterio de lo trascendente aparece como un problema existencial agónico, pues el amarre religioso se ha soltado y los poetas se sienten a la deriva:

¹⁸⁹ Sobre este asunto sólo podemos señalar que en esa edición ganaría el premio Ricardo Molina, amante del flamenco y fundador de la Revista “Cántico”, quien había luchado en el bando nacional durante la Guerra Civil. No parece que esto sea motivo de sospecha considerando que los accésit fueron para Juan Ruíz Peña (poeta de marcado carácter espiritual) y Ramón de Garcisol (poeta comprometido con la izquierda republicana durante la Guerra Civil, cuyo nombre auténtico era Miguel Alonso Calvo). En todo caso, nos falta información como para poder hacer un juicio al respecto de la supuesta represalia política o no contra Blas de Otero en el fallo de este premio.

¹⁹⁰ GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR; *La poesía española de 1935 a 1975. Vol. II: De la poesía existencial a la poesía social 1944-1950*, Cátedra, Madrid, 1992, p.488

“Un mundo como un árbol desgajado.

Una generación desarraigada.

Unos hombres sin más destino que
apuntalar las ruinas”.

(La tierra / Lo eterno, AFH)

La imagen del árbol desgajado resulta transparente: el poeta siente que se ha quedado sin raíces, que el suelo que pisaba se ha hundido. Y no sólo el suyo, sino el de toda su generación. Blas de Otero se siente solo, sin Dios, y en un mundo que ha perdido su firmeza. No significan otra cosa esos versos: “unos hombres sin más destino que / apuntalar las ruinas”. ¿Qué cabe esperar al hombre? Nada, en realidad. La civilización occidental está en ruinas, rota, despedazada. Apuntalar los restos no supone más que un puro ejercicio de estética, de aparentar que todavía puede mantenerse en pie. Sin embargo, en el horizonte del hombre no aparecen signos de una posible reconstrucción.

Resulta significativo que Otero lea en esta época autores como Unamuno o Sartre. Se observa que el poeta se sumerge en la lectura de obras filosóficas que cuestionan la existencia como un hecho dramático y que sus versos están impregnados de esa corriente de pensamiento –el existencialismo- tan presente en el ambiente filosófico y literario de la época.

“De vez en cuando, una filosofía seria surge tardíamente como moda intelectual, resultado de algún conjunto particular de circunstancias sociales o históricas. Esto sucedió con el marxismo entre las dos guerras mundiales, principalmente como consecuencia de la Revolución Rusa. Le sucedió el existencialismo después de la Segunda Guerra mundial; se puso de moda en el continente europeo, en gran medida, como respuesta a la experiencia de la ocupación nazi. Cuando digo que una filosofía está de moda, quiero decir que es acogida no sólo por el público académico, sino por toda clase de escritores –novelistas, dramaturgos, poetas, periodistas-, de tal manera que empieza a permear toda la atmósfera cultural de una época y de un ámbito”¹⁹¹.

¹⁹¹ MAGEE, B.; *Op. cit.*, p. 80. La sentencia corresponde a William Barret, en el diálogo que Bryan Magee mantiene con este autor sobre Heidegger y el existencialismo moderno.

Durante este tiempo el poeta sigue teniendo depresiones cíclicas, crisis nerviosas e ingresos y tratamientos en sanatorios. Posiblemente sean sus peores años de salud mental. Debido a ello y a su distancia intelectual con el régimen franquista, Blas de Otero siente la necesidad de abandonar España. Para ello, vende su biblioteca y, con el dinero obtenido, marcha a París:

“Vendí gran parte de mi biblioteca, cientos de tomos recogidos pacientemente durante muchos años, las piezas de mi posterior evolución, y saqué un billete para París. Allí estuve un año”¹⁹².

En París convive con exiliados españoles. La persona más influyente en esta época será su antiguo compañero del colegio mayor, Eugenio de Nora, que a esas alturas ya es un poeta reconocido. La poesía de Nora aborda las cuestiones de la muerte, la existencia y el paso del tiempo, desde una perspectiva existencialista. Pero es asimismo Nora uno de los primeros poetas denominados *sociales*, que hace uso de la poesía como modo de denuncia social y política.

En esta época conoce también a Tachia Quintanar, poetisa y actriz vasca, con quien mantendrá una breve relación amorosa y una gran amistad que perdurará hasta la muerte del poeta.

También es importante el encuentro con Jorge Semprún, intelectual influyente en el Partido Comunista de España desde mediados de los años cuarenta e icono del exilio republicano en París; y con el dirigente comunista Manuel Azcárate, en cuya casa residirá aproximadamente tres meses. Fruto de estas experiencias, y posiblemente influenciado por el ambiente intelectual y literario del que participa, Blas de Otero se afilia al Partido Comunista de España.

En lo que se refiere a su creación poética, mantiene contacto con la editorial Pierre Seghers e inicia conversaciones acerca de lo que pudiera ser un proyecto ambicioso para publicar gran parte de su obra. Sin embargo, la estancia en París resulta breve, pues el poeta no logra ubicarse definitivamente en la ciudad: “París me pareció maravilloso e

¹⁹² DE LA CRUZ, S.; *Op. cit.*, p. 24

inaguantable”¹⁹³. Sigue teniendo problemas con sus crisis nerviosas y depresiones. Una de ellas es de gran magnitud y siente un impaciente deseo por regresar a España, un deseo que se cumple en 1953.

B. Ángel fieramente humano y Redoble de conciencia: espíritu agónico y existencialismo.

B.1 Un largo proceso de secularización hacia el ateísmo existencialista.

Considerando la evolución temática de nuestro poeta, hemos estimado apropiado explicar el modo en que el pensamiento moderno ha ido sustituyendo la esperanza trascendente propia de una cosmovisión cristiana, por otra esperanza de carácter immanente. A pesar de que la evolución de Otero es muy particular, guarda similitudes con la mentalidad occidental y es por eso que en este apartado señalaremos las notas características del pensamiento moderno, para analizar en los siguientes apartados la particularidad de las dos etapas sucesivas de Otero.

B.1.1 El pensamiento cristiano como antecedente.

¿Cuáles son los precedentes del pensamiento moderno? En buena medida, el pensamiento cristiano, del que ahora nos limitaremos a explicitar algunas ideas en clave filosófica, habida cuenta de que ya en el capítulo anterior hemos explicado su concepción de la esperanza.

El cristianismo puede concebirse en dos planos: el plano teológico y el filosófico, que aun teniendo cada uno su entidad, se complementan entre sí. En todo caso, si el creyente “halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano”¹⁹⁴.

¹⁹³ *Ídem*, p. 24

¹⁹⁴ GILSON, E.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1998, p. 40.

La comunión entre fe y razón ha sido una constante en la historia del cristianismo, y en particular del catolicismo. Ratzinger expresa cómo ya el cristianismo primitivo optó por el Dios de los filósofos sobre el Dios de las religiones paganas, siguiendo la estela griega de la preocupación por el *logos*.

“Cuando se planteó el problema de cuál era el Dios de la fe cristiana, si Zeus, o Hermes, o Dionisios o cualquier otro, la respuesta fue ésta: ninguno de esos. Ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino única y exclusivamente aquel a quien no dirigís vuestras oraciones, el dios supremo, ese del que hablan vuestros filósofos [...]. Esta elección significa una opción a favor del *Logos* frente a cualquier forma de mito”¹⁹⁵.

Efectivamente, el cristianismo se yergue como heredero de la filosofía clásica pero, desde una nueva perspectiva, colabora a la desmitificación del mundo, de la religión y de la misma. Un buen ejemplo es el tratamiento de la cuestión del *hylemorfismo*, desarrollado a partir de las consideraciones platónicas en un primer momento y perfeccionado definitivamente en torno a las ideas aristotélicas, a partir de la influencia reguladora de la revelación¹⁹⁶. También puede comprobarse este hecho en la modificación del concepto de Dios: aún siendo el Dios de los filósofos antiguos, pasa de ser puro pensar, neutro y sin proyección hacia el pequeño ser que es el hombre, a transformarse en un Dios presente, personal y amoroso¹⁹⁷.

“Crear cristianamente significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al *Logos*¹⁹⁸ que todo lo sostiene y lo soporta. Significa afirmar que nosotros no podemos construir, que sólo nos es dado recibir, se nos ha regalado, de manera que lo único que tenemos que hacer es aceptarlo y fiarnos de él”¹⁹⁹.

¹⁹⁵ RATZINGER, J.; *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2007 (Traducción de J.L. Domínguez Villar), pp. 117-118.

¹⁹⁶ Véase GILSON, E.; *Op. cit.*, capítulo IX.

¹⁹⁷ Véase RATZINGER, J.; *Op. cit.*, capítulo I,3.

¹⁹⁸ La cursiva y las mayúsculas son nuestras, pues queremos hacer énfasis en este término que aparece en el prólogo del Evangelio de San Juan (1, 1), por su carga filosófica y teológica: *Logos* como palabra razonada. La sentencia de Juan dice literalmente: *εν αρχη ην ο λογος και ο λογος ην προς τον θεον και θεος ην ο λογος* (en el principio era el *logos* y el *logos* era con Dios, el *logos* era Dios).

¹⁹⁹ RATZINGER, J.; *Op. cit.*, pp. 66-67.

Una de las peculiaridades del cristianismo es, por tanto, la complementariedad natural entre la fe y la razón. “La fe y la razón (*fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad.”²⁰⁰. Ser cristiano es considerar que lo invisible es más real que lo visible, lo cual no significa confiarse a lo irracional, sino precisamente, confiar en el *Logos* que está allende los sentidos. El pensamiento cristiano identifica *Logos* y *Verdad*. Es, por tanto, razonable creer en Dios, y confiar en la comunión con Él. Esa confianza, esa esperanza de descubrir la Verdad y vivir en ella, no tiene nada de irracional, al contrario: “Un sentido que no fuese verdad sería un sin-sentido. La inseparabilidad de sentido, inteligencia, fundamento y verdad, expresada tanto en la palabra hebrea *amén* como en la griega *logos*, supone toda una concepción del mundo”²⁰¹.

La fe cristiana es una fe humana porque no cree ni espera el encuentro con un gran Qué, sino con un Quién. Sólo de esta manera puede ser *Logos*, y sólo siendo personal, puede el cristiano anhelar el encuentro con Dios. Es natural que el creyente quiera conocer a Aquél en quien ha puesto la fe. Pero, ¿cómo conocer a Dios? El Catecismo de la Iglesia Católica considera dos modos: el mundo y la persona humana.

²⁰⁰ JUAN PABLO II; *Fides et ratio*, 1-2.

²⁰¹ RATZINGER, J.; *Op. cit.*, p. 69. Consideramos oportuno incluir la explicación completa que el Cardenal Ratzinger ofrece sobre el sentido de la fe cristiana para una mayor comprensión de la sentencia citada en el corpus de la tesis: “La palabra *amén* expresa la idea de confiar, fidelidad, firmeza, firme fundamento, permanecer, verdad. Pues bien, la actitud cristiana expresada con esa palabra significa que aquello en lo que el hombre permanece y que puede ser para él inteligencia, sólo puede ser la verdad misma. Sólo la verdad que es fundamento adecuado de la permanencia del hombre. Por eso el acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento inteligente, el *logos* en el que nos mantenemos, en cuanto inteligencia es también verdad. La inteligencia que no fuese verdad sería no inteligencia. La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada tanto en la palabra hebrea *amén* como en la griega *logos*, supone toda una concepción del mundo. La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada con palabras para nosotros inimitables, muestra la red de coordenadas en las que la fe cristiana considera el mundo y se coloca ante él.

Esto supone también que la fe originalmente no es un montón de paradojas incomprensibles. Supone también que es un abuso alegar el misterio, como sucede no pocas veces, como pretexto para negar la comprensión. Cuando la teología dice tales disparates y cuando quiere no sólo justificarse, sino canonizarse aludiendo al misterio, no se entiende lo que es la verdadera idea del misterio. El misterio no quiere destruir la comprensión, sino posibilitar la fe como comprensión. Con otras palabras decimos que la fe no es saber en el sentido del saber factible y de su forma de posibilidad de cálculo. Esto no puede hacerse, y la fe hará el ridículo si quiere establecerse en tales formas. Pero, por el contrario, también cabe decir que el saber factible y calculable se limita esencialmente a lo aparente y funcional, y que no se abre el camino que busca la verdad, a la que ha renunciado por su propio método. La forma con la que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del saber, sino la del comprender: comprender la inteligencia a la que uno se ha entregado. Y podemos añadir que sólo en la permanencia se abre la comprensión, no fuera de ella. Una cosa no tiene lugar sin la otra, ya que comprender significa agarrar y entender la inteligencia que se ha recibido como fundamento, como inteligencia. Creo que este es el sentido de lo que llamamos comprender: entender la inteligencia sobre la que nos mantenemos, como inteligencia y como verdad; darnos cuenta de que el fundamento es inteligencia” (pp. 68-70).

“A partir del movimiento y del devenir, de la contingencia, del orden y de la belleza del mundo se puede conocer a Dios como origen y fin del universo (...). Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración al infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios”. En estas aperturas, percibe signos de su alma espiritual. (...). El mundo y el hombre atestiguan que no tienen en ellos mismos ni su primer principio ni su fin último, sino que participan de Aquel que es el Ser en sí, sin origen y sin fin.”²⁰².

Dicho testimonio necesita en cualquier caso de la fe, que hace que se abran “los ojos del corazón”²⁰³; y para que la inteligencia de la Revelación sea más profunda, “el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones”²⁰⁴. Eso no obsta para que el creyente pueda dudar, pero la fe, que es razonada y razonable, le salva de ahogarse en la incertidumbre. Por eso el cristianismo (al menos el católico) no es un fideísmo, sino una fe madurada, contrastada, analizada, que en medio incluso de la duda busca con más empeño aún los motivos de su adhesión. No en vano aconsejaba San Pedro: “estad siempre dispuestos a dar razones de vuestra esperanza”²⁰⁵. Así pues, ni la revelación puede creerse sin un juicio de la razón, ni la razón se basta a sí misma para auto-explicarse²⁰⁶. “El hombre es por naturaleza y por vocación un ser religioso [...]. He aquí por qué los creyentes saben que son impulsados por el amor de Cristo a llevar la luz del Dios vivo a los que no le conocen o le rechazan”²⁰⁷.

Del mismo modo que el amor, la fe es, por último, un acto voluntario y libre. Sería absurdo obligar a nadie a abrazar algo en lo que no cree. Dios habla al hombre a través de su Creación y de la misma naturaleza y conciencia humanas, pero no lo coacciona. Es, más bien, una invitación a la conversión a partir del testimonio, pero nunca un acto coercitivo.

²⁰² *Catecismo de la Iglesia Católica*, 32-34.

²⁰³ *Ef.*, 1, 18.

²⁰⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 158.

²⁰⁵ *Cfr. 1 Pe.* 3, 15.

²⁰⁶ De ahí que la oración, que pide entre otras cosas la perfección del conocimiento y del amor que el hombre por sí mismo no alcanza, aparezca como uno de los fundamentos de la vida religiosa.

²⁰⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 44-49.

El hombre no deja de tener libre albedrío tanto para adherirse a la fe como para rechazarla²⁰⁸. Mas si opta por la adhesión, es necesario perseverar en la fe, pues “sin la fe es imposible agradar a Dios”²⁰⁹.

B.1.2 La Modernidad y el desarrollo del pensamiento secular.

¿Qué se entiende por Modernidad? Es preciso anotar que no debe confundirse este término con el de Edad Moderna. Ésta última expresión se refiere a una distinción histórica que sirve para agrupar y ordenar los acontecimientos políticos, económicos y sociales acaecidos desde el final de la Edad Media hasta la Revolución Francesa. Los límites los marcan aquí hechos históricos especialmente destacables por su repercusión (como pudieran ser el final del Imperio Romano de Oriente, el descubrimiento de América o la asunción del protestantismo por los príncipes alemanes).

Sin embargo, el concepto *Modernidad* es de otra naturaleza. Se refiere a una perspectiva filosófica y vital, que anima y de la que se derivan otras realidades de índole política, económica y cultural, y a partir de la cual se comienza a cuestionar la cosmovisión cristiana tradicional. Aunque arraigada en el cristianismo como matriz cultural, durante la Edad moderna irá conformándose paulatinamente otra forma de ver a Dios, al mundo y al hombre, que tendrá como principal línea de fuerza una concepción autónoma de la razón y de la libertad humanas. Es este largo proceso- tanto como el nuevo paradigma cultural resultante- el que ha recibido el nombre de “modernidad”.

“Se entiende por Modernidad el proceso de secularización o laicización, es decir, la ruptura y el progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón, o, si se prefiere, la lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos, que habían dado unidad y sentido a los pueblos

²⁰⁸ De acuerdo con la idea que el cristianismo tiene de la libertad, eso no significa de ninguna manera que sea la propia decisión la que otorgue valor a lo elegido. La libertad de elección es sólo una “libertad inicial”, condición necesaria pero no suficiente de la verdadera libertad: ésta consiste en la adhesión a la verdad y el bien, que se erigen así en referentes últimos de una libertad plena. Frente al concepto moderno de libertad, que prefiere sustentar esa plenitud en una supuesta autonomía, para la filosofía cristiana no es la libertad la que nos hace verdaderos, sino la verdad la que nos hace libres.

²⁰⁹ *Hb*, 11, 6.

Europeos durante al menos diez siglos por los valores pretendidos de la razón pura”²¹⁰.

No se trata de un proceso lineal; es más bien, un proceso complejo, que incluye diferentes manifestaciones y tiene lugar en diversos campos del pensamiento. Así, en el campo de la Religión, se producirán disgregaciones tales como el Protestantismo, y el surgimiento de tesis deístas y de corrientes anticlericales. En el terreno de la Filosofía, se sucederán doctrinas como el Empirismo, el Racionalismo y el Idealismo. Los éxitos y avances de la nueva ciencia llevarán a algunos intelectuales hacia posturas científicas y positivistas. La Ética y el Derecho adoptarán posturas naturalistas etc. El concepto mismo de esperanza será secularizado: las esperanzas meramente immanentes acabarán por desplazar, apagar y suplantar cualquier atisbo de esperanza sobrenatural.

En definitiva,

“Dominará el hecho humano, excluida toda trascendencia; se afirmará la primacía del hombre; las ciencias se ordenarán según su relación con el desarrollo de su psicología. Las sensaciones nos enseñan nuestra existencia y la de los demás hombres semejantes a nosotros”²¹¹.

Desde un punto de vista general, puede destacarse como idea principal de la Modernidad la tendencia a promover “la total autonomía de lo secular”²¹². Tiene, por tanto, una connotación filosófica e ideológica. Si la filosofía medieval consideraba la razón y la libertad humanas como destellos del “Logos” divino, como dones otorgados por Dios al hombre para que este pudiese conducirse hacia Él, el mundo moderno tenderá a ir despojando de la explicación antropológica la dimensión trascendente esencial, convirtiendo razón y libertad en fines en sí mismos.

Este proceso de secularización tiene –desde la perspectiva de la historia de las ideas– una serie de hitos clave que no podemos dejar de mencionar esquemáticamente. Fue

²¹⁰ VALVERDE, C.; *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid, 1996, XIII.

²¹¹ HAZARD, P.; *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1998 (Traducción de Julián Marías), p. 185.

²¹² VALVERDE, C.; *Op. cit.*, XIV.

Guillermo de Ockham quien promovió la tesis de que lo que hay de divino en el hombre no es la racionalidad sino la libertad, y estableció la separación entre teología y filosofía. En el terreno de la antropología, estas ideas llevarán a algunos tardo-medievales como Marsilio Ficino o Pico della Mirandola a elevar al hombre como un *deus in terris*.

A Ockham sigue el Humanismo renacentista, que se rebela contra las formas de poder tradicionales. Son los casos de Erasmo, quien critica especialmente el poder religioso, y de Maquiavelo, quien lo pliega al poder político. Más adelante, Lutero polemizará con la jerarquía católica y terminará por separarse de ella en nombre de una nueva interpretación teológica de las Escrituras.

Nos interesa, aunque sea brevemente, hacer alguna alusión al origen del luteranismo y a su concepto de esperanza. Según Aranguren: “el luteranismo no ha nacido de la concupiscencia, como pensaba el padre Denifle. Ha nacido de la desesperación”²¹³. Pero, si el luteranismo no deja de ser una confesión de fe cristiana, ¿cómo es posible que, en vez de esperanza, rezume desesperanza? El problema teológico radica en que Lutero acepta la explicación voluntarista de Ockham sobre Dios, por la que se comprende que Dios, al ser omnipotente, podría hacer cosas absurdas si quisiese. En cambio, no coincide con el franciscanismo en su visión optimista del hombre, sino que, al contrario, concibe al hombre como un pecador irremediable. De este modo, la salvación no depende en modo alguno del hombre, sino sólo de la voluntad de Dios. No importan, pues, los actos, sino la misericordia divina. Así se entiende la sentencia luterana: *pecca fortiter sed fortius fide et gaude in Christo*²¹⁴.

“Por gracia sola yo soy salvo.

No temas más, mi corazón.

¿Por qué te afliges con recelos

Y dudas de tu salvación

²¹³ ARANGUREN, J.L.; *Catolicismo y Protestantismo como forma de vida*, Revista de Occidente, Madrid, 1952, p. 54

²¹⁴ “*Peca fuertemente, pero cree más fuertemente y alégrate en Cristo*” Esta famosa sentencia de Lutero se incluye en la carta que envió a F. Melanchton, el 1 de agosto de 1521. Véase LUTERO, M.; *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2001 (Trad. de T. Egidio).

[...].
 ¡Por gracia sola, sin tu empeño!
 Tus propias obras nada son.
 [...].
 ¡Por gracia sola! No lo olvides
 Si tus pecados graves son,
 Si tu conciencia te atormenta
 Y desfallece el corazón.
 Incomprensible a la razón:
 De gracia Dios te da perdón.
 [...].
 Por gracia sola siempre puedo
 Fundar mi fe en tal verdad.
 Dios ya no mira mi pecado;
 Más bien ordena: Predicad
 Mi fiel palabra de la cruz,
 Que ofrece gracia por Jesús”²¹⁵.

La esperanza luterana es compleja: se tiene fe en un Dios al que se considera incomprensible, mientras que los actos humanos no tienen importancia salvífica alguna. La gracia es pura y simplemente un don de Dios, que no puede ganarse, se haga lo que se haga. Laín Entralgo critica esta concepción de la esperanza trayendo a colación la sentencia de Santo Tomás de Aquino: “Ningún hombre puede permanecer en la tristeza”²¹⁶.

“De la desesperación puede salirse de muchos modos: entre ellos, el suicidio, el arrepentimiento y la evasión [...]. Lutero no se suicidó ni trató de disiparse en profanidades [...]. La desesperación siguió en él: pero junto a ella, envolviéndola, consolándola, compensándola –en algún modo sustituyéndola,

²¹⁵ Este fragmento corresponde al canto *Sola gratia*, que es una de las 5 *solas* del Protestantismo (*sola Scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus* y *soli Deo Gloria*), que indican el contenido y sentido de la vida y la salvación cristianas según los luteranos.

²¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO; *Cuestiones disputadas sobre el mal*, EUNSA, Pamplona, 1997 (Trad. de E. Téllez), XI, 4.

como hubiera acaecido por obra del arrepentimiento- surgieron súbitamente en el alma del desesperado una nueva fe y una nueva esperanza”²¹⁷.

Por su parte, la revolución científica dará pasos adelante gracias a genios como los de Copérnico, Galileo, Kepler, Huygens o Newton, quienes realizan descubrimientos que harán tambalearse el sistema aristotélico-ptolemaico clásico. La Filosofía empezará a querer renovarse por completo, partiendo de cero. No otra cosa es el *Novum Organum* de Bacon o la duda metódica de Descartes. Se aboga por aplicar el método científico (físico o matemático) a la explicación filosófica, en un apasionado encumbramiento de la ciencia que permitirá idealizar el poder de la razón hasta sus últimas consecuencias (como propone el Progresismo con su mitificación del progreso) y hacer renacer el proyecto (materializado en la *Enciclopedia*) de construir de nuevo toda la estructura de la realidad. La *Sancti Thomae Aquinatis Summa theologica, in qua Ecclesiae catholicae doctrina universa explicatur*, es ahora la noche; la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, el día.

Así lo explica Hazard:

“Era menester hacer el inventario de lo conocido, y para esto examinarlo todo, removerlo todo sin excepción y sin miramientos; pisotear las viejas puerilidades, derribar los ídolos que la razón desaprobaba; y, por el contrario, poner un signo glorioso sobre los valores modernos”²¹⁸.

Todo ello tendrá también sus repercusiones políticas. El pensamiento político pasa por el realismo maquiavélico, que considera como meta de la política no la defensa del bien común sino el mantenimiento del poder personal; y llega al contractualismo, que niega la naturalidad del Estado y lo reduce a fruto de un pacto social, como defienden Hobbes, Locke o Rousseau. Es un Estado artificial, que habrá de regirse, según Montesquieu, exclusivamente por las leyes humanas, y que será considerado por Condorcet como perfecto en sí. Dios, por tanto, queda reducido al papel de Creador del universo, como – entre otros- defendía Voltaire. El hombre moderno no es, pues, un descreído, sino un

²¹⁷ LAÍN ENTRALGO, P.; *Op. cit.*, p.172

²¹⁸ HAZARD, P.; *Op. cit.*, p.183.

deísta que concibe a la divinidad como autora de un mundo del que, no obstante, inmediatamente después se desentiende por completo.

Si bien hasta el siglo XVII se puede aún afirmar que los pensadores modernos son *homines religiosi*, el siglo XVIII supondrá una ruptura radical preparada desde tiempo atrás, un paso firme hacia la secularización total. El concepto ilustrado de la religión toma a Dios como un *Deus otiosus*, que reina, pero no gobierna. Alejándose Dios en el horizonte, y engrandeciéndose la figura del hombre, la secularización comenzará a eliminar también la conciencia del pecado original. Unido a la nueva fe ciega en la ciencia y valorando cada vez más la razón natural, el hombre moderno comienza a considerar que se basta a sí mismo para solucionar los problemas que le sobrevienen, desdeñando el sostén y la utilidad de una *virtus aliena*.

Ahora bien, no culmina el espíritu ilustrado en un individualismo radical, sino que espera la perfección de la humanidad entera. Si las limitaciones de cada hombre son evidentes, no parecen serlo los límites de la humanidad en su conjunto. A pesar de la crítica que por parte de los ilustrados recibe el optimismo metafísico de Leibniz, no dejan de ser, ellos también, optimistas: no niegan que exista el mal, pero confían en erradicarlo con el progreso de la razón, de la ciencia y de los pueblos. No otra cosa indica la famosa frase de Voltaire: *Un jour tout sera bien, voilà notre espérance; tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion*²¹⁹.

Una muestra clara de este optimismo la encontramos en Condorcet: “En esta tierra dichosa, donde la libertad acaba de encender la antorcha del genio, el espíritu humano, liberado de las ataduras de la infancia, avanza hacia la verdad con paso firme”²²⁰. Los ilustrados acabarán por convertir el progreso en progresismo. Confían ciegamente en poder alcanzar todas las metas y solventar todos los obstáculos que se les puedan

²¹⁹ “*Un día todo estará bien, ahí radica nuestra esperanza; todo está bien ahora, esa es nuestra ilusión*”. Esta sentencia corresponde a los últimos versos del *Poema sobre el desastre de Lisboa*. Tras el terremoto acaecido en la capital lusa en 1755, Voltaire (quien habría criticado sarcásticamente el optimismo de Leibniz con la composición de *Cándido*), reflexiona sobre la tragedia y el sufrimiento, pero termina abogando por la esperanza en el futuro, para no naufragar en el horror del presente. Véase VILLAR EZCURRA, A.; *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid, 1995.

²²⁰ CONDORCET, N.; *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, P. H. Prior, París, 1933, p. 145.

plantear, gracias al dominio de la técnica. El espíritu ilustrado supone, de este modo, un impulso decisivo en la conformación del mito del eterno progreso.

“En la primera etapa (de la Edad Moderna) –precisa Laín- empieza a dibujarse una visión progresista de la historia secular, superpuesta a la concepción cristiana de la historia religiosa de la humanidad (Descartes, Leibniz). En la segunda, se consuma la secularización histórica del hombre (comienza en Fontenelle) y se confunden las alusiones al cristianismo, al deísmo, al progresismo (Turgot, Voltaire, Diderot, Condorcet, Priestley, Lessing, Herder) y concluye con un intento titánico por fundir la esperanza secularizada y la religiosa (Kant). En la tercera etapa, el progresismo se convierte en una evolución necesaria hacia un estado final y absoluto del *Espíritu* (Hegel), la *Vida* (Spencer) o la *Humanidad* (Comte, Marx)”²²¹.

Es precisamente Kant, cumbre del espíritu ilustrado, el gran sintetizador de estas ideas. La obra de Kant se puede caracterizar como un magno ensayo de resolución de las tensiones y conflictos surgidos en la época moderna, iluminando y conciliando las cuestiones en ella planteadas, con la necesidad de la Moral y de la Religión.

El filósofo de Königsberg se preocupa por lo que le cabe esperar al hombre y trata de responder a esa pregunta desde los propios esquemas modernos. En la *Crítica de la Razón Pura*, afirmará Kant que el objeto de la esperanza es la felicidad. Una felicidad que es esperada en comunidad y que, por eso, es co-esperanza. Ahora bien, ¿qué podemos decir de esa esperanza si no es una realidad que pueda conocerse empíricamente, si no es un objeto que pueda ser pensado y expresado a través de un juicio sintético a priori? Lo que sucede es que la esperanza de ser feliz no es un saber, sino un creer, y más concretamente, un creer no pragmático sino moral, que se impone necesariamente ante la consideración de la muerte.

En efecto, como advierte en la *Crítica de la Razón Práctica*, el hombre, además de *homo phaenomenon* que junto a la sociedad espera un progreso científico, es *homo*

²²¹ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P.; *Op. Cit.*, p. 205.

noumenon y aspira también al progreso moral. Mientras que el progreso social es finito, no ocurre lo mismo con el progreso moral:

“Así como aquella ley [la ley moral], de todas la leyes, presenta pues, como todo precepto moral del Evangelio, la disposición moral de ánimo en toda su perfección, así también, en cuanto un ideal de santidad inasequible para toda criatura, es, sin embargo, el prototipo hacia el cual nosotros debemos tender a aproximarnos e igualarlo en un proceso ininterrumpido, pero infinito”²²².

Como vemos, Kant no elimina de su obra la explicación moral, ni siquiera la respuesta teológica, pero sí asume que ambas realidades se imponen no por rigor científico, especulativo, sino por rigor práctico: hay una moral que es autónoma, que llega al hombre por imperativo categórico; y una religión que arraiga en esos principios morales naturales y que –aunque fracasadamente- intenta que quepa dentro de los límites racionales²²³.

La esperanza kantiana es, por tanto, una esperanza moderna: cree en la existencia de unas leyes generales en la Historia (*Idea de una historia general de intención cosmopolita*) y confía en que está por venir el mejor de los mundos posibles (*Presumible comienzo de la historia del hombre*). Pero al mismo tiempo, especialmente en su última producción, reconoce la necesidad de una escatología religiosa (*El fin de todas las cosas*).

Se da aquí un cierto movimiento pendular de imposible equilibrio. Frente al optimismo antropológico ilustrado, se refiere Kant a una especie de *peccatum originarium*, que no *originale*, a un mal radical en la naturaleza humana que resulta difícilmente comprensible sin una referencia teológica; y, sin embargo, comprende que hay una revolución en el modo de pensar que lleva a descubrir una esperanza que es compartida y perseguida con la sola comunidad para, a pesar de todo, terminar afirmando que para alcanzar este objetivo también será necesaria la asistencia divina.

²²² KANT. I.; *Crítica de la Razón Práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994 (Trad. de E. Miñana y Villagrasa y E. García Morente), p. 107.

²²³ Al final de su vida, escribirá una obra de título muy significativo: *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

En definitiva, como la razón (“*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”²²⁴), así es también la nueva esperanza ilustrada: autónoma, atrevida y tendente a la autosuficiencia.

Después de Kant, la figura de Hegel se alzó en el horizonte con una fuerza inusitada. Su objetivo era, ni más ni menos, la explicación total de la realidad. La Historia, la Teología, el Hombre... Todo quedaba explicado en Hegel de un modo absoluto, recurriendo a una interpretación que tenía como base una supuesta evolución dialéctica de la realidad. El punto final: el Espíritu Absoluto. La idea genial: todo lo real es racional, todo lo racional es real.

Esta idea de Hegel es la cumbre del pensamiento moderno, la idea racionalista llevada hasta el extremo de su sistematización, el culmen del pensamiento idealista, con una total pretensión de absolutez.

“Los paladines espirituales de la mayor parte de los europeos del siglo diecinueve (Schelling, Hegel, Comte, Marx, Darwin, Spencer, Proudhon, Bakunin) –dice Laín- proclamaron la buena nueva secular de aquella esperanza única: con ellos, el progresismo ilustrado, hasta entonces creencia de salón, cuestión académica o tema de club político, se hizo dogma y acicate social cotidiano de las masas de Europa y América”²²⁵.

Según Dalmacio Negro²²⁶, el pensamiento moderno deriva en la creación de un mito antropológico, que es el del hombre nuevo, acompañado de un nuevo modo de religión secular. Se define ésta por ser una religión que niega todo lo que no sea inmanente y diviniza, al mismo tiempo, elementos como la nación, el estado o la clase.

Es el fruto de un largo proceso por el cual se ha ido produciendo un paulatino alejamiento de lo trascendente junto a una reivindicación progresiva de la razón, de la libertad, del individuo, y de una perfecta y total autonomía de lo humano. De esta

²²⁴ KANT, I.; *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid, 2004 (Trad. de R.R. Aramayo), p. 83.

²²⁵ LAÍN ENTRALGO, P.; *Op. cit.*, p. 229.

²²⁶ Véase NEGRO PAVON, D.; *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, pp. 282-337.

manera, se ha construido una nueva fe basada en la autosuficiencia del hombre y de sus capacidades, acompañada de una nueva esperanza que tiene su fundamento en la perfectibilidad del hombre en la Historia, y que se hace posible por la nueva ciencia, la educación y un optimismo antropológico sin medida.

En el caso que nos ocupa, podemos decir que Blas de Otero, tras sufrir una fuerte crisis religiosa, se encuentra en el punto de considerar la existencia como algo puramente immanente, solo que no se sentirá “a salvo”, sino más bien al contrario. Una profunda crisis existencial, una sensación de absoluta vulnerabilidad le sobreviene en lo que entendemos es una coincidencia con el pensamiento existencialista que irrumpirá con fuerza en el siglo XX. Es el existencialismo uno de los itinerarios que tomará el pensamiento moderno, y sin duda forma parte de la atmósfera literaria de Otero. Creemos de este modo conveniente acercarnos al pensamiento existencialista en general, para poder analizar después el caso particular de la poesía oteriana de su segunda etapa.

B.1.3 El ateísmo existencialista y la desesperanza.

