ESPAÑA COMO PROBLEMA

CON HALAGO Y CON RIEGO
CUADERNOS DE MONOGRAFIAS

*

PEDRO LAIN ENTRALGO

ESPAÑA COMO PROBLEMA

SEMINARIO DE PROBLEMAS
HISPANOAMERICANOS

MARQUÉS DEL RISCAL, 3 - MADRID

Escelicer, S. L. Canarias, 24. - Madrid

INDICE

PÁG.

Nota preliminar 5

I.—Origen y planteamiento del problema de España 9

Origen y explosión del "Problema de España"... 13

El "Problema de España" durante la Restauración... 26

II.—La "Generación del 98" y el problema de España 39

Descubrimiento del "Problema de España"... 40

Crítica de la España real 50

El mito de la España posible 64

III.—La europeización como programa 79

El punto de partida 83

PÁG.

Primera navegación: Primera singladura 88
Primera navegación: Segunda singladura 104
Segunda navegación y epílogo 119

IV.—Los "Nietos del 98" y el problema de España 125
El despertar a la Historia 126
Exigencias... 145
España, Europa, América 154
Monólogo bajo las estrellas 166

NOTA PRELIMINAR

HACE ahora ocho años inicié la empresa de exponer sistemáticamente mi modo de concebir el problema intelectual de España. De tres partes se componía el proyecto. En la primera, titulada "Raíces del recuerdo", me proponía situar dialécticamente a mi generación frente a las que en el menester intelectual la han precedido. Su lema era esta frase del Beato Juan de Avila: "Metamos la mano en lo más íntimo de nuestro corazón y escudriñémoslo con candelas". La segunda parte contaría cómo aquella generación despertó a la historia española, y había de llevar en su atrio una sentencia de Unamuno: "Quien nunca hubiere sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí". La parte tercera, colocada bajo un texto de San Agustín —"Cresce de lacte ut ad panem perve-

nias"—, *señalaría con cierto pormenor las líneas de una posible acción concreta en orden a nuestra vida intelectual.*

El proyecto fué sólo parcialmente cumplido. El cuaderno Sobre la cultura española *(Madrid, 1943) esbozó lo relativo al siglo XIX, hasta la famosa polémica de 1876. Luego, en los libros* Menéndez Pelayo *(Madrid, 1944) y* La generación del noventa y ocho *(Madrid, 1945) he tratado, como Dios me dió a entender, los temas a que sus epígrafes aluden. De ahí no pasé. Razones de muy diversa índole me movieron a interrumpir el cumplimiento de mi empeño; y entre ellas, el pensar que casi siempre es preferible hacer algo a decir lo que uno cree que debe hacerse.*

Amigos de Hispanoamérica quisieron que expusiese oralmente ante ellos, siquiera fuese de modo sucinto, la conclusión de lo iniciado. Bajo el estímulo de su ruego, reduje a dos conferencias el contenido de Sobre la cultura española, Menéndez Pelayo *y* La generación del noventa y ocho, *describí en una la aventura española de don José Ortega y Gasset, elegido como paradigma de su generación, y expuse en otra la actitud de los "nietos del 98" ante el problema intelectual de España; quiero decir, mi personal visión de esa actitud. He*

pensado, no sé con cuanto acierto, que estas reflexiones pueden no ser todavía pan de trastrigo, y por eso accedo a darlas a la imprenta. Pero acerca de la verdad de este juicio, es al lector a quien toca decidir.

PEDRO LAÍN ENTRALGO.

Madrid, octubre de 1948.

I

ORIGEN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE ESPAÑA

COMENCEMOS nuestra pesquisa por lo más elemental. Preguntémonos humildemente: ¿qué es un "problema"? ¿Qué es, por tanto, vivir problemáticamente? Problema, dice la Academia, es "una cuestión que se trata de aclarar". La definición no satisface; hay cuestiones muy claras, y no por ello dejan de ser problemáticas. Cuando se habla, por ejemplo, del "problema de la vivienda", puede estar claro el porqué de la deficiencia de viviendas, pero esto no resuelve ni excluye el problema de no encontrarlas.

Más nos ayuda la etimología. *Próblema,* en griego, de *pro* y *blépo,* es aquello con que tropieza la mirada, lo que nos está propuesto, lo que está puesto ante nosotros. Un problema, por tanto, es una dificultad que el hombre encuentra ante sí.

La dificultad puede ser física, así la que representa el alcor cuando se quiere trazar un camino, mas también intelectual, económica, social, técnica, estética, religiosa; y de ahí la existencia de otros tantos problemas en la vida del hombre: intelectuales, económicos, etc.

Conviene, a este respecto, partir de una noción elemental: vivir humanamente vale tanto como tener problemas. Ni la piedra ni el animal los tienen. Los famosos chimpancés de Köhler "encuentran la salida" de la situación instintiva que les plantean ciertas constelaciones de estímulos, pero no se plantean problemas. "La inteligencia busca y el instinto encuentra", enseñó Bergson. Si la inteligencia encuentra algo, es buscando, resolviendo como puede los problemas que encuentra o se propone. El hombre, ser inteligente por naturaleza, está forzado a vivir problemáticamente. La constitución ontológica de la existencia terrenal del hombre viene definida, entre otras cosas, por un problematismo radical.

Pero los problemas del hombre no se definen sólo por su índole: intelectuales, económicos, religiosos, etc. Difieren también por el ámbito formal en que aparecen y se definen. Hay problemas rigurosamente "íntimos"; algunos rebasan la estricta

intimidad, mas no la individualidad del hombre que los vive, y suelen llamarse "privados"; otros, en fin, son "colectivos" o "sociales". Todos los problemas humanos se hallan más o menos influídos por la situación histórica de quien los vive; todos son "problemas históricos", hablando en sentido lato. Hay, no obstante, cierta diferencia específica —cuya definición es un tanto arbitraria, porque depende en parte del punto de vista del definidor— en virtud de la cual el problema se hace, en sentido estricto, "histórico". Dejemos ahora no más que planteada la sutil cuestión de cuándo un problema o una acción del hombre llegan a ser estrictamente "históricos". Conformémonos con observar —verdad de Pero Grullo— que todos los problemas que afectan a un hombre por el hecho de vivir en una nación y, dentro de ella, en la Historia Universal, son problemas históricos.

No son iguales todos los problemas históricos con que en su existencia tropiezan las comunidades nacionales. Bien mirados, pueden ordenarse en tres clases. Hay, en primer término, *problemas de perfección:* son los de los países en vida ascendente. Otros son *problemas de defensa;* los cuales se presentan a los pueblos que quieren perdurar como son, "conservarse". Vienen, en fin, los *problemas*

de ser o no ser. No se trata ahora de una conservación con mayor o menor integridad, sino, más radicalmente, de ser o no ser históricamente. Entiéndase: no es la existencia "física" la que se pone en juego, sino la existencia "histórica"; lo cual equivale a decir que, viviendo uno de estos problemas, un pueblo o un hombre se hallan en trance de ser "otra cosa" distinta de la que hasta entonces eran. En tales casos, la continuidad melódica de la historia propia puede sufrir una alteración súbita más o menos total. Así los pueblos primitivos bajo la acción de una potencia colonizadora; así los países que llamamos "occidentales" bajo el imperio del comunismo. Que en unos casos se produzca un ascenso y en otros un descenso en la dignidad histórica y humana, no altera la homogeneidad formal del proceso.

Basta ya, sin embargo, de preámbulo. Penetremos sin demora *in medias res.* Afirmemos tajantemente que el problema histórico de España ha sido desde hace siglo y medio, desde hace dos siglos, quizá, un problema de ser o no ser. Si el dramatismo del planteamiento no ha sido siempre el mismo, la gravedad del pleito que se planteaba no ha cambiado por ello. Dos instancias se aunaron en todo momento para que así fuese: por un lado, la

índole misma del problema con que España se encontró; por otra parte, la peculiaridad radical y extremosa del hombre que había de resolverlo, el español, el ibero. Veámoslo, como los narradores de feria, ante el atormentado retablo de la historia contemporánea de España.

ORIGEN Y EXPLOSION DEL "PROBLEMA DE ESPAÑA"

La aporía histórica que en lo sucesivo llamaremos "problema de España" tiene su origen visible —a mi juicio, cuando menos— en la segunda mitad del siglo XVII, cuando es vencida la europeidad hispánica —la empresa de nuestro siglo XVI, el proyecto histórico de una Cristiandad postrenacentista— por el reciente poderío de la europeidad moderna. Rocroy y Westfalia son las jornadas decisivas. Poco después, Descartes y Leibniz desplazan a la escolástica española, luego de haber bebido en ella; Galileo y Newton, sin proponérselo, hacen "figura del pasado" a San Juan de la Cruz; Racine y Boileau prevalecen sobre Lope. Pero España sigue en Europa, y Europa, quiero decir, la europeidad moderna, va penetrando en las almas de no pocos habitantes de esta piel de toro, porque