¿Ha podido el hombre, Señor de la Tierra, hombre-Dios, alcanzar aquello que pretendía? Ni la Primera ni la Segunda Guerra Mundial, ni las guerras civiles fratricidas, ni los totalitarismos, ni la Guerra Fría, ni los campos de exterminio nazi, ni los gulags comunistas, ni los populismos iberoamericanos, ni los autoritarismos asiáticos, ni el colonialismo, ni las guerras étnicas africanas, ni las crisis económicas y alimentarias, etc., parecen coincidir con el deseado escenario de la utopía moderna. Y entonces, se produce el desengaño, el grito de horror, la incompreensión.

“San Pablo sentenció: Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe. Y nosotros podríamos afirmar: Si la humanidad no se ha transfigurado, si continúa tan mísera, vana era nuestra esperanza y sólo puede ser cierta la desesperación”²²⁷. Aparece, pues, algo novedoso: el desengaño, no el religioso, sino el humanista. La sensación de desorientación, de falta de rumbo, de pérdida. Tal vez nadie como Baudelaire expresó esto con tanta rotundidad y tremendismo:

²²⁷ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P.; *Op. cit.*, p. 236.

“A mi lado sin tregua el Demonio se agita;
En torno de mí flota como un aire impalpable;
Lo trago y noto cómo abrasa mis pulmones
De un deseo llenándolos culpable e infinito.

Toma, a veces, pues sabe de mi amor por el Arte,
De la más seductora mujer las apariencias,
y acudiendo a especiosos pretextos de adulón
Mis labios acostumbra a filtros depravados.

Lejos de la mirada de Dios así me lleva,
Jadeante y deshecho por la fatiga, al centro
De las hondas y solas planicies del Hastío,
Y arroja ante mis ojos, de confusión repletos,
Vestiduras manchadas y entreabiertas heridas,
¡Y el sangriento aparato que en la Destrucción vive!”²²⁸.

Tan angustioso fue el grito de Baudelaire, tan cruel su poesía, que llegó a afirmarse tras su publicación:

“Haya agotado su vena poética, exprimiendo y retorciendo el corazón del hombre hasta reducirlo a ser una esponja podrida, o haya, por el contrario, limpiado su primera espuma esa misma vena, Baudelaire está ahora en la obligación de callarse, porque ha dicho ya las palabras supremas sobre el mal de la vida, o de hablarnos en otra lengua. Después de *las flores del mal* sólo dos caminos quedan al poeta que las ha hecho brotar: saltarse el cráneo... o hacerse cristiano”²²⁹.

²²⁸ Poema *La destrucción*. Véase BAUDELAIRE, C.; *Las flores del mal*, Cátedra, Madrid, 2009 (Traducción de A. Verjat y L. Martínez de Merlo).

²²⁹ Así se expresa Barbey d'Aurevilly en la publicación de la obra de su amigo Baudelaire y que aparece como apéndice a la traducción castellana de *Las flores del mal*, Madrid, 1923, p.376.

Quizá esta sentencia sea exagerada. El ser humano es capaz de descubrir salidas intermedias entre la conversión y el suicidio. Por ejemplo, el evasiónismo, que pasa por la recuperación de criterios morales hedonistas; o también una corriente que se impuso a mediados del siglo XX, llamada existencialista, y que consistía en una especie de afirmación en el desencanto. “El existencialismo es un retorno apasionado del individuo sobre su libertad para sorprender en el despliegue de sus marchas y contramarchas el sentido de su ser”²³⁰.

El movimiento existencialista tiene su punto de partida en la crisis de la conciencia europea ocurrida durante el período de entreguerras y magnificada tras la Segunda Guerra Mundial. Los totalitarismos del Este y del Oeste de Europa, herederos de ideas filosóficas anteriores, han reducido al hombre a mero objeto o mera función. Por su parte, las democracias capitalistas han limitado también al hombre hasta convertirlo en una pieza abstracta dentro del engranaje industrial y burocrático de la sociedad de consumo. Frente a ambos, algunos han pensado que

“El existencialismo representa el esfuerzo más colosal del hombre contemporáneo para recuperar los valores singulares de la persona humana frente al degradante proceso de despersonalización que se había iniciado de forma irreversible desde comienzos del siglo XIX”²³¹.

Con vistas a tal fin, pondrá su prioridad en la vida en lugar de en la razón y tomará como objeto de análisis y descripción “la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen o fundamento que esta afirmación de sí mismo”²³².

Kierkegaard es considerado por muchos como el precedente más claro del pensamiento existencialista. Si bien no comparte ni su método ni sus conceptos más genuinos, sí es cierto que introduce una serie de ideas que servirán de inspiración a los existencialistas del siglo XX.

²³⁰ TROISFONTAINES, R.; *El existencialismo y el pensamiento cristiano*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1950, p. 51.

²³¹ FONTÁN, P.; *Los existencialismos: Claves para su comprensión*, Cincel, Madrid, 1988, p. 18.

²³² JOLIVET, R.; *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid, 1953, p. 28.

Considera Kierkegaard que el hombre es, ante todo, un ser individual, temporal, concreto y en constante devenir: a la existencia le es esencial el movimiento. El gran problema de la filosofía es cómo explicar por vía lógica todo aquello que tiene que ver con el desarrollo de la persona y de la historia como son los deseos, la angustia, el amor o el miedo. Más aún, Kierkegaard afirma que de la única existencia de la que se puede hablar es de la propia, de la mismidad, pero no del género humano en abstracto.

El gran reto del hombre, entonces, es decidir: *aut-aut*, o lo uno o lo otro. “La posibilidad es, por ende, la más pesada de todas las categorías [...]. Es menester ser honrado con la posibilidad y tener fe”²³³. Y en tanto que el hombre tiene que hacer frente a esta realidad tan honda y tan propia, es natural que surja la problemática de la angustia:

“Si el hombre fuese un animal o un ángel, no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto, puede angustiarse, y cuanto más hondamente se angustia, tanto más grande es el hombre”²³⁴.

En la primera mitad del siglo XIX, Kierkegaard entreabría así una puerta que sería abierta de par en par un siglo después por los existencialistas ateos del siglo XX, la mayor parte de ellos ateos. Kirkegaard, sin embargo, es un pensador profundamente religioso (“soy y he sido –dice- un escritor religioso”), pero, al mismo tiempo, es consciente de lo que para él supone el “problema de *llegar a ser cristiano*”²³⁵. Un problema que le llevará a preguntarse:

“¿Qué significa el que todos estos miles y miles se llamen a sí mismos cristianos como cosa corriente? ¡Esos hombres innumerables, cuya mayor parte, según es posible juzgar, viven en categorías completamente ajenas al Cristianismo! [...] ¡Gente que nunca entra en una iglesia, que nunca piensa en Dios! [...] ¡Gente a la que nunca se le ha ocurrido que puede tener alguna

²³³ KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*, Austral, Madrid, 1959, pp.153-154. Por fe entiende aquí Kierkegaard el concepto hegeliano de certeza interior que anticipa la infinitud, como bien hace notar el filósofo danés en estas mismas páginas.

²³⁴ *Ídem*, p. 152.

²³⁵ KIERKEGAARD, S.; *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1966 (Traducción de J.M. Velloso), p.72.

obligación hacia Dios! [...]. No hay duda de que en el fondo de todo esto debe de haber una tremenda confusión, una espantosa ilusión”²³⁶.

El existencialismo de Kierkegaard, que podríamos definir como *existencialismo teísta*, dista mucho del existencialismo que se desarrollará en el siglo XX. Si durante el desarrollo de la Modernidad, el cristianismo había perdido parte de la relevancia filosófica que había tenido en el pasado, el existencialismo del siglo XX pondrá directamente en entredicho la existencia de Dios, que considera como irrelevante desde la perspectiva filosófica o que, directamente, niega como algo contrario al verdadero humanismo.

Esta será la postura que defiendan autores como Sartre, al que frecuentemente se toma como el máximo exponente del existencialismo ateo. Por nuestra parte, creemos que Sartre tiene razón cuando, al inicio de *El existencialismo es un humanismo*²³⁷, afirma que un cristiano no puede ser estrictamente existencialista, pues no es posible concebir desde el cristianismo la idea matriz de esta doctrina, la idea de que la existencia precede a la esencia. Todo creyente, no sólo cristiano, habrá de considerar que al menos la esencia humana existe como algo pensado, querido y creado por Dios.

En todo caso, desde un punto de vista cristiano se podría hablar de filósofos existenciales, pero no de existencialistas en sentido estricto:

“El pensador *existencial* acepta que el hombre tiene un modo preciso de ser, pero su existencia no le viene dada del todo hecha, antes debe hacerla en contacto mutuamente fecundante con el entorno. El pensador *existencialista* no reconoce en el hombre una configuración definida, sino sólo la necesidad de actuar en cada momento con un modo de libertad absoluta, desligada de toda forma de pertenencia a realidades incondicionalmente vinculantes”²³⁸.

²³⁶ KIERKEGAARD, S; *Op. cit.*, p. 51.

²³⁷ SARTRE, J.P.; *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989 (Trad. de V. Prati de Fernández), pp. 1 y ss.

²³⁸ LÓPEZ QUINTÁS, A.; *Cinco grandes tareas de la filosofía contemporánea*, Gredos, Madrid, 1977, p. 177.

Asegurar que la existencia precede a la esencia implica que no hay naturaleza humana más allá de la libertad y que el hombre será el que haya de ir construyendo su propia esencia a través de sus decisiones. Característica de la libertad es que el ser humano puede interrogarse sobre sí mismo, sobre su existencia; al hacerlo así, el pensador existencialista cree observar que él sólo es libertad, que lo único que puede es interrogarse sobre las posibilidades que se le ofrecen a cada instante. Entonces, atónito, atisba con angustia la muerte, el fin de la existencia que, desde su comprensión ontológica, sugiere su terrible aniquilación. Se presentan así los elementos clave del existencialismo ateo: la muerte, la nada y la angustia que provoca el encontrarse frente al vacío.

En *El Ser y la Nada*, Sartre explica filosóficamente el concepto “nada”.

“Hemos planteado primeramente la cuestión del ser. Luego, volviéndonos sobre esta cuestión misma concebida como un tipo de conducta humana, la hemos interrogado a su vez. Debimos entonces reconocer que, si la negación no existiera, no podría formularse pregunta alguna, ni, en particular, la del ser. Pero esa negación misma, vista más de cerca, nos ha remitido a la Nada como a su origen y fundamento: para que haya negación en el mundo y, por consiguiente, para que podamos interrogarnos sobre el Ser, es preciso que la Nada se dé de alguna manera. Hemos advertido entonces que no se podía concebir la Nada fuera del ser, ni como noción complementaria y abstracta, ni como medio infinito en que el ser estaría en suspenso. Es menester que la Nada se dé en el meollo mismo del Ser para que podamos captar ese tipo particular de realidades que hemos llamado Negatividades. Pero esa Nada intramundana no puede ser Producida por el Ser-en-sí: la noción de Ser como plena positividad no contiene la Nada como una de sus estructuras. Ni siquiera puede decirse que la Nada sea excluyente del Ser: carece de toda relación con él”²³⁹.

El pensamiento sartreano podría resumirse de la siguiente manera: el ser-en-sí (las cosas) es macizo y es lo que es; el ser-para-sí es continuo proyecto (donde siempre aparece como una realidad presente la nada) y, por eso, la condición humana es de una

²³⁹ SARTRE, J.P.; *El ser y la nada*, Iberoamericana, Buenos Aires, 1954 (Trad. de M.A. Vitasoro), p.27.

continua intranquilidad inquisitiva. Ahí es donde cobra tremenda relevancia el tema de la libertad, concebida como facultad de aniquilar las posibilidades (una libertad entendida en negativo) y asumida como condena.

Esta idea de la negatividad y de la presencia continua de la nada, genera la náusea. Para Sartre, la existencia resulta ser, por tanto, una paradoja, una pasión inútil, una contradicción consistente en el absurdo anhelo del ser-para-sí de ser el en-sí que tiene en sí su propio fundamento (Dios). Y al final de la existencia, se cierne la amenaza de la muerte, que supone la aniquilación de todas las posibilidades del hombre. Finalmente, pues, el ser es para la nada y la existencia humana una realidad desgarradora.

En estas circunstancias, ¿qué le cabe esperar al hombre? Nada. Eso es lo que aconseja Sartre: que no espere nada, pues nada cabe esperar. La esperanza es pura ilusión de hombres ilusos. El pensador francés considera farsantes a quienes ponen, ante la angustia, esperanza en relatos fantásticos como los de la ciencia, las utopías o la religión. El hombre resuelto debe ser honesto y reconocer el horizonte angustioso de la muerte como única posibilidad. No hay pues esperanza, de manera que el existencialista ateo afronta la ausencia total de esperanza a la que se había referido Kierkegaard un siglo antes: “La desesperación es la total ausencia de esperanzas, sin que le quede a uno ni siquiera la última esperanza, la esperanza de morir”²⁴⁰.

¿Pero aboga realmente el existencialista ateo por la desesperación? En realidad, no. No habiendo esperanza, tampoco habrá desesperación, pues sólo puede desesperar el que algo espera. Debemos hablar, por tanto, de desesperanza más que de desesperación; una desesperanza atea que aboga porque el hombre sea hombre, sin mayor aspiración que esa, sabiendo que lo que aguarda es la muerte, sin más.

“El existencialista piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible [...]. ¿Quiere decir esto que deba abandonarme al quietismo? No. En primer lugar, debo comprometerme; luego, actuar según la vieja fórmula: no es necesario tener esperanzas para obrar [...]. La doctrina que yo les presento es justamente

²⁴⁰ KIERKEGAARD, S.; *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984 (Trad. de D.G. Rivero), pp. 43-44.

lo opuesto al quietismo, porque declara: Sólo hay realidad en la acción. Y va más lejos todavía, porque agrega: El hombre no es nada más que su proyecto. [...] Este pensamiento dispone a las gentes para comprender que sólo cuenta la realidad, que los sueños, las esperas, las esperanzas, permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanzas abortadas, como esperas inútiles”²⁴¹.

Pero si esto es ciertamente así, ¿qué sentido tiene la vida humana? ¿Hay algún fin último que pueda perseguir el hombre? Sartre considera que lo único que tendría sentido sería la carrera del Para-sí para fusionarse en el En-sí; esa sería la única manera de permanecer, de evadir la muerte. El problema es que “la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil”²⁴².

La conciencia de la temporalidad y del límite a la existencia que es la muerte, hace que la angustia se apodere del hombre. Pero, como ya hemos advertido también, para el existencialismo esto no conduce necesariamente a la desesperación, es más bien –en realidad- la condición de posibilidad de una existencia auténtica. La distinción entre existencia auténtica e inauténtica es característica de las teorías existencialistas. La existencia inauténtica consiste en no querer asumir el destino que al hombre acontece y dejarse llevar por las trivialidades de la sociedad contemporánea. A diferencia del hombre mediocre y cobarde, el existencialista vive su existencia de manera auténtica, comprendiendo en soledad su destino último y afrontando decididamente esa realidad. La angustia sólo se supera haciéndole resistencia. Existir auténticamente supone, pues, mirar cara a cara a la muerte. Sólo a través de la libertad se alcanza esta existencia auténtica y sólo en la existencia auténtica se es verdaderamente libre. Frente al absurdo y la nada, ante la ausencia de Dios, por encima del mundo, el hombre experimentará su radical libertad y se salvará de la desesperación²⁴³.

²⁴¹ SARTRE, J. P.; *El existencialismo es un humanismo*, pp. 25-39.

²⁴² SARTRE, J. P.; *El ser y la nada*, p. 377.

²⁴³ La cuestión de la muerte no es comprendida de la misma manera por Sartre que por otro gran existencialista contemporáneo: Heidegger. Según Martin Heidegger, la temporalidad es constitutiva del *Dasein*, cuyo ser le es dado como tarea, y esa temporalidad se expresa en tres dimensiones (pasado, presente, futuro). Es el futuro, sin embargo, el que prima sobre las demás, pues la existencia, que termina con la muerte, se nos manifiesta como algo perennemente inconcluso. Ahora bien, dado que el *Dasein* es su propia posibilidad, puede optar por auto-elegirse o por dejarse ir, esto es, existir auténticamente o vivir una existencia inauténtica.

¿Cómo es en el caso de Otero la conciencia de la temporalidad? ¿Cómo interpreta el sentido de la vida humana? Sin duda, su poesía sufre un cambio radical a partir de la experiencia de la *des-religación*, punto de partida que nos permitirá entender, en primer lugar, su agonía existencial y, en un segundo momento, su apertura a nuevas formas de comprensión del hombre y la esperanza.

B.2 Óptica oteriana en *Ángel fieramente humano* y *Redoble de conciencia*.

Si de la primera poesía de Otero decíamos que representaba cómo la precariedad del propio ser se resuelve en una religación con Dios (de ahí que pudiéramos calificar su obra en ese tiempo de *arraigada*), su segunda etapa expresará la ruptura entre el poeta y Dios y, por tanto, al difuminarse aquella religación, sus versos mostrarán la agonía del *desarraigo*.

“Un mundo como un árbol desgajado.
Una generación desarraigada.
Unos hombres sin más destino que
apuntalar las ruinas.

Rompe el mar
en el mar, como un himen inmenso,
mecen los árboles el silencio verde,
las estrellas crepitan, yo las oigo.

Sólo el hombre está solo. Es que se sabe
vivo y mortal. Es que se siente huir
—ese río del tiempo hacia la muerte—.

Es que quiere quedar. Seguir siguiendo,
subir, a contra muerte, hasta lo eterno.
Le da miedo mirar. Cierra los ojos

Heidegger concibe al hombre como un ser-para-la-muerte, no como un ser-para-la-nada. Puesto que la existencia humana consiste en correr hacia la muerte, la filosofía heideggeriana se asemeja a una *tanatología*, a una mística de la muerte.

para dormir el sueño de los vivos.

Pero la muerte, desde dentro, ve.

Pero la muerte, desde dentro, vela.

Pero la muerte, desde dentro, mata.

... El mar –la mar-, como un himen inmenso,
los árboles moviendo el verde aire,
la nieve en llamas de la luz en vilo...”. (Lo eterno²⁴⁴, AFH).

Con este poema –una de sus composiciones más celebradas y conocidas- abre Otero su poemario existencial. Como ya sabemos, fue Dámaso Alonso quien se refirió a cierta poesía de posguerra como poesía *desarraigada* e incluyó la poesía de Otero en esa categoría como una muestra paradigmática del género. Pero, ¿qué importancia tiene este término? Capital: el poeta refleja aquí la esencia de la poesía de su segunda etapa y también su propia crisis personal.

La idea del *des-arraigo* es, de hecho, clave para comprender la transición que se produce en Otero entre su poesía cristiana y su obra de corte marxista. El poeta relata el derrumbamiento de su esperanza, la desaparición de los pilares en los que se sustentaba. Por eso comienza diciendo que el mundo se asemeja a un árbol desgajado, arrancado del suelo, separado de la tierra que le da vida y asilo. Si en el *Cántico* aparecía la imagen del árbol firme que eleva sus ramas al cielo, en *Ángel fieramente humano* el árbol ha sido tumbado. Y es por eso que no hay otro futuro que apuntalar las ruinas de aquello que antes estuvo firmemente asentado.

Antes el hombre comprendía que estaba *religado* con el *Tú*; ahora el *yo* ha perdido su referencia al Otro y se encuentra sin esperanza. La muerte es una amenaza que ve, que vela, que mata. Esa es la razón por la que el mar rompe en la mar, que es el morir. La

²⁴⁴ Este poema fue llamado originalmente *Lo eterno*, pero el mismo Blas de Otero cambió el título por *La tierra* cuando preparó la antología y ampliación de esta etapa en *Ancia*. No nos parece relevante ahora explicar los motivos de este cambio. Recomendamos al lector interesado en este punto la consulta de LISSORGUES, Y.; “El poema Lo Eterno punto de partida de la conquista del ser en Ángel fieramente humano”, en VV.AA.; *Al amor de Blas de Otero*, p. 273.

clásica imagen de Manrique se presenta aquí con amargura: el hombre es el hombre-río que se encamina hacia la mar, presentada como un inmenso himen (¿una imagen *tanatológica*?), como un misterio sin respuesta. Es una situación agónica: el hombre queda inerme y solo frente a lo desconocido; sabe que está vivo pero que es mortal, y también que esta certeza se halla en contradicción con su anhelo de permanencia, de “seguir siendo”, de ser eterno. Sea como fuere, la desaparición de lo trascendente obliga al hombre a afrontar a solas la tragedia del vacío.

Ese destino, Otero no sólo lo afirma en primera persona, lo anuncia como realidad colectiva. No sólo es el individuo concreto el que ha perdido las raíces, también el mundo, toda una generación; los hombres parecen no tener otra salida que apuntalar una conciencia que se extingue, una esperanza que se esfuma. Los versos que componen esta primera estrofa, por tanto, no son versos intimistas sino que configuran una especie de análisis social compartido por muchos. Otero hace aquí un diagnóstico del mundo contemporáneo muy interesante y, a la vez, bastante claro, en torno a la crisis de Europa: su voz hace pública la crisis de conciencia de toda una civilización.

No en balde, los años en los que se escriben estos poemas son los de la posguerra mundial (también los de la posguerra española), es la época de los totalitarismos, de los desencuentros entre las naciones y los pueblos, el tiempo en que la voluntad de poder amenaza desbocarse. Es ese mismo poderío el que ha dejado el continente en ruinas, no sólo en sentido material sino igualmente espiritual. La denuncia de Otero es, pues, la denuncia de los usos y abusos de su tiempo.

“Con la sangre hasta la cintura, algunas veces
con la sangre hasta el borde de la boca,
voy
avanzando
lentamente, con la sangre hasta el borde de los labios
(...)
voy sobre Europa
como en la proa de un barco desmantelado

que hace sangre,
(...)
no veo más que sangre,
siempre
sangre,
sobre Europa no hay más que
sangre.

(...)
Traigo una rosa en sangre entre las manos
ensangrentadas. Porque es que no hay más
que sangre,
y una horrorosa sed
dando gritos en medio de la sangre”. (Crecida, AFH).

Una guerra fratricida en España que dejó decenas de miles de muertos y una guerra mundial que cosechó decenas de millones de víctimas siembran el continente de sangre. Mire a donde mire, el poeta sólo puede ver sangre, destrucción y odio. Por eso Europa es como un barco desmantelado en un océano de sangre.

¿Y al timón? Nadie. El barco va a la deriva. Eso es precisamente lo que denuncia Otero: tiene sed de respuesta ante tanto mal, pero su sed no se sacia. Parece como si al abrir la boca para hablar, para inquirir, para rezar, no pudiera proseguir porque la boca se le llena de sangre y, de este modo, su sed de respuesta, lejos de calmarse, se hace más acuciante. El mundo entero se desplaza de espaldas, a ciegas, sin ser consciente de que se acerca a un hondo precipicio:

“Parece como si el mundo caminase de espaldas
hacia la noche enorme de los acantilados.
Que un hombre, a hombros del miedo, trepase por las faldas
hirsutas de la muerte, con los ojos cerrados.

Europa, amontonada sobre España, en escombros;
sin norte, Norteamérica, cayéndose hacia arriba;

recién nacida, Rusia, sangrándole los hombros;
Oriente dando tumbos; y el resto, a la deriva.
(...)
Parece como si el mundo se acabase, se hundiera.
Parece como si dios, con los ojos abiertos,
a los hijos del hombre los ojos les comiera.
(No le bastan -parece- los ojos de los muertos.)
(...)
¡Alzad al cielo el vientre, oh hijos de la tierra;
salid por esas calles dando gritos de espanto!
Los veintitrés millones de muertos en la guerra
se agolpan ante un cielo cerrado a cal y canto.” (Hijos de la tierra, RC).

Porque el mundo camina hacia la noche y los acantilados, porque el hombre se eleva sobre los hombros del miedo, porque Europa está entre escombros y el mundo a la deriva, parece que Dios no quiere nada con los hombres. El cielo, para las víctimas, está cerrado a cal y canto, de modo que Dios ya no sólo es Aquel que no se comprende, sino que incluso se empieza a considerar como un ser malvado.

Se apunta aquí ya, al menos en ciernes, la dolorosa transición que Otero va a seguir: desde la incompreensión del mal a la incompreensión del silencio de Dios y, desde ésta, a la incompreensión de Dios mismo, hasta llegar a dudar y negar su existencia.

En primer lugar, el poeta se siente atormentado por el silencio de Dios,

“Pero viene un mal viento, un golpe frío
de las manos de Dios, y nos derriba.
Y el hombre, que era un árbol, ya es un río.
Un río echado, sin rumor, vacío,
mientras la Tierra sigue a la deriva,
oh Capitán oh Capitán, ¡Dios mío!” (La tierra, AFH).

Como vemos, Otero recurre de nuevo a las imágenes del río y del árbol. El árbol es un símbolo clásico de la tradición judeocristiana, especialmente de la cábala judía, que se relaciona con la comprensión de Dios y su Creación: el hombre-árbol es el creyente que se abre a la comprensión del misterio, a través entre otras cosas, de la oración. El río, en cambio, recuerda al paganismo, a la idea heracliana del *panta rei*, y con ello, a la concepción griega del *Fatum*, del destino que se impone.

Así se manifiesta la mutación que se ha operado en su pensamiento respecto a su anterior poesía cristiana: el hombre ya no espera nada del Padre; lo que antes gozaba de sentido, ahora carece de él. Y del mismo modo que el hombre es río, también el mundo es arrastrado por la corriente. De ahí la exclamación final precedida del “Oh Capitán” dos veces pronunciado en homenaje al famoso poema de Walt Whitman²⁴⁵.

Whitman, a quien la guerra civil norteamericana dejó una profunda huella de desasosiego, dedica este poema a Lincoln, después de que éste fuera asesinado. Para Whitman, Lincoln era el líder que podía inocular en América la dosis de espiritualismo necesario para detener la decadencia moral de su nación. El poema es una elegía por un mártir de la democracia, y de ahí su carácter en cierto modo desgarrado. Algo similar sucede en Otero: busca un timonel que contrarreste la deriva del mundo. Pero, lamentablemente, no existe tal timonel, Dios está ausente.

“Me haces daño, Señor. Quita tu mano
de encima. Déjame con mi vacío,
déjame. Para abismo, con el mío

²⁴⁵ “Oh Capitán, mi Capitán: / nuestro azaroso viaje ha terminado. / Al fin venció la nave y el premio fue ganado. / Ya el puerto se halla próximo, / ya se oye la campana / y ver se puede el pueblo que entre vítores, / con la mirada sigue la nao soberana. / Mas ¿no ves, corazón, oh corazón, / cómo los hilos rojos van rodando / sobre el puente en el cual mi Capitán / permanece extendido, helado y muerto? / Oh Capitán, mi Capitán: / levántate aguerrido y escucha cual te llaman / tropes de campanas. / Por ti se izan banderas y los clarines claman. / Son para ti los ramos, las coronas, las cintas. / Por ti la multitud se arremolina, / por ti llora, por ti su alma llamea / y la mirada ansiosa, con verte, se recrea. / Oh Capitán, ¡mi Padre amado! / Voy mi brazo a poner sobre tu cuello. / Es sólo una ilusión que en este puente / te encuentres extendido, helado y muerto. / Mi padre no responde. / Sus labios no se mueven. / Está pálido, pálido. Casi sin pulso, inerte. / No puede ya animarle mi ansioso brazo fuerte. / Anclada está la nave: su ruta ha concluido. / Feliz entra en el puerto de vuelta de su viaje. / La nave ya ha vencido la furia del oleaje. / Oh playas, alegros; sonad, claras campanas / en tanto que camino con paso triste, incierto, / por el puente do está mi Capitán / para siempre extendido, helado y muerto”. (Véase a este respecto el artículo de RAMÓN SALES, E.; “Traducción comentada de ¡Oh, Capitán, mi Capitán!”, en *Cuadernos de Filología inglesa*, vol. 4, 1995, pp. 63-73).

tengo bastante. Oh Dios, si eres humano

compadécete ya, quita esa mano
de encima. No me sirve. Me da frío
y miedo. Si eres Dios, yo soy tan mío
como tú. Y a soberbio, yo te gano.

Déjame. ¡Si pudiese yo matarte
como haces tú, como haces tú! Nos coges
con las dos manos, nos ahogas. Matas

no se sabe por qué. Quiero cortarte
las manos. Esas manos que son trojes
del hambre y de los hombres que arrebatas”. (Déjame²⁴⁶, RC).

Nos resistimos a recortar en éste y el siguiente poema cualquier fragmento, porque en su integridad reflejan perfectamente el cambio que se está produciendo en Otero. Del silencio de Dios se pasa al enfrentamiento con Él, a la explosión de la rabia contenida ante la incomprensión de no sentir a Dios cuando más se necesita de su acción y su presencia. ¿Dónde está Dios en este momento? ¿Por qué no cuida de su criatura? ¿Se está divirtiendo manteniéndose callado y alejado? Eso es incomprendible e injusto. El poeta ha perdido la confianza y la paciencia, y con ellas también la medida. Ahora se enfrenta al Dios que en un tiempo fue sustento de su esperanza.

Ciertamente, -así parecen indicarlo algunos de los versos citados y también de los que reproduciremos a continuación-, aún no ha conseguido Otero desprenderse definitivamente de la fe, de un tenue hilo de esperanza en Dios, pero se le hace insoportable la sensación de abandono e incluso de traición. Por ello, pide que Le deje en paz, y hasta llega a querer matarle, hacerle desaparecer. Quiere desprenderse de Él porque nada bueno cabe esperar de un Dios que parece recrearse en el sufrimiento de los hombres y que ahoga en el vacío el doloroso lamento de sus criaturas.

²⁴⁶ Este poema modificará su título en *Ancia* por el de *Lástima*.

“Luchando, cuerpo a cuerpo, con la muerte,
al borde del abismo, estoy clamando
a Dios. Y su silencio, retumbando,
ahoga mi voz en el vacío inerte.

Oh Dios. Si he de morir, quiero tenerte
despierto. Y, noche a noche, no sé cuándo
oirás mi voz. Oh Dios. Estoy hablando
solo. Arañando sombras para verte.

Alzo la mano, y tú me la cercenas.
Abro los ojos: me los sajas vivos.
Sed tengo, y sal se vuelven tus arenas.

Esto es ser hombre: horror a manos llenas.
Ser —y no ser— eternos, fugitivos.
¡Ángel con grandes alas de cadenas!” (Hombre, AFH).

Otero elimina a Dios de su mundo, y es entonces cuando vislumbra una nueva comprensión —esta sí realista— sobre el hombre. Aquel hombre-árbol que se convierte en hombre-río es el ángel fieramente humano con grandes alas de cadenas. Afirma María Zambrano que

“[En el pensamiento moderno, el hombre se entiende como] Un ángel inmovilizado que no ha perdido su pureza, ni sus alas. Unas alas incoherentes, demasiado grandes para tan leve cuerpo, al que no consiguen, sin embargo, arrastrar hacia lo alto y que más que un órgano, son señal, nostalgia de una pérdida naturaleza”²⁴⁷.

²⁴⁷ ZAMBRANO, M.; *Filosofía y poesía*, FCE, México, 2006, p.71.

Y añade: “El hombre, entre nubes de fuego descende a la tierra y abre los ojos y se encuentra siendo hombre [...]. Seres libres, pero encadenados a la existencia por múltiples lazos, y ante todo por la cadena del tiempo”²⁴⁸.

Así sucede también con el ángel oteriano, que ha descendido a la tierra y se descubre siendo sólo hombre, y encadenado a algunas realidades que le impiden ser libre. Todavía debe el hombre zafarse de estas cadenas que le esclavizan:

“Mientras tanto subimos la escalera (de vez en cuando se oye
a los que caen de espaldas)
(...)
y seguimos
y seguimos subiendo la trágica escalera
colocada,
creada por nosotros mismos”. (Mientras tanto, AFH).

Dios no existe; es una imagen creada por los mismos hombres (en esto recuerda a Feuerbach, como veremos en el próximo capítulo). Pero siendo así, ¿en qué consiste la existencia? ¿Qué sentido tiene? La nueva verdad supone la afirmación del desengaño y, entonces, Otero observa atónito la muerte como único horizonte del hombre. Si Dios no existe, nada cabe esperar tras la muerte más que la aniquilación. ¿Pero no es eso absurdo? ¿Puede el hombre esperar en la nada?

La pérdida del antiguo objeto y sentido de la esperanza (Dios) lleva ahora a la desesperación, a la ausencia total de sentido, a la agonía, a la angustia vital:

“Desesperadamente busco y busco
un algo, que sé yo qué, misterioso,
capaz de comprender esta agonía
que me hiela, no sé con qué, los ojos.

Desesperadamente, despertando

²⁴⁸ *Ídem*, p. 81.

sombras que yacen, muertos que conozco,
simas de sueño, busco y busco un algo,
qué se yo dónde, si supieseis cómo.

(...)

He levantado piedras frías, faldas
tibias, rosas azules, de otros tonos,
y allí no había más que sombra y miedo,
no sé de qué, y un hueco silencioso.

Alcé la frente al cielo: lo miré
y me quedé, ¡Por qué, oh Dios!, dudoso:
dudando entre quien sabe, si supiera
qué sé yo qué, de nada ya y de todo.

Desesperadamente, esa es la cosa.
Cada vez más sin causa y más absorto
qué sé yo qué, sin qué, oh Dios, buscando
lo mismo, igual, oh hombres, que vosotros”. (Igual que vosotros, AFH).

Desesperadamente, repite el poeta, trata de comprender quién es él y qué sentido tiene su existir. Desesperadamente, trata de solventar el misterio, si es que se puede y siquiera existe. Desesperadamente, intenta comprender su agonía y entender que no hay “causa” del existir. Si San Juan de la Cruz se refería ante el *mysterium tremendum et fascinans* a “un no sé qué que quedan balbuciendo”, Otero se muestra absorto ante el “qué sé yo qué” que buscan infructuosa e ingenuamente los hombres.

Pero he aquí algo fundamental. Otero dedica numerosos poemas a tratar la conflictividad entre el hombre y Dios y, ciertamente, se muestra desesperado en muchos de sus versos. Mas su afirmación de la soledad del hombre, en lugar de conducirlo al abandono de sí, al solipsismo, al nihilismo propio de aquel que piensa que la existencia carece de valor, le mueve a reivindicar que la vida tiene sentido para aquél que es capaz de asumir su destino y aprende a ser hombre. Toma, por así decirlo, una postura moral

que guarda un cierto parecido con el concepto existencialista de “existencia auténtica”.

Primero, se adquiere conciencia de la propia situación vital,

“Nada es tan necesario al hombre como un trozo de mar
y un margen de esperanza más allá de la muerte,
es todo lo que necesito, y acaso un par de alas
abiertas en el capítulo primero de la carne.

(...)

Nada es tan necesario al hombre como un par de lágrimas
a punto de caer en la desesperación”. (A punto de caer, RC).

Y después se adopta una postura al respecto,

“Ahora vuelvo a mi ser, torno a mi obra
más inmortal: aquella fiesta brava
del vivir y el morir. Lo demás sobra”. (Digo vivir, RC)

¿Es una contradicción en los términos? ¿Cómo puede ser que una obra inmortal sea el morir? Otero pretende con esto expresar que el ansia de Dios, el deseo de eternidad, no es más que una ilusión. De este modo, desaparece la dimensión trascendente y se afirma la inmanencia. Todo empieza y todo acaba en el hombre:

“Definitivamente, cantaré para el hombre.
Algún día –después-, alguna noche,
me oirán. Hoy van –vamos- sin rumbo,
sordos de sed, famélicos de oscuro.

Yo os traigo un alba, hermanos. Surto un agua,
eterna no, parada ante la casa.
Salid a ver. Venid, bebed. Dejadme
que os unja de agua y luz, bajo la carne.

De golpe, han muerto veintitrés millones
de cuerpos. Sobre Dios saltan de golpe

-sorda, sola trinchera de la muerte-
con el alma en la mano, ente los dientes
el ansia. Sin saber por qué, mataban;
muerte son, sólo muerte. Entre alambradas
de infinito, sin sangre. Son hermanos
nuestros. Vengadlos, sin piedad, ¡vengadlos!
Solo está el hombre. ¿Es esto lo que os hace
gemir? Oh si supieseis que es bastante.
Si supieseis bastaros, ensamblaros.
Si supierais ser hombres, sólo humanos.

¿Os da miedo, verdad? Sé que es más cómodo
esperar que Otro -¿quién?- cualquiera. Otro,
ser, si procuro ser quien soy. ¡Quién sabe

si hay más! En cambio, hay menos: sois sentinas
de hipocresía. ¡Oh, sed, salid al día!
No sigáis siendo bestias disfrazadas
de ansia de Dios. Con ser hombres os basta”. (Canto primero, AFH)

En estos últimos versos Otero nos recuerda a Sartre. El filósofo francés también es de la opinión de que sería más sencillo y cómodo para el hombre que Dios existiese. Habría entonces una referencia absoluta para la libertad, el obrar humano e incluso para la vida²⁴⁹. Pero no es así y el hombre ha de habérselas a solas y afrontar su destino contando únicamente consigo mismo. Eso significa, como el propio Sartre afirma, que no tiene excusas ni puede aferrarse a nada; se enfrenta con la disyuntiva del gregarismo o la autoafirmación y, si quiere vivir de forma auténtica, no puede hacer otra cosa que tomar de una vez por todas las riendas de su existencia.

²⁴⁹ Para el existencialista, el problema de la no existencia de Dios es tanto moral (en el sentido planteado por Dostoievski y asumido también por Sartre: “si Dios no existiese todo estaría permitido”) como existencial (perspectiva ésta más afín a la preocupación de Camus por el suicidio como primera pregunta de la filosofía).

Hay, sin embargo, algo que sí existe y permanece: los hombres. Por eso el poeta se resuelve a tomar la decisión definitiva de cantar para el hombre como si hubiera descubierto un horizonte nuevo. El hombre se convierte en el nuevo centro de su obra, en el núcleo de la realidad. Por ello le canta al hombre, le trae un “alba” y se surte con un agua, no eterna, sino “parada ante la casa”. Obsérvese el contraste con el Evangelio de San Juan²⁵⁰: mientras que Cristo ofrece a la samaritana, junto al pozo de Siquem, un agua que salta hasta la vida eterna, el agua del que surte Otero es un agua parada ante la casa. De este modo, se afirma la inmanencia, la ciudad de los hombres ajena a Dios. Se unge de agua y luz para la carne, no para el espíritu. El hombre se separa de Dios y reivindica su autonomía respecto de lo divino (en este sentido el hombre está solo). Se ha hecho “tabla rasa”.

“Posteriormente, entramos en la Nada.

Y sopla Dios, de pronto, y nos termina.

(...)

Aquí. Jamás. El Cuervo. Aquí. La Nada.

Dame la mano. Mira al cielo. Suelta

esa lágrima recién desenterrada.

(...).

Es el final, el fin. La Apocalipsis.

“Al principio creó Dios cielo y tierra”.

Posteriormente... Construiré una elipsis:

Omitiré “dolor” y “muerte” y “guerra”

(...)

Pasa. La sangre, pasa. Boca arriba.

Como los muertos. Como todo. Pasa.

Aquí el poeta, blanco, sin saliva,

se vio perdido. Muerto. Y, tabla rasa” (Tabla rasa, RC).

Otero ha atravesado un desierto espiritual que le ha conducido a la Nada. Sin embargo, no es la Nada la meta del camino oteriano; más bien, se trata de un punto de inflexión que le conduce hacia un nuevo principio y hacia una nueva comprensión de la

²⁵⁰ Cfr. Jn, 4, 14.

existencia. Se proclama la soledad del hombre, cierto, pero respecto de Dios, no respecto de los demás hombres.

“Pensé poner mi corazón, con una cinta morada,
encima de la montaña más alta del mundo
para que, al levantar la frente al cielo, los hombres
viesen su dolor hecho carne, humanado.

Pensé mutilarme ambas manos, desmantelarme
yo mismo mis dos manos, y asentarlas
sobre la losa de una iglesia en ruinas:
así orarían por los desolados”. (Aren en paz, RC).

¿Sólo el hombre está solo? En realidad, el hombre se encuentra con otros hombres, en comunión. Es por ello que el poeta llega a identificarse con la figura de Cristo para mostrar su hermanamiento con aquellos hombres sufrientes y desdichados. Algo que, por otro lado, no deja de resultar paradójico, dado que ha estado refiriéndose continuamente en sus dos obras existenciales a un Dios malévolo, ajeno al sufrimiento humano, vengativo, y sólo al final recurre a la figura de Dios hecho hombre (Cristo), que comprende el sufrimiento humano hasta el punto de experimentarlo por sí mismo y en grado sumo (algo que abordaremos en el quinto capítulo de nuestra tesis). Otero se percibe a sí mismo como alguien que ha descubierto una nueva realidad y quiere transmitirla y compartirla con el resto de los hombres, que son su nuevo horizonte.

“No me resigno. Y sigo y sigo. Y si
caigo, gozosamente en pié, prosigo
y sigo. Si queréis seguirme,
ahincad el paso y escuchad el mío.

Eché la noche por la borda. Al borde
del vértigo, viré y cambié de sitio.
Hoy hilo, hilo a hilo, la esperanza
a ojos cerrados, sin perder el hilo.

Allá voy voceando paz (a pasos
agigantados, avanzando a brincos
incontenibles). Si queréis seguirme,
esta es mi mano y ése es el camino”. (Virante, A).

He aquí el resumen de lo que ha sido su travesía existencial a lo largo de estas dos obras. Este poema pertenece a *Ancia*, lo que significa que el autor lo incluyó algunos años más tarde, y posiblemente dé más valor a este argumento: el poeta ha decidido no resignarse. ¿No resignarse a qué? Ante el silencio de Dios caben dos opciones: seguir rezando y buscando a Dios (lo que, en el fondo, no es otra cosa para él que la forma de resignación más deprimente), o la construcción de una nueva esperanza alejado de Él. Otero opta por la segunda vía. El silencio de Dios le conduce al encuentro con la Nada y la angustia vital, pero él no se resigna a vivir en la amargura sino que da un paso en firme. Echa su noche oscura por la borda, retrocede ante el filo del abismo y comienza a tejer una nueva esperanza, a la que invita al resto de los hombres.

Hay pues una nueva promesa dicha, que es la que a partir de su próxima poesía se expresará con contundencia y que coincide con un humanismo inmanente de carácter marxista en el que los hombres, liberados de Dios, encuentran su esperanza en los otros hombres. Un marxismo, por cierto, que no puede comprenderse sino a partir de la crítica de la religión. Éste será el punto de partida de su poesía social y de la comprensión de su misión poética. Sísifo se ha convertido en Prometeo.

CAPÍTULO IV. POESÍA SOCIAL Y ESPERANZA MARXISTA.

A. Vida, creación poética y contexto socio-literario de la obra social oteriana.

A.1 Madurez del poeta. La poesía social de *Pido la paz y la palabra*, *En castellano* y *Que trata de España*.

A su regreso de Francia, Blas de Otero va asimilando las ideas que ha conocido en París. Tiene la iniciativa, junto con dos amigos suyos (los artistas Agustín Ibarrola e Ismael Hidalgo), de iniciar un viaje por la cornisa cantábrica para conocer de cerca la situación de los obreros. Marchan a una mina vizcaína de la Arboleda llamada *El Alemán* donde trabajan durante unas semanas junto a los mineros. Más tarde viajan por Santander y el norte de Castilla con la misma intención de conocer las condiciones de trabajo de las clases trabajadoras.

Durante su periplo, los tres amigos conocen a varios intelectuales y artistas, entre ellos Claudio Rodríguez, con quien traban amistad. La figura de Claudio Rodríguez será importante para el futuro de nuestro autor debido a la ascendencia que este poeta tiene sobre el mundo literario e intelectual de la época, y a su compromiso con los escritores jóvenes.

Resultará también decisivo el encuentro fortuito, en la ordenación sacerdotal de un poeta santanderino que Otero había conocido en aquella época, con el editor Aurelio García Cantalapiedra. Fruto de este hecho, el poeta bilbaíno comienza el proceso de publicación de un nuevo libro, titulado *Pido la paz y la palabra*, en 1955²⁵¹.

Esta obra responde a las ideas que se han ido gestando durante los años anteriores. No se trata ya de una poesía desgarrada como la correspondiente a los dos libros anteriores, sino que anuncia una nueva poética, más optimista, más comprometida, enmarcada dentro de la llamada poesía social.

²⁵¹ Véase OTERO, B.; *Correspondencia sobre la edición de Pido la paz y la palabra*, Hiperión, Madrid, 1987. Edición y prólogo a cargo de Julio Neira.

Precisamente a partir de mediados de los años cincuenta, se va imponiendo en España, en el campo de la literatura, el llamado *realismo social*. Son muchos los poetas que abandonan la poesía de carácter trágico, existencialista, y se adhieren a esta nueva corriente poética marcada por una forma de conciencia social cuyo valor central será la filantropía. Este cambio se opera en artistas como Nora, Crémer o Figuera. Los máximos exponentes de esta nueva poesía de corte social serán Aleixandre, con su *Historia del corazón* y Celaya, con *Cantos íberos*. Todos ellos serán ahora referentes para Blas de Otero.

La temática de esta nueva poesía incluye una preocupación por el presente y el futuro de la patria, que recuerda en ocasiones al regeneracionismo noventayochista. Del mismo modo que los hombres del 98 reflexionaron sobre los males que azotaban a una España que había perdido relevancia internacional y conciencia histórica, y en la que se percibía el olor del derrotismo, abogando por una regeneración radical y una profunda cirugía, los poetas sociales de mediados de los 50 también abordan los males del país y exigen un cambio.

No son pocos los autores de esa época que plantean esta línea poética desde unos postulados ideológicos de naturaleza marxista. Nora, Semprún, Celaya o el mismo Otero, tendrán relación con el PCE, una relación especialmente intensa en el caso de los dos primeros, que formaron parte del Comité de Dirección del partido. No aparecen con exactitud, en las investigaciones realizadas hasta la fecha sobre Blas de Otero, las lecturas que el poeta realizó sobre el marxismo a lo largo de su vida. Es evidente, sin embargo, su cercanía al pensamiento marxista, considerando su adhesión a la ideología y su militancia comunistas, así como sus regulares visitas a París, donde residía la cúpula del PCE en el exilio.

Como ya apuntamos en el capítulo primero, consta en las investigaciones precedentes, eso sí, su trato con Eugenio de Nora y Gabriel Celaya, y su admiración por Pablo Neruda y César Vallejo, entre otros. Estos poetas se inclinaron en su madurez por el socialismo o el comunismo, tras haber mantenido durante algún tiempo una relación conflictiva con el cristianismo.

“Todos los nombres que llevé en las manos
–César, Nazim, Antonio, Vladimiro,
Paul, Gabriel, Pablo, Nicolás, Miguel,

Aragon, Rafael y Mao–, humanos
mástiles, fulgen, suenan como un tiro
único, abierto en paz sobre el papel”.
(Coral a Nicolai Vaptzarov. EC).

Aparecen en este poema los ya citados Gabriel (Celaya), Pablo (Neruda), el peruano César (Vallejo), y otros poetas comprometidos políticamente como Antonio (Machado), Miguel (Hernández), Rafael (Alberti), el cubano pro-revolucionario Nicolás (Guillén), el revolucionario Vladimiro (Mayakowski), el turco y comunista Nazim (Hikmet) o los franceses Paul (Eluard) y (Louis) Aragon.

En síntesis, podemos afirmar con Fernando Sabio que

“La poesía de Blas de Otero difiere de la poesía patriótica, aunque tiene conexión con ella, porque cantando a la patria, canta al internacionalismo proletario del humanismo marxista. Aparecen también otros países, de modo que siendo patriota, su poesía no es patriótica exclusivista”²⁵².

Por otra parte, el adjetivo *social* nos da nuevas indicaciones sobre los elementos característicos de este tipo de poesía. Su finalidad primordial es llegar al pueblo, lo que lleva consigo ciertas peculiaridades formales y estilísticas tales como un lenguaje claro y sencillo, la renuncia al cultismo y el uso de expresiones populares, sin caer por ello en la vulgarización del arte poético. En este sentido, García de la Concha advierte:

“No debe, en fin, confundirse la radical voluntad que Blas de Otero muestra por liberar la palabra [ya que Otero usa expresiones como “un verso chulo”, “con el culo al aire”; “escribo a gritos”, etc.], con lo que sería simple verbosidad”²⁵³.

²⁵² SABIO, F.; *Op. cit.*, p. 812.

²⁵³ GARCÍA DE LA CONCHA, V.; *Op. cit.*, p. 558.

Y Sabio concluye: “Blas de Otero no es un poeta social en el sentido clásico, sino que lo social es una facción más de una obra poética muy personal y variada”²⁵⁴.

Tras la publicación de *Pido la paz y la palabra*, Blas de Otero regresa a Bilbao, donde pasa un año, y en 1956 se va a vivir a Barcelona respondiendo a una invitación de la familia Goytisolo. El poeta permanece tres años en la capital catalana, que es, en ese tiempo, cuna de artistas e intelectuales progresistas. Se mueve por diferentes núcleos artísticos y así conoce a Alberto Puig Palau, adinerado miembro de la burguesía de la industria textil catalana y aficionado a las mieles de la vida bohemia. Puig Palau será para Blas de Otero una suerte de mecenas: le ofrece trabajo en una editorial y una revista, una habitación donde residir y, lo que es más importante, edita *Ancia*, en 1958. Este libro, que es un compendio y ampliación de *Ángel fieramente humano y Redoble de conciencia*²⁵⁵, gana el Premio de la Crítica de ese año y convierte a Blas de Otero, definitivamente, en un poeta de referencia en España.

A pesar de que las cosas parecen ir bien, siguen siendo regulares los episodios depresivos. Y un día, sin que nadie de su entorno lo previese, Blas de Otero se marcha de nuevo a París. El modo en que lo hace resulta de lo más peculiar: en febrero de 1960 acude a Collioure para rendir un homenaje a Machado junto a otros intelectuales y Puig Palau. Nuestro poeta se mantiene muy abstraído toda la jornada, como si estuviese ausente. Cuando la comitiva finaliza el acto y se disponen a cruzar la frontera de vuelta a Barcelona, Otero se encuentra con un conocido que va hacia París e, improvisadamente, se une a él en dirección a la capital francesa²⁵⁶.

Ese mismo año, 1959, ha intentado publicar un libro en España, pero no pasa el corte de la censura. Así, pues, lo publica en París bajo el título *Parler clair*, pero su título original es *En castellano*. Con este nombre, será publicado un año más tarde, en 1960, en México.

²⁵⁴ SABIO, F.; *Op. cit.*, pp. 810-811.

²⁵⁵ De ahí el nombre del libro: “Ancia” está formado por la primera sílaba de la primera obra *Án-gel...* y la última de la segunda *conciencia*.

²⁵⁶ Véase GALÁN, J.: *Op. cit.*, p. 180.

En esta obra, mantiene el poeta la línea social de su obra anterior; de hecho, será la composición intermedia de una trilogía de temática social formada también por *Pido la paz y la palabra* y su futura *Que trata de España*.

En 1960 es invitado por la Asociación Internacional de Escritores a visitar la URSS y China. Este viaje le ofrece la posibilidad de conocer en persona a Pablo Neruda, poeta que admira. Pero sobre todo, es un viaje que le acerca a la experiencia del comunismo en esas dos naciones, un año antes del levantamiento del Muro de Berlín.

En 1961 regresa a Bilbao, pero no cesarán los viajes, ni los recitales y conferencias. También se suceden los reconocimientos públicos, como el Premio Fastenrath de la Real Academia Española, que recibe en 1962, y el Premio Internacional Omega Resistenza otorgado por el Istituto Storico della Resistenza, un año después. También en 1963 se edita en Puerto Rico una antología de algunos de sus poemas bajo el título *Esto no es un libro*; y en 1964, es invitado a Cuba para participar como jurado del Premio Casa de las Américas. En este tiempo quiere publicar un nuevo libro de poemas, *Que trata de España*, que, por motivos de censura, debe publicar parcialmente en Barcelona. Será de nuevo en París donde pueda hacerlo sin recortes, ya en 1964.

En Cuba conoce a una isleña de nombre Yolanda Pina, mestiza revolucionaria con la que se irá a vivir inmediatamente, y con quien se casará por lo civil solamente un mes más tarde. Por deferencia a su madre, Blas de Otero viaja a España en agosto para celebrar su matrimonio por el rito católico.

La etapa cubana resulta algo confusa: por un lado, el poeta disfruta de la isla, los paisajes y costumbres, las gentes y clases populares, y el triunfo de las ideas marxistas. Continúan a su vez los viajes, en especial a la Unión Soviética. Ofrece recitales, colabora con la Revista *España republicana*, se adentra en el campo de la prosa poética -escribiendo la mayor parte de su futura obra *Historias fingidas y verdaderas*, donde abordan cuestiones sociales y artísticas- y sigue componiendo versos.

Pero por otro lado, continúan los episodios depresivos y, además, se le descubre un cáncer testicular. Se suceden varios viajes por este motivo a España, al tiempo que la

relación con Yolanda Pina se va desgastando hasta tal punto, que la pareja se separa en 1967. Definitivamente, regresa a España el 29 de abril de 1968. En mayo es operado del seminoma en Madrid y los últimos meses del año los pasa en Barcelona, sometido a un tratamiento de radiación que financia un amigo suyo.

A.2 Última década. *Historias fingidas y verdaderas* y *Hojas de Madrid con La galerna*.

En España vuelve a retomar el contacto con viejos amigos. Es especialmente destacable el encuentro con una antigua amiga (Sabina de la Cruz), que se convertirá en su pareja desde entonces hasta la muerte del poeta. Otero se instala en Madrid, en una casa a las afueras de la ciudad, en el pueblo de Majadahonda. Se suceden los encuentros literarios, las tertulias y los recitales, y también las publicaciones de nuevas obras como *Mientras* (que incluye poemas que formarán *Hojas de Madrid* y *La galerna*) o la anteriormente citada *Historias fingidas y verdaderas*, ambas en 1970, y de recopilaciones como *País*, en 1971, *Verso y prosa*, en 1974, o *Todos mis sonetos*, en 1979.

Por motivos de salud, el poeta no puede realizar largos viajes, pero sí recorre las tierras de España: visita a su madre, que morirá en 1978, y a sus hermanas en Bilbao, veranea en Santander hasta 1973, donde participa en los cursos de verano de la Universidad Menéndez Pelayo, y, en San Sebastián, a partir de 1974 acude a los homenajes a Miguel Hernández y Lorca en 1976...

Su actividad se concentra en la lectura, la composición de nuevos versos que quedarán en su mayoría pendientes de publicación y la recopilación de sus poemas en diversas antologías anteriormente citadas. También dedica parte de su tiempo a la participación en mítines políticos en torno al PCE, legalizado en 1977. El poeta ha visto el final de un franquismo que, como veremos en su tercera etapa poética, tanto criticó y denunció.

Blas de Otero muere el 29 de junio de 1979, víctima de un enfisema pulmonar, en su casa de Majadahonda. Es enterrado en el cementerio civil de Madrid el 30 de junio. La nota de prensa, redactada por la Agencia EFE, decía así:

“A primera hora de esta tarde ha sido enterrado en el cementerio Civil de Madrid el poeta Blas de Otero, fallecido en la madrugada del viernes, a causa de un fallo cardíaco, en su domicilio de Majadahonda, a la edad de 63 años. En el acto del entierro fue leído un poema de Blas de Otero, a quien la crítica especializada considera como el primer poeta de la posguerra española.

Al sepelio han asistido unas 250 personas, entre las que figuraban personalidades del mundo de la cultura, como Gabriel Celaya, Carmen Conde, Laura Olmo, Carlos Álvarez, Francisco Umbral²⁵⁷.

El PCE le dedicará un homenaje en su memoria unas semanas más tarde. El 19 de julio de 1979, en la plaza de toros de Las Ventas, se leyeron poemas de Blas de Otero a lo largo de tres horas. Muchos fueron los literatos e intelectuales que acudieron al homenaje y también ciudadanos anónimos que quisieron despedir al poeta, y que se contaron por millares.

B. *Pido la paz y la palabra, En Castellano y Que trata de España: inmanencia y humanismo marxista.*

Dijimos en el anterior capítulo que Otero sufre una crisis religioso-existencial que le supone una crisis profunda; lo hemos denominado como un proceso de *desreligación*, como modo de explicar que el poeta ha perdido la ligazón con Dios y se siente a la deriva. En un primer momento, nuestro poeta se inclina hacia interpretaciones existencialistas del hombre y del mundo. Pero no es ese el único itinerario que ofrece el pensamiento moderno, sino que también presenta alternativas inmanentes progresistas, utópicas y dogmáticas entre las cuales destaca sin lugar a dudas el marxismo. Otero se adherirá a esta teoría en tanto en cuanto observa en ella la posibilidad de resolver su crisis existencial en una nueva *religación*. Por ello creemos

²⁵⁷ Diario *El País*, 1 de julio de 1979.

oportuno presentar las ideas generales del marxismo para afrontar en el siguiente apartado el análisis de la poesía oteriana de carácter marxista.

B.1 De la crítica de la religión a la crítica política: la esperanza marxista.

Del mismo modo que la Ilustración del XVIII terminó en una revolución política, el marxismo también apostará por una transformación socio-política, pero con un plan mucho más elaborado y claramente anti-burgués. Antes de entrar a explicar esta propuesta marxista de transformación social, creemos necesario, no obstante, considerar su punto de partida, que es la crítica de la religión: “la crítica de la religión –dice Marx– es la premisa de toda crítica”²⁵⁸.

Para llevarla a cabo, Marx toma como referencia la crítica que de la religión había hecho L. Feuerbach. Como en éste, también en Marx “el fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre”²⁵⁹.

En particular, Feuerbach tiene en su punto de mira al cristianismo contemporáneo. Entiende que si bien el cristianismo había mantenido su autenticidad en una primera época, clásica, el de su tiempo es un cristianismo “disoluto, sin carácter, comfortable, literario, afectado y epicúreo”²⁶⁰. En su opinión, no es más que pura apariencia, juega con medias verdades e impone una moralidad ambigua y corruptible: “El cristianismo ha degenerado hasta tal punto en la verdad y en la práctica, que los representantes oficiales y doctos del cristianismo, los teólogos, no saben, o, por lo menos, no quieren ya saber lo que es el cristianismo”²⁶¹.

A continuación, procede a un análisis crítico de la religión, la teología y la filosofía que se desarrolla en los siguientes términos. La idea directriz es que el fundamento y objeto de la religión no es otro que la esencia humana: la religión es la conciencia, proyectada en un mundo ilusorio, de la infinitud propia de dicha esencia. Pero, ¿qué es lo que el

²⁵⁸ MARX, K., *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en *Los Anales franco-alemanes*, Barcelona, 1970, p. 101.

²⁵⁹ *Ídem.*, p. 102.

²⁶⁰ FEUERBACH, L.; *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009 (Trad. de J.L. Iglesias), Prólogo a la segunda edición de 1843, p. 34.

²⁶¹ *Ídem.*, p. 37.

hombre puede captar de sí mismo? ¿Qué es lo que el ser humano puede realmente conocer de sí? Según Feuerbach, en realidad “lo único que puede objetivar, afirmar como infinito y definir como su esencia, es la naturaleza del sentimiento”, y continúa esta frase con una idea que supone dar el paso, desde este supuesto antropológico, a una suposición teológica:

“Aquí sólo posees la siguiente caracterización de Dios: Dios es sentimiento puro, ilimitado, libre. Cualquier otro Dios que admitas es un Dios impuesto desde fuera a tu sentimiento. El sentimiento es ateo en el sentido de la fe ortodoxa [...]. Eres demasiado cobarde o limitado para confesar con palabras lo que tu sentimiento subrepticamente afirma”²⁶².

Para Feuerbach, el sentimiento es la fuerza más íntima del hombre, el núcleo de su esencia que está, al mismo tiempo, dentro y fuera de uno mismo. El hombre no debe pretender ir más allá de su esencia, pero acaba recurriendo a la religión porque, siendo él mismo consciente de sus limitaciones, pretende gozar de una plenitud que aparentemente sólo se consigue en la idea de Dios: “De lo que el hombre se priva, de lo que en sí mismo carece, lo goza en una medida incomparablemente más alta y rica en Dios”²⁶³. Feuerbach explica esto poniendo como ejemplo a los monjes que, a su entender, reprimen el amor sexual como acto de amor al ser divino poniendo la figura de María en lo alto del cielo: puede prescindirse de la mujer real cuando aparece como objeto real de amor la mujer ideal, perfecta.

Pero todo esto, añade, no es sino una invención humana: “La esencia divina es la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado”²⁶⁴. El hombre crea una imagen de la divinidad que no es sino la elaboración de una idea. ¿Cuál es, pues, la esencia de la religión?

“No es mi modesta persona, sino la religión misma quien dice: Dios es hombre, el hombre es Dios [...]. Si, por consiguiente, mi libro es negativo, irreligioso,

²⁶² *Ídem*, p. 62.

²⁶³ *Ídem*, p. 77.

²⁶⁴ *Ídem*, p. 66.

ateo, piénsese que el ateísmo (en el sentido en que este libro lo entiende, por lo menos) es el misterio de la religión misma”²⁶⁵.

Queda claro, pues, cuál es el propósito feuerbachiano: la antropologización de la teología, que pasa por negar a Dios pero no sus predicados (anteriores a Dios mismo y pertenecientes a la esencia humana).

“La tarea fundamental de mi obra será mostrar que los misterios sobrenaturales de la religión tienen como fundamento verdades muy simples y naturales (...) El hombre –este es el misterio de la religión- se objetiva su esencia y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivado, de este ser transformado en un sujeto (...) Dios es la esencia del hombre propia y subjetiva, separada e incomunicada (...) El secreto de la teología es la antropología (...) Con esto hemos cumplido nuestra misión fundamental. Hemos reducido la esencia extrahumana, sobrenatural y suprahumana (Dios) a los elementos de la esencia humana como sus elementos fundamentales. Hemos vuelto en la conclusión al punto de partida. El hombre es el comienzo de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión (...) Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre (...) (entonces) homo homini deus est”²⁶⁶

En rigor, Feuerbach no nos propone estrictamente un ateísmo que elimine lo divino sino que diviniza al hombre mismo:

“Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de si Dios existe o no, la contraposición de teísmo y ateísmo pertenece a los siglos XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre. En vez de una posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que en la vida real se convierte necesariamente en negación del hombre, yo propugno la posición sensible, real y, por tanto,

²⁶⁵ *Ídem*, Prólogo a la segunda edición de 1843, p. 41.

²⁶⁶ FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975, pp. 31, 76, 77, 32, 220 y 300.

necesariamente política y social del hombre. La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre”²⁶⁷.

Reduciendo lo teológico y reinterpretándolo en clave antropológica, Feuerbach pretende recuperar al hombre, hacerle tomar verdadera conciencia de sí en lugar de seguir escindido entre sus ilusiones fantásticas y su mísera realidad.

Hablando con más propiedad, en realidad esa recuperación (dado que el hombre es un ser en relación esencial con sus semejantes) no atañe tanto al hombre concreto cuanto a la humanidad. Es ésta, que posee el compendio de las cualidades propias del género humano, la que ocupará el lugar de Dios. Feuerbach cree solventar así el problema de divinizar a un ser que se sabe limitado: si la divinidad es la humanidad entera, a lo largo de las generaciones dichas limitaciones parecen diluirse y, en todo caso, podrán ser de algún modo superadas. Su filosofía se nos presenta como un proyecto humanista de corte materialista.

Así se entiende que Feuerbach haga corresponder los presupuestos teológicos propios del cristianismo con afirmaciones antropológicas: la Trinidad no es más que expresión de la relación esencial entre los hombres; la Encarnación expresa la antropologización de la divinidad; Dios no es amor, sino que el amor entre los hombres tiene entidad divina...

“El amor es la manifestación, la realización de la unidad del género mediante el sentimiento. El género no es sólo pensamiento; existe en el sentimiento, en la interioridad, en la energía del amor. El género infunde en mí el amor [...]. Luego Cristo, en cuanto conciencia del amor, es la conciencia del género. Todos debemos ser uno en Cristo. Cristo es la conciencia de nuestra unidad. Quien ama a los hombres por sí mismos [...] hace lo que hizo Cristo, y lo que convirtió a Cristo en Cristo. Donde surge la conciencia del género en cuanto género, ahí

²⁶⁷ FEUERBACH, L., “Prólogo” a la primera edición de sus Obras completas (1846), en *Sämtliche Werke*. Neu hrsg. Von W. Bolin un F. Jodl, 13 vols., Stuttgart/Bad Cannstatt, 1959-1964, vol. 2, pp. 410 s.

desaparece Cristo, sin que desaparezca su esencia verdadera; pues él era ya el representante, la imagen de la conciencia del género”²⁶⁸.

Esta última cita deja claro el sentido de la antropologización teológica o la divinización antropológica que Feuerbach lleva a cabo, y arroja abundante luz para comprender la crítica y la propuesta marxistas. Explica Valverde que se puede sintetizar la influencia que Feuerbach ejerció en Marx en dos ideas: la ruptura con el idealismo hegeliano a favor de un sensismo que le conduce a la sustitución de la Idea-Espíritu hegeliano por la única realidad de la materia y la crítica de la religión dirigida a la divinización de la Humanidad²⁶⁹. Así lo afirma el propio Marx:

“La gran hazaña de Feuerbach es: 1) La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas [...]. 2) La fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social del hombre al hombre el principio fundamental de la teoría”²⁷⁰.

Lo que más nos interesa aquí, sin embargo, es profundizar en el giro antropológico que Feuerbach propone y que Marx asume: el tránsito desde la interpretación hegeliana de Dios como *sujeto autoconciente de todo* a la del hombre como *sujeto concipiente de Dios*²⁷¹. Se trata de un paso definitivo hacia la comprensión inmanente del hombre, pues lejos de ser todas las cosas concebidas o creadas por Dios, es el hombre el que concibe y crea a Dios. El marxismo es, en este sentido y desde su origen, una filosofía de la inmanencia.

El pensamiento marxista supone, de hecho, un fuerte alegato a favor de la utopía de la autonomía, de la razón auto-fundada, inmanente, secularizada, natural, científica y progresista. Marx va a ofrecer un nuevo contenido a esa fe en la autonomía humana que,

²⁶⁸ FEUERBACH, L.; *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009 (Trad. de J.L. Iglesias), pp. 309-310.

²⁶⁹ Véase VALVERDE, C; *Los orígenes del marxismo*, BAC, Madrid, 1974, p. 102.

²⁷⁰ MARX, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2009 (Traducción y notas de F. Rubio Llorente), Tercer manuscrito XII, p. 181.

²⁷¹ Véase GAOS, J.; *Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas XIV*, FCE, Méjico, 1994, pp. 535-567.

como vimos, recorre cada vez con más fuerza la Edad moderna y es una de sus líneas de fuerza.

“En el ocaso del mundo antiguo las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando, en el siglo XVIII, las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio del saber. Sin duda -se nos dirá-, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se han ido modificando en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho se han mantenido siempre a través de estas transformaciones”²⁷².

De acuerdo con Marx y Engels, el movimiento de la materia eterna es dialéctico, una lucha de contrarios y, por eso, la realidad se presenta como conflicto. El llamado *materialismo dialéctico*, que se funda en la ley de unidad y lucha de contrarios, sirve para explicar el dinamismo de la historia natural: en la ley de transición de la cantidad a la calidad, que se refiere a una evolución exclusivamente material del mundo; y en la ley de la negación de la negación, que confirma que los cambios mantienen algo de lo que ha sido cambiado, tiene esta propuesta de explicación pretendidamente científica sus claves.

En cuanto aparece el hombre, se produce el paso al *materialismo histórico*. Paulatinamente, a partir de la producción de los medios de subsistencia, se va conformando en el orden humano una estructura social de doble dimensión: el nivel de la *infraestructura*, en el que tienen lugar la producción de bienes y las relaciones propias de esa producción; y el de la *superestructura*, reflejo de aquella y que se manifiesta bajo la forma de conciencia social (ideología, Derecho, Religión).

El motor último del dinamismo sociohistórico es, para Marx, la lucha de clases. Siempre ha habido una minoría explotadora que abusa de una mayoría explotada. El

²⁷² MARX, K. y ENGELS, F.; *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2008 (Traducción de P. Ribas Ribas), pp. 66-67.

momento de transformación decisivo, el punto de inflexión en la historia capaz de romper con toda forma de circularidad, no puede ser otro que la revolución. Los pasos que el propio Marx describe en ese proceso serán los siguientes: conciencia de clase, de manera que el proletariado se sitúe y comprenda a sí mismo en su oposición frente a la burguesía, que es la principal responsable de su explotación; proceso revolucionario, en el que la violencia será permitida como mal menor; dictadura del proletariado, en la que se producirá la apropiación proletaria de los medios de producción; establecimiento del Estado comunista, que derogará la propiedad privada y eliminará las desigualdades de clase; y, finalmente, abolición del Estado, momento final en el que el hombre alcanzará la felicidad terrena y desaparecerá toda forma de opresión entre los seres humanos.

Pero, ¿qué concepción del hombre tiene Marx? En primer lugar, el hombre es descrito como un ser natural, dotado de fuerzas vitales y, por tanto, activo. La esencia de su actividad consiste en la producción de un mundo objetivo, y de su propio ser en cuanto que ser genérico y social que se afirma y configura como para-sí.

“Lo que yo hago –dirá Marx- lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social [...]. Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la sociedad una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social* [...]. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica”²⁷³.

Pero además, el hombre es un ser natural que nace en la historia y toma conciencia de sí conformando ésta, y por su medio: su esencia se va construyendo a lo largo de las generaciones.

Sin embargo, precisará Marx, el estado del hombre a lo largo de la historia ha sido el de enajenación: el hombre se caracteriza por su capacidad de transformación de la naturaleza, se relaciona con ella para satisfacer sus necesidades y, de este modo, se relaciona también con los demás. Pero la escasez de los recursos genera la necesaria

²⁷³ MARK, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, Tercer manuscrito, VI, p. 142.

división del trabajo y de ahí la separación egoísta de los hombres, que provoca que el género humano quede reducido a la individualidad.