ni al campo ni a la historia pueden ponerse puertas. Esta azorante situación de España comienza a hacerse "problema" en el espíritu de los más despiertos españoles del siglo XVIII. Primero —la peculiaridad del siglo así lo exigía— problema académico y erudito. ¿Era posible vivir en la Europa del siglo XVIII y ser a la vez heredero de los siglos XVI y XVII de España? Feijóo, Isla, Forner, Moratín y Jovellanos son los opinantes de mayor jerarquía. Luego, cuando la Guerra de la Independencia haya puesto en ignición las almas de los españoles y el siglo XIX vaya creando los hábitos que le definen —el nacionalismo, el historicismo y el ascenso del pueblo al plano de la decisión histórica—, el problema se hará popular y vital, pleito de mano armada y sangre efundida. Tratemos de ver con cierta claridad y según este punto de vista la verdadera configuración íntima de nuestro siglo XIX.

La polémica intelectual y bélica acerca del problema de España van a sostenerla, como es sabido, progresistas y tradicionalistas. Aun cuando apenas llegasen a gobernar por entero —si no se cuenta el fugaz y desventurado episodio de la Primera República—, el progresismo y el tradicionalismo son los verdaderos y decisivos agonistas de nues-

tro siglo XIX, desde las Cortes de Cádiz hasta la Restauración de Sagunto. Pero ninguna de esas dos fuerzas podrá ser cabalmente entendida, si no se la caracteriza en cada uno de los tres planos que cabe distinguir en todo movimiento político: la utopía, el proyecto y la acción.

Más tácita o más expresa, la utopía progresista fué la esperanza en un Reino de Dios secularizado, laico. En el siglo XIX termina el proceso de secularización de la vida que se inició con los tiempos llamados "modernos". El hombre típico del siglo pasado, exclusivamente atenido ya a su escueta realidad humana —quiero decir: a la dimensión terrenal, mundana, de su realidad—, convierte en inmanencia e historia todo lo que hasta entonces había sido para él trascendencia y eternidad. Se cree Dios y llama "ley histórica" a la Providencia divina. Así, cada uno a su modo, Hegel, Augusto Comte, Marx y Spencer.

No fué España ajena a esta radical secularización de la vida. Muchos españoles convirtieron en fe terrenal, histórica, su antigua fe religiosa: la creencia sobrenatural en la Divinidad se hizo confianza absoluta en la propia acción; el Reino de Dios místico y escatológico se trocó en utopía de tejas abajo; la Buena Nueva será llamada Cons-

titución. Pero esta actitud espiritual, genéricamente compartida por todos los liberales de buena fe, cis o transpirenaicos, cobró aquende el Pirineo una singular radicalidad ética y vital, ya que no metafísica y especulativa.

Los liberales españoles inmediatamente ulteriores a 1812 aceptaron con toda gravedad, muy a la española, estos supuestos historiológicos y políticos del progresismo. Sí, muy a la española. Esa adscripción sin reservas de toda la persona a la utopía, ese empadronamiento del hombre entero en la ínsula soñada e irreal, ¿no son, por ventura, faenas caras al hombre español, sea auténtico o aberrante? Quijotismo, en fin de cuentas; quijotismo del bien real o del bien ilusorio... En el plano de la utopía, el liberal español fué o pretendió ser un "hidalgo secularizado"; y en él todas las cualidades éticas del hidalgo, religiosas antaño, se terrenalizarían hogaño, sin mengua de la grave ingenuidad de la persona que las asume y ostenta. [1]

La utopía del tradicionalismo español fué, por el otro extremo, la esperanza de un Reino de Dios

(1) Véanse, acerca de este tema, el apunte que tracé en mi librillo *Sobre la cultura española* (Madrid, 1942) y la amplia investigación de Díez del Corral en *El liberalismo doctrinario* (Madrid, 1945).

histórica y políticamente realizado. Tímida, oscura o balbucientemente, en el espíritu de los mejores tradicionalistas —en lo más interior y lo más alto de ese espíritu— alentaba el sueño de un *Imperium Catholicum;* esto es, el arrebatador espejismo de la posible Cristiandad, ideal subsiguiente a un hipotético triunfo absoluto de Carlos V y Felipe II. El Estado "íntegramente católico", por el que tan generosamente murieron tantos tradicionalistas españoles del siglo XIX, no hubiera sido variable y duradero, en efecto, sin la ordenación de Europa en un *Imperium Catholicum;* la intención última de nuestro tradicionalismo llevaba aparejada, quisiérase o no, la consecuencia de una "cruzada" contra la Europa moderna o, en términos más concretos, contra la Francia, la Inglaterra, la Alemania y la Italia de entonces. Si el liberal español fué o quiso ser hidalgo secularizado, el tradicionalista hispánico era, en el plano de la utopía, un hidalgo anacrónico.