Marx ataca ese creciente individualismo, esa enajenación continua que se agrava con el contrato social, al quedar las instituciones sociales alejadas del control de los hombres. Esta situación se agrava especialmente con el capitalismo, debido a la acumulación de los medios de producción en manos de unos pocos y a que el dinero introduce la transformación del valor de uso por el valor de cambio. “La desvalorización del mundo humano crece en razón directa a la valorización de las cosas”²⁷⁴. El gran problema, según Marx, reside en el cada vez más profundo *extrañamiento* del obrero, extrañamiento apoyado y legitimado por la superestructura, que en realidad no hace otra cosa –para eso fue creada- que mantener el sistema de opresión.

El proyecto marxiano pretende acabar, entre otras cosas, con la moral y la religión burguesas. En especial ésta última, sostiene a su entender este sistema opresor al abogar por un futuro más prometedor en otra vida y divulgar los valores de la humildad y el sacrificio, que llevan a soportar estoicamente la explotación y conducen a la inacción. Son estas las razones por las que Marx caracteriza la religión como “opio del pueblo” (se refiere especialmente al cristianismo, como religión y como moral -que Nietzsche había de interpretar como una “moral de esclavos”-). La religión es una droga que aletarga los sentidos, nubla la razón y elimina la posibilidad de acción y reacción.

Junto con la religión y la moral, el filósofo alemán atacará igualmente todas aquellas instituciones que cree que están contaminadas por el espíritu burgués y dará el paso de la crítica de la alienación religiosa a la crítica del resto de las alienaciones (en especial, la alienación económica, que es la más importante):

“Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general. [...]. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*,

²⁷⁴ *Ídem*, Primer manuscrito, XXII, p. 106.

del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos”²⁷⁵.

Marx se empeña en justificar su ateísmo desde una posición filosófico-dialéctica. Su intención es mostrar la inexistencia de Dios, justificar la autonomía del hombre y plasmar el avance que supone el comunismo como una nueva fe racional y pragmática.

“Un *ser* sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. [...]. La *creación de la tierra* ha recibido un potente golpe por parte de la Geognosia, es decir, de la ciencia que explica la constitución de la tierra, su desarrollo, como un proceso, como autogénesis [...]. Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los supones como *no existentes* y quieres que te los pruebe como *existentes*. Ahora te digo, prescindir de tu abstracción y así prescindirás de tu pregunta [...]. Sin embargo, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*”²⁷⁶.

El ateísmo es pues, para Marx, una de las condiciones de acceso real al comunismo. Merced a éste, el marxismo cree haber alcanzado la categoría de humanismo. Un humanismo comprometido con el hombre, que quiere acabar con el mal que supuestamente constriñe a la naturaleza humana en la espiral de opresión denunciada por el materialismo histórico.

La filosofía de Marx es, además, práctica, concebida como “la aportación de un plan y un motivo para la revolución social que liberara a los trabajadores de la pobreza y la

²⁷⁵ *Ídem*, Tercer Manuscrito, XXXIX. En este caso, no nos ha sido posible acceder a publicaciones en papel más allá del apartado XXIV de los *Manuscritos*. Sin embargo, hemos podido completar nuestra investigación sobre las páginas finales de esta obra en el Archivo Marx-Engels alojado en la siguiente web: <http://marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm#3-5>

²⁷⁶ *Ídem*, Tercer Manuscrito, X, pp.150-151.

explotación”²⁷⁷. Ahora bien, Marx no interpretaba su teoría como una *ética*. En realidad, afirma Russell:

“Siempre repudió todas las razones éticas o humanitarias para preferir el socialismo o ponerse al lado del asalariado; mantenía, no que este partido fuera éticamente mejor, sino que era el adoptado por la dialéctica en su movimiento totalmente determinista. Podía haber dicho que él no abogaba por el socialismo, sino que sólo lo profetizaba”²⁷⁸.

Aunque no fueran razones de índole ética las que sustentaran su adhesión al socialismo, creemos que lo cierto es que Marx estaba convencido de que el socialismo haría más por la felicidad humana de lo que habían hecho el feudalismo y el capitalismo. De ahí que el marxismo tenga tanto una misión, como una visión y un plan muy claros: su misión consiste en el cambio de la estructura, que pasa por la transformación de la infraestructura y de los fundamentos morales, jurídicos y religiosos que componen la superestructura, y la eliminación de la explotación, que causa enajenación en el proletariado²⁷⁹; su visión es la transmutación de la opresión en filantropía, una filantropía basada en la acción, a diferencia del ateísmo existencialista (“La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía filosófica abstracta, la del comunismo es inmediatamente real y directamente tendida hacia la acción”²⁸⁰); y su plan es la transformación social a través de la revolución y las etapas antes mencionadas.

El hombre religioso cree hallar el sentido de su ser en un ilusorio “cielo” y tiene como referente último de su obrar el capricho divino, de modo que, en lugar de auto-explicarse, es “explicado” por una realidad externa y ajena a él. Criticar la religión y

²⁷⁷ SABINE, G.; *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996 (Trad. de V. Herrero), p. 563.

²⁷⁸ RUSSELL, B.; *Historia de la filosofía*, RBA, Barcelona, 2005 (Trad. de J. Gómez de la Sena y A. Dorta), p. 843.

²⁷⁹ Una de las ideas-clave de Marx es la de *plusvalía* y *enajenación*: cuando el obrero transforma un objeto (por ejemplo, en una cadena de montaje), el trabajador está generando una plusvalía. La materia transformada vale más. Pero no es sólo una cuestión cuantitativa (mayor valor, alza del precio), sino una cuestión cualitativa, espiritual-psicológica (el trabajador está poniendo algo suyo en el objeto transformado). Sin embargo, eso nunca le revierte, por lo que el trabajador queda fuera de sí, sometido a una estructura de sometimiento y alienación continua (además de suma pobreza y miseria espiritual).

²⁸⁰ MARX, K.; *Op.cit.*, Tercer Manuscrito, XXXIX, V.

todo lo que conforma el espíritu de la burguesía supone, pues, disipar las ilusiones humanas, tomar conciencia plena del propio ser y eliminar la auto-enajenación que los hombres a sí mismos se infligen.

De este modo, el marxismo, que se presenta –por principio- como humanismo materialista y ateo, también pretende dar respuesta al anhelo de plenitud del hombre. Y el modo en que lo hace es estableciendo un proyecto de carácter utópico que se acompaña de un programa de acción perfectamente definido²⁸¹. Lo que el hombre puede esperar se ubica en el futuro, en una sociedad utópica. Y el comunismo, como praxis revolucionaria, será el medio eficaz por el cual el hombre podrá alcanzar algún día esa utopía.

“Para superar la propiedad privada basta el comunismo pensado, para superar la propiedad privada real se requiere una acción comunista real [...]. Entre ellos (los trabajadores que se adhieren al comunismo) la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza de ser hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo”²⁸².

El marxismo quiere ser, así, “una filosofía de la liberación”²⁸³. Su propuesta busca recomponer el espíritu de comunidad del hombre como ser genérico y progresar hacia la consolidación de la Historia superando el auto-extrañamiento del hombre y logrando de esta manera la “*apropiación* real de la esencia humana por y para el hombre”²⁸⁴.

Vocación y dignidad humanas. Ésta parece ser la meta del Marxismo: recuperar para el trabajador la vocación y la dignidad que le corresponden como ser humano. En una cosmovisión materialista como la de Marx, es lógico pensar que el hombre será considerado también –ya lo hemos apuntado y son múltiples los textos que sustentan

²⁸¹ Aquí reside, sin duda, una de las diferencias fundamentales con Feuerbach. Marx considera que toda reflexión, del tipo que sea, debe estar inmediatamente orientada y dirigida hacia la praxis: con anterioridad al marxismo, la filosofía no había hecho otra cosa que pensar el mundo (idealismo); es ya hora de transformarlo a través de una praxis verdaderamente materialista y revolucionaria.

²⁸² MARX, K.; *Op. cit.*, Tercer Manuscrito, XVII, 7.

²⁸³ MAGEE, B.; *Op. cit.*, p.49. Esta expresión corresponde a Charles Taylor, en diálogo que éste mantiene con Magee, titulado *La filosofía marxista*.

²⁸⁴ MARX, K.; *Manuscritos de economía y política*, Tercer Manuscrito, IV, 3. P. 139. Las cursivas son originales del autor.

esta afirmación- desde categorías materiales. Sin embargo, Marx se ha referido igualmente en alguna ocasión a una dimensión espiritual de la persona:

“El trabajo enajenado hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*”²⁸⁵.

¿Cómo es esto? ¿Cabe interpretar que considera lo espiritual como una forma compleja de la materia? No parecen arrojar mucha luz a esta cuestión las siguientes líneas:

“La producción produce al hombre no sólo como *mercancía, mercancía humana*, hombre determinado como *mercancía*; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas”²⁸⁶.

Sea como fuere, creemos que lo que hace Marx es denunciar “la *inhumanidad* de las consecuencias de esta doctrina”²⁸⁷ (la economía política), como producto del movimiento de la propiedad privada, y fomentar un nuevo orden –radicalmente distinto– que sea capaz de estar a la altura de las expectativas humanas.

En este sentido, la esperanza marxista puede muy bien definirse como una utopía *prometeica*. Hay cuatro niveles en el esperar: primero, un nivel básico y biológico, propio de las cosas naturales, que tienden siempre a algo; segundo, el nivel de las tendencias instintivas del hombre, que se corresponden con el hambre, el sexo o la sed de poder; tercero, un nivel colectivo pre-racional, que se corresponde con las religiones, los sueños, las ilusiones, etc.; y un cuarto nivel, también colectivo, en que se comprende la esperanza como utopía racional.

²⁸⁵ *Ídem.*, Primer Manuscrito, XXIV, p.113.

²⁸⁶ *Ídem.*, Segundo Manuscrito, XL, p. 123.

²⁸⁷ *Ídem.*, Tercer Manuscrito, XXXVI. Esta sección (a partir de la XXXIV) no aparece en la publicación de Alianza ni tampoco en las de Aguilar, en ninguna de sus reediciones de 1974, 1980, 1991, 2003 ni 2009. Tampoco en otras obras como MARX, K.; *Escritos de juventud*, FCE, Méjico, 1982 (Traducción de W. Rocés) donde se incluye un cuarto manuscrito, pero no el final del tercero. Nuestra fuente en este caso es el Marxist Internet Archive (<http://marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>) tanto para esta referencia como para la que sigue.

¿Cuál es, en definitiva, el objeto de la esperanza marxista? El fin último o supremo que se espera es la transformación de la realidad, haciendo desaparecer la opresión del hombre por el hombre a partir de la implicación histórica de cada individuo. Será un fin alcanzado en un futuro lejano y definido por una sociedad sin clases, sin alienación, sin desigualdad ni antagonismos de ningún género, una sociedad en la que el hombre se reencuentre consigo mismo, con su propia identidad hasta ahora constreñida. Aquí convergen el concepto antropológico de Marx y su teoría social: la esperanza radica en alcanzar la emancipación absoluta del hombre, la plena libertad, en sintonía con la corriente progresista del pensamiento moderno.

Será dentro de este marco conceptual donde Otero sienta la seguridad y el sosiego que el pensamiento existencialista no le brindaba, porque para nuestro poeta la no-religación no valía como explicación de la realidad. Lo que parece que buscaba es una nueva religión, y es lo que encuentra en la propuesta utópica del marxismo como ahora pasamos a detallar.

B.2 Óptica oteriana en *Pido la paz y la palabra*, *En Castellano*, y *Que trata de España*

Pido la paz y la palabra es una de las obras paradigmáticas de la poesía social española de los años cincuenta. Como primera obra de la tercera etapa oteriana, en ella se evidencia la transformación del poeta y el descubrimiento y elaboración de una nueva esperanza. Las dos obras que la siguen (*En castellano* y *Que trata de España*) explicitan algunas ideas que ya se muestran en el primer libro. Nuestro análisis de *Hojas de Madrid con la Galerna*, lo dejaremos para el final de este apartado, pues se trata de la última obra del poeta y, aunque está en conexión con su poesía social, tiene algunos matices propios que conviene desentrañar aparte.

Tras la poesía desarraigada, agónica y desesperanzada de su segunda etapa, los poemas de la nueva fe de Otero están libres de angustia, son propositivos y adquieren un tinte marcadamente comunitario. En líneas generales podemos avanzar que Otero renuncia al individualismo (y su riesgo de incomunicabilidad y relativismo) en el que puede desembocar el existencialismo a favor de un comunitarismo de tendencia ideológica

marxista. Una vez que el poeta interpreta que se ha liberado plenamente de las cadenas de la trascendencia, pretende ahora (al estilo del Zaratustra nietzscheano) la liberación de los demás hombres (a partir de la conciencia de una nueva religación entre los hombres). Si en la primera etapa (la de la poesía cristiana) se atisbaba una suerte de mística religiosa, su poesía social refleja más bien una especie de mística de la acción liberalizadora en torno a la construcción de una nueva esperanza.

“Aquí tenéis, en canto y alma, al hombre
aqueel que amó, vivió, murió por dentro
y un buen día bajó a la calle: entonces
comprendió: y rompió todos su versos.

Así es, así fue. Salió una noche
echando espuma por los ojos, ebrio
de amor, huyendo sin saber adónde:
a donde el aire no apestase a muerto.

(...)

Yo doy todos mis versos por un hombre
en paz. Aquí tenéis, en carne y hueso,
mi última voluntad. Bilbao, a once
de abril, cincuenta y tantos”. (A la inmensa mayoría, PPP).

Comienza de este modo Otero su poemario social. En contraposición a Juan Ramón Jiménez, quien entendía la poesía como un arte para minorías, Blas de Otero se dirige *A la inmensa mayoría* porque ha comprendido que tiene una misión poética: comunicar a todos los hombres una nueva verdad y una nueva esperanza.

La primera estrofa es toda una confesión. El poeta manifiesta que se ha producido una transformación en su forma de comprender el mundo: ha abandonado sus antiguas convicciones y las ha sustituido por una nueva interpretación de la realidad. ¿Cuándo se produjo el cambio? Cuando “murió por dentro y bajó a la calle”, esto es, cuando resolvió su tormento espiritual a través del encuentro con nuevas formas de entender el mundo (su marcha voluntaria a París le puso en contacto con el exilio español y con

ideas comunistas). Por eso tuvo que huir “a donde el aire noapestase a muerto”, y allí se inició el cambio. Fue una catarsis que le condujo a “quemar todos sus versos”, a eliminar los vestigios de la vieja esperanza.²⁸⁸ Por eso “aquí” tenemos a un nuevo hombre, con un nuevo pensamiento y una nueva voluntad.

A este poema, que hace las veces de prólogo en *Pido la paz y la palabra*, sucede esta cita del *Quijote*²⁸⁹: “¡Ay! —respondió Sancho, llorando—: no se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo...”.

La frase del *Quijote* concluye: “y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir, sin más ni más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben que las de la melancolía”. La nobleza de Alonso Quijano reside en su empeño de poner la vida al servicio de un ideal. Y tal vez Otero se identifique con el Quijote porque él mismo ha descubierto un ideal de vida, una misión poética. Como ya indicamos en el capítulo I de la presente tesis²⁹⁰, Otero sentía una profunda admiración por el Quijote y su modelo moral basado en la magnanimidad, el altruismo y la defensa y entrega generosa a un ideal. Nos parece oportuno volver a recordar a este respecto que en el citado artículo el autor bilbaíno relacionaba este fragmento del *Quijote* con los versos de César Vallejo (el poema *La masa*), como si de algún modo enlazase el ideal de compromiso y sacrificio del hidalgo con la misión del poeta social.

Es por ello que el poeta pide “la palabra” en varios de los poemas de esta primera obra social (*En el principio, Con nosotros, Biotz-Begietan, Pido la paz y la palabra*).

“Si he perdido la vida, el tiempo, todo
lo que tiré, como un anillo al agua,
si he perdido la voz en la maleza,
me queda la palabra”. (En el principio, PPP).

²⁸⁸ Recordemos que Otero quemó todas las composiciones de aquella época. Los poemas que nos quedan se salvaron pues ya habían sido publicados: especialmente el *Cántico espiritual*, y otras composiciones menores como *Baladitas tristes*, *Cuatro poemas* o *Poemas en Burgos*.

²⁸⁹ Corresponde al capítulo 74, segundo libro, que relata la muerte de D. Alonso Quijano

²⁹⁰ OTERO, B; “*La muerte de Don Quijote (notas de ensayo)*”, en *Champa*, Bilbao, 10 oct., 1954, pp. 6-7.

“Escribo
en defensa del reino
del hombre y su justicia. Pido
la paz
y la palabra. He dicho
«silencio»,
«sombra»,
«vacío»
etcétera.
Digo
«del hombre y su justicia»,
«océano pacífico»,
lo que me dejan.
Pido
la paz y la palabra”. (Pido la paz y la palabra, PPP).

¿Qué significa la *palabra* para Blas de Otero? Según Juan José Lanz²⁹¹, la petición de la palabra por parte de Otero muestra los rasgos típicos de la estética social, a saber: la confianza en la capacidad de la palabra poética y la encarnación de una voz profética en consonancia, en este caso, con el humanismo utópico. La Palabra que reclama Otero, el tono profético que adquiere su voz, se asimila al *Logos*²⁹², al Verbo del que todo emana. Parece que el poeta sustituye a Dios y pide la palabra de tal modo que “la fusión de escritura y biografía ha encontrado un propósito trascendente: el de transformar al sujeto poético en la palabra que encarne la utopía del humanismo solidario”²⁹³.

El poeta pide la palabra para dirigirse con ella a la inmensa mayoría, pero también juega con la figura del silencio (con la imagen de la voz perdida en la maleza) y denuncia que dice “lo que me dejan” en una clara alusión a la censura, lo que no le impide adoptar

²⁹¹ LANZ, J. J. “Poesía y metapoesía en la trilogía social de Blas de Otero. Sobre la función del lenguaje en el compromiso poético”, en *Alas de cadenas. Estudios sobre Blas de Otero*, Renacimiento, Sevilla, 2008, p.78.

²⁹² Cfr. *Jn*, 1,1.

²⁹³ LANZ, J. J. “Entre biografía y compromiso poético. Biotz-Begietan de Blas de Otero en Pido la paz y la palabra” en *Alas de cadenas*, op. cit., p. 342.

una actitud decidida y dispuesta a defender a través de sus versos su concepto de justicia.

También por esto pide “la paz”, en una nueva transmutación de la simbología religiosa.

“Monte
Aragón, cúpula pura, danos
la paz.
Morella, uña mellada.
Peñañiel. Fuensaldaña.
Esla. Guadalquivir. Viva Sevilla.
Lo traigo andado;
cara como la suya
no la he encontrado.
(París.)” (Lo traigo andado, PPP).

Nos parece relevante la referencia al saludo de la paz de la liturgia de la misa católica que en este poema está presente, aquel “danos la paz”. En la misa, a quien se pide la paz es al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo y se entrega en sacrificio redentor de los hombres; en este caso, en cambio, se pide la paz a la cúpula pura del Monte Aragón. ¿Por qué el Monte Aragón? Tal vez por haber sido frente de batalla de la Guerra Civil (uno de los frentes naturales en la línea del Tajo) y símbolo, por tanto, para el poeta, de denuncia política.

¿Y los versos en cursiva? Se trata de las “Sevillanas del siglo XVIII” (que Lorca grabó junto a *La Argentinita* en 1931) y que se refieren a la Virgen de la Macarena. Pero Otero, con ingenio, incluye al final de esos versos, y entre paréntesis, la palabra “París”. ¿Es un nuevo signo de la transmutación de sus ideales? ¿La cara de la Macarena se cambia por el rostro de la ciudad parisina, icono del exilio español? ¿Qué *paz* es la que pide Otero?

“Aquí, proa de Europa preñadamente en punta;
aquí, talón sangrante del bárbaro Occidente;

áspid en piedra viva, que el mar dispersa y junta;
pánica Iberia, silo del sol, haza crujiente.

(...)

¡Santiago y cierra España! Derrostran con las uñas
y con los dientes rezan a un Dios de infierno en ristre,
encielan a sus muertos, entierran las pezuñas
en la más ardua historia que la Historia registre.

Alángeles y arcángeles se juntan contra el hombre.

Y el hambre hace su presa, los túmulos su agosto.

Tres años y cien caños de sangre abel, sin nombre...

(Insoportablemente terrible es su arregosto.)

Madre y maestra mía, triste, espaciosa España,

he aquí a tu hijo. Úngenos, madre. Haz

habitabile tu ámbito. Respirable tu extraña

paz. Para el hombre. Paz. Para el aire, madre, paz". (Hija de Yago, PPP).

Parece claro. La paz que pide el poeta se corresponde con el cambio político en España. Como afirma Lanz, "su poema social se alza como canon de verdad contra la Dictadura"²⁹⁴. No podemos entender el desarrollo de Otero sin atender a las circunstancias históricas que vive. Las tres primeras estrofas dibujan una silueta desoladora de España, sangrante talón de Europa donde se escucha el tremor de la muerte, país encerrado en sí mismo y convertido en jaula para los hombres, donde "alángeles" (léase "falángeles", esto es, el poder político) y arcángeles (o sea, el poder de la Iglesia) les oprimen, nación cainita aún lamiéndose la heridas de una guerra fratricida.

Todo ello dispone al poeta a una oración final en la que intercambia la "madre y maestra" de Fray Luis de León (la Virgen María) por una madre y maestra *política* (España), a quien pide la paz en medio de un escenario lleno de simbología religiosa (la unción, la relación entre la madre y el hijo). Para poder ser habitada, pide la paz en una especie de conexión mística con la patria.

²⁹⁴ Cfr. *Ídem*, p. 91.

Es una nota identificativa de Otero la unión de sí mismo y de la patria en una sola voz; lo que pide para España es lo mismo que pide para sí mismo y viceversa. Esto se muestra de manera especialmente evidente en el título de uno de sus poemas más alabados, *Biotz-Begietan* (en euskera: *en el corazón y en los ojos*); se hace mención así a la unión entre lo sentido y lo visto, entre lo subjetivo y lo objetivo, la tierra en los ojos y el corazón en la tierra²⁹⁵.

“Ahora

voy a contar la historia de mi vida
en un abecedario ceniciento.

El país de los ricos rodeando mi cintura

y todo lo demás. Escribo y callo.

Yo nací de repente, no recuerdo
si era sol o era lluvia o era jueves.

(...)

Aquellos hombres me abrazaron, hablo
del hielo aquel de luto atormentado,
la derrota del niño y su caligrafía
triste, trémula flor desfigurada.

Madre, no me mandes más a coger miedo

Y, frío ante un pupitre con estampas.

(...)

Esto es Madrid, me han dicho unas mujeres
arrodilladas en sus delantales,

(...)

Días de hambre, escándalos de hambre,
misteriosas sandalias
aliándose a las sombras del romero
y el laurel asesino. Escribo y callo.

²⁹⁵ *Ídem*, pp. 311-312.

Aquí junté la letra a la palabra,
la palabra al papel.

Y esto es París,
me dijeron los ángeles, la gente
lo repetía, esto es París. Peut-être,
allí sufrí las iras del espíritu

y tomé ejemplo de la torre Eiffel.

Esta es la historia de mi vida,
dije, y tampoco era. Escribo y callo”. (Biotz-Begietan, PPP).

El poeta hace un repaso de su vida, en torno a dos aspectos: el biográfico y el literario. En el orden de lo biográfico, se observan tres momentos clave. El primero se refiere a su infancia en Bilbao (el “pupitre con estampas” es una metáfora del colegio de jesuitas de Indautxu): los sacerdotes son hombres vestidos “de luto atormentado”, que abrasan como el hielo y le hacen pasar miedo. El segundo es Madrid, teñido de claroscuros, donde comenzó a escribir poemas. El tercero es París, ciudad en la que adquiere una nueva visión. Las similitudes con el poema *A la inmensa mayoría*, son evidentes: la necesidad de aires nuevos y la ruptura con la herencia cristiana (una vez que ha eliminado a Dios, el poeta tiene que distanciarse con todo aquello que ha de ver con Él, y así se entiende su postura anticlerical, que afecta incluso a sus recuerdos de infancia).

Desde el punto de vista de lo literario, leemos un redundante “escribo y callo”. En Bilbao y en Madrid, el poeta escribe y calla. ¿Por ignorancia? ¿Por inseguridad? ¿Por qué no tiene nada que decir? ¿Por la censura que sufre desde finales de los años cuarenta? Y en París, ¿calla?

En realidad, el poeta denuncia de sí mismo que ha escrito y ha callado, pero también se compromete, en adelante, a no callar nunca más. Hablará, eso sí, a través de la poesía:

“Escribo
hablando” (Poética, EC).

“En la vida
hundí, enterré la pluma, dirigida
igual que un proyectil, desde el tintero” (Entre papeles y realidades, QTE).

“He vivido
caminando
y hablando en los papeles” (Perdurando, QTE).

“Ni una palabra
brotará en mis labios
que no sea
verdad (...)
Oh aire,
oh mar perdidos.
Romped
contra mi verso, resonad
libres” (Ni una palabra, PPP).

“Que mi voz brille libre, letra a letra
restregué contra el aire las palabras.
Ah las palabras. Alguien
heló los labios –bajo el sol- de España” (Anchas sílabas, EC).

La paz y la palabra van, pues, de la mano: con la palabra se quiere conseguir la paz, y la paz embellece la palabra. Por eso Otero no concibe, como ya explicamos en el primer capítulo de esta tesis, una separación entre poeta y hombre, sino que su oficio y su vida se *con-funden*. Busca como poeta lo mismo que busca como hombre, la evolución de su poesía es su misma evolución vital.

“Da miedo pensarlo, pero apenas me leen
los analfabetos, ni los obreros, ni
los niños.
Pero ya me leerán. Ahora estoy aprendiendo
a escribir, cambié de clase,
necesitarán una máquina de hacer versos,
perdón, unos versos para la máquina,
y un buen jornal para el maquinista,
y, sobre todo, paz,
necesito paz para seguir luchando
contra el miedo” (Noticias de todo el mundo, QTE).

Si en la etapa anterior estaba (y lo mostraba en su poesía) atormentado por una terrible duda existencial, en la actual mostrará su compromiso en torno a una certidumbre ideológica. La paz interior será la condición para poder luchar por la paz social. Así, *Pido la paz y la palabra* es el “reflejo de un nuevo *ethos* comprometido y solidario”²⁹⁶. Un *ethos* que se expresa en la crítica política, la crítica de la religión y el compromiso social.

La crítica política se resume en el concepto -tan oteriano- de *españahogándose*, genial término que intenta expresar la percepción que el poeta tiene de su país, y que podemos ejemplificar con los siguientes versos:

“Madre y madrastra mía,
españa miserable
y hermosa. Si repaso
con los ojos tu ayer, salta la sangre
fratricida, el desdén
idiota ante la ciencia,
el progreso.
Silencio”. (Por venir, QTE).

²⁹⁶ *Ídem*, p. 138.

Inmovilismo, tradicionalismo, conservadurismo, retraso, ceguera... La España de siempre (que es madre) es asfixiada por la españa de hoy (en minúsculas, madrastra), símbolo para el poeta de podredumbre y decadencia. Y sobre todo, de silencio ante el temor represor y cainita de una posguerra cruenta y un sistema político dictatorial. Por eso, en otro poema pide el poeta a los mares que rodean España que borren los años fratricidas y unan “en una sola ola / las soledades de los españoles” (El mar, QTE). Una ola, un agua que renueve, que limpie y purifique a los hombres, de manera que ellos puedan renovar la patria del mismo modo que a Otero le sucedió en su propio ser.

“(Y ordené el fusilamiento
de mis años sumisos.) Desperté
tarde. Me lavé (el alma); en fin, bajé
a la calle. (Llevaba un ataúd
al hombro. Lo arrojé.) Me junté al hombre,
y abrí de par en par la vida, en nombre
de la imperecedera juventud”. (Crónica de una juventud, QTE),

Es la crónica de un cambio. Otero sigue siendo él, pero también es otro, otro que ha renovado sus vestiduras. Tras despojarse de sus años sumisos (aquellos en los que interpreta que no era libre), tras arrojar el ataúd que llevaba al hombro (el hombre-río a la deriva de su etapa existencialista), un nuevo Otero se abre a la vida una vez limpia el alma de las cadenas de la trascendencia y de la amenaza del vacío. Estamos ahora ante un nuevo hombre, que se recrea en su inmanencia y exalta lo terrenal. Se refleja aquí el mito prometeico moderno del hombre que, liberado del capricho divino, evoluciona hacia un futuro utópico: la imperecedera juventud.

Ahora bien, ¿cómo se puede hablar de una existencia “imperecedera” si el hombre es mortal?

“Prefiero fabricar un alba bella
para mí solo. Para ti: de todos,
de todos modos no contéis con ella.

Otros vendrán. Verán lo que no vimos.

Yo ya ni sé, con sombra hasta los codos,

por qué nacemos, para qué vivimos”. (Yo soy aquel que ayer no más decía, PPP)

Otero es plenamente consciente de la contingencia de la vida. Fabricará un alba, que no puede dejar de ser algo personal e intransferible. Podrá mirarlo. Pero serán otros que le sigan y que habrán de llegar los que verán más lejos. Así resuelve el poeta esta paradoja propia de la vida humana: en el descubrimiento de un nuevo tipo de alteridad y en la comprensión de la responsabilidad que, como poeta, tiene adquirida con los demás hombres, tan necesitados y vulnerables como él.

“Calvario como el mío pocos he visto. Ven,
asómate a esta ventana.

(...)

Para qué hablar de este hombre cuando hay tantos

que esperan

(españahogándose) un poco de luz, nada

más, un vaso de luz

que apague la sed de su alma.

(...)

No esperéis que me dé por vencido.

Es mucho lo que tengo apostado a esta carta.

Malditos sean los que se ensañaron

en mi silencio con sus palabras.

Yo ofrezco mi vida a los dioses

que habitan el país de la esperanza

y me inclino a la tierra y acepto

la brisa que agita levemente esta página...” (Un vaso en la brisa, PPP).

Son muchos los hombres que esperan un poco de luz que apague la sed de sus almas. Esa luz, Otero cree haberla encontrado y siente la responsabilidad de mostrarla a los otros hombres, que como él en el pasado, están buscando una respuesta. Antes el poeta

escribía y callaba: ahora se rebela contra el silencio y decide tomar partido. Y si bien acepta su condición contingente (la imagen de la página levemente agitada por la brisa es de enorme belleza) no se resiste a cejar en su empeño por conquistar el objeto de su nueva esperanza.

“Creo en el hombre. He visto
espaldas astilladas a trallazos,
almas cegadas avanzando a brincos
(españás a caballo
del dolor y del hambre). Y he creído.

Creo en la paz. He visto
altas estrellas, llameantes ámbitos
amanecientes, incendiando ríos
hondos, caudal humano
hacia otra luz: he visto y he creído”. (Fidelidad, PPP).

Una fe y una esperanza. Como en el relato evangélico, Otero, cual nuevo testigo, ha visto y ha creído²⁹⁷. Pero su “resurrección” tiene un escenario bien distinto a la de Cristo: él no confía en el Padre, cree en el hombre y desea la paz en este mundo. Manifiesta su solidaridad con el hombre que sufre y aspira a conquistar un futuro donde no haya lugar para el dolor. Ya no afirma el poeta que “sólo el hombre está solo”; el hombre avanza en compañía de los demás hombres.

“Esta tierra, este tiempo que tiran de mis pies
hasta arrancar los huesos a mi esperanza última,

¡ah, no podrán, jamás podrán vencerme,
porque mi mano se me va y se agarra
a otra mano de hombre y a otra mano
que me encadenan, madre inmensa, a ti!” (Juntos, PPP).

²⁹⁷ Cfr. *Jn* 20, 8.

La antigua relación entre el *yo* y el *Tú* que antes había sido armoniosa (la etapa cristiana), se había visto rota a partir del desierto espiritual hasta conducir al conflicto de la criatura con el Creador y al definitivo olvido de Dios. Esta nueva situación desemboca en una espiral de soledad y angustia en la que el *yo* queda *des-arraigado* y, por tanto, desesperanzado (etapa existencialista). Pero el *yo* no se satisface en esa realidad, anhela un lugar donde poder anclar su existencia y fundar su esperanza, y es entonces cuando descubre un nuevo referente: no el *tú* individual, concreto, caduco, sino el *nosotros*, la Humanidad. Así entendido, el hombre colectivo perdura sobre las existencias particulares y en ello fundará el poeta a partir de ahora su esperanza.

“Un hombre. ¿Solo? Con su yo soluble
en ti, en ti, y en ti. ¿Tapia redonda?
Oh, no. Nosotros. Ancho mar. Oídnos” (Yotro, EC).

¿Cuál es el contenido de esta nueva esperanza? ¿En qué cree Otero en esta etapa de su vida? Nuestro autor muestra una clara afinidad con los postulados marxistas. Su esperanza reside en la capacidad de transformar la realidad: el hombre, España y el mundo. Se toma primero conciencia del problema, para pasar a la acción en un segundo momento.

“Aunque el camino ¡aup! es empinado,
a mí qué se me importa: el pie del pueblo
avanza, avanza hacia la luz,
a ras de tierra, despejando el cielo.

La victoria está clara.

Un tiempo espléndido
avanza, avanza aceleradamente, es como un mar-
azul-mahón el viento” (Ellos, PPP).

El poeta bilbaíno no esconde las dificultades para el cumplimiento de esta esperanza, pero confía en las capacidades del pueblo (a quien hace un guiño con ese “a mí *que se*

me importa”, escribiendo como habla la gente del campo). Su cambio de mentalidad le encamina ahora “a ras de tierra, despejando el cielo”, esto es, desprendido de las ataduras religiosas y marchando decididamente como un ejército. Sólo así se alcanza la victoria y se conquista la luz frente al mar azul-mahón (el color de la camisa en el uniforme de la Falange).

Progresivamente, la poesía oteriana va a ir adquiriendo tintes activistas, políticos. El poeta se ha comprometido radicalmente con lo que entiende es su misión poética y vital. Se le observa entusiasmado, realmente esperanzado, alentando a los hombres a mantener viva la fe y la esperanza en el cambio.

“Podrá faltarme el aire,
el agua,
el pan,
sé que me faltarán.
(...)
La fe, jamás.

Cuanto menos aire, más.
Cuanto más sediento, más.

Ni más ni menos. Más” (En la inmensa mayoría, PPP).

Participará cada vez de manera más intensa en el mundo de la política, visitará China, URSS, Cuba, Francia... Su afiliación al partido comunista y su conexión con la ideología marxista se hacen evidentes. Mostramos aquí algunos ejemplos bien significativos de su compromiso:

Contra el régimen político franquista,

“Siento ganas de llorar o de hacer la revolución
cuanto antes
incomprensible España pupitre sin maestra

hermosa calamidad
ponte tu traje colorado danza ataca canta” (Poeta colonial, VP).

Cercano a la España republicana,

“Pueblo derramado aquel 14
De abril, alegre,
Puro, heroico Madrid, cuna y sepulcro
De mi revuelta adolescencia” (Madrid, divinamente, QTE).

A favor de la revolución cubana,

“Mire usted, señor, yo no he sido
el que se llevó la tierra que antes estaba aquí, aquí mismo,
bajo los pies pero en las manos de los campesinos,
yo entiendo poco de colonias, pero les digo
que ustedes apestan a colonialismo,
más o menos camuflado, porque eso es lo político
llevarse la piedra y dejar el hueco en su sitio,
ustedes sigan fumando y bebiendo, pero el tabaco es mío
que me lo cambió Fidel por unos versos muy bonitos:
el yanqui vive en América,
pero se le ha visto en todas partes
haciéndonos la puñeta”. (Cuando venga Fidel se dice mucho..., VP).

De apoyo a los movimientos populistas iberoamericanos,

“Espera
el despertar temible de iberoamérica
y comienza a peinarte, para salir a la calle, a seguir,
laborando por todos
los que callan
los que avanzan, y protestan y empuñan

la luz como un cuchillo o la paz como una hoz”. (Escrito con lluvia, QTE).

Cantando al internacionalismo socialista,

“Todos tenemos que trabajar, juntarnos (...). Aquí los tenéis, besucones del oro, resbalosos de su inmortalidad. Entran y salen de sus ombligos, como si todos los parias de la tierra hubiesen nacido con el exclusivo objeto de abotonarles y desabrocharles su dorada desidia (...). Amanecer, sin músicas, ha sucedido. Cerrad los ojos. Alzadlos. Los hijos de la tierra, erguidos por dentro, avanzan hacia el salón damasco de la aurora”. (Últimas noticias, EC).

Con una profunda conciencia de camaradería,

“Hermanos, camaradas, amigos.,
yo quiero sólo cantar
vuestras penas y alegrías,
porque el mundo me ha enseñado
que las vuestras son las mías” (Hermanos, camaradas, amigos, QTE).

Alabando la simbología comunista,

“Palabras para ti. No las pronuncies.
Cierra
los labios. Como cierras el puño, abriendo el aire.
(...)
El cabello
luminoso.
Roja bandera herida por el alba.
(...)
Y sé que es bello combatir unidos” (Poema sin palabras, EC).

Y con plena confianza en las posibilidades reales del comunismo,

“Decid
quién encendió la paz frente al nazismo
incendiario. Quién hace, quién escribe
la historia de mañana desde hoy mismo”

(Este es el libro. Ved. En nuestras manos, QTE)

A esta historia de hoy y de mañana cantan los poetas comprometidos con la nueva esperanza que ya conocemos (Antonio Machado, Miguel Hernández, Rafael Alberti, Gabriel Celaya, Pablo Neruda, César Vallejo, Nicolás Guillén...), alentando a sus contemporáneos a emprender el camino del cambio. Como el propio Otero, todos ellos son poetas de militancia o simpatía comunista que poetizan regularmente al amor, a la infancia, al desamparado... en línea con ciertos postulados del llamado humanismo marxista. Como había dicho Marx: “la enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro”²⁹⁸.

Blas de Otero ha creído descubrir el carácter salvífico del encuentro *yo-nosotros*. Su vocación poética se ha visto refundada en torno a esta nueva fe y esta nueva esperanza. Ya anunciaba al inicio de su obra social que quería ser un poeta de mayorías, cercano al pueblo, con deseos de vivir y luchar por su esperanza –una vez más, en contraposición con el Evangelio-: “pues al fin he comprendido que aprovecha más salvar al mundo que ganar mi alma”²⁹⁹ (Papeles inéditos. EC).

B.3 Óptica oteriana en *Historias fingidas y verdaderas* y *Hojas de Madrid con La galerna*.

Son quince años los que separan las publicaciones de *Pido la paz y la palabra* (1955) e *Historias fingidas y verdaderas* (1970). Se considera generalmente que la poesía

²⁹⁸ MARX, K.; *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.*, Primer Manuscrito, XXIV, 4.

²⁹⁹ Las palabras de Jesús reflejadas en el Evangelio dicen así: “¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?” (*Mt* 16, 26).

puramente social de Otero se circunscribe a una década (1955-1964), enmarcada por la trilogía *Pido la paz y la palabra – En castellano – Que trata de España*. Desde entonces comienza la elaboración de multitud de poemas que irán apareciendo de manera algo caótica en publicaciones como *Historias fingidas y verdaderas* o *Mientras*, y diferentes antologías de diversa índole en las que no se detecta una homogeneidad temática tan clara como en las obras anteriores.

Es cierto que los poemas de su etapa final no presentan una línea argumental tan evidente como las obras de su etapa social, pero sin duda alguna se mantiene el contenido socio-político, junto a otras temáticas tan importantes como aquella: de un lado, el poeta descubre que no puede llegar a la inmensa mayoría, lo que le conduce a la experimentación con el lenguaje poético y a la teoría literaria; y de otra parte, el tema de la muerte aparece con especial intensidad habida cuenta de su edad y de lo mermado de su salud.

La última etapa, incluyéndose en el marco general de la poesía social, tiene por otra parte un profundo carácter autobiográfico. El poeta realiza un constante repaso de su vida en los poemas escritos entre 1964 (cuando se instala permanentemente en Cuba hasta 1968; esta es la época en la que escribe casi por entero *Historias fingidas y verdaderas*) y 1977 (año en que se publicó su último poema en vida). De especial relevancia resulta, además, una colección doble publicada al fin de manera completa en 2010 gracias a Sabina de la Cruz y que incluye *Hojas de Madrid*, de un lado, y *La galerna*, de otro.

Desde la Cuba castrista y alejado de la problemática cotidiana de España, su poesía se torna más reflexiva (sin dejar de ser combativa) y “más transparente”, en el sentido de que expresa sin ambivalencias ni requeiebros su itinerario intelectual.

“Un hombre recorre España (...), fingió desentenderse de los hombres y ha penetrado en todas las clases, ideologías, miseria y pugnas de su tiempo. Ha porfiado contra la fe, la desidia y la falsedad, afincándose más y más en los años incontrovertibles. (...). Un hombre recorre su historia y la de su patria y las halló

similares, difíciles de explicar y acaso tan sencilla la suya como el sol, que sale para todos”. (Manifiesto, HFV)

Observamos que permanecen elementos que hasta ahora habíamos visto en las obras anteriores, como el posicionamiento político o la identificación poeta-patria, pero el tono se ha vuelto menos grave y abrupto, y el poeta prima la reflexión sobre la acción. Otero hace partícipe al lector de su propio itinerario vital, y también de su oficio de poeta.

“Ah qué oficio éste endiablado, no por lo que tenga de dificultoso como por lo que tiene de infernal. Es fácil escribir una hermosa página pero muy arduo fue su ir gestándose, madurando a través de calles, azares, países y sofismas que no merecen nuestra palabra sino para insultarlos o destruirlos”. (El demonio y sus cómplices, HFV)

En qué consiste el oficio de escribir, al menos como lo entiende él, es algo que Otero se empeña en explicar a lo largo *Historias fingidas y verdaderas*: trata allí de la relación entre poesía y vida (“apostando todo a una palabra, la única que escoge el poeta a cambio de su propia vida expresada” –*La apuesta*); de la superioridad literaria del verso sobre la prosa (“Entre la realidad y la prosa se alza el verso (...). El verso es distinto, ni realidad encogida ni prosa en exceso descalabrada” –*El verso*-); del arte de escribir con naturalidad (“Esta es la cuestión: escribir libre, fluida y espontáneamente: al menos, en apariencia” –*Del peligroso mando*) frente a la vanidad de algunos literatos (“no juzgues nunca a este hombre a quien la literatura le interesa tanto como pasear en yate los domingos. Malditos sean el mar, y la vanidad y la envidia y la libertad de los escribientes” –*Un momento*); de lo misterioso de la inspiración (“y, de pronto, surge la palabra, sencilla y única. Otras veces, y es lo corriente, la veo ante mí sin apercibirme de haber sido trazada por mi mano” –*La plegadera*); y, en fin, de la rebeldía como sentido del arte poético (“Pues toda la ciencia del poeta no es más que expresarse por la libre –no ese verso que no es libre porque no es verso, ni ritmo, ni muerto-, salirse por la tangente y colarse por la puerta precintada” –*Reglas y consejos de la investigación científica*).

Estas reflexiones son importantes para Otero por su comprensión de que lo que de veras importa es la propia realización (“Si tú supieras que lo importante es realizarse, no soñar, ni vivir, sino realizarse por encima de todo” –*Realizar-se no es un juego de palabras*). Esa realización pasa, en su caso, por el oficio del poeta, que no desliga en ningún momento de su propia comprensión como hombre. Ya hemos comentado en varias ocasiones que en Otero se produce una identificación ente hombre y poeta, entre poesía y vida.

Será *Historias fingidas y verdaderas* una obra en la que, junto a la reflexión poética, se hará repaso de la vida, se rememorarán situaciones, momentos, experiencias, personas, escenarios... (*El mar, Ciudades, El incendio del Novedades, La niña fingida, Secuencia, Reforma agraria, Adiós Cuba, Mediobiografía, Medio siglo, Rotura*). Todo ello conduce a Otero a considerarse a sí mismo un *vagamundo* (término que usa en los poemas *Las nubes, El vagamundo y Colgada desta espetera*). Es un concepto que consideramos característico de este momento de su obra y de su vida, y tremendamente sugerente en lo que respecta a nuestra tesis: en él se manifiesta una plena conciencia de su ser como *homo viator*.

“... lo nuestro es pasar, / pasar haciendo caminos, / caminos sobre la mar. ¿Nada queda entonces? Hemos de tener mucho cuidado de no errar en asunto tan principal. *Nuestras vidas son los ríos / que van a dar*, etc. Cuántas veces hemos parado en las severas líneas de Manrique, hemos sentido una confusa sensación de fraude en nuestro espíritu. Ríos contemplados en ciudades y campos diversos. Carrión, Darro, Ebro... Seine, Vltava, Neva... Pasan por las anchas tierras, a través de viejos puentes, reflejando cielos contrarios, ciudades maravillosas... Yo mismo fui pasando de mi medrosa niñez a mi confusa adolescencia, etc. Inevitablemente fui cruzando multitud de azares, bajo cielos turbios o zarcos, reflejé mi época y bucéé versos sin tocar fondo”. (Pasar. HFV).

Otero se rebela aquí, en algún sentido, contra la idea que late en los versos clásicos de Manrique, tantas veces referidos tanto en la poesía española como en el mismo poemario oteriano. Tal vez ahora los pone en cuestión porque lo que de verdad importa en la vida no es tanto *pasar* cuanto *andar*, y hacerlo de un modo determinado: “Siempre

han coexistido durante algún tiempo dos mundos o maneras de andar el hombre tras o detrás de la historia: apuntalando ideas renqueantes; cimentando nuevas bases en las que asentar la vida” (Andar, HFV).

Hay, pues, dos opciones: la actitud de mirar hacia el pasado y no avanzar, o la decisión de afrontar el futuro e implicarse en la construcción de nuevas posibilidades. Esto último es lo que ha aportado a Otero serenidad: “Es así la serenidad. Nudo de aceptación que desata la encrucijada y extiende los días hacia el valle donde va y viene el aire y nadie, el aire...” (Y nadie, HFV). También la alegría de descubrir el sentido de su vida (“pura y simple alegría de vivir” -*Vivir*, HFV), que no es otro que el de un claro compromiso con el hombre y con el mundo:

“Una era blanca, otra morada, y otra encarnada. La blanca se estaba quieta; la encarnada, oscilaba; y la morada, apenas sí temblaba.

Habían visto las tres el campo de la batalla; la morada tomó el color de los heridos que ya no sangran; la encarnada reflejó la sangre al momento; la blanca simplemente palideció.

La una deseó venganza; la otra temblaba indecisa, la blanca acorrió a los supervivientes, reagrupados en torno al nuevo día” (Tres, HFV).

A partir de ese compromiso, Otero se muestra alegre, tranquilo, esperanzado, agradecido a la vida: “Gracias doy a la vida por haberme nacido (...). Gracias por morir; gracias por perdurar” (Todo, HFV).

El *homo viator* está en continua marcha pero llega un momento que su camino finaliza o, al menos, se convierte en otro camino esencialmente distinto. La esperanza del cambio social, la identificación con una ideología, las múltiples vivencias que enriquecen la vida... sin duda todo esto puede mover al hombre a sentirse pleno a lo largo de su vida. Pero, ¿y la muerte? ¿Cómo y cuándo afrontar ese final? ¿Cómo hacerlo desde una perspectiva materialista y atea como la que adopta Otero en un momento de su vida? Él mismo afirma en éste último poema de *Historias fingidas y verdaderas*: “gracias por perdurar” pero, ¿qué entiende por *perdurar*?

Esta es la gran cuestión de su última poesía, la de *Hojas de Madrid con La galerna*. En ella, el poeta se centra, entre otros temas de menor importancia, en la meditación sobre la vida, la muerte y el destino. No lo hace por primera vez, pues toda su poesía aborda estos temas, pero sin duda ahora se muestra menos exasperado, con la plena conciencia de su salud deteriorada y el fin de sus días cercano. Por eso queremos finalizar este apartado con alguna referencia a esta obra y dejar así abierta la reflexión del último capítulo de nuestra tesis.

En principio, podría parecer que el poeta asume su condición mortal de manera estoica:

“Dentro de poco moriré.
El zafarrancho de mi vida
toca a su fin. El alma está partida,
y el cuerpo a punto de partir. Lo sé”. (Penúltima palabra. HMCLG).

No cabe esperar nada tras la muerte. Otero parece comprenderla como una parte más de la vida a la que debe hacerse frente con sosiego y una “desesperación habilidosa” que entendemos es, en realidad, una forma de *desesperanza*.

“Ya has visto el otro lado
el otro lado de la nada
[...].Aquí en mi desesperación habilidosa,
agur agur
dentro de poco nos veremos.
Blas de Otero” (León Felipe. HMCLG).

¿”Dentro de poco nos veremos”? ¿A qué se refiere el poeta? Él mismo afirma la “plenitud de hombre en su centro inmanente” (Su centro, HdMcLG) y sin embargo, ¿a qué plenitud se refiere si el poeta ha censurado hace tiempo el deseo de eternidad que al hombre apremia? Parece que en realidad sí se anhela trascender en cierto sentido, al fin y al cabo...

“... y dispuesto a todo,

Menos a morir en balde,

[...].

Menos a morir sin dejar rastro de rabia, y esperanza experimentada,

Y hasta luego y palabra repartida”. (Morir en Bilbao. HMCLG).

¿No será por ello por lo que su tono se vuelve agónico en ocasiones cuando habla de la muerte? ¿Ha resuelto realmente Blas de Otero esta cuestión que antaño le desesperaba y que logró solventar, aparentemente, en la ideología?

“El día dice a veces que estoy muerto,

A veces dice sólo sí, sí, sí:

Entonces doy un grito y me despierto” (El grito, HdMcLG).

Creemos que Otero ha sido honesto al presentar su nueva fe y su nueva esperanza, pero, ¿puede la ideología responder a las preguntas últimas del ser humano? ¿Hay una tendencia natural a la religiosidad en el hombre? ¿Es la trascendencia una castración del ser humano o la explicación de su ser contingente y su anhelo de permanencia? ¿Por qué quiere Blas de Otero que la muerte le coja desprevenido? ¿Qué le cabe esperar al *homo viator* oteriano una vez vivida tanta vida y sabiendo que la muerte acecha?

“Blas de Otero, cuánto has caminado.

(...)

Blas de Otero, descansa,

un poco, cese el trajín

de los años, los azares,

las luchas,

papeles manchados, versos

arrancados de raíz

a la vida, Blas de Otero,

que viene la muerte

y te coge desprevenido,

que es como quiero morir” (No me arrepiento. HMCLG).

CAPÍTULO V. COMPRENSIÓN DE LA NUEVA ESPERANZA OTERIANA.

A lo largo de nuestra tesis hemos señalado algunos hitos que muestran la traumática experiencia religiosa del poeta. Así, descubrimos poemas en los que Otero recuerda su infancia [capítulo II, apartado A.1] con las imágenes terribles de un “colegio gélido” vestido de “luto atormentado” donde aprendía una “caligrafía triste”. Más aún, el recuerdo de su ciudad es la de un Bilbao “adusto y beatón”. Su espíritu se sosiega al mudarse con su familia a Madrid [capítulo II, apartado A.2]. A pesar de vivencias traumáticas tales como la muerte de su hermano, el fallecimiento de su padre o la participación en la guerra, nuestro poeta parece apaciguar su espíritu en los años siguientes como demuestra una poesía bucólica, serena y trascendente. Sin embargo, el regreso a Bilbao, las dificultades económicas de su familia, el contexto de la posguerra, el estudio de una carrera que no disfruta y, sobre todo, la sucesión de algunas crisis nerviosas depresivas [capítulo III, apartado A.1] le conducen a una crisis existencial que tiene como telón de fondo una profunda crisis religiosa.

El poemario religioso del poeta, de carácter espiritualista [capítulo II, apartado B.2] deja paso a un poemario existencialista, agónico, que parte de la incredulidad ante el silencio de Dios (“¡Oh, Dios, estoy hablando solo”, *Hombre*) y su pasividad (“Parece como si el mundo caminase de espaldas”, *Hijos de la tierra*; “) para terminar en un enfrentamiento con Él (“¡Si pudiese yo matarte como haces tú!”), *Déjame*). La relación con Dios (presentada ahora en forma dicotómica: o el hombre o Dios) se convierte entonces en un vínculo conflictivo que conlleva el *extrañamiento*: ¿cómo comprender la existencia si la base sobre la que se apoyaba en un primer momento desaparece? (“Desesperadamente busco y busco un algo”, *Igual que vosotros*). ¿Se puede fundar la esperanza en el absurdo? (“Y el hombre, que era un árbol, ya es un río. / Un río echado, sin rumor, vacío”, *La tierra*). ¿Cómo construir algo en la nada? (“Seguimos subiendo la crítica escalera / colocada, / creada por nosotros mismos”, *Mientras tanto*).

Ciertamente, sobre la nada no se puede construir y Otero, que ha estado sumido en la desesperanza (“¿Hasta cuándo la carne cabalgando en el alma; / hasta heñirla en las sombras, hasta caer del todo?” *Hombre en desgracia*) resuelve su conflicto existencial en la novedad marxista (“Escribo / en defensa del reino / del hombre y su justicia” *Pido*

la paz y la palabra) a partir de una serie de encuentros personales decisivos [capítulo IV, apartado A.1]. Estos encuentros se suman a una crítica de sus postulados religiosos [capítulo IV, apartado B.1] que le conduce a una nueva comprensión de su poesía como misión social [capítulo I, apartado A.5] y a manifestar en sus versos algunos postulados afines a la crítica social marxista (“Cerrad los ojos. Alzadlos. Los hijos de la tierra, erguidos por dentro, avanzan hacia el salón damasco de la aurora” *Ultimas noticias*) que estaba en boga en su época [capítulo IV, apartado B.2].

Su poesía sufre pues una evolución (“Y ordené el fusilamiento / de mis años sumisos” *Crónica de una juventud*) que ahora queremos comprender más a fondo, no a partir de la vida y la obra del poeta, cuestión que ya hemos analizado suficientemente en los capítulos anteriores, sino aproximándonos a los elementos universales e históricos de su experiencia. Esperamos que este análisis nos ayude a profundizar aún más en nuestro conocimiento de esa nueva esperanza oteriana.

A. Entonces comprendió: y rompió todos sus versos³⁰⁰. El distanciamiento de Blas de Otero con la esperanza trascendente y el paso a la desesperanza.

**A.1 Un mundo como un árbol desgajado. Una generación desarraigada³⁰¹ ...
La crisis del cristianismo y de la identidad europea como contexto.**

La poesía social de Otero se desarrolla en una época de crisis de la conciencia europea tras las guerras mundiales, el desarrollo de los totalitarismos y cierta crisis del cristianismo como referente espiritual del viejo mundo. Europa es, en la segunda mitad del siglo XX, un continente cansado, debilitado y apático; el ciudadano europeo está lleno de escepticismo, tal vez fatigado por la duda, por el miedo que ha causado la guerra o por el remordimiento.

³⁰⁰ Perteneciente a *A la inmensa mayoría* (PPP). Con este poema comienza Otero su poemario social.

³⁰¹ Estos dos versos, como los dos siguientes que abren el título del apartado A.2 conforman un cuarteto – uno de los más célebres del poeta- perteneciente al poema *Lo eterno* con que Otero inicia la antología de su poemario existencial, *Ancia*.

“¿Habéis observado que en este siglo XX cada cosa se ha vuelto más verdadera, más auténticamente ella misma? El soldado se ha convertido en asesino profesional; la política, en crimen [...]; el antisemitismo, en Auschwitz; el sentimiento nacional, en genocidio”³⁰².

Nos encontramos en un momento crítico para la identidad europea:

“Me dan vuelta por la cabeza unas palabras mágicas, una fórmula hechicera: *la cultura occidental*.... Ya no es más que eso: palabras mágicas –el hormigueo de una masa sin rostro en un museo aún llamado Europa”³⁰³.

Flota una atmósfera de pesimismo sobre muchos intelectuales europeos, una especie de fatalismo que impide ver con nitidez y esperanza una cultura que ha sufrido la guerra y los gobiernos dictatoriales en un éxtasis de la voluntad de poder. Después de Auschwitz y de los totalitarismos: “¿nos forma acaso la vida para comprender de manera definitiva que no merece la pena seguir viviendo?”³⁰⁴.

Ante semejante situación, aparecen con fuerza pensadores posmodernos que convierten las dudas en auténticas corrientes de pensamiento escéptico: “La modernidad concluye cuando deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario”³⁰⁵, afirma Vattimo. El hombre posmoderno no pretende conocer verdad universal alguna ni imponer ningún pensamiento. En realidad su apuesta es por el escepticismo, que conduce al relativismo en el plano epistemológico y al hedonismo en el plano moral: “Entiendo por moral la idea de que hay que ser feliz y que no está dicho cómo [...] ¡Vive feliz! es el único imperativo categórico”³⁰⁶.

No son válidos los relatos que pretendan dar una visión omnicomprensiva del mundo, no es permisible ningún tipo de dogma, especialmente de corte tradicional; lo religioso

³⁰² KERTÉSZ, I.; *Yo, otro, Crónica del cambio*, Acatilado, Barcelona, 2002 (Traducción de A. Kovacsics), p. 81.

³⁰³ *Ídem.*, p. 100.

³⁰⁴ *Ídem.*, p. 118.

³⁰⁵ Este fragmento pertenece al artículo “Posmoderno, ¿Una sociedad transparente?” en VATTIMO, G.; *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 75.

³⁰⁶ SÁBADA, J.; *Saber vivir*, Lib. Libertarias, Madrid, 1985, pp. 140-141.

ha de quedar reducido al ámbito privado; se valora el multiculturalismo, entendido como relativismo cultural; se tiende al humorismo como fuente principal de entretenimiento; el hombre se encuentra en un limbo entre el individualismo y el comunitarismo. Se trata del pensamiento débil: “Frente a una lógica férrea y unívoca, la necesidad de dar libre curso a la interpretación [...]; frente a una Europa etnocéntrica, una visión mundial de las culturas”³⁰⁷. El pensamiento posmoderno ha abandonado la idea de objetividad, lo que afecta, y mucho, a una posible configuración de un sistema preciso de valores y normas.

Esta crisis de la conciencia europea representa, más allá de una cuestión intelectual, un drama humano. Es el drama del hombre que se encuentra solo y desnudo, sin anclaje, sin referentes, sin tierra firme sobre la que asentarse. Es como un exilio interior, el “estado discontinuo del ser”³⁰⁸ al que se refería Edward Said. Se produce una especie de *extrañamiento*, de sentimiento de enajenación, de pérdida de sentido, de distanciamiento de la tradición. Y el problema que surge entonces es un problema de identidad y, algo aún más profundo, la incomprensión de la propia existencia. No es de extrañar que en esta época se abuse del concepto del absurdo, del sinsentido, incluso del de desesperación. Planea una sensación de desidia, de acedia, de pesimismo, de fatalidad, que supone para algunos hombres una trágica convulsión vital.

Hay, en efecto, situaciones históricas en las que parece que Dios calla, y momentos en la vida en los que apenas se le percibe. Con el estruendo de la guerra es difícil escuchar a Dios; tras la injusticia, el hambre, las desigualdades, los abusos de poder y las enfermedades, no se percibe con nitidez la misericordia divina; cuando en nombre de ideologías y de religiones se peca por acción u omisión, sólo queda la desconfianza, el temor, el fatalismo... ¿Dónde quedan los referentes espirituales? “Es como si nada hubiera cambiado en el mundo desde la aparición del cristianismo”³⁰⁹. ¿Nada ha cambiado? Semejante afirmación reclama nuestra atención sobre la situación en estos años del cristianismo en general y la Iglesia católica en particular.

³⁰⁷ VATTIMO, G. y ROVATTI, P.; *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.

³⁰⁸ SAID, E.; *Reflexiones sobre el exilio*, Debate, Barcelona, 2005 (Traducción de R. Gallego Blanco), p. 179.

³⁰⁹ MOELLER, C.; *Literatura del siglo XX y Cristianismo. Tomo I: El silencio de Dios*, Gredos, Madrid, 1970, (Trad. de V. García Yebra), p. 23.

Era sin duda una época difícil para el cristianismo, y en concreto para la Iglesia católica, pues hacía tiempo que afrontaba problemas de posicionamiento ante nuevas corrientes de pensamiento y movimientos sociales, hacia fuera, y divergentes planteamientos formales y de contenido, hacia dentro. En 1955 tuvo lugar en Florencia, bajo la alcaldía de Giorgio La Pira, el Congreso para la Paz y la Civilización Cristiana, en el cual se reconocía la ambigüedad de las circunstancias históricas y la dificultad para descifrar los acontecimientos contemporáneos. Una muestra de las complejidades interpretativas del momento es que La Pira, actualmente en proceso de beatificación y señalado como ejemplo de político cristiano por Juan Pablo II³¹⁰, fue acusado en algunos círculos católicos del momento de afinidad con el comunismo y de una “santa ingenuidad”³¹¹ y benevolencia con el mundo soviético.

Un año antes, en su segunda Asamblea celebrada en Evanston, el Consejo Mundial de las Iglesias (en un entorno cristiano pero al que no está adherida la Iglesia católica), mostraba su preocupación, en plena Guerra Fría, por cierta desunión de las Iglesias, reflexionaba sobre la misión de la institución eclesiástica “hacia los de fuera”³¹² y analizaba el modo en que los cristianos pudiesen participar en una comunidad internacional marcada por fuertes tensiones raciales y étnicas. El Consejo Ecuménico manifestaba sus dudas respecto al posicionamiento de las Iglesias en el panorama contemporáneo.

A este respecto, nos parece especialmente relevante la siguiente sentencia del cardenal Joseph Ratzinger sobre el “posicionamiento” de la Iglesia católica en estas décadas convulsas:

“En 1968 surge una nueva generación que no sólo considera escasa, repleta de injusticia, de egoísmo, y de codicia la tarea de reconstrucción que siguió a la guerra, sino que juzga errado y fracasado todo el decurso histórico desde el

³¹⁰ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2004/documents/hf_jp-ii_let_20041101_archbishop-florence_sp.html.

³¹¹ <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1955/07/09/021.html>.

³¹² <http://www.oikoumene.org/es/quienes-somos/informacion-de-fondo/historia/asambleas.html>.

triunfo del cristianismo [...]. ¿Dónde estaba de verdad la voz de la fe cristiana en este tiempo?”³¹³.

La Iglesia se propuso como objetivo “salir una vez más del gueto al que se le había relegado desde el siglo XIX e insertarse de nuevo plenamente en el mundo”³¹⁴. Para ello, son necesarias nuevas vestimentas, afirma el cardenal Ratzinger, dado que con las anticuadas ni uno comprende al mundo, ni el mundo lo comprende a él.

Mas el problema que afronta la Iglesia no tiene que ver sólo con el uso de vestiduras adecuadas, sino que también tiene que solventar algunos problemas conceptuales importantes que pueden suscitar incomprensión, cuando no rechazo, del mensaje cristiano. A este respecto, Moeller muestra una gran preocupación ante la idea que no pocos cristianos se han formado sobre la esperanza y la vivencia cristiana: “No conozco equívoco más trágico que el que se ha producido entre las esperanzas más generosas del hombre moderno y el testimonio cristiano sobre la esperanza”³¹⁵. Algunos cristianos pecan de un exceso de mundanidad (ceranos a la experiencia del *etsi Deus non daretur*) que justifican con el cumplimiento de unos mínimos litúrgicos; mientras que otros tienden a interpretar lo mundano como algo sin importancia, que por tanto no merece su atención.

Ambas tendencias coinciden, lamentablemente, en comprender la moral en relación con el miedo al pecado. Digo “lamentablemente” pues si bien es cierto que –parafraseando a Kierkegaard- en lo que a la relación con Dios se refiere siempre hay en el hombre una suerte de *frygt og bæven* (“temor y temblor”) no menos cierto es que el cristianismo propone sin lugar a dudas un encuentro basado en el amor, habida cuenta, como anuncia San Pablo, de que *Deus caritas est...* El problema es que ese mensaje se malinterpreta o, al menos, no se transmite adecuadamente ante presentaciones distorsionadas del cristianismo por parte, paradójicamente, de algunos cristianos.

³¹³ RATZINGER, J; Prólogo a la edición de 2000 de *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2007 (Trad. J.L. Domínguez Villar), pp.17-18.

³¹⁴ *Ídem.*, p. 19.

³¹⁵ MOELLER, C.; *Literatura del siglo XX y Cristianismo. III: La esperanza humana*, Gredos, Madrid, 1970 (Trad. de V. García Yebra), p. 556.

Estas perversiones *humanista* y *escatologista* (terminología del propio Moeller) son injustas con el verdadero mensaje cristiano. En ningún caso el cristianismo aboga por un dualismo (ni metafísico ni vivencial) sino, al contrario, por una unidad substancial entre el alma y el cuerpo, de modo que tanto lo espiritual como lo mundano requieren la atención del cristiano. El cristianismo es antropto-teo-centrista y, por tanto, no habrá mayor equívoco que el del cristiano que abandona cualquiera de las dos realidades, ni peor comprensión del concepto de esperanza cristiana que el que se sigue de ese olvido.

En lo que respecta a la incorrección humanista, Evely critica la caricatura que demasiados cristianos han hecho de la esperanza, convirtiéndola en una especie de coartada:

“Se parecen a un hombre asegurado contra incendios. No teme al siniestro, rara vez piensa en él, lo evita en lo posible, pero, en definitiva, si un día hubiera de producirse, no le cogería desprevenido. También ellos pagan con sus misas dominicales, más o menos completas, y de sus confesiones sin enmienda, que se sienten tranquilos por ese lado. No es que rehúsen creer en los acontecimientos que la Iglesia anuncia. Los aceptan con docilidad, pero sin interés, sin ver en ellos nada que les atañe [...] Ven en ello una respuesta prefabricada para las cuestiones que no están a su alcance, y así se dispensan de reaccionar, de orar, de inventar y crear soluciones”³¹⁶.

La adulteración *escatologista*, por su parte, es refutada –por ejemplo- por Escrivá de Balaguer a partir del concepto de *materialismo cristiano*, opuesto, evidentemente, a los materialismos que niegan el espíritu. Su intención es la de superar toda interpretación del cristianismo que refleje alguna forma de espiritualismo:

“Esta verdad tan consoladora y profunda, esta significación escatológica de la Eucaristía, podría ser malentendida: lo ha sido siempre que se ha querido presentar la existencia cristiana como algo solamente espiritual –espiritualista, quiero decir-, propio de gentes puras [...] Cuando se ven las cosas de este modo,

³¹⁶ EVELY, L.; “L’espérance”, en *Droit et Liberté*, febrero, 1953, p.7. Véase MOELLER, C.; *Op. cit.*, p.18.

el templo se convierte en el lugar por antonomasia de la vida cristiana; y ser cristiano es, entonces, ir al templo, participar en sagradas ceremonias, incrustarse en una sociología eclesiástica, en una especie de mundo segregado, que se presenta a sí mismo como la antesala del cielo, mientras el mundo común recorre su propio camino [...] Respondemos sencillamente que no a esa visión deformada del Cristianismo [...] Es la vida ordinaria el verdadero lugar de vuestra existencia cristiana”³¹⁷.

Tanto el reduccionismo humanista como el escatologista son peligrosos, pues más allá de no suponer una verdadera vivencia cristiana, pueden mover a la incompreensión y consiguiente distanciamiento del cristianismo, cuando no al enfrentamiento de muchas personas y la eclosión de corrientes de pensamiento alternativas. Tresmontant advierte:

“Cada vez que la Iglesia deja perderse o descuida una parte de la verdad de que es depositaria y que está obligada a hacer fructificar, se levanta un adversario, en nombre precisamente -¡ironía de la historia!- de ese fragmento de verdad abandonado por la Iglesia, y ataca a la cristiandad usando como arma esa verdad parcial. Piénsese en la utilidad del Renacimiento, que salvó a la Iglesia de la tentación de dominio temporal y tiranía intelectual; piénsese en Nietzsche, que nos ayuda a no convertir el cristianismo en una ética morbosa; piénsese en Freud y en Marx. Cada adversario ha sido indispensable a causa de un fallo de la cristiandad. Si la cristiandad ya no anuncia nada a los pobres, otros anunciarán a los pobres la justicia; pero, al mismo tiempo, atacarán a la cristiandad”³¹⁸.

Algo similar acusa Mauriac: “Hemos robado al Señor, y el resto del mundo no sabe dónde lo hemos puesto... Acaso nuestro siglo consista en hacer que Cristo, si me es lícito hablar así, vuelva a ser comunicable al resto del mundo”³¹⁹.

³¹⁷ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.M.; *Amar al mundo apasionadamente*. Homilía pronunciada en el campus de la Universidad de Navarra el 8-X-1967. Véase *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 2001, pp. 234-235.

³¹⁸ TRESMONTANT, C.; *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus Bíblica, Madrid, 1962, p.10.

³¹⁹ Sentencia de Mauriac en una de las sesiones de la Semana de los Intelectuales Católicos en nov. De 1955. Véase MOELLER, C.; *Literatura del siglo XX y Cristianismo. Tomo I: El silencio de Dios*, pp. 22-23.

De este modo puede comprenderse la aparición de corrientes de pensamiento opuestas al cristianismo, de movimientos anticlericales, incluso de herejías cristianas como la teología de la liberación en algunas de sus formas. Ésta tuvo su aparición en Iberoamérica en los años cincuenta y sesenta, especialmente tras el Concilio Vaticano II, y nace de la necesidad que algunos religiosos sintieron de responder contra la explotación de los pobres desde postulados no sólo religiosos sino también ideológicos. Así lo explica Leo Boff:

“Dios habita, sí, en una luz inaccesible. Es un misterio insondable con el que no se puede jugar. Pero ante el sufrimiento humano, deja su trascendencia, toma partido por los oprimidos contra sus opresores y decide intervenir, animando a profetas como Oseas y suscitando líderes como Moisés para liberar a sus hijos e hijas humillados y ofendidos [...]. La reflexión que se fue haciendo a partir de estas prácticas se llama teología de la liberación. Es la teología de las Iglesias que tomaron en serio la liberación de los pobres y excluidos. Por eso está presente fuera de América Latina, en África, en Asia, y en los grupos de los países centrales comprometidos con la justicia internacional, con la causa feminista y con la ecología. [...] La teología de la liberación intentó mostrar, y lo logró, que la fe judeo-cristiana puede ser un elemento de movilización social en función de cambios profundos en la sociedad que traigan más justicia para todos, más participación para los marginados, y más dignidad para los injustamente humillados. La revolución no es monopolio del marxismo y de las tradiciones políticas contestatarias. Un cristiano por el hecho de ser cristiano puede ser un auténtico revolucionario”³²⁰.