Todo ello equivale a decir que entrambas utopías, la progresista y la tradicionalista, eran históricamente irreductibles a proyecto histórico hacedero. Nuestros progresistas comenzaron intentando secularizar o liberalizar a los teólogos españoles del Siglo de Oro y acabaron postulando una

total ruptura "laica" con la historia de España anterior al siglo XIX; es decir, no supieron o no quisieron ser históricamente españoles, y de ahí su radical esterilidad. No fué mayor su habilidad en orden a los intereses cotidianos: política como técnica del natural apetito de poderío y posesión, economía, etc. Comparados con los liberales franceses e ingleses, tan atentos al interés nacional y tan rápidamente aburguesados, el liberal español sería una suerte de Don Quijote de la Historia, constante proclamador de justicias utópicas y constantemente tundido por la realidad. ¡Qué contraste el de éste fanatismo de la utopía, traducido a la extremada letra española, con la actitud del liberal francés, que no vacila en conquistar Argel y Túnez, o con la del liberal inglés, que hace emperadores de la India a sus reyes y mueve la guerra del Transvaal! Los tradicionalistas, por su parte, no quisieron o no supieron ser históricamente oportunos, no fueron capaces de actualizar en inéditas formas de vida la hermosa "tradición" que confesaban; desconocieron, en suma, esa "ley del *kairós*" que Keyserling enunció y el certero César E. Pico nos recordaba no hace mucho.

¿A qué podían conducir, en el plano de los hechos históricos, las dos contrapuestas utopías de

nuestro siglo XIX? Las dos son absolutamente inconciliables. El mundo moderno es el mal y el error, dicen los tradicionalistas; el catolicismo no es aceptable por el hombre moderno y debe ser relegado al pretérito, afirman nuestros progresistas. Las dos tesis son, además, irreductibles a proyecto histórico. ¿A qué podían conducir? En otro paralelo, tal vez a una polémica filosófica y parlamentaria. En España, forzosamente, a la guerra civil, porque junto a la tradición y la utopía operaba la fuerza de la sangre.

Creo que los hábitos históricos pueden cambiar insospechablemente la expresión de cuanto de biológico hay en el hombre; no soy casticista de la sangre ni de la cultura, y por tan español tengo al silogista Suárez como al agónico Unamuno. Pero, a la vez, desconfío de toda interpretación histórica que no considere el ocasional "temperamento" de quienes cumplieron la hazaña interpretada, llámense Marat o San Ignacio. Quiero decir con ello, por lo pronto, que la situación del "temperamento" español en el siglo XIX, después de su tremenda explosión en 1808, no pudo ser ajena a la configuración de las dos mentadas utopías en el plano de las acciones concretas. Digo con ello, también, que la expresión ochocentista de esa ibérica "fuerza de la

sangre" no se agota en lo que de temperamental tuvieran la hidalguía del hidalgo y el extremado utopismo del liberal español. Si, como quiere Spranger, nada define tanto a los pueblos como la índole de los problemas que les hacen existir trágicamente y su modo de vivir esa existencia trágica, se diría que lo más propio del temperamento español —en cuanto realmente existan notas temperamentales "propias" de los españoles— es su violentísima y discordante tensión polar entre una vida espiritual intensa y operativa (místicos, ascetas, mártires, fundadores, redentores quijotescos) y la más impetuosa y fulgurante vida del instinto (pasión de matar y morir, frenesí agonal y destructivo, pasión sexual, gusto arrebatado por la realidad concreta).

Esta probable nota temperamental, diversamente manifiesta en las moderadas formas de nuestro existir cotidiano, hácese especialmente visible en los trances excepcionales de la vida española. La vieron con sus ojos romanos Trogo Pompeyo, Plinio y Valerio Máximo, curiosos los tres de las cosas ibéricas, y la puede seguir viendo, si sabe mirar, cualquier espectador de nuestra historia contemporánea. En aquella discordante tensión predomina a veces, con pureza mayor o menor, la

enardecida operación del espíritu, y en ella parece verterse entonces toda la fuerza de la vida instintiva: así se entiende la existencia de San Juan de la Cruz, San Ignacio, Zurbarán y Goya. Otras veces, en cambio, prepondera la exigencia del instinto. Tan violenta y extremosamente se entrega a ejercitarlo la persona, que casi se realiza íntegra en él, y por eso termina viendo una virtud absoluta y salvadora —religiosa, a la postre— en el arrebato instintivo: tal parece ser la clave psicológica de Molinos, Lope de Aguirre y José María "el Tempranillo"; tal es el último secreto del incendiario anarquista. Entre estos dos ígneos polos —arder de amor espiritual o quemar el mundo— vivimos con nuestro peculiar temple los españoles corrientes y molientes. Contra esas dos amenazas de incendio ha de pugnar siempre, cuando existe, nuestra voluntad de meditación: "no azucéis al ibero que va en mí —decía Ortega, un voluntario español de la meditación—, con sus ásperas, hirsutas pasiones, contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma". Bajo la clámide del pensador late, incoercible, la discorde pasión del ibero.