Resuena como un eco la sentencia de Pío XI: “el gran escándalo del siglo XX es que la Iglesia haya perdido la clase obrera”³²¹. Al considerar que queda pendiente la conquista de la justicia social, algunos teólogos de la liberación se inclinaron hacia una visión y un ejercicio de su religiosidad basado en la transformación de las condiciones

³²⁰ BOFF, L.; “Confirmada la Teología de la Liberación”, artículo de 2001 publicado en la página web del autor. Puede consultarse: <http://www.leonardoboff.com/site-esp/lboff.htm>

³²¹ Pío XI al Canónigo Cardijn, fundador de la JOC. Véase JIMÉNEZ, F.; “El lugar de la Iglesia en el mundo moderno”, en *Teología y Vida*, Vol. LI (2010), p. 541.

materiales. Dios parece poco práctico, la figura de Jesús se interpreta de modo revolucionario y se manifiesta la fe en la política como vehículo de salvación.

Esta visión, en realidad, resulta incompatible con el pensamiento cristiano dado que la teología de la liberación propone, según Ratzinger, la redención del hombre por unos medios equivocados, como son la política y la economía.

“El verdadero y más profundo problema de las teologías de la liberación radica a mi juicio en el derrumbamiento real de la idea de Dios, que naturalmente ha cambiado también de un modo radical la figura de Cristo. No es que se negara a Dios, nada de eso. Se quedaba sin trabajo”³²².

Pero añade algo importante: “¿Es que esto es obra exclusiva de la teología de la liberación?”³²³. Ratzinger considera necesario realizar un ejercicio de auto-crítica, y también de análisis sobre otros elementos que hayan dificultado la transmisión y vivencia del Evangelio.

Posiblemente Blas de Otero no fue ajeno a esta problemática. Ya dijimos en capítulos anteriores que, por lo que hemos podido intuir, el poeta bilbaíno tuvo una vivencia religiosa próxima a cierto espiritualismo, a una especie de evasión de la problemática del tiempo histórico que le tocó vivir. No parece que haya duda sobre su profunda religiosidad durante sus primeros veinticinco años (aproximadamente), como tampoco hay duda de su crisis espiritual desde entonces.

La problemática conceptual, el debate sobre lo religioso, incluso la compleja articulación del catolicismo en los primeros años del franquismo, pudo influir en la forma en que Otero comprendiese la religión. Pero sin lugar a dudas, lo realmente importante tuvo que ver con una crisis existencial personal, íntima, que es también básica en su posterior evolución.

³²² BENEDICTO XVI.; *Introducción al cristianismo*, pp. 20-21.

³²³ *Ídem*, p.21.

A.2 ...*Unos hombres sin más destino que apuntalar las ruinas. La crisis religiosa del poeta como extrañamiento y catarsis.*

El silencio de Dios es un terrible misterio, especialmente para aquel hombre que le ha escuchado alguna vez, que le ha sentido cercano, dispuesto, amoroso, pero de pronto no le ve ni le escucha, no le siente cuando más falta le hace. Entonces, es fácil que se abra paso la duda: ¿dónde está Dios cuándo más se le necesita?

Es obvio que la articulación de la gracia divina con las exigencias de la libertad humana es uno de los nudos especulativos más difíciles de desenredar en el pensamiento cristiano. Pero no es un problema meramente intelectual al que aquí nos referimos, sino existencial, la agonía de quien no encuentra el reposo que demanda de Dios cuando más lo precisa. Es la angustia de quien se siente solo, desvalido, incluso abandonado.

El proceso no es sencillo, ni se da siempre del mismo modo. Ni siquiera el resultado es siempre igual ni siempre significa un punto de no retorno. Pero, en líneas generales, podemos entender que ante el silencio de Dios se producen una serie de pasos más o menos paradigmáticos.

En primer lugar, se suscita una cierta incredulidad. El hombre que, de pronto, deja de sentir la presencia de Dios cuando más le necesita, cuando requiere de una explicación de la realidad que le rodea y del drama que está viviendo, se queda atónito ante semejante silencio. No cree que sea cierto. Piensa que tal vez el problema sea propio, que es él quien no es capaz de escuchar, quien –por sus pecados y omisiones– se ha alejado de Dios y ha dejado de ser digno de su misericordia y benevolencia, antes de reconocer que es Dios el que calla voluntariamente. Si el hombre sintió y escuchó a Dios antes, cuando las cosas eran tal vez menos trágicas, ¿cómo es posible que no le perciba cuando la situación se vuelve traumática? Por parte del ser humano, la respuesta suele darse, entonces, en forma de reacción positiva pero no exenta de un cierto moralismo: reza, trata de purificarse y aproximarse a Dios... Es probable, sin embargo, que siga sin sentir su cercanía.

En esa situación, tal vez por impaciencia, acaso por agitación, cabe que el hombre tome una postura defensiva y comience a dudar de la absoluta bondad de Dios, o de su omnipotencia, de manera que inicie un camino de *extrañamiento*. ¿Es Dios bueno, justo, misericordioso? ¿O es Dios insensible, justiciero, azotador? ¿Me valora, se preocupa por mí, me quiere realmente? ¿No será que mi destino le resulta indiferente? ¿Por qué habría de interesarse por una criatura tan insignificante? ¿Soy algo más que una brizna de paja golpeada por el viento del azar o, incluso, por los caprichos divinos?

“El verdadero peligro está en empezar a pensar tan horriblemente mal de Él. La conclusión a la que temo llegar no es la de: «Así que no hay Dios, a fin de cuentas», sino la de: «De manera que así es como era Dios en realidad. No te sigas engañando»³²⁴.

Como consecuencia, se produce en el ser humano una cierta enajenación de sí ante semejante idea, pues supone renunciar a la concepción que ha tenido de Dios, e incluso a la propia vivencia religiosa de la que su existir se alimentó durante mucho tiempo. Es algo terrible, pues se trata de un verdadero desengaño que suele desembocar en enfado, cuando no en la ira de quien se siente despechado y traicionado.

Finalmente, ello conlleva todo un cuestionamiento vital en torno a la divinidad y, por ende, a la propia existencia. Es el momento de la duda sobre la existencia de Dios, un momento de agnosticismo, de escepticismo. ¿Sería tal vez una bella ilusión de la que no era consciente cuando las cosas estaban mejor? ¿Quizá aquello no era más que una creencia que nunca se pasó por el tamiz del intelecto, una idea preconcebida, una doctrina asumida acríticamente?

La duda aumenta cuando permanece el silencio divino. Se va convirtiendo en una duda sistemática sobre la divinidad y el mismo sentido religioso. El hombre comienza a desesperar al considerar que, ciertamente, nada hay más que el silencio, o acaso el eco de su propia voz. Es como un portazo que cierra toda esperanza, “un cerrojazo de doble

³²⁴ LEWIS, C.S.; *Una pena en observación*, Anagrama, Barcelona, 2004 (Trad. de C. Martín Gaité), p.13.

vuelta en el interior. Y después de esto, el silencio. Más vale no insistir. No hay luces en las ventanas. Debe tratarse de una puerta vacía. ¿Estuvo habitada alguna vez?”³²⁵.

Si la casa nunca estuvo habitada, si nunca hubo entonces compañía más que la de uno mismo, el hombre siente la soledad más profunda, y con ello, el absurdo y la desesperanza:

“Me encontré sólo y desnudo, como dice Sócrates. Es decir, frente a la vida tal cual es [...]. La esperanza es la principal causa de suicidio ¿Por qué? Porque la gente se suicida sobre todo por decepción [...] La vida, en el fondo, es decepcionante. Porque no corresponde a nuestras esperanzas. De tal manera que es mucha la gente que, tras sufrir múltiples decepciones, acaba concluyendo que si la vida no satisface sus esperanzas, es la vida la que se equivoca. Y se encierran a sí mismos en la amargura y la desesperanza”³²⁶.

Es normal que sea así, pues ha desaparecido el motivo de la esperanza. ¿Dónde ubicarla cuando todo se ha perdido? ¿Cómo esperar nada en este mundo agónico alejado de la gracia? Si la esperanza religiosa descansa en una promesa, ¿cómo mantener la esperanza cuando se desvanece aquella? San Ignacio exclamaba aquello de: “*Quam sordet tellus dum coelum aspicio!*”³²⁷, pero ya no hay cielo que mirar, sólo queda la sordidez de una tierra baldía.

De la incredulidad se ha pasado a la duda, y de aquella, a la agonía del absurdo. Es un momento de fatalismo. La tierra, tal y como es, es un pobre e inútil patrimonio, y el hombre vaga en él sin más horizonte que un destino fatal y sin sentido. Es la tragedia, la ausencia de esperanza, el cansancio de un corazón que no quiere seguir buscando, la conciencia de que nada cabe esperar...

³²⁵ *Ídem.*, p. 12.

³²⁶ COMTE-SPONVILLE, A.; *La feliz desesperanza*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 21-23

³²⁷ *¡Qué sórdida me parece la tierra cuando contemplo el cielo!* Esta famosa frase de San Ignacio forma parte de las *Meditaciones*. En concreto esta frase forma parte de las meditaciones sobre el Paraíso. Hemos encontrado una primera referencia en Cf. CATTANEO, C.A.; *Eserzici spirituali di S. Ignazio*, Torino, 1725, p. 204.

A este punto llega Blas de Otero y su crisis religiosa deviene en crisis existencial: “La criatura se sostiene en el Creador, pero si éste desaparece, el hombre se sostiene en la nada... pero la nada no puede ser objeto de la tendencia de ningún ser natural”³²⁸. Esta sentencia de Pieper nos parece importante porque, ciertamente, la nada no puede ser un lugar donde el hombre permanezca. Como afirma la sentencia de Malaquías: “Ningún hombre puede mantenerse en la tristeza”³²⁹. Por eso, en Blas de Otero esta crisis no es un estado permanente, sino un revulsivo para cambiar la orientación de su vida.

El hombre se rebela, se resiste a asumir esa realidad sin actuar, y entonces encuentra el enemigo contra el cual luchar y que dará sentido a su existencia: el desvelamiento de la mentira, la denuncia de la falsedad. Con gravedad lo expresa uno de los pensadores ateos más importantes e inspiradores de estos años:

“A cada minuto me preguntaba lo que podía ser yo a los ojos de Dios. Ahora ya sé la respuesta: nada. Dios no me ve, Dios no me oye, Dios no me conoce. ¿Ves ese vacío por encima de nuestras cabezas? Es Dios. ¿Ves esa brecha en la puerta? Es Dios. ¿Ves ese agujero en la tierra? También es Dios. El silencio, es Dios. La ausencia, es Dios. Dios es la soledad de los hombres (...). Si Dios existe, el hombre es nada”³³⁰.

Se acusará entonces a la religión de ser un culto retrógrado, y a la cultura occidental-cristiana del crimen de ser contraria a los principios que predica, de atentar contra el hombre individual. Se afirmarán cosas tales como: “Por numerosas y varias que sean sus realizaciones, Occidente sólo podrá contar, a la hora del juicio que se avecina, con muy pocos defensores y con ninguna coartada”³³¹. Llegamos al punto en el que no sólo se olvida la tradición, sino que se ataca, y se considerará cómplice a todo aquél que participe de la trama.

³²⁸ Cfr. PIEPER, J. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 2003, p. 374.

³²⁹ *Mal* 11,4.

³³⁰ SARTRE, J.P.; *El diablo y Dios*, Alianza, Madrid, 1981, pp.229-230.

³³¹ MENDE, T.; *Regards sur l'histoire de demain*, Seuil, París, 1954, p. 160.

Ahora el hombre se encuentra en una situación límite. Ha sufrido una catarsis a través de la cual ha abandonado las antiguas creencias³³². Pero no es éste un lugar de residencia, sino un punto de inflexión hacia una nueva comprensión de sí mismo y del mundo del que forma parte. Podríamos decir que a través de la antítesis el hombre se ha descubierto alienado, esto es, como en un estado de servidumbre respecto a una estructura de valores y creencias que ni eran propios, ni eran verdaderos. Esa toma de conciencia ha sido en un momento trágica, paralizadora, pero no es un estado perpetuo, sino que el hombre pasa a un segundo momento, que podríamos llamar de insumisión, en el cual emerge una conciencia rebelde, que quiere el cambio.

El hombre ha alcanzado un estado en el que ya no siente angustia, sino una especie de liberación. Se trata de la sensación de libertad de quien cree que ha cortado unas cadenas que le sujetaban a una percepción falsa y dramática de la realidad, y que al fin observa las cosas tal cual son: el antagonismo entre Dios y el hombre, la tiranía de la tradición, la opresión de las estructuras dominantes de pensamiento.

Es una llamada a la acción, al encuentro con una nueva forma de pensar contra todo planteamiento que pretenda justificar el mundo como es, que se niega a mantener la dominación de las conciencias, la opresión de los individuos. Se trata de dos modelos incompatibles, y por eso se plantea tras la insumisión y la liberación, una revolución de las conciencias, la transformación de las estructuras. Se trata de dismantelar el sistema tradicional para develar la realidad del hombre en torno a un nuevo credo.

³³² “En sentido fisiológico, el término *kátharsis* pertenece propiamente al lenguaje técnico de la medicina y corresponde al español *purgamiento o purgación*, que es el sentido de *catarsis* que recoge el *Diccionario de la Lengua española* en su cuarta acepción: «Expulsión espontánea o provocada de sustancias nocivas al organismo».

En sentido religioso, *kátharsis* corresponde al español expiación o purificación, del latín *purificatio* y éste, de *purificare*; de *purus* y *facere*, es decir, hacer puro que, desde el primer sentido material de «quitar de una cosa lo que le es extraño, dejándola en el ser y perfección que debe tener según su calidad» pasa, a través de la extensión a una cosa no material, al sentido propiamente religioso de liberación de ciertas impurezas y culpas merced a la ejecución de ceremonias o sacrificios prescritos por la ley o la costumbre religiosa.

Por último, *kátharsis* posee un sentido análogo al sentido médico o fisiológico: así como se purgan los humores dañinos del cuerpo para evitar o curar enfermedades, también se purgan las pasiones del alma para curarla de sus dolencias” (SÁNCHEZ PALENCIA, A. “Catarsis en la Poética de Aristóteles”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Servicio de publicaciones UCM, N° 13, 1996, pp.143-144).

B. Caudal humano hacia otra luz: he visto y he creído³³³... La propuesta de liberación marxista como corpus de la nueva esperanza oteriana.

B.1 Los hijos de la tierra, erguidos por dentro, avanzan³³⁴... El atractivo del mensaje marxista en el contexto cultural de Otero.

Afirma Moller que “la propagación de la esperanza marxista está en la dimisión de la cristiandad”³³⁵. Frase contundente que nos conduce a plantearnos: ¿Dónde radica el atractivo del mensaje marxista?

“Es mérito suyo [del marxismo] haber denunciado los injustos abusos del capitalismo y su irracionalidad, haber defendido a las masas proletarias, haber acentuado la importancia de la economía en el desarrollo de la historia, haber despertado, también en los cristianos, el sentido de justicia social, que estaba dormido, haber valorado el trabajo como elemento personalizante y dignificante, etc. Es lástima que esta tarea haya sido realizada, frecuentemente, de manera violenta y atroz”³³⁶.

Podría alegarse que el rechazo de Dios que postula el marxismo en pos de una felicidad terrena y en nombre del hombre, ha tenido unas repercusiones trágicas para ese hombre al que iba dirigido el mensaje, si consideramos las experiencias de los sistemas comunistas (las purgas estalinistas, el genocidio camboyano, el totalitarismo chino o la represión castrista pueden servir como ejemplo). Esto es, que no es sólo que el marxismo pueda ser refutado, sino que los hechos mismos demuestran con evidencia su incoherencia. Sin embargo, ¿cómo comprender el atractivo del marxismo más allá de las experiencias de algunos sistemas políticos autodenominados marxistas o de inspiración

³³³ Estos dos versos y el que abre el apartado B.2 pertenecen al poema *Fidelidad* (PPP), donde el poeta manifiesta el contenido de su nueva esperanza.

³³⁴ Este verso corresponde al poema en prosa titulado *Últimas noticias* (EC), que canta al internacionalismo socialista.

³³⁵ Cfr. MOELLER, C.; *Literatura del siglo XX y Cristianismo. Tomo III: La esperanza humana*, op. cit., p. 21.

³³⁶ VALVERDE, C; *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 271.

marxista? ¿Cómo es posible que haya sido, e incluso siga siendo en cierto modo, una corriente de pensamiento y de praxis con tanto éxito?

Entendemos que, en primer lugar, debe considerarse el atractivo del catecismo marxista en sus inicios. Toda teoría que postule el fin de la injusticia resulta siempre amable, y acompañado de ciertas experiencias sociales de relativo éxito, más si cabe. Por lo demás, no hay duda de que los hombres, en períodos de crisis, se aferran a las ilusiones que presentan los profetas de la esperanza. Primero fue Rusia con su idílica presentación de la revolución. Después vendría la muerte de Stalin en 1953 y el revisionismo de Khrushchev como nueva oportunidad de responder ante los “desajustes” del sistema. En ese tiempo, aparece con bucólica fuerza el maoísmo de corte rural y su revolución cultural. El triunfo de la revolución cubana poetizó las ideas revolucionarias marxistas en torno a una imagería bien elaborada sobre la liberación del oprimido pueblo americano. Así decía un autor de la época:

“De estos pensamientos, incluso limitados al terreno humano viven actualmente hombres cada vez más numerosos. Con frecuencia cobran en sus espíritus formas utópicas; pero su fundamento no es ilusorio. Estos hombres, en todo caso, están lejos del egoísmo de las satisfacciones individuales. Conciben una gran tarea, que es superior a ellos y les exige sacrificio. Se habitúan a perspectivas amplias, universales, y en su misma abnegación experimentan un sentimiento exaltante de florecimiento y dilatación”³³⁷.

Además, puede argüirse que una cosa es el marxismo y otra la tergiversación que algunos ideólogos y estadistas comunistas han hecho del mismo. A fin de cuentas, Marx no indicó un modelo político-económico concreto³³⁸ (de hecho anunciaba la final desaparición del Estado, lo que poco o nada tiene que ver con el estatalismo soviético, por poner un ejemplo). Así lo ha hecho notar, por ejemplo, Eric Fromm. Categórico a

³³⁷ MONTCHEUIL, Y de.; *Lecciones sobre Cristo*, Epi, París, 1949, p.25.

³³⁸ Al fin y al cabo lo que importaba era la revolución, y después se analizaría el modo de administrar la sociedad. Ni siquiera la *Crítica del programa de Gotha* daba unas indicaciones claras al respecto. El *Manifiesto* sí señala unas medidas muy genéricas sobre la centralización del crédito, la confiscación de propiedades, la nacionalización de los transportes, la multiplicación de fábricas nacionales, la organización de ejércitos industriales, la unión de la explotación agraria y la educación pública y gratuita. Pero no dejan de ser medidas genéricas no desarrolladas explícitamente.

este respecto, a comienzos de los años sesenta habló de la “falsificación de las concepciones de Marx”³³⁹ para acusar al comunismo ruso de haberse apropiado de la teoría de Marx e intentar convencer al mundo de que la práctica y la teoría rusas eran fieles representantes de la filosofía marxista. Por el contrario, advierte Fromm, los comunistas soviéticos son espíritus absolutamente imbuidos del espíritu capitalista, del que no son capaces de desprenderse, de modo que es un sistema donde la envidia y la codicia siguen presentes. Es así el comunismo ruso, según Fromm, un comunismo vulgar, falso, irreflexivo, que no permite en realidad la emancipación del individuo, el desarrollo de la personalidad individual; incluso llega a afirmar que no hay diferencia real entre la situación del obrero en una fábrica rusa o inglesa.

El caso de Fromm es singular y su influencia en medios marxistas no ha sido lo importante que, en mi opinión, hubiera sido deseable. Pero no es ésta sólo una visión particular o, más en general, propia de los llamados *humanistas marxistas*, sino que podemos comprobar que el mismo Engels ya reconocía en alguno de sus textos algo similar a este respecto (en otro momento histórico, claro está):

“El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. [...]. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos «marxistas» y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado....”³⁴⁰.

³³⁹ FROMM, E.; *Marx y su concepto del hombre, Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*, FCE, México, 2005, (Trad. de J. Campos). pp. 13-19, 38-54.

³⁴⁰ Fragmento de la carta de Engels a Jose Bloch, 21-22 de septiembre de 1890, en Könisberg. Tomada del *Marxist Internet Archive* (<http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>).

Aunque hay también textos que pueden indicar otra cosa, lo cierto es que Engels denuncia aquí que se ha llevado hasta un límite exagerado un reduccionismo economicista que en verdad no debería ser tan extremo; además, critica las interpretaciones marxistas que no se ajustan fielmente al corpus ideológico original sin negar la parte de responsabilidad que Marx y él mismo tienen por haber pasado a la *praxis* con demasiada impaciencia y no haber atendido a las cuestiones conceptuales que, sin duda, pueden conducir a malas interpretaciones. Como afirma Hobsbawm, “desde el momento en que cualquier conjunto de ideas sobrevive a su creador, cesa de estar confinado a sus intenciones y contenido originales”³⁴¹.

Por otra parte, el marxismo es –no cabe duda– una ideología inmanentista que niega toda forma de trascendencia religiosa, pero no es un solipsismo en el que el hombre se encierra en sí; aspira a trascender lo particular y, por ello, se refiere a una suerte de espíritu de la Humanidad que se encamina hacia la conquista de la felicidad terrena, sin que el hombre particular pierda su identidad y dignidad. Hay un atractivo indudable en esta propuesta. Como mínimo, la belleza de la aspiración utópica. Pero es que, además,

“El marxismo fue la esperanza para los proletarios de todo el mundo maltratados por el capitalismo salvaje [...] Incluso para muchos intelectuales de este siglo, el marxismo era el humanismo nuevo y definitivo, el campeón del progreso científico y real, el único movimiento capaz de llevar al hombre del siglo XX al perfecto dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo”³⁴².

En el caso de Otero hemos de comprender la influencia del marxismo en los años en los que inicia y desarrolla su poesía social. Como hemos afirmado en el capítulo IV, desconocemos las lecturas concretas que el poeta realizó sobre esta corriente ideológica, salvo la de aquellos escritores autodeclarados *socialistas* (de Neruda a Sartre, pasando por Nora, Semprún, Celaya y un largo etcétera ya referido con anterioridad). Sin embargo, más allá de su posible lectura de las fuentes o de otros textos sistemáticos sobre pensamiento marxista, sí conocemos el ambiente intelectual de la época y, sin

³⁴¹ HOBBSAWM, E.; *Cómo cambiar el mundo*, Crítica, Barcelona, 2011 (Trad. de S. Furió), p. 350.

³⁴² VALVERDE, C.; *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, op. cit., p. 270.

duda, las décadas de los años cincuenta a setenta estuvieron muy influidas por la doctrina y los movimientos marxistas.

La fuerza del marxismo resulta patente en el hecho de haberse convertido en el espíritu ideológico de diversas doctrinas (desde comunistas a reformistas), movimientos (desde obreros hasta estudiantiles) e incluso Estados (desde China hasta Cuba), hasta alcanzar a ser uno de los paradigmas de pensamiento del siglo XX en gran parte del planeta. Aún hoy sorprende, por lo demás, la fuerza con que creció y el poco tiempo que tardó en convertirse en un pensamiento de masas.

¿Qué es lo que lo convertía en un pensamiento tan atractivo? Muy probablemente, el estar asociado desde sus inicios a la crítica del “status quo” y a la denuncia de las desigualdades sociales. Frente a esta dramática e injusta situación, se proclamaba una nueva sociedad idealizada, contrapuesta a la tradicional. Por ello se convirtió en un mensaje muy estimulante en muy diversos ámbitos y para muy distintos tipos de personas: para los intelectuales (dado que ofrece un método de análisis de lo real y una teoría sumamente interesantes para su estudio y crítica); para los países del Tercer Mundo (que veían legitimadas y sistematizadas, a través de los conceptos marxistas, sus reivindicaciones sociales y políticas); para los jóvenes pertenecientes a familias de una creciente clase media (en los países no comunistas), que se querían rebelar románticamente contra un sistema que consideraban de todo punto rechazable y para los estudiantes reformistas de los regímenes comunistas (casos de Checoslovaquia, Polonia, Hungría); y, en fin, para algunos Estados dictatoriales que creían tener en la utopía socialista una coartada para sus excesos y una justificación para sus políticas (todos los sistemas socialistas y comunistas incorporaron su particular interpretación de las ideas marxistas en la base de sus programas de actuación).

A todo esto contribuyó, igualmente, una mezcla de idealización, ignorancia y oportunismo de la que advierte Hobsbawn:

“Si a pesar de todo estos países se convirtieron en modelos, a veces casi utópicos, de aquello a lo que los revolucionarios de Occidente aspiraban, fue en gran medida porque los revolucionarios de Occidente sabían poco sobre ellos, y

a veces no querían, o no estaban en condiciones de saber más. La idealización de la *revolución cultural* china por parte de los revolucionarios occidentales tuvo tan poco que ver con China como las *Cartas persas* de Montesquieu tenían que ver con Irán, o el *Noble salvaje* dieciochesco con Tahití”³⁴³.

En efecto, también forma parte del atractivo marxista (y constituye, a la vez, uno de sus grandes errores) su presentación maniquea de la realidad: socialismo o barbarie. No parece que esta dicotomía sea cierta, pero tampoco la contraria. Sea como fuere, con el avance en los sistemas de comunicación y, por ende, la universalización de la información, los modelos comunistas quedaron al descubierto y perdieron el halo de romanticismo del que hasta entonces se habían revestido. Ello dio pie a que despertasen en todo el mundo tendencias antimarxistas que pretendían hacer una enmienda a la totalidad del marxismo:

“(La nueva situación) servía a aquellos que querían rechazarlo todo de Marx, puesto que aseguraban que el único camino al que conducía el *Manifiesto comunista*, o al que *podía* conducir, era el que desembocaba en los gulags de la Rusia de Stalin o en su equivalente en cualquier otro Estado gobernado por los discípulos de Marx (...) (Pero) intelectualmente, (esta conclusión) tiene la misma justificación que la tesis de que todo el cristianismo debe conducir siempre lógica y necesariamente al absolutismo papal, o que todo darwinismo ha de conducir a la glorificación de la libre competencia capitalista”³⁴⁴.

¿Tiene razón Hobsbawm en esta última apreciación? Creemos que sí en lo que respecta al peligro de caer en generalizaciones inapropiadas incluso desde el punto de vista lógico. Pero quizás no si lo que hacemos es un análisis de los presupuestos en los que un modelo teórico se sustenta. Es obvio que, a menudo, el resultado está ya dado –al menos de forma implícita- en las premisas de las que se parte. Lo que no creemos que se pueda poner en duda es que el marxismo tiene valores objetivos que resultan irrenunciables para el ser humano: sobre todo, la preocupación por la situación de la clase obrera y el deseo de mejora de las condiciones materiales que, en general, ha sido

³⁴³ HOBSBAWN, E.; *Cómo cambiar el mundo*, p. 356.

³⁴⁴ *Ídem*, p. 357.

crucial desde el punto de vista histórico en la denuncia de la injusticia y desigualdad reales generadas por los sistemas socio-económicos contemporáneos de corte capitalista. De estos valores, sabemos que fue Otero perfectamente consciente y en ellos basó su propuesta poética de liberación social.

B.2 *Creo en el hombre. Comprensión de la nueva esperanza utópica en torno al humanismo inmanentista marxista.*

“La filosofía de Marx es una filosofía de protesta; una protesta imbuida de fe en el hombre, en su capacidad para liberarse y realizar sus potencialidades”³⁴⁵. El marxismo se presenta, en efecto, como un sistema que promueve la liberación bajo un modelo pretendidamente humanista, *por* y *para* el hombre.

Su punto de partida, sin embargo, es la crítica de la religión en cuanto que pretendida solución a los problemas del ser del hombre y definición de la esperanza que éste puede albergar. Si la religión –viene a decir Marx- podemos comprenderla como la epifanía de la *creaturalidad*, la liberación ha de suponer su negación en la medida en que la religión concibe al hombre como criatura de un Creador supremo y no, simplemente, como individuo en el mundo. Se desvanece así la trascendencia y se comprende que la vida futura está del lado del más acá, no del más allá. Es una comprensión inmanente del hombre y del mundo cuya lógica pasa del inconformismo a la protesta, de ésta a la intransigencia, y de ahí a la autoafirmación.

La crítica de la religión que, como dice el propio Marx, “es la premisa de toda crítica”³⁴⁶, desvela que es el hombre el que hace la religión, y no al contrario, y que la sociedad construye la religión como una conciencia subvertida del mundo. Es en este sentido que Marx afirma que la religión “es el opio del pueblo”, o más aún, “el sollozo de la criatura oprimida”.

³⁴⁵ FROMM, E.; *Marx y su concepto del hombre*, p. 8.

³⁴⁶ Las citas de este párrafo y el siguiente se encuentran en MARX, K.; en *Los Anales franco-alemanes*, Eds. Martínez Roca, Barcelona, 1970, pp. 101-102. Introducimos aquí varias frases textuales dada la fuerza que tienen las imágenes usadas por Marx en este escrito.

En realidad, las condiciones de posibilidad de la felicidad humana son “la eliminación de una religión como ilusoria felicidad del pueblo” y la “crítica del valle de lágrimas del cual la religión es el reflejo sagrado”. De esta manera se acabará realizando la crítica del *acá* después de haber disipado las dudas sobre el *allá*: “la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra”. Definitivamente, el rechazo de la alienación religiosa contribuirá de forma decisiva –según Marx- en la tarea de abrir los ojos de la mente al hombre “que se mueve en torno de sí mismo”. Sólo así podrá alcanzar el ser humano la cumbre de su proceso liberador: la autoafirmación por la que él se constituye en su propio centro.

Hay en este análisis crítico y en la praxis liberadora que la acompaña una completa sustitución de lo teologal por lo terrenal, de lo trascendente por lo inmanente. Entronizando la autonomía y la independencia del hombre, toda realidad extrínseca que se presente como superior se comprenderá a partir de ahora como una realidad enajenante.

Por lo demás, en esta concepción late un modelo antropológico de fondo que concibe al hombre como “un ser de necesidades materiales”, un ser natural capaz de transformar la naturaleza (así explica Marx el trabajo: como una forma de mediación entre el hombre y el medio), un ser activo (capaz de construir su historia e incluso de construirse a sí mismo transformando esa naturaleza), y social (pues el yo se comprende en un fondo de comunidad y sólo en un orden comunitario puede darse el desarrollo de la propia vida).

“El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, de la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano”³⁴⁷.

Marx continúa más adelante con la misma idea, pero añadiendo algo que se antoja fundamental para comprender la esperanza marxista:

³⁴⁷ MARX, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2009 (Traducción de F. Rubio Llorente), Tercer Manuscrito, IV, 3, p. 139.

“El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia”³⁴⁸.

Como vemos, el marxismo se presenta como un sistema de pensamiento cuya principal preocupación es el fin de la opresión del hombre por el hombre. Y lo hace bajo la pretensión de constituirse como una auténtica ciencia:

“Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes; la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia. (...). La estructura económica de la sociedad en cada época de la historia constituye la base real de cuyas propiedades explican, en última instancia, toda la superestructura integrada por las instituciones jurídicas y políticas, así como toda idea religiosa, filosófica, etc. de cada periodo histórico (...). La concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista, mediante la plusvalía, se lo debemos a Marx. Gracias a ellos, el socialismo se convierte en una ciencia, que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles y concatenaciones”³⁴⁹.

Desde este supuesto carácter científico, el marxismo se constituye a través de una dogmática (el materialismo dialéctico y el materialismo histórico), se expresa en un modelo ético-social (el ideal comunista-socialista) y diseña un plan de acción a partir del cual se domine la historia por el recurso de la acción revolucionaria³⁵⁰.

Se pretende, en resumidas cuentas, la transformación de la estructura para el cambio de la superestructura, pues para el marxismo no son las superestructuras (religión, moral,

³⁴⁸ *Ídem*, Tercer Manuscrito, IV, 3, p. 139.

³⁴⁹ ENGELS, F.; *Del socialismo utópico al socialismo científico en Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, Moscú, 1995, Tomo II, pp.132-134.

³⁵⁰ El actor de la revolución será el proletariado, dado que según Marx y Engels es la única clase verdaderamente oprimida y moralmente inocente. Una suerte de optimismo antropológico rousseauiano se refleja en esta consideración casi “naïf” del obrero.

Derecho) las que cambian las estructuras, sino al contrario: son las relaciones de producción y transformación de la naturaleza las que transforman las convenciones intelectuales. Por eso aboga por un proceso revolucionario de cambio. En esto radica la importancia que el marxismo da a la *praxis*: como la estructura y la superestructura tradicionales están pervertidas, deben ser superadas para permitir que el hombre pueda desarrollarse realmente. Y de ahí la llamada a la revolución, a la dictadura del proletariado, al estado comunista y a la final disolución del Estado como desmembramiento final de toda estructura de opresión, pues la libertad será alcanzada cuando el hombre se libere de las necesidades económicas pervertidas por, entre otros factores, el espíritu capitalista.

Si se ha caracterizado a sí mismo como humanista es porque el marxismo intenta recuperar el valor del individuo frente a los ataques denodados del capitalismo y del espíritu burgués (que acogen a la religión como un elemento legitimador del “status quo”: al facilitar la huida de las responsabilidades cotidianas se impide la promoción de una nueva realidad histórica). Por eso el comunismo aspira a lograr la plenitud del hombre, porque supuestamente comprende la verdadera esencia del ser humano; y evita el riesgo de masificación al considerar que no se habla de una colectividad abstracta, sino del “número total de los individuos”³⁵¹. Quiere el marxismo alejarse de una concepción colectivista abstracta que pueda suponer un mal para al hombre concreto: “El fin de Marx –ha dicho Fromm- era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza”³⁵².

El progreso individual así entendido, quiere significar la eliminación de la enajenación por la que el hombre no es capaz de experimentarse a sí mismo tal y como es. Eso es lo que busca el marxismo: “En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y

³⁵¹ RODRÍGUEZ DE YURRE, G.; *El hombre y Dios en la filosofía de Marx*. Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por Antonio Aranda...[et al.], Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1985, p. 115.

³⁵² FROMM, E.; *Op. cit.*, p. 15.

oposición de las mismas, aparece una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”³⁵³.

Ahí radica la esperanza marxista: desde el momento en que la realidad no se interpreta sino que se transforma y, en comunidad, los hombres colaboran juntos en torno a una correcta comprensión de la fraternidad, la Historia se transforma indefectiblemente en el avance hacia un *Novum*, esto es, en utopía³⁵⁴.

“Una sociedad socialista tal como Marx (cuando menos el Marx joven³⁵⁵) la vislumbraba, sería una sociedad cualitativamente diferente de todas las sociedades precedentes. Ahora bien, cualitativamente distinta, ¿en qué forma? Yo diría que el punto principal es que en una sociedad socialista *la vida misma* sería esencialmente diferente; los hombres y las mujeres terminarían solidariamente su existencia; una existencia sin miedo”³⁵⁶.

La utopía nace del hecho de que el propio hombre es en cierta medida un *proyecto*, una tensión hacia lo que todavía no es pero debe y puede ser. Pero según se comprenda esta

³⁵³ MARX, K. y ENGELS, F.; *Manifiesto del partido comunista*, p.69.

³⁵⁴ Cfr. HERNÁNDEZ PACHECO, J.; “Esperanza y temporalidad. La historia y el problema de la trascendencia en la filosofía de E. Bloch”, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 1985, (18), pp. 109-11.

³⁵⁵ Esta referencia al “Marx joven” requiere de una somera explicación: Frente a interpretaciones como la de Althusser, para quien los manuscritos del 44 son pre-marxistas y sin validez real, numerosos autores han defendido la unidad substancial de la obra de Marx y el especial valor de aquellos manuscritos como inspiración del resto de su obra (Fromm, Plamenatz, Bloch, Togliatti, Bigó, Marcuse, Tucker...). Todos ellos consideran que sin el espíritu humanista, no puede comprenderse la propuesta de Marx. Como afirma Rubio Llorente, en los *Manuscritos* “está ya constituido el espíritu que habrá de informar toda la obra posterior [Véase Prólogo a MARX, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2009 (Traducción y notas de F. Rubio Llorente), p. 15.]. Que estos escritos de juventud hayan permanecido inéditos hasta 1932 es coherente y tiene fácil explicación, dice Gaos, por haber puesto Marx un empeño excesivo en pasar de la interpretación a la transformación de la realidad, esto es, en pasar de la filosofía a la acción [Véase GAOS, J.; *Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas XIV*, FCE, Méjico, 1994, p. 533.]. En todo caso, como asevera Schaff: “Es imposible comprender la forma madura del socialismo científico si no se lo concibe como la corporeización de los ideales que Marx reverenció desde su juventud y si su análisis científico no está iluminado por el humanismo marxista” [SCHAFF, A.; *El marxismo y la filosofía del hombre* en FROMM, E.(ed.); *Humanismo socialista*, Paidós, Buenos Aires, 1966 (Traducción de E. Goligorsky), p. 166.]

³⁵⁶ MAGEE, B.; *Los hombres detrás de las ideas*, FCE, Méjico, 2008 (Trad. de J. A. Robles García).p. 69. Este fragmento corresponde a Herbert Marcuse en el diálogo que mantiene con Magee titulado *Marcuse y la Escuela de Francfort*.

condición humana, se generará una interpretación comunitaria y social particular. De este modo, el comunismo se presenta como “apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente”³⁵⁷. Y según el comunismo, su utopía es posible, se dice, por su sentido comunitario, de manera que los límites evidentes de los individuos particulares son superados por las potencialidades de todos los individuos aunadas en el espacio y en el tiempo. Ahí es donde reside el optimismo marxista, la esperanza frente a la desesperación: en su sentido práctico y comunitario.

“Solamente en el contexto social subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y naturalismo, actividad y pasividad, dejan de ser contrarios y pierden con ello su existencia como tales contrarios; se ve cómo la solución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de modo práctico, sólo es posible la energía práctica del hombre, y que por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una verdadera tarea vital que la filosofía no pudo resolver precisamente porque la entendía únicamente como tarea teórica”³⁵⁸.

En cierto sentido, podemos afirmar que el impulso que mueve al marxismo es la voluntad de cambio, el deseo de transformación. Sin embargo, esa voluntad de cambio sigue una premisa intelectual no demostrada sino asumida volitivamente, como si se tratase de un principio de fe: el ateísmo, el materialismo y la dialéctica no son científicamente demostrados, pero se dan por supuestos. Sucede, pues, que la premisa que mueve el pensamiento marxista, supuestamente “científico”, surge de la pura voluntad de que la realidad sea así, antes que de una demostración bien argumentada. Por eso, afirma Morra que, dado su carácter voluntarista, “el ateísmo marxista no se puede discutir ni refutar, porque no deriva de un razonamiento, sino de un postulado y de una praxis”³⁵⁹.

³⁵⁷ MARX, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, Tercer Manuscrito, VI, 3, p. 139.

³⁵⁸ MARX, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, Tercer Manuscrito, VIII, p. 147. A este respecto queremos recordar al lector la transformación que se produce en la poesía de Otero al acoger una estructura de pensamiento marxista: como indicamos [capítulo I, apartado A.5] el poemario de Otero se hace entonces “combativo” y la poesía pasa a ser considerada como la expresión de una misión social.

³⁵⁹ MORRA, G.; *Marxismo y religión*, Rialp, Madrid, 1979, p. 76.

C. Refleje mi época y bucé versos sin tocar fondo³⁶⁰ ... Límite de la nueva esperanza y reminiscencias cristianas.

Blas de Otero ha experimentado en el decurso de su vida algo parecido a una evolución dialéctica en la que el cristianismo actúa como tesis inicial, la desesperanza existencial como antítesis, y ambos momentos son asimilados y superados en una síntesis que coincide con el pensamiento marxista. Creemos que es una verdadera síntesis porque en el marxismo –en especial, quizás, en el de Otero- laten de algún modo ciertos elementos de la tesis primera, algo debido posiblemente a los límites que, como teoría y praxis de la esperanza, la concepción marxista ha de afrontar sin que se muestre capaz de resolver la cuestión de manera completa. Veámoslo.

En primer lugar, la esperanza moderna-marxista supone una exaltación de la acción y de la libertad humanas, pero el optimismo antropológico que reside en la base del marxismo (la comprensión de que el mal es fruto de una estructura o una superestructura, pero en todo caso de algo externo al hombre) ha de enfrentarse con un hecho evidente que pone en riesgo la construcción de la utopía: el enigma del sufrimiento, difícilmente abordable por mucha confianza que se diga tener en el progreso. De esto da buena cuenta Albert Camus, pensador cercano a la filosofía existencialista y al pensamiento marxista, cuando hace notar los límites propios de todo sistema –especialmente los sustentados sobre una clave inmanentista y materialista-:

“La injusticia y el sufrimiento subsistirán y, por mucho que se los limite, no dejarán de escandalizar. El *para qué* de Dimitri Karamazov seguirá resonando (...). Ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido (...). Sigue gritando el silencio de Prometeo ante las fuerzas que le abruma”³⁶¹.

Al no sistematizar sus intuiciones antropológicas ni consolidar ontológicamente sus presupuestos, el marxismo no termina de plantear con la seriedad debida, y menos aún de responder, a una cuestión tan vital como la de la muerte y el sufrimiento. En una propuesta como la del humanismo marxista, ¿cómo puede el hombre afrontar estas

³⁶⁰ Verso final del poema *Pasar* (HFV) donde el poeta refleja su condición de ser *homo viator*.

³⁶¹ CAMUS, A.; *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 355-359.

cuestiones? ¿Cómo salvar la angustia de quien está abocado a un futuro impersonal en el que se desvanece la materia y por tanto la conciencia? ¿Cabe hablar entonces de una verdadera y plena liberación? Porque si bien el marxismo ataca la religión ante su certeza de que aliena al hombre, ¿no es una alienación aún más profunda la que conduce al individuo a enfrentarse con la Nada? De hecho, no resulta imaginable mayor aniquilación de la personalidad y de la identidad que la del no-ser absoluto.

Ante la inexorabilidad de la muerte, el humanismo marxista puede recurrir a concepciones de corte clásico como el famoso consejo epicúreo³⁶²:

“Acostúmbrate a considerar que la muerte no es nada en relación a nosotros. Porque todo bien y todo mal está en la sensación; ahora bien, la muerte es privación de sensación. De aquí [se sigue] que el recto conocimiento de que la muerte no es nada en relación a nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no añadiéndole un tiempo ilimitado, sino apartándole del anhelo de inmortalidad. Pues no hay nada temible en el vivir para aquel que ha comprendido rectamente que no hay nada temible en el no vivir”³⁶³.

Saranyana cree que es relevante considerar la aporía epicureana pues no en vano Marx estudió con detenimiento y profundidad la cuestión del materialismo en Demócrito y Epicuro. Posiblemente en Epicuro encontrase el espíritu teísta y desmitificador (afirma, citando a Morra) que seguiría su plan filosófico: “Las filosofías que niegan la sobrevivencia de algún elemento del yo humano más allá de la muerte, como es el caso del marxismo, siguen apelando abiertamente a la aporía epicureana”³⁶⁴. En un sistema materialista, la cuestión de la muerte –que es ineludible- da que pensar, y la aporía del filósofo griego podría servir como un modo de sosegar el alma ante lo inevitable, reduciéndolo a un problema psicológico que se resuelve mentalmente. De esa manera, la

³⁶² La tesis doctoral de Marx versaba sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, y no resulta arriesgado postular que el pensador alemán estuviese influido en algún modo –también en este ámbito- por las ideas de ambos.

³⁶³ EPICURO; *Carta a Meneceo*. Traducción y aparato crítico a cargo de OYARZÚN, P.; *Carta a Meneceo*, *Onomazein* 4 (1999): 403-425.

³⁶⁴ SARANYANA, J.I.; “El marxismo ante el límite de la muerte”, *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra*, 1981, p. 103.

cuestión existencial no se resuelve (y en cierto modo no es “resuelto” de manera completa por ninguna filosofía o religión) pero se anestesia.

Algo similar sucede en Marx, aunque no aborde de manera sistemática el tema de la muerte y se limite a anunciar el “paraíso” que está por construirse en la tierra. En los *Manuscritos* (especialmente el final del segundo y gran parte del tercero) Marx presenta su antropología, donde se refiere al *hombre genérico*, aboga por el fin de las alienaciones de diversa índole, considera que la negación de Dios es la afirmación del hombre y afirma que el comunismo colabora a recuperar la verdadera esencia del hombre, que es “conciencia sensible, teórica y práctica... autoconciencia positiva”³⁶⁵. Igual que la preocupación por la praxis le hizo atender superficialmente ciertos aspectos filosóficos, la urgencia de la revolución no le llevó a tratar formalmente la cuestión de la muerte, como si fuese una preocupación secundaria ya resuelta en parte en la defensa del ateísmo.

Podría ser comprensible esta postura si no fuese porque, insistimos, el tema de la muerte es un tema ineludible para el hombre, y de grave importancia. ¿Cómo resignarse ante la aniquilación definitiva de la vida y el quebrarse de nuestros proyectos (personales, familiares, sociales, e incluso aquellos que podrían atañer a la humanidad en su conjunto)? Todos los hombres han sentido siempre “el choque ineluctable contra el muro de la muerte [...] (Y de ahí que) pueda concederse categoría universal al convencimiento de que el hombre sobrevive de alguna manera tras la muerte”³⁶⁶.

El marxismo no responde satisfactoriamente a esta cuestión. El horizonte utópico, pretendidamente humanista choca con una explicación materialista de la realidad donde “la materia” está por encima del individuo o la persona concretos. El marxismo peca aquí de una contradicción evidente: ¿es realmente posible un humanismo puramente materialista? ¿No sufre el ser humano concreto ante una estructura impersonal que lo trasciende?

³⁶⁵ MARX.K; *Manuscritos*, III, XI, p. 153.

³⁶⁶ GUERRA, M.; *Historia de las religiones. Tomo II: Los grandes interrogantes*, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 267-268.

Una defensa tan firme de la inmanencia, tan prometeica (es mejor vivir encadenado a la roca que ser siervo de los dioses), no parece el mejor punto de partida para el establecimiento de una sociedad fraternal donde los hombres se entreguen generosa y gratuitamente los unos a los otros. En última instancia, ¿cómo fundar una propuesta comunitaria sin una sistematización antropológica firme y una defensa decidida de todos los derechos de la persona?

En segundo lugar, se detecta en el marxismo una contradicción básica que ha de ver con la dogmática materialista que es la base de su teoría. Además de que, por su mistificación de lo inmanente, el sistema marxista se ve incapaz de responder a las aspiraciones trans-naturales, parece que también es incapaz de resolver una dicotomía como la siguiente: si el proceso dialéctico no tiene fin (al igual que la materia se considera eterno), ¿cómo puede tenderse a un objetivo final? Dicho de otro modo, ¿la utopía tiene un lugar estable y definitivo –de manera que la dialéctica y el sistema materialista habrían de ser entendidos de otra manera-, o no lo tiene –y entonces perdería su naturaleza utópica-?

Puede parecer ésta una cuestión menor; para algunos, incluso un simple ejercicio de retórica, pero no es así, pues tanto la fundamentación teórica del marxismo como su propuesta de carácter ético-social y su plan de acción revolucionaria se fundan en una filosofía radicalmente anti-idealista, inmanentista y realista que no parece ser capaz de sostenerse a sí misma ni animar sus conceptos y proyectos fundamentales. Mead ha anotado a este respecto:

“Suele denominarse materialismo a esta filosofía, porque hace del proceso industrial un elemento esencial de la comunidad. Pero el movimiento es fundamentalmente un movimiento idealista, porque ha volcado su mirada hacia la reorganización de la sociedad, hacia una reorganización que se ubica en el futuro [...] Los primeros socialistas procedieron como si hubieran tenido una revelación divina que les había mostrado cuál debía ser el orden de la sociedad”³⁶⁷.

³⁶⁷ MEAD, G.; *Karl Marx y el socialismo en Escritos políticos y filosóficos*, FCE, Méjico, 2009 (Traducción de S. Villegas), pp. 275-285.

Efectivamente, puede que el marxismo no se halla liberado por completo de cierto idealismo, por mucho que pretenda lo contrario. Resulta más provocadora aún la referencia de Mead a una “revelación divina”, tratándose de un sistema que se autoproclama ateo y que tiene en la crítica de la religión su base. El marxismo es -añade este autor- “un gran movimiento idealista, de características esencialmente religiosas”. De ahí que, en tercer lugar, nos preguntemos si –como dice postular y pretender- elimina realmente lo religioso.

Antonio Elorza³⁶⁸, antaño pensador comunista, ha afirmado con perspicacia que hay ciertos elementos en la propuesta utópica del marxismo que sin duda guardan similitudes con la religión: profetismo, idea de la justicia incondicional, elementos de sacralidad en los movimientos obreros (la organización / el partido es portador de una causa sagrada de redención), providencialismo en torno al cientificismo histórico... El materialismo inmanentista es sin duda una promesa, pero ¿tiene entidad (un contenido objetivo) real?³⁶⁹.

Más lejos aún llega Jacques Maritain. Para este autor, la síntesis del proceso dialéctico marxista desemboca en la secularización del Reino de Dios y, por ello, no sólo hallamos en el marxismo una cierta concepción de la humanidad y un paraíso prometido (ambos comunistas), sino toda una serie de ideas y valores (como los de la compasión, el amor, la justicia o la abnegación por el otro) que, en realidad, provienen de la tradición judeo-cristiana, aunque haya sido eliminada la fuente de la que brotan y transustanciado su sentido.

“La prosecución del Reino de Dios en la Historia, la misión redentora del proletariado, el universalismo de la buena fe revolucionaria, la nostalgia de la comunión [en la vida social e histórica], la marcha hacia la transformación o

³⁶⁸ Véase “El estado absolutista en occidente”, en ELORZA, A. *Historia del poder*, UCM, Madrid, 2000.

³⁶⁹ Un autor como José Luis Romero, conocido historiador socialista, afirma algo similar, si bien con otro tono: “Que no se avergüence aquel a quien le ha sido dada cierta fe ingenua e inquebrantable en el destino de esa humanidad tan proteica, y en la perfectibilidad de su aventura eternamente renovada: porque entramos, sin duda alguna, en una etapa de nuestra cultura mejor que las que la precedieron, que ha de ver el ocaso de muchas servidumbres y el avivamiento de aquellos ideales que la nutrieron desde su génesis oscura”. (ROMERO, J. L. *El ciclo de la revolución contemporánea*, FCE, Méjico, 2006, p. 189). Escrito en 1948 –coincidiendo con el centenario de la publicación del *Manifiesto Comunista*-, este libro se inscribe en una época de exaltación del comunismo y el socialismo tras la II Guerra Mundial, y no esconde una clara afinidad con los motivos revolucionarios.

transfiguración del hombre alcanzando por fin su verdadero nombre, la especie de simulacro político de Iglesia que nos ofrece el Partido y la conciencia del Partido, son unos cuantos rasgos derivados de ideas de origen cristiano, desviadas y refundidas”³⁷⁰.

Por eso llega a afirmar que –pese a su autopresentación como doctrina anticristiana y antiteísta-

“el comunismo debe ser visto, en realidad, como una herejía cristiana, la última y absolutamente radical herejía cristiana”³⁷¹.

¿Está el cristianismo de algún modo en la génesis del marxismo? ¿Es esta una idea descabellada? Acudamos a la obra de Blas de Otero para comprobar si se dan estas similitudes entre la esperanza marxista que acoge y la esperanza cristiana que rechaza.

Analizando toda la obra oteriana hemos observado que los elementos religiosos están siempre presentes, aunque se modifiquen en su significado. Digamos que eliminando la religión positiva, sin embargo, no desaparece una suerte de religiosidad: la comprensión de una nueva fe y una nueva esperanza, una imagen de la redención, la idea de comunidad, el espíritu profético...

Se observa esto notablemente en su poesía existencialista. Así sucede en los títulos de poemas tales como *Ecce homo*, *Tu reino es de este mundo*, *Parábolas y dezires*, *Y el verso se hizo hombre*; o en expresiones como “Si queréis seguirme esta es mi mano y ése es el camino” –*Virante*-, “¡Alzad al cielo el vientre!” –*Hijos de la tierra*-, “Me basto y me sobro para arrastrar mi cruz” –*Tu reino no es de este mundo*-. “¿No son ángeles ya...?” –*Puertas cerradas*-, “Dormir el sueño de los vivos” –*Lo eterno*- etc., El modo en que el poeta hace uso de estos elementos manifiesta claramente el carácter catártico de esta etapa, en tanto los signos religiosos son alterados en su significado en busca de la comunicación de su comprensión de la realidad.

³⁷⁰ MARITAIN, J. *La Philosophie morale*, en *Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain* (OEC), Éds. Universitaires, Fribourg (Suisse), Vol. XI, 1991, pp. 651-652.

³⁷¹ MARITAIN, J. *La Personne et le bien commun*, OEC IX, 1990, p. 233.

También lo hemos comprobado en su poesía social: “¡Santiago, y cierra, España! Derrostran con las uñas / y con los dientes rezan a un Dios de infierno en ristre” –*Hija de Yago* (PPP)-; “España / levántate / y anda” –[*Anda...*] (EC); “Yo, pecador, en fin, desesperado / de sombras y de sueños: me confieso / que soy un hombre” – *Juicio final* (PPP). La mística, el pecado, la salvación, la contingencia, la trascendencia, la fe, la esperanza... Blas de Otero recurre a elementos de naturaleza cristiana, los vacía de su contenido original y los transmuta dotándoles de una nueva significación ideológica.

“No se trata de reminiscencias miméticas del subconsciente que afloran en su memoria, sino de un propósito deliberado, en un intento de volver a lo humano el lenguaje religioso”³⁷², afirma Montejo. Otero recurre hasta su última poesía a elementos religiosos no sólo como crítica de la religión, sino como manifestación consciente de una transformación de los símbolos y las palabras. De este modo, ante la generación a la que no le queda esperar un futuro diferente que apuntalar las ruinas de la civilización occidental –*Lo eterno*, AFH- y que está abandonada por un Dios que parece no querer nada con los pobres –*Plañid así*, RC-, el poeta quiere hacer tabla rasa y transformar la realidad: si Dios creó la tierra y el cielo, queda pendiente aún construir una elipsis donde desaparezcan el dolor, la guerra y la muerte –*Tabla rasa*, RC- y edificar sobre esa primera piedra –*Sobre esta piedra edificaré*, PPP- el reino de los cielos, que es la tierra, donde los hombres puedan vivir fraternalmente, con la inocencia de los niños –*Como hombres*, A-.

Son evidentes las reminiscencias del Evangelio, como por ejemplo, la referencia a Pedro, sobre quien se edificará la iglesia –*Mt 16.18*-, la propuesta de Cristo de ser como niños –*Mt 18,3; Mc 9*-, la superación de las guerras y el dolor –*Mc 13, 7-25*-, etc... En su obra de madurez, donde se presenta la esperanza de levantar una sociedad, no sin lucha y sin sacrificio, de modo que en el siglo XXI el hombre se siente un rato a descansar –*Hacia el XXI*, HMCLG-, también está presente la imagen de la promesa paulina: Pablo anuncia la promesa –*Hc 13, 5-7*-, de un mundo que pasará –*1Cor 7, 29-40*- pero del que todo hombre debe responsabilizarse –*1Tm 2, 1-2*- en torno a la igualdad de todos los hombres –*Ga 3, 26-29*- y el mandato del amor –*Rm 13, 8-10*-.

³⁷² MONTEJO, L. “El vínculo de Blas de Otero con las Sagradas Escrituras”, *Revista Zurgai*, Bilbao, nov. 1988, p 103.

Sin lugar a dudas, hay similitudes más que casuales con las Sagradas Escrituras, y sin comprender esto, no se conoce verdaderamente el sentido último de la poesía social oteriana y la misión literaria del poeta, ni tampoco se entiende el profundo misticismo que late en la esperanza presentada por el humanismo marxista que es el que ha sido asumido en su poesía social. De hecho, su tercera etapa parece querer dar respuesta a la cuestión de la Parusía presentada por Pablo a los primeros cristianos, a través de la cual trataba de comprender lo que sucedía en el ínterin entre el *ya* y el *aún no*; según Otero, en conexión con el pensamiento marxista, esa problemática se resuelve en el más acá, en la inmanencia, pues cree que la plenitud del hombre es su propio centro inmanente – *Su centro*, HMCLG-.

Posiblemente el quid de la cuestión esté en que tanto el marxismo como el mismo Otero no asimilaron (posiblemente no sólo por su propia responsabilidad) el verdadero sentido de la esperanza cristiana, y de ahí el distanciamiento, la crítica y la sustitución del paradigma.

Sucede así, por ejemplo, con la cuestión de la entrega a la colectividad. No es cierto que la entrega abnegada a los otros sea igual en el marxista que en el santo; aquél se funde en la colectividad, mientras el santo comulga con ella. O pasa con la idea de la compasión, que mientras en el marxismo responde a una suerte de empatía, de espíritu altruista, en el cristianismo es fruto de una virtud teologal (la caridad), de la presencia de Dios en el hombre y del actuar de Cristo. O también podríamos considerar la cuestión de la exaltación de lo terrenal, que al contrario de lo que piensa el marxismo, existe también en el cristianismo de un modo peculiar: el cielo está, en modo misterioso, ya presente en la tierra; el Reino de Dios, sin ser de este mundo, está ya presente en él; su fe no reside en la inmortalidad del alma, sino en la resurrección del cuerpo. Por tanto, el cristianismo también es, en cierto modo, mundano.

Hay una clara incompreensión del significado real de la esperanza cristiana en el marxismo: ¿Realmente abandona el mundo el cristiano? Puede que en determinadas épocas haya sido efectivamente así y que en otras se haya dado esa impresión como consecuencia de concepciones volcadas hacia un falso espiritualismo frente al que la Iglesia a menudo ha advertido. Pero se trata de tendencias que no resultan coherentes

con el núcleo de la fe ni se sustentan en el espíritu del Evangelio. La espera de una tierra nueva es determinante para el cristiano, sin duda, pero, al mismo tiempo, el Concilio le alerta contra el peligro de evasión:

“No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo e la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo”³⁷³.

Ello no ha impedido que la idea cristiana de esperanza haya sido fuertemente criticada por el marxismo por no haber comprendido correctamente que los límites de la esperanza cristiana son de orden fáctico, tienen que ver con el tiempo y la condición humana, pero trascienden esos límites.

Así, mientras la esperanza inmanente tiene como objeto el bienestar temporal y como proyectiva la acción a través de medios naturales (un espíritu científicista que tan bien ejemplifica nuestro Nobel, Ramón y Cajal: “el hombre, desvalido y desarmado enfrente del incontrastable poder de las fuerzas cósmicas, tiene en la ciencia redentor histórico y poderoso, y universal instrumento de previsión y de dominio”³⁷⁴), la esperanza trascendente tiene como objeto la felicidad eterna que le concede el encuentro con Dios, y su confianza reside en el auxilio de Dios mismo y de su gracia.

Pero eso no supone la negación de lo terrenal, pues la ordenación a la vida eterna incluye tanto bienes materiales como espirituales. Lo que sucede es que al superar los límites terrenales, al poner la esperanza en algo que hay más allá, se purifican y fortalecen las esperanzas naturales. La esperanza que podemos llamar teologal no se agota (como sí sucedería con las naturales, que con el paso del tiempo modifican el *aún no* por el *ya no*) sino que ofrece siempre *tanto futuro* por delante que, en cierto sentido, ofrece una renovación espiritual constante.

³⁷³ *Gaudium et Spes*, Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 2005, 39.

³⁷⁴ RAMÓN Y CAJAL. S. *Recuerdos de mi vida*, edición de Juan Fernández Santarén, Madrid, 1923, p.22

La diferencia principal en el modo de entender la utopía marxista y la buena nueva cristiana radica en que la esperanza cristiana, sin renunciar al mundo y a los valores del amor, la justicia, la compasión o la abnegación, resuelve todo ello en la trascendencia, en el amor de Dios mismo, quien es capaz de romper los límites de lo inmanente y dar una respuesta satisfactoria al misterio de la muerte –al menos en forma de una esperanza razonable-. Mientras tanto, el marxismo parece quedar atrapado dentro de los límites de la inmanencia rígidamente establecidos a través de su propio sistema. ¿Cómo salvar al hombre, al mundo y a la historia desde ese plano? ¿Por qué sacrificar el presente del hombre en pos de un futuro incierto y, en todo caso, incapaz de superar los límites que la más radical inmanencia nos marca de forma determinante y de responder a los más profundos anhelos humanos?

¿Resulta, después de todo, el humanismo marxista desmentido por esta impotencia? En ningún caso es nuestra intención refutar la cosmovisión marxista sino –más bien– señalar algunas de las dudas que nos suscita y algunos de los problemas para los que no vemos fácil solución desde ese punto de vista. No otro ha sido nuestro empeño a lo largo de este apartado. Creemos que el intento de la filosofía marxista por dar respuesta a algunos de los grandes y graves problemas de nuestro tiempo es loable y bien intencionado, aunque no por ello debe renunciarse a continuar la senda de la búsqueda de la verdad, siempre con un honesto espíritu de encuentro, en el sentido en que habla Polo: “Respecto a la historia de la filosofía, la interpretación *in peius* debe ser excluida [...]. Siempre se debe tratar *in melius*: entender mejorando”³⁷⁵.

³⁷⁵ POLO, L.; *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p.157.

CONCLUSIONES Y PROSPECTIVA.

A. Conclusiones.

La investigación sobre el poeta nos ha mostrado una personalidad compleja y un interesante entramado de vivencias en una época conflictiva y dinámica como fue el siglo XX. Son profundísimos los cambios que se operan en pocas décadas en el campo de la política: relaciones internacionales, movimientos ideológicos, estructuras sociales, modelos económicos, etc. Y son terribles, en ocasiones, las consecuencias.

Las aproximaciones o reacciones intelectuales a la realidad del siglo XX fueron muy heterogéneas. Los intelectuales, los pensadores, los filósofos, no fueron en absoluto ajenos a esta circunstancia: realizaron distintos análisis, propusieron diferentes respuestas y, posiblemente con mayor fuerza que nunca, tuvieron presencia en el debate público. Las diferentes corrientes manifiestan diversas tradiciones de pensamiento. De esa manera, para conocer con rigor la mentalidad actual, debe procederse al estudio de sus precedentes intelectuales.

Blas de Otero es hijo de ese tiempo, y no es ajeno por tanto al debate intelectual que se produce en Europa. Hemos descubierto en el análisis de su obra que ésta presenta una evolución temática que concuerda plenamente con algunas de las líneas de desarrollo del pensamiento moderno y que consiste básicamente en la sustitución del cristianismo por el marxismo.

La obra de Blas de Otero sufre un desarrollo que podría explicarse como un proceso de conversión desde un paradigma de esperanza trascendente (cristiana), hacia un nuevo concepto de esperanza inmanente (marxista), proceso en el que se suceden una serie de pasos característicos de toda transformación de pensamiento: partiendo de la asunción, más o menos crítica, de una tradición, se produce un lento distanciamiento provocado en el caso de Otero por una crisis espiritual, y el posterior encuentro con una nueva idea, con un nuevo mensaje que seduce. Este mensaje nuevo es contrastado con el tradicional, que pasa a ser rechazado, acogiendo entonces los nuevos ideales desde una postura anti-

tradicionalista que, paradójicamente, incluye elementos de la tradición rechazada, aunque reinterpretándolos.

Esta evolución guarda similitud con la estructura marxista de pensamiento: crítica del pasado a-histórico, búsqueda de respuestas en el presente histórico y esperanza en los valores del futuro utópico.

En términos generales, podemos afirmar que Otero asume en su primera etapa, posiblemente de manera acrítica, una interpretación cristiana de la realidad, en sintonía con la tradición secular española, aunque con una sensible tendencia al providencialismo. Su poesía de entonces así lo indica y los datos biográficos lo avalan. Sin embargo, las circunstancias socio-históricas (crisis de la identidad europea y del cristianismo como referente espiritual) y sobre todo las vivencias personales (crisis depresivas y crisis de fe) le llevan a poner en duda sus convicciones, las cuales, en lugar de resultar reafirmadas y maduradas, son refutadas.

Posiblemente esto sea debido a su concepción espiritualista del cristianismo, a partir de la cual Otero “abusa” de la *expectatio*, esto es, que más que buscar a Dios, simplemente le “espera”. Al experimentar una “noche oscura”, Otero no sabe afrontar el silencio de Dios y no sabe darle respuesta. En vez de fortalecer su fe, Otero constata el silencio de Dios y se aleja de Él. El poeta se siente arrojado al mundo (un extrañamiento que genera angustia) y esto le lleva a un enfrentamiento con Dios que, sin embargo, no soluciona sus problemas. Sufre la sensación de sentirse desvalido metafísicamente, dado que ha desaparecido el referente de su existencia, lo que conduce al poeta a una situación de angustia existencial. Es la agonía de aquél que no encuentra un terreno fijo donde asentar la verdad.

Su poesía sí reflejará entonces, en una segunda etapa, un modelo de pensamiento existencialista. ¿En qué sentido afirmamos que esta segunda etapa es existencialista? En el contenido de los poemas y las referencias literarias y filosóficas del poeta; poesía donde trasluce la obsesión por la muerte y el enfrentamiento agónico con la nada. Sus poemas demuestran una vivencia traumática marcada por el silencio de Dios: sin Dios la

existencia carece de sentido. En esa etapa va surgiendo y mostrándose, paulatinamente, un duro anti-teísmo que parece anticipar su futura apertura al ateísmo marxista.

En un primer momento de su poesía existencial, Otero se muestra más bien sartriano (realidad inconsolable de la muerte, náusea y absurdo, un yo enquistado en su conciencia contingente –cierto individualismo por estar ensimismado en su sufrimiento existencial). Sin embargo, sus últimos poemas existenciales ya reflejan un cambio de actitud que podríamos denominar heideggeriana (una existencia auténtica que asume la muerte, una vida que abandona el absurdo por una nueva comprensión de la vida). ¿Por qué sucede este cambio? Porque el poeta descubre un nuevo credo donde afianzar su esperanza vital.

Esta etapa de la vida del poeta (y que tan bien se refleja en su poesía) cumple una función de cambio, de purificación, de catarsis, a partir de la cual transforma sus postulados cristianos en postulados marxistas. La crítica religiosa anuncia el advenimiento de la “filia” marxista del poeta. Blas de Otero concluye que la inexistencia de Dios no es motivo de angustia sino, antes bien, condición de posibilidad para descubrir la auténtica verdad: la religión de la humanidad, la salvación terrenal, el triunfo de la inmanencia. Amanece un nuevo concepto de hombre.

Sabemos que el marxismo tiene como punto de partida la crítica feuerbachiana de la religión. Una de las más radicales manifestaciones del secularismo moderno es, precisamente, el antropologismo defendido por Feuerbach y que Marx acoge con entusiasmo e incluye en su proyecto filosófico. Esta clave antropológica permitirá vencer la angustia, pues aparentemente se “soluciona” la cuestión de dónde ubicar la esperanza una vez muerto Dios: en la Humanidad. Partiendo de una inmanencia (crítica religiosa que lleva a una propuesta antropológica prometeica) que concibe al hombre como un ser auto-creativo, libre de la enajenación religiosa y progresista (un hacerse más allá de la urgencia), la filantropía se convierte en la razón vital (un ser con los otros).

El poeta, a partir de una experiencia catártica, “descubre” a los demás hombres y se reinterpreta a sí mismo a partir de la inmanencia y el colectivismo. El hombre ya no se

salva en Cristo sino en el hombre “in genere” (pero manteniendo elementos religiosos evidentes, como si en cierto modo se tratase de una mística cristiana desmitologizada).

El Encuentro anhelado anteriormente con el Tú, se sustituye por el encuentro con el *nosotros*, con una ideología como elemento vertebrador: el marxismo. A partir de la crítica de la religión y la sociedad, aquél aparecerá como la solución a la crisis de la conciencia individual y colectiva.

La crítica de la religión antecede a la crítica social: la enajenación del hombre tiene causas económicas, religiosas, morales, etc., lo que requiere tomar conciencia de esa enajenación y pasar a la praxis (proponiendo una sociedad comunista donde cambia la estructura y, con ello, la superestructura, en un horizonte de marcado carácter utópico). Es en este sentido en el que entendemos plenamente la autodenominada “misión poética” de Otero: consiste en transmitir a los demás hombres la nueva verdad descubierta, en un sentido acto de filantropía.

Y es que es precisamente una preocupación antropológica la que late a lo largo de toda la obra de Blas de Otero: la pregunta por el ser del hombre, en abstracto, y por la propia existencia, en particular. Su obra presenta una continua preocupación por el *yo*. Y según sea la respuesta sobre su ser personal, así será el lugar donde ubique su esperanza.

Éste es el itinerario: Blas de Otero ha cantado en su primera etapa al Tú Absoluto. El yo del poeta se explica en el encuentro con el Tú que llena de sentido la existencia del hombre. Cuando se desvanece la presencia del Tú, es el yo lo que permanece y se amplifica, pasando a ocupar todo el espectro de la realidad. En este caso, el yo debe darse sentido a sí mismo individualmente, lo que parece imposible dada la contingencia humana; se genera así una angustia irrefrenable. Pero, entonces, aparece en el horizonte una nueva realidad: el nosotros. El yo abandona su solipsismo imperfecto y desesperanzado al incluirse a sí mismo en una realidad más amplia en la que ya no se observa la contingencia aislada del yo, sino que se confía en el continuo progreso hacia la perfección humana (la humanidad, se piensa, se irá perfeccionando con el paso de los tiempos en un movimiento sumatorio). Desde esa perspectiva, el yo no necesita del Tú Absoluto y trascendente, y puede explicarse, dentro del nosotros, desde la inmanencia.