Apliquemos este esquema interpretativo a la intelección de nuestro siglo XIX. En 1808, por obra

de un estímulo fortuito, sale España de la calma razonable en que había vivido durante el siglo XVIII y calza otra vez el coturno trágico. Trágica y extremosamente vive desde ese año hasta 1875; con frenético ardor hasta 1854, ya con fatiga entre el triunfo de O'Donnell y la Restauración de Sagunto. La condición trágica de su existencia hace de nuevo bien visible y operante la tensión que siempre late en casi todas las almas españolas: la pasión del espíritu y el arrebato del instinto se encienden, discordes, sobre el suelo de Iberia, como en los tiempos de Lepanto, la Noche Triste y la *Llama de amor viva*.

Algo ha cambiado, sin embargo. Es distinto el ámbito de la acción trágica: si antaño fué el orbe entero, ahora es, modestamente, el propio solar. Aunque los españoles, movidos por esa su "inextinguible sed de absoluto", de que habló Sardinha, crean resolver con su pugna el problema de todos los hombres y hasta "el problema del hombre", los europeos no pasan de ver en nuestra tragedia un pleito local y, por tanto, pintoresco. Merimée y Gautier se encargarán de decirlo.

Es distinto también el contenido de la acción trágica. La catolización del orbe y el dominio universal de España fueron en el siglo XVI los temas

de aquella imponente distensión de las almas españolas. Los motivos de la tragedia española del siglo XIX nos vienen impuestos por el siglo mismo, desde fuera, y se llaman, muy abstractamente, "libertad", "secularización", "progreso".

Los temas que ahora dan contenido a nuestra acción trágica entran en colisión con todo lo que en España pervive de su historia anterior al siglo XIX, sea el recuerdo o la tradición el modo de la pervivencia. Esta colisión otorga una estructura inédita —tercera novedad— a la tragedia española: la partición de España en dos fracciones hostiles. Los españoles del siglo XVI representaron la tragedia en la unidad; el adversario fué lo "no español". Los agonistas del XIX viven su acción trágica partidos en dos grupos irreductibles: los "innovadores" y los "reaccionarios".

Los españoles de las dos fracciones tienen sus almas distendidas por la acción trágica que representan. En el liberal y en el tradicionalista operan de modo análogo —violenta, escindida, desacordadamente— la pasión del espíritu y el arrebato de la vida instintiva, aunque el contenido de la operación sea tan distinto en uno y en otro. Uno es un hidalgo secularizado; otro, un hidalgo anacrónico; aquél sueña la utopía de un Reino de Dios

laico; éste la quimera de un *Imperium Catholicum* pacificado y fraterno; y cuando los dos se hacen menos hidalgos, sustituyen la caridad por la violencia, incendian, matan y se ciegan de sangre. Dígalo con su inmensa autoridad Menéndez Pelayo: "Y desde entonces —desde las matanzas de frailes de 1834— la guerra civil creció en intensidad, y fué como guerra de tribus salvajes lanzadas al campo en las primitivas edades de la historia, guerra de exterminio y asolamiento, de degüello y represalias feroces..."

Así son los agonistas de la renovada tragedia española, si uno quiere verlos con ojos desnudos y limpios: hombres de vida intensa, violenta, heroicos y feroces, sedientos de ideal y de sangre; y, sin embargo, ineficaces, mediocres en la creación histórica. Irrevocablemente juntos y hostiles, ellos constituyen la porción más importante y activa de la España anterior a la Restauración. Son los héroes de la acción trágica, y su terrible diálogo determina las actitudes de los españoles restantes, aunque no quieran militar en ninguna de las dos banderías.

Equivale esto a decir que el resto de la historia de España, desde las Cortes de Cádiz al levantamiento de Sagunto, hállase constituído por actitu-

des intermedias o intentos de mediación efectiva. A un lado, Balmes y los católicos herederos de Jovellanos; a otro, Martínez de la Rosa y los liberales moderados. "No aceptamos todo lo nuevo —escribía Balmes—; pero tampoco pretendemos evocar todo lo antiguo". Tan excelente intención no pudo entonces mover operativamente el entusiasmo de aquellos incendiados e incendiarios iberos; y así, la eficacia real de los proyectos medianeros, a lo largo de tanta y tanta situación política transaccional, no alcanzó a resolver el problema de España, ni siquiera en orden a la vida del espíritu. Es evidente que la historia de los españoles del siglo XIX hubiera podido transcurrir por cauces menos desastrosos; lo impidió, no obstante, la pretensión utópica y radical de las dos fracciones más extremadas y castizas de nuestro pueblo. Entre unos tradicionalistas desconocedores o enemigos de su tiempo y unos progresistas hostiles contra su propio pasado, la vida espiritual, política y económica de España fué constante lucha, lucha sangrienta y, lo que es peor, pintoresca. Sangre en el suelo, manejos en la sombra, retórica declamación. Al fin, claro está, la fatiga; y, como consecuencia, la Restauración de Sagunto. Veamos ahora cómo las mejores inteligencias de la España "restaura-

da" se encaran con nuestro magno y constante problema: la relación entre la Hispanidad y la Modernidad, el diálogo entre una España fiel a sí misma y la Europa consecutiva a la paz de Westfalia.

EL "PROBLEMA DE ESPAÑA" DURANTE LA RESTAURACION

Desde 1808 a 1875, el alma de todos los españoles sensibles a la Historia estuvo sometida a una violenta tensión trágica. El "problema de España" dejó de ser académico y erudito, como en el siglo XVIII había sido; el coloquio literario se trocó en guerra civil. Más aún: en guerra civil feroz, irresuelta y, en el fondo, irresoluble. No puede extrañar que los desórdenes de la Primera República, último episodio de nuestra agonía política ochocentista, extremasen la fatiga de las almas españolas y pusiesen en todas muy a flor de piel un ansia vehemente de paz, de reposo, de tibieza, aun cuando para ello hubiese que fingir o improvisar una general "concordia". Fruto de tal estado de ánimo fué la Restauración de Sagunto; quiero decir, el evidente buen éxito nacional de la Restauración.

La Restauración de Sagunto trajo a los españoles no pocos bienes: paz interior, cierta alegría zarzuelera en la estimación de su vivir cotidiano, un considerable progreso material y científico. Pero —y esto había de ser, a la postre, el germen de su disolución— no supo resolver con decisión y hondura el verdadero "problema de España". Sobre la tranquila sobrehaz de la España "restaurada" perdura la vieja polémica. No es ahora sangrienta; vuelve a ser, como en el siglo XVIII, literaria. Su modo de expresión, condicionado por lo que la situación histórica pide, no tendrá ya, sin embargo, el sereno —e ingenuo— empaque académico de las disputaciones dieciochescas, y será periodístico y parlamentario. Es, en suma, la hora de la famosa "polémica de la ciencia española", que no por azar se inició en 1876, apenas restaurada en Alfonso XII la Monarquía.

Conviene descubrir en el suceso de esa polémica lo que ella verdaderamente significa. No fué un mero episodio de nuestra historia intelectual, y menos un incidente literario pintoresco o apasionante. Era, en su medula, el testimonio fehaciente de que el problema histórico de España continuaba por resolver. El pleito entre la hispanidad tradicional y la modernidad europea, vigente, en una u

otra forma, desde la segunda mitad del siglo XVII, seguía en pie, y en torno a él tomaron su personal actitud Azcárate, Menéndez Pelayo, Revilla, Salmerón, Perojo, Pidal y el P. Fonseca.

Trataré de reducir a sinopsis el contenido de esta resonante "polémica de la ciencia española". La imagen habitual de la disputa hállase compuesta por dos elementos: un protagonista, Menéndez Pelayo, defensor de España y del Catolicismo, y un grupo de antagonistas, negadores de éste y de aquélla, tundidos por el vapuleo polémico a que el recién llegado mozo les somete. Tal imagen es falsa o, cuando menos, incompleta. En el curso de la polémica se dibujó la existencia de tres grupos bien delimitados: 1.º El que formaron Azcárate, Revilla, Salmerón y Perojo. 2.º El integrado por Pidal y Mon y el P. Fonseca. 3.º El constituído por Gumersindo Laverde, precursor, y Menéndez Pelayo, cumplidor cabal. Cada uno de estos tres grupos es epónimo de una particular actitud frente al problema de España, y en ello consiste su importancia para los hombres de hoy.