Esta explicación en clave relacional nos permite verificar nuestra *hipótesis secundaria tercera: para poder comprender el sentido último de la obra oteriana es necesario que el análisis de contenido se realice contando también con la luz de la filosofía*, realizando un estudio de las estructuras de pensamiento y de los modelos antropológicos que cada una de ellas aporta. Y a su vez, esto conduce a nuestra *segunda hipótesis secundaria: para poder alcanzar la plena inteligibilidad de la obra de Otero es necesario que se realice una investigación sobre la obra completa, incluyendo la primera poesía de raíz y temática cristianas*. Ciertamente, los resultados de esta tesis son posibles gracias a haber investigado la poesía completa de Blas de Otero.

Sin duda, la poesía paradigmática de Otero es su poesía última, la de corte social, más que la de corte existencialista y, sin lugar a dudas, que la de signo religioso. Ahora bien, hemos descubierto en nuestra investigación la necesidad de recuperar para el estudio la primera poesía de Otero. Y es que en la segunda y la tercera etapas el poeta bilbaíno recurre en muchas ocasiones a elementos religiosos que son usados intencionalmente por su fuerza expresiva y su conveniencia con el mensaje que quiere transmitirse.

A pesar del desprecio que Blas de Otero mostró por su primera poesía, no puede condenarse al ostracismo esa parte de su creación artística si se pretende la completa inteligibilidad de su obra. Para que la comprensión de ésta sea completa y acabada, debe ser atendida y examinada toda su creación, pues de no ser así, no se capta en plenitud el significado y evolución de su poesía.

Todo lo anterior no hace sino mostrar la pertinencia de nuestra *primera hipótesis secundaria: es necesario el análisis de contenido de la obra poética de Otero (y no sólo de sus aspectos formales) para su completa inteligibilidad*.

La poesía de Blas de Otero se presenta como una obra muy rica, tanto en lo que se refiere a los elementos formales, como en lo que concierne al contenido. Respecto al ámbito formal, las tesis realizadas hasta la fecha sobre Blas de Otero vienen manifestando el valor y la riqueza lingüística, semiótica, rítmica y fónica de su poesía. Los poemas son fruto de un intenso trabajo de estudio, análisis y preparación por parte de un poeta que convierte la creación poética en su profesión y estilo de vida y, así,

entiende que debe entregarse a la investigación y experimentación de la palabra, los sonidos y los significados.

Ahora bien, Blas de Otero, *obrero de la palabra*, declara repetidamente que su principal empeño es *llegar a la mayoría*, ser capaz de transmitir su mensaje a los hombres. Entiende su vocación poética como una *misión poética*, que consiste en transmitir a los otros la verdad por él descubierta. Su modo de comunicación es, entonces, el de la expresión poética, pero ésta se pliega a las necesidades del mensaje que quiere ser transmitido, y no al revés: porque le importa gravemente llegar a todos los hombres, se esfuerza por descubrir nuevas vías de comunicación, nuevas expresiones, palabras e imágenes que ayuden a cumplir el propósito de *encontrarse con* el lector o el oyente, sea de la clase que sea.

Es por eso, a lo que nos alcanza, que resulta imprescindible estudiar el contenido de la obra de Otero más allá de sus peculiaridades formales, pues no concibe Otero la elucubración formal sino en sintonía con la comunicación de mensajes.

Para conocer ese mensaje o, dicho de otro modo, para alcanzar una inteligibilidad cabal de su poesía, es necesario realizar un examen desde la perspectiva del análisis de contenido. Este análisis permite abordar el significado del poema, las configuraciones simbólicas, el mensaje que trasciende la formalidad. En lo que consiste, al fin y al cabo, es en conocer el *qué* y el *porqué* de la poesía, que sustenta el *cómo*.

El método hermenéutico se ha mostrado como el más adecuado para la realización de ese análisis de contenido sobre la poesía de Blas de Otero, porque, en la práctica, nuestro trabajo ha consistido en *interpretar*, en *traducir* el contenido poético para captar la esencia de su mensaje. Esta interpretación se hace posible al entrar en contacto con el *entorno* o *contexto* del poema. Al analizar las coordenadas vitales del autor, su contexto histórico, social y literario, así como el bagaje cultural y sus afinidades intelectuales, el texto va iluminándose, se comprende con mayor claridad y permite al lector captar el núcleo del mensaje poético del poeta que *escribe como habla y corre a salvar a los hombres*. El análisis de contenido, en clave hermenéutica, nos ha permitido, al fin, comprender el eje en torno al cual se construye la reflexión que guía el discurso poético.

Como resultado de ese análisis, nos ha parecido ver que el concepto de esperanza ocupa un lugar estructural en la poesía de Blas de Otero y que evoluciona desde postulados cristianos hacia postulados marxistas, con una doble peculiaridad: que la transición desde una a otra cosmovisión se produce a través de una crítica de la religión en conexión con ideas existencialistas y que permanece –pese a todo– un trasfondo religioso en la poesía de madurez de Otero. De este modo creemos haber verificado nuestra hipótesis principal: que *la obra de Blas de Otero debe comprenderse como una pretendida misión liberalizadora que se encauza a través de la poesía y que tiene como eje vertebrador la búsqueda de un nuevo concepto de esperanza.*

La poesía de Blas de Otero, por último, se presenta como ejemplo paradigmático de la asunción de la utopía humanista, prometeica, inmanente, pseudo-mística del pensamiento moderno. Y también es Otero un ejemplo del poeta que no puede separar su vocación personal de su vocación literaria y que comprende la vocación poética como vehículo de transformación social, en el sentido más puro al que se refería Goethe:

“Mientras expresa sólo pocas frases subjetivas no puede ser llamado todavía un poeta, pero en cuanto sabe cómo apropiarse del mundo y expresarlo es un poeta. Entonces es inagotable y puede ser siempre nuevo”³⁷⁶.

Concluimos que Blas de Otero es un poeta universal en tanto expresa magistralmente los miedos, los deseos y las esperanzas del hombre moderno. Sea de este modo que nuestra tesis colabore a aumentar el conocimiento sobre la obra de uno de los mejores poetas españoles del siglo XX.

³⁷⁶ GOETHE, conversación con Eckerman, el 29 de enero de 1826, en: FROMM, E.; *Marx y su concepto del hombre*, op. cit., p.40.

B. Prospectivas.

A lo largo de esta tesis, han ido apareciendo una serie de temas lindantes que habrán de ser desarrollados en el futuro, especialmente en lo que al estudio de la obra de Blas de Otero se refiere, mas no sólo.

a) Por un lado, hemos abierto la puerta al análisis de contenido de la poesía oteriana. La cuestión de la esperanza es nuestra perspectiva de estudio, pero surgen otros temas adyacentes que bien pudieran ser estudiados a fondo como son el concepto antropológico que se configura a lo largo de la obra de Otero, la naturaleza del modelo social aceptado en su tercera etapa o los fundamentos del humanismo que propone.

La idea que está de fondo es que detrás de todo modelo social late un modelo antropológico. Sin duda, una comprensión inmanentista del hombre dará lugar a modelos sociales de carácter bien comunitarista bien individualista, donde el hombre aislado o los hombres como grupo generan a su libre arbitrio las condiciones sociales que estimen oportunas. En ambos casos se genera desequilibrio en una imaginaria balanza entre persona y sociedad, ya sea por un excesivo peso de lo colectivo respecto a lo personal, ya sea por un excesivo celo de lo individual frente a lo común.

Observar cómo sucede esto en la propuesta del comunismo oteriano, en relación con las fuentes del pensamiento marxista español, nos parece especialmente interesante como un modo de explicitar la íntima relación que hay entre entramado social y conceptualización humanista en el pensamiento marxiano y en sus diferentes revisiones marxistas.

b) Por otro lado, el resultado de nuestro análisis ofrece la posibilidad de proceder al mismo tipo de análisis en otros poetas de la época. A través de la reflexión filosófica y el método hermenéutico, se puede colaborar a la mejor comprensión de la poesía de otros autores. E incluso abordando de manera integral un estudio sistemático en esta clave interpretativa de la obra de poetas contemporáneos, pueden obtenerse unas líneas maestras para la interpretación de las generaciones poéticas. Nos parece conveniente empeñarnos en este esfuerzo para poder desentrañar las similitudes y divergencias entre

los poetas como modo de dar a conocer el sustrato intelectual compartido y la homogeneidad o heterogeneidad de ideas que colaboran en la construcción del pensamiento de la sociedad española contemporánea.

En concreto nos atrae la continuidad de este estudio en relación con la figura de Jaime Gil de Biedma. El poeta catalán inicia su poesía con versos más bien intimistas que giran en un momento hacia el compromiso social, coqueteando con ideas marxistas. Pero llegado un punto, y tras una fuerte crisis personal y creativa, inicia una espiral depresiva que le conduce al desencanto político y al nihilismo. Si en Blas de Otero la depresión conduce al existencialismo, que resuelve en el marxismo, ¿cómo y por qué la crisis lleva a Gil de Biedma del marxismo al nihilismo?

c) Los dos puntos anteriores nos llevan a considerar como futuro tema de investigación los límites de la ideología y del pensamiento moderno. No en vano, uno de los autores más relevantes del pensamiento actual como es Comte-Sponville, advierte de los límites de las llamadas “religiones de sustitución”, donde incluye el marxismo. Según el pensador francés, ateo declarado, las sustituciones del cristianismo no han sido capaces de solventar los problemas que a él se asociaban. En tal caso, considerando los límites de la ideología, ¿qué nos cabe esperar?

Comte-Sponville indica que entre la esperanza ilusoria de lo trascendente y la desesperación agónica del existencialista, se abre un camino intermedio que reside en la no-esperanza, como forma de no ser decepcionado por la no-conquista de lo deseado. Así iniciaríamos una línea de estudio sobre los límites de la modernidad a partir de la propia experiencia de autores modernos y posmodernos, como Comte-Sponville o Gil de Biedma.

d) A su vez esta última cuestión nos parece muy sugerente para la investigación sobre el sustento de la utopía. ¿Qué sostiene el mito prometeico del progresismo ilustrado o de la utopía marxista? ¿Qué papel juega el deseo en la configuración de los modelos sociales? En línea con el pensamiento clásico (Platón, Aristóteles, Santo Tomás) y moderno (Spinoza, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Lacan) nos parece sugerente la posibilidad de abordar de manera sistemática la importancia del deseo, de la fantasía y

del placer en la configuración psicológica del proyecto vital, tanto personal como comunitario.

e) Por último, y considerando la actividad docente del doctorando, queremos manifestar nuestro convencimiento de que nuestra tesis tiene una aplicabilidad pedagógica interesante. Como profesor de las asignaturas de “Historia del Pensamiento” y de “Ética Social”, entre otras, considero muy útil el material que esta tesis ofrece, así como el desarrollo de las líneas de investigación propuestas, de modo que se pueda hacer más sencillo al alumno la comprensión de:

- La ideología no como elemento abstracto sino fruto de una maduración personal y vital profunda.
- La relación entre manifestaciones sociales y modelos de pensamiento.
- El desarrollo del pensamiento como un suceso lógico y no caprichoso.
- Las huellas del pensamiento contemporáneo, sus contradicciones y sus luces.

Reconocemos a Blas de Otero, en fin, como un ejemplo paradigmático del problema del hombre moderno para acceder a la comprensión del misterio. Sus aciertos y sus errores están en sintonía con algunos de los relatos seculares más importantes de la historia de Occidente, pero también representa al mismo tiempo, con fidelidad y honestidad, la apertura universal a la pregunta sobre el ser del hombre. Desde la obra de Otero se puede realizar la exposición de temas antropológicos e históricos a partir de un material literario atractivo para el alumno, siempre y cuando se sepa transmitir con pasión la belleza y el alcance de la poesía.

BIBLIOGRAFÍA.

Obras de Blas de Otero (consultadas).

Cántico espiritual, Cuadernos del grupo “Alea”, Primera serie, número 2, San Sebastián, 1942.

Ángel fieramente humano. Losada, Buenos Aires, 1960.

Redoble de conciencia, Losada, Buenos Aires, 1960.

Ancia, Visor, Madrid, 1997.

Pido la paz y la palabra, Lumen, Barcelona, 2003.

Con la inmensa mayoría (Pido la paz y la palabra. En Castellano), Losada, Buenos Aires, 1960.

Que trata de España, Visor, Madrid, 1985.

Historias fingidas y verdaderas, Alianza, Madrid, 1980.

Mientras, Javalambre, Zaragoza, 1970.

Poesía con nombres, Alianza, Madrid, 1980.

Verso y prosa, Cátedra, Madrid, 1994.

Expresión y reunión, Alianza, Madrid, 2007. Edición y aparato crítico a cargo de Sabina de la Cruz.

Antología poética, Castalia, Madrid, 2007. Edición y aparato crítico a cargo de Pablo Jauralde Pou.

Hojas de Madrid con la Galerna, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2010. Edición de Sabina de la Cruz.

“La muerte de Don Quijote (Notas de ensayo)”, en *Revista Champa*, Bilbao, 10 oct., 1954.

Correspondencia sobre la edición de Pido la paz y la palabra, Hiperión, Madrid, 1987. Edición y prólogo a cargo de Julio Neira.

Obras sobre Blas de Otero.

- Tesis doctorales.

DE LA CRUZ, S.; *Blas de Otero. Contribución a una edición crítica de su obra*, Universidad Complutense de Madrid, 1982.

GARCÍA CARCEDO, P.; *El ritmo en la poesía de Blas de Otero*, Universidad Complutense de Madrid, 1995.

GIL DE ZÚÑIGA Y MUÑOZ, Antonio; *El Dios de Blas de Otero. Religión y filosofía en clave poética*, Tesis doctoral, Universidad Española de Educación a Distancia, 2010.

MONTEJO, L.; *Teoría poética a través de la Obra de Blas de Otero*, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

PEREZ, Ramona; *La poesía de Blas de Otero: aproximación fonoestilística*, Universidad de León, 1990.

RUANO, Juan; *Clasicismo y tradicionalidad en la obra poética de Blas de Otero*, Universidad de Córdoba, 1987.

SABIO, F.; *Revisión de la crítica en torno a la poesía social de Blas de Otero*, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

- **Otras obras y materiales.**

ALARCOS, E.: *La poesía de Blas de Otero*, Anaya, Salamanca, 1973.

ASCUENCE, J.A. (coord.); *Al amor de Blas de Otero. Actas de las II jornadas internacionales de literatura*, Universidad de Deusto, San Sebastián, 1986.

A.A.V.V.; *A Blas de Otero*, Revista *Nos queda la palabra*, número 5, mayo 1997.

CAMPMANY, J.; “Pido la paz y la palabra, Blas de Otero”, en *Revista Juventud*, Madrid, 12-18 de enero de 1956.

ELÍAS MARTINENA, A.; “Ética y poética en la vocación de Blas”, *Revista Zurgai*, Noviembre de 1988.

FERNÁNDEZ ALMAGRO, M.; “Crítica y glosa. Pido la paz y la palabra, por Blas de Otero”, en *ABC*, Madrid, 6 de mayo de 1956.

GALÁN, J.; *El silencio imposible. Aproximación a la obra de Blas de Otero*, Planeta, Barcelona, 1995.

GARROTE, G.; *La obra poética de Blas de Otero*, Ciclo Editorial, Madrid, 1989.

LANZ, J. J. *Alas de cadenas. Estudios sobre Blas de Otero*, Renacimiento, Sevilla, 2008.

LE BIGOT, C.; “El lenguaje poético de Blas de Otero en “Pido la paz y la palabra””, Separata facticia de la *Revista Letras de Deusto*, Universidad de Deusto, 1985.

LE BIGOT, C.; “La etapa social de Blas de Otero en la trilogía que trata de España”, *Revista Zurgai*, Noviembre 1988.

López castro, a.; *El ángel caído. Ensayos de lectura sobre Blas de Otero*, Endymion, Madrid, 2011.

MASOLIVER, J.R.; “Ciegamente humano, entrañado en nuestra mejor poesía” en *La Vanguardia*, Barcelona, 30 de junio de 1979.

MONTEJO, L.; “El vínculo de Blas de Otero con las Sagradas Escrituras”, *Revista Zurgai*. Bilbao, nov. 1988.

MONTEJO, L.; “Blas de Otero y la censura desde 1949 hasta la transición política. Primera parte: de Ángel fieramente humano a En Castellano”, UNED *Revista de Literatura*, Tomo 60, n.º 120, 1998.

MUÑIZ, M.L.; “El poeta y la patria en la trilogía de Blas de Otero “Que trata de España”,” Separata facticia de los Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach, Oviedo, 1978.

QUANCE, R.; ““Escribo y callo”: Writing and Self in Blas de Otero”, Separata facticia de la *Revista Anales de la Narrativa Española Contemporánea*, 1993.

SCARANO, L.; “La cuestión del sujeto en la poesía de Blas de Otero: Pluralidad y fragmentación de la voz”, Separata facticia de la *Revista Anales de la Narrativa Española Contemporánea*, 1994.

SHERNO, S.; “Blas de Otero, Postmodern poet”, Separata facticia de la *Revista Anales de la Narrativa Española Contemporánea*, 1994.

UMBRAL, F.; “Poeta fieramente humano”, *Revista Zurgai*, Noviembre de 1988.

ZAPIAIN, I. e IGLESIAS, R.; *Aproximación a la poesía de Blas de Otero*, Narcea, Madrid, 1983.

Bibliografía complementaria

ALEIXANDRE, V.; *Prosa. Los encuentros. Evocaciones y pareceres. Otros apuntes para una poética*, Austral, Madrid, 1998.

ALEMANY SÁNCHEZ-MOSCOSO, E.; *Del existencialismo al bestseller*, Dyckinson-UNED, Madrid, 2003.

ALFONSO X; *Primera Crónica General de España*, Ed. R. Menéndez Pidal (3ª reimpresión fotográfica de la edición Príncipe, Madrid, 1906), Madrid, 1978.

ALONSO, D.; *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid, Gredos, 1965.

ARANGUREN, J.L.; “Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de Antonio Machado”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, 11-12, 1949.

ARANGUREN, J.L.; *Catolicismo y Protestantismo como forma de vida*, Revista de Occidente, Madrid, 1952.

ARISTÓTELES; *Poética*, Gredos, Madrid, 2010 (Trad. de V. García Yebra).

ARISTÓTELES; *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1985 (Trad. de J. Pallí Bonet).

BARRIO, J.M.; *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2006

BAUDELAIRE, C.; *Las flores del mal*, Cátedra, Madrid, 2009 (Trad. de A. Verjat y L. Martínez de Merlo).

BAUMGARTEN, A. G.; *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, Aguilar, Buenos Aires, 1964 (Trad. de J. Gil Fernández).

BENEDICTO XVI; *Deus caritas est*, San Pablo, Madrid, 2006.

- BENEDICTO XVI; *Spe Salvi*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2007.
- BERGSON H.; *La risa*, Plaza Janés, Barcelona, 1967 (Trad. de A. Aydée).
- BLOCH, E.; *El principio Esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977-1980.
- BLONDEL, M.; *La acción*, BAC, Madrid, 1996 (Trad. de J.M. Isasi y C. Izquierdo).
- BLOOM, H.; *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1997 (Trad. de Damián Alou).
- BLOOM. H.; *Cómo leer y por qué*, Norma, Santafé de Bogotá, 2000, (Trad. de M. Cohen).
- BOSSUET, J.B.; *Discurso sobre la Historia universal*, Cervantes, Barcelona, 1940 (Trad. de M. de Montoliú).
- CABALLERO BONALD, J.M.; *Laberinto de fortuna*, Laia, Barcelona, 1984.
- CAMUS, A.; *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 2003 (Trad. de L. Echávarri).
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2003.
- COMPAGNON, A.; *¿Para qué sirve la literatura?*, Acantilado, Barcelona, 2008 (Trad. de Manuel Arranz).
- COMTE-SPONVILLE, A.; *La feliz desesperanza*, Paidós, Barcelona, 2008 (Trad. de M. Beltran y R. Beltran).
- CONDORCET, N.; *Esquiss d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, P. H. Prior, París, 1933.

D'ORS, E.; *Aprendizaje y heroísmo*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1915.

D'ORS, M.; *Poesías escogidas*, Númenor, Sevilla, 2001.

ECO, U; *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona, 1999 (Trad. de A. Blogar).

ELORZA, A.; *Historia del poder*, UCM, Madrid, 2000.

ENGELS, F.; *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, Moscú, 1995, Tomo II.

EPICURO; *Carta a Meneceo*, Onomazein, 4, 1999 (Traducción y aparato crítico a cargo de P. Oyarzún).

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.M.; *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 2001.

ESPLÁ, O.; *Escritos de Óscar Esplá*, Alpuerto, Madrid, 1977.

EVELY, L.; "L'espérance", en *Droit el Liberté*, febrero, 1953.

FEUERBACH, L.; *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009 (Traducción de J.L. Iglesias).

FICINO, M.; *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón*, Tecnos, Madrid, 1986 (Trad. de R. Villa Ardura).

FONTÁN, P.; *Los existencialismos: Claves para su comprensión*, Cincel, Madrid, 1988.

FRANKL, V.; *Psicoanálisis y existencialismo*, FCE, Méjico, 2002, (Trad. de C. Silva y J. Mendoza).

FRAY LUIS DE GRANADA; *Libro de la oración y la meditación*, Palabra, Madrid, 1979.

FRAY LUIS DE LEÓN; *Poesía*. Ed. Juan Francisco Alcina. Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.

FROMM, E.; *Marx y su concepto del hombre, Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*, FCE, México, 2005, (Trad. de J. Campos).

FROMM, E.(ed.); *Humanismo socialista*, Paidós, Buenos Aires, 1966 (Trad. de E. Goligorsky).

GADAMER, H.-G.; *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996 (Trad. de A. Gómez Ramos).

GANIVET, A.; *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1991.

GAOS, J.; *Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas XIV*, FCE, Méjico, 1994.

GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR; *La poesía española de 1935 a 1975. Vol. II: De la poesía existencial a la poesía social 1944-1950*, Cátedra, Madrid, 1992.

GARCÍA VILLOSLADA, R.; “Rasgos característicos de la <devotio moderna>”, en *Manresa*, 28, 1956.

GILSON, E.; *Europa y la liberación del arte en Europa y el mundo de hoy*, Guadarrama, Madrid, 1959 (Trad. de J. García Mercadal).

GILSON, E.; *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.

GORKI, M.; *Cómo aprendí a escribir*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1959. (Trad. de G. Barcos).

GUARDINI, R.; *La esencia de la obra de arte en Obras I*, Ediciones de Cristiandad, Madrid, 1981 (Trad. de C. Valverde).

GUERRA, M.; *Historia de las religiones. Tomo II: Los grandes interrogantes*, Eunsa, Pamplona, 1980.

HAZARD, P.; *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1998 (Trad. de J. Marías).

HEIDEGGER, M.; *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Antrophos, Barcelona, 1989 (Trad. de J.D. García Bocca).

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1980 (Trad. de J. Gaos).

HERNÁNDEZ PACHECO, J.; “Esperanza y temporalidad. La historia y el problema de la trascendencia en la filosofía de E. Bloch”, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 1985, (18).

HOBBSAWM, E.; *Cómo cambiar el mundo*, Crítica, Barcelona, 2011 (Trad. de S. Furió).

INNERARITY, D.; “Dialéctica de la liberación en Marcuse”, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 1985, (18).

JIMÉNEZ, F.; “El lugar de la Iglesia en el mundo moderno”, en *Teología y Vida*, Vol. LI (2010).

JOLIVET, R.; *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid, 1953.

JUAN PABLO II; *Fides et ratio*, Librería Editrice, Vaticano, 1998.

KANDISKY, W.; *De lo espiritual en el arte*, Galatea, Buenos Aires, 1960 (Trad. de L. Dujovne).

KANT, I.; *Crítica de la Razón Práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994 (Trad. de E. Miñana y Villagrasa y E. García Morente).

KANT, I.; *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid, 2004 (Trad. de R.R. Aramayo).

KLEMPERER, V.; *Literatura universal y literatura europea*, Acantilado, Barcelona, 2008 (Trad. de Jorge Seca).

KEMPIS, T.; *Imitación de Cristo*, Editorial Regina, Barcelona, 1956.

KERTÉSZ, I.; *Yo, otro, Crónica del cambio*, Acantilado, Barcelona, 2002 (Trad. de A. Kovacsics).

KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*, Austral, Madrid, 1959.

KIERKEGAARD, S.; *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1966 (Trad. de J.M. Velloso).

KIERKEGAARD, S.; *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984 (Trad. de D.G. Rivero).

LAÍN ENTRALGO, P.; *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984.

LAÍN ENTRALGO, P.; *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993.

LÁZARO CARRETER, F.; *De Poética y poéticas*, Cátedra, Madrid, 1990.

LEÓN TELLO, F.J.; *La estética y la filosofía del arte en España en el siglo XX. Tomo I.*, Madrid, 1988.

LEWIS, C.S.; *Una pena en observación*, Anagrama, Barcelona, 2004 (Trad. de C. Martín Gaité).

LLANO, A.; “Fenomenología y ontología de la subjetividad” en *Estudios de Metafísica*, vol. I, 1970-1971

LÓPEZ QUINTÁS, A.; *Metodología de lo suprasensible*; Editora Nacional, Madrid, 1963.

LÓPEZ QUINTÁS, A.; *Cinco grandes tareas de la filosofía contemporánea*, Gredos, Madrid, 1977

LOZANO, V.; *Hermenéutica y fenomenología*, Edicep, Valencia, 2006.

LUKÁCS, G.; *Signification presente du réalisme critique*, Gallimard, París, 1960.

LUTERO, M.; *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2001 (Trad. de T. Egido).

MACHADO, A.; *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001.

MACHADO, A.; *Juan de Mairena: sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Castalia, Madrid, 1972.

MACEIRAS, M. y TREBOLLE, T.; *La hermenéutica contemporánea*, Ed. Cincel, Madrid, 1990.

MAGEE, B.; *Los hombres detrás de las ideas*, FCE, Méjico, 2008 (Trad. de J. A. Robles García).

MARAGALL, J.; *Elogio de la palabra. Obres Completes. Tomo II*, Selecta, Barcelona, 1960.

MARCEL; G.; *El misterio del ser*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

MARCEL, G.; *Ser y tener*, Caparrós, Madrid, 1996.

MARÍAS, J.; *Historia de la filosofía*, Revista de occidente, Madrid, 1973.

MARITAIN, J.; *Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain* (OEC), Édts. Universitaires, Fribourg (Suisse).

MARX, K, y ENGELS, F.; *Obras. Tomo I*, Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA), Berlín, 1927, (Trad. de V. Bozal).

MARX, K. y ENGELS, F.; *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2008 (Trad. de P. Ribas Ribas), pp. 66-67.

MARX, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2009 (Traducción y notas de F. Rubio Llorente).

MARX, K.; *Escritos de juventud*, FCE, Méjico, 1982 (Trad. de W. Rocés).

MARX, K., *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en *Los Anales franco-alemanes*, Barcelona, 1970.

MEAD, G.; *Karl Marx y el socialismo en Escritos políticos y filosóficos*, FCE, Méjico, 2009 (Trad. de S. Villegas).

MENDE, T.; *Regards sur l'histoire de demain*, París, 1954.

MENÉNDEZ PELAYO, M.; *Obras completas. Tomos III y VIII*. Ed. Nueva España, Córdoba, 1939.

MILLÁN PUELLES, A.; *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

MOLLER, C.; *Literatura del siglo XX y Cristianismo. Tomo I: El silencio de Dios*, Gredos, Madrid, 1970 (Trad. de V. García Yebra).

MOELLER, C.; *Literatura del siglo XX y Cristianismo. Tomo III: La esperanza humana*, Gredos, Madrid, 1970 (Trad. de V. García Yebra).

MONTAIGNE, M.; *Ensayos*, Acantilado, Barcelona, 2007 (Trad. de J. Bayod Brau).

MONTCHEUIL, Y de.; *Lecciones sobre Cristo*, Epi, París, 1949.

MORRA, G.; *Marxismo y religión*, Rialp, Madrid, 1979.

NEGRO PAVÓN, D.; *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009.

NERUDA, P.; *Odas elementales*, Losada, Buenos Aires, 1971.

NIETZSCHE, F.; *Estética y teoría de las artes*, Tecnos/Alianza, Madrid, 2004, (Selección y traducción de A. Izquierdo).

ORTEGA Y GASSET, J.; *Obras Completas, Tomos I, III y VI*. Fundación Ortega y Gasset-Taurus, Madrid, 2006.

PASCAL, B.; *Pensamientos*, Orbis, Barcelona, 1983 (Trad. de E. d'Ors)

PFEIFFER, J.; *La poesía*, BCE, Méjico, 2000 (Trad. de M. F. Alatorre).

PIÉ-NINOT, S.; *La teología fundamental*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 2001

PIEPER, J.; *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980 (Trad. de C. Melches).

PINCKAERS, S.; *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1988.

PLAMENATZ, J.; *Karl Marx y su filosofía del hombre*, FCE, Méjico, 1986 (Trad. de E. L. Suárez).

POLO, L.; *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.

PRIETO, L.; *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid, 2008

QUEVEDO, F.; *Poemas escogidos*, Castalia, Madrid, 1972.

RAMÓN Y CAJAL, S.; *Recuerdos de mi vida*, Ed. Juan Pueyo, Madrid, 1923.

RAMÓN SALES, E.; “Traducción comentada de ¡Oh, Capitán, mi Capitán!”, en *Cuadernos de Filología inglesa*, vol. 4, 1995.

RATZINGER, J.; *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2007 (Trad.de J.L. Domínguez Villar).

RODRÍGUEZ DE YURRE, G.; “El hombre y Dios en la filosofía de Marx”. *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* / edición dirigida por Antonio Aranda...[et al.], Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1985.

RODRÍGUEZ LUÑO, A.; *Ética general*, EUNSA, Pamplona, 2004.

RHONHEIMER, M.; *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid, 2000 (Trad. de J. C. Mardomingo).

ROMERO, J.L.; *El ciclo de la revolución contemporánea*, FCE, México, 2006.

RUBIO CARRACEDO, J.; *Paradigmas de la política*, Anthropos, Barcelona, 1990.

RUBIO, F. y FALCÓ, J.L.; *Poesía española contemporánea*, Alhambra, Madrid, 1981.

RUSSELL, B.; *Historia de la filosofía*, RBA, Barcelona, 2005 (Trad. de J. Gómez de la Sena y A. Dorta).

SABINE, G.; *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996 (Trad. de V. Herrero).

SÁDABA, J.; *Saber vivir*, Lib. Libertarias, Madrid, 1985.

SAID, E.; *Reflexiones sobre el exilio*, Debate, Barcelona, 2005 (Traducción de R. Gallego Blanco).

SAN AGUSTÍN; *Las Confesiones*, En: *Obras Completas. Volumen II*, BAC, Madrid, 1991 (Edición crítica y anotada por A. Custodio Vega).

SAN JUAN DE LA CRUZ; *Obras Completas.*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1993.

SÁNCHEZ BARBUDO, A.; *Los poemas de Antonio Machado*, Lumen, Barcelona, 1960.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J.M.; *Lecciones de Estética*, Edición multicopista, Madrid, 1962.

SÁNCHEZ-PALENCIA, A.; “Catarsis en la Poética de Aristóteles”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Servicio de publicaciones UCM, Nº 13, 1996, pp. 127-148.

SANTA BIBLIA; Depósito Central de la Sociedad Bíblica B. y E., Madrid, 1938. Versión de Casiodoro de Reina (1569) y revisada por Ciprano de Valera (1602).

SANTAYANA, G.; *Interpretaciones de poesía y religión*, KRK, Oviedo, 2008 (Trad. de C. García Trevijano y S. Nuccetelli).

SANTAYANA, G.; *La vida de la razón*, Nova, Buenos Aires, 1958, (Trad. de A. A. Kogan).

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

SANTO TOMÁS DE AQUINO; *Suma de teología II*, BAC, Madrid, 2001 (Trad. de A. Martínez casado, D. González, V. Rodríguez Rodríguez, L. López de las Heras, J.M. Rodríguez Arias).

SANTO TOMÁS DE AQUINO; *Cuestiones disputadas sobre el mal*, EUNSA, Pamplona, 1997 (Trad. de E. Téllez).

SANZ VILLANUEVA, S.; *Historia de la literatura española. Vol. 6/2: Literatura actual*, Ariel, Barcelona, 1994.

SARANYANA, J.I.; “El marxismo ante el límite de la muerte”, *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra*, 1981, pp.101-11.

SARTRE, J-P.; *El ser y la nada*, Iberoamericana, Buenos Aires, 1954 (Trad. de M.A. Vitasoro).

SARTRE, J.P.; *¿Para qué sirve la literatura?*, Proteo, Buenos Aires, 1966, (Trad. de Floreal Mazía).

SARTRE, J.P.; *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989 (Traducción de V. Prati de Fernández).

SARTRE, J.P.; *El diablo y Dios*, Alianza, Madrid, 1981 (Trad. J. Zalamea).

TRESMONTANT, C.; *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus Bíblica, Madrid, 1962.

TROISFONTAINES, R; *El existencialismo y el pensamiento cristiano*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1950.

UNAMUNO, M.; *Obras completas. Poesía I*, Vergara, Barcelona, 1958.

VALLEJO, C.; *¡España, aparta de mí este cáliz!*, PUCP, Lima, 2000.

- VALLE-INCLÁN, R.M.; *La lámpara maravillosa*, Espasa, Madrid, 1960.
- VALVERDE, C.; *Los orígenes del marxismo*, BAC, Madrid, 1974.
- VALVERDE, C.; *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid, 1996.
- VATICANO II, *Gaudium et spes*, Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 2005.
- VATICANO II, *Lumen gentium*, Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 2005.
- VATTIMO, G.; *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990 (Trad. de T. Oñate).
- VATTIMO, G. y ROVATTI, P (eds.); *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, (Trad. de L. de Santiago), 1988.
- VILAR, S.; *Arte y sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1964.
- VILLAR EZCURRA, A.; *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid, 1995.
- WORDSWORTH, W.; *Prólogo a las baladas líricas*, UNAM, México, 2005 (Trad. de P. Munitz-Guevara).
- ZAMBRANO, M.; *Filosofía y poesía*, FCE, México, 2006.

Referencias digitales.

ABC. Hemeroteca. Artículo sobre Giorgio La Pira (9 de julio de 1955).

<http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1955/07/09/021.html>

Archivo Marx-Engels. Carta de Engels a Joseph Bloch.

<http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>

Archivo Marx-Engels. Manuscritos de 1844.

<http://marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>

Consejo Mundial de Iglesias. Información sobre las Asambleas históricas.

<http://www.oikoumene.org/es/quienes-somos/informacion-de-fondo/historia/asambleas.html>.

Leonardo Boff. Introducción a su blog personal.

<http://www.leonardoboff.com/site-esp/lboff.htm>

Vaticano. Página oficial. Carta de Juan Pablo II al obispo de Florencia por el centenario del nacimiento de Giorgio La Pira.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2004/documents/hf_jp-ii_let_20041101_archbishop-florence_sp.html.