En el primero perviven las tesis progresistas. Poco importa que en unos adopten el abstruso indumento del krausismo (Salmerón), revistan en otros un cariz más positivista (Revilla) o sean en

algunos un mediocre y tímido remedo del *Volksgeist* romántico y del pensamiento doctrinario (Azcárate). Bajo diverso rostro, todos confiesan una misma interpretación de la historia de España, y aun de la Historia en general: confían en el quiliasmo laico de la utopía progresista, niegan todo valor histórico a la empresa de España austríaca —o le atribuyen un antivalor, una significación nociva— y postulan la necesidad de recomenzar *a limine* nuestra historia. "Hay que empezar de nuevo", reza tácita o expresamente el lema común. Apenas es necesario advertir que es una determinada situación frente al Catolicismo —la cerrada, ibérica hostilidad anticatólica de casi todos los descreídos españoles— el motivo fundamental de cuantos integraron el flanco izquierdo de esta literaria polémica.

El segundo grupo —flanco derecho de la contienda— representaba la perduración de la actitud reaccionaria. No en vano habló Menéndez Pelayo de "la exageración innovadora" y "la exageración reaccionaria". Reaccionario fué, en efecto, Pidal y Mon, no obstante haberse alistado en la hueste canovista. Para él, como para el P. Fonseca, toda la historia de Europa posterior al siglo XIII fué un "error total"; y lo mucho que de laudable tuvo

la España de Carlos V, y Felipe II, no habría consistido sólo en su ardiente y combativo catolicismo, sino también en su fidelidad a la máxima creación humana del siglo XIII: el tomismo. El tradicionalista filosófico al modo de Lamennais no cree en la virtud de la razón humana; el reaccionario al modo del P. Fonseca y de Pidal cree que la razón y la libertad del hombre pueden engendrar obras valiosas, pero sólo cuando esa razón sea la de Santo Tomás o la siga servilmente; y así sucede que hasta el mismo Suárez, escolástico disidente del tomismo estricto, viene a parar en sospechoso o en preterido. "Hay que volver", dice la consigna de los reaccionarios, frente al radical "hay que empezar" de los innovadores.

Por honda que sea nuestra comunidad religiosa con los reaccionarios de la polémica, por grave que deba ser nuestro apartamiento de los progresistas, la mirada del español actual —la mía, por lo menos— descubre entre los dos contrapuestos equipos no pocas coincidencias: su mediocridad intelectual, su común incomprensión de lo que en verdad fué y quiso ser la España del siglo XVI, su total carencia de sentido histórico, su triste moral de impotencia, en tanto españoles. El progresista español del siglo XIX apenas admite la capacidad

creadora de España dentro del mundo moderno, y se refugia en la copia servil de lo extraño. Ni siquiera tenían nuestros "avanzados" aquella confianza en la imitación con que los japoneses de entonces se lanzaron a la conquista de la técnica europea. El reaccionario, por su parte, no cree compatible su fe religiosa con el mundo moderno, y se guarece en una añoranza más o menos retórica de la Edad Media. Si uno y otro viajan en ferrocarril o hablan por teléfono —es decir, si utilizan la técnica "moderna"—, el progresista español lo hace como lacayo y el reaccionario como intruso.

Menéndez Pelayo, tercero en discordia —y, en el fondo, primero en concordia—, inaugura una manera nueva de plantear y resolver el problema de España. Comienza por afirmar con rotunda decisión la índole renacentista, "moderna", de la cultura española del siglo XVI. Los grandes españoles —Vives, Fox Morcillo, Soto, Vitoria, Suárez— fueron a la vez católicos y modernos, afirma el Menéndez Pelayo polemista; tal habría sido su peculiaridad histórica y su gloria. Pero frente a ellos se levantó el error de la Europa posterior al Renacimiento, y ésta fué la que al fin prevaleció sobre nosotros. De ahí que el Menéndez Pelayo

de la polémica, reaccionario, aunque no de la Edad Media, proclame también un "hay que volver". El término de este programático retorno sería nuestro siglo XVI: el pensamiento de Vives, la síntesis aristotélica-platónica de Fox Morcillo, la teología tridentina de Soto, la jurisprudencia de Vitoria.

No paró aquí, sin embargo, la mente de Menéndez Pelayo. La elaboración de la *Historia de las ideas estéticas* le obligó a revisar muchos de sus juicios acerca de la cultura europea posterior al siglo XVII. Basta leer sus reflexiones acerca de Kant, Schelling y Hegel para advertir la enorme anchura ganada por el horizonte histórico e intelectual de don Marcelino al pasar desde su juventud polémica a su serena y victoriosa madurez. Cuando mozo, la historia del espíritu humano se acababa para él en el siglo XVII; más acá todo sería confusión y extravío. En su madurez, en cambio, *tutte le età gli sembravano egualmente degne di studio,* como de él dijo Farinelli en su elogio funeral. En todo esfuerzo intelectual y estético de algún calado veía algo positivo, y junto a toda sombra advertía puntos o sábanas de orientadora luz. ¿Debe admirar que quien así ha dilatado el ámbito de su visión sienta agitada su alma de católico por

no pocos problemas inexistentes en el siglo XVI, y conmovido su corazón de español por una esperanza distinta del puro recuerdo?

Tan pronto como llegó a su madurez —tan temprana en él—, cambió Menéndez Pelayo aquel candoroso e imposible "hay que volver" de la juventud por un "hay que proseguir". También en su tiempo sería posible hacer algo "sustantivo y humano". Si los grandes españoles del siglo XVI habían catolizado el Renacimiento, ¿no cabría hacer otro tanto con lo que de salvable hubiera en la cultura secularizada de los siglos XVII, XVIII y XIX? ¿No era esto, acaso, lo que él pensaba en 1884, cuando en un delicioso discurso político proponía a sus futuros electores la empresa de edificar un "hegelianismo cristiano"? Si nos atuviésemos a la letra del propósito, hoy lo habríamos de considerar excesivamente ingenuo. No es la letra, sin embargo, lo que de él vale, sino el sentido.

Tres eran los elementos principales del que latía en el definitivo programa intelectual de Menéndez Pelayo: 1.° Un conocimiento profundo de nuestra propia historia y, por tanto, de la historia universal del pensamiento. 2.° Una firme voluntad de incorporar al pensamiento propio todo lo bueno y valioso que en lo nuevo y ajeno vaya descubrien-

do nuestra personal experiencia. 3.º La despierta y activa ambición de una obra intelectual nueva, original y cristianamente oportuna. "El ánimo se ensancha y augura mejores días —escribió una vez, antes de que le invadiese el pesimismo de sus últimos años—, y hasta sueña con ver en plazo no remoto levantarse en este erial en que vivimos algo que se parezca a un pensamiento propio y castizo, no porque servilmente vaya a calcar formas que ya fenecieron, sino porque, adquiriendo plena conciencia de sí mismo, conciencia que sólo puede dar el estudio de la historia..., empiece a realizar de un modo consciente y racional las evoluciones que desde hace más de un siglo viene realizando con temeraria y ciega inconstancia".

Observemos cómo el proyecto de don Marcelino frente al irresuelto "problema de España" descansa sobre una esperanza distinta a la vez de la utopía progresista (el quiliástico "estado final" de todos los evolucionismos históricos: el de Hegel, el de Augusto Comte, el de Marx, el de Spencer) y de la utopía integrista (el futurible de un mundo ulterior a una hipotética victoria total de Felipe II). *La esperanza de don Marcelino consistía en la posibilidad de hacer en España algo verdaderamente "sustantivo y humano", apoyando la acción crea-*

dora en tres supuestos: la capacidad inexhausta del hombre español (o, como entonces se decía, la "energía de la raza"), la realidad de nuestra historia, entendida sin mixtificaciones progresistas o reaccionarias, y la situación histórica del espíritu humano en el último cuarto del siglo XIX.

La radical esterilidad de la contienda íntima que había sido nuestro siglo XIX contribuyó a determinar, sin duda, esta "tercera posición", iniciada por Menéndez Pelayo. La paz interior que trajo a España la Restauración de Sagunto hizo luego posible que esa "tercera posición" diese *socialmente* algunos frutos estimables. Demuéstralo así el hecho de que don Marcelino no se hallase solo. Junto a él estuvieron sus coetáneos Ramón y Cajal, Hinojosa, Julián Ribera, Olóriz, Ferrán, García de Galdeano: es decir, los hombres de quienes procede —por creación personal y por suscitación de discípulos— lo mejor de la ciencia española durante los cincuenta y cinco años de la Restauración. Cada uno de esos adelantados tuvo, claro está, sus diferencias individuales, y no todos profesaron el profundo catolicismo de Menéndez Pelayo; pero ninguno dejó de confesar en el fondo de su alma la esperanza española antes apuntada. Basta, por lo que a Cajal toca, releer el discurso que sobre el

quijotismo pronunció en 1905, cuando el tercer centenario de nuestro máximo libro.

Todos ellos querían más o menos expresa y deliberadamente salir para siempre de la polémica estéril y sangrienta que había sido nuestro siglo XIX. Pero así como Cánovas y Sagasta buscaron la receta en un endeble artificio político, unos cuantos hombres jóvenes de 1880 la vieron en el trabajo personal y creador. Por primera vez llegó a existir en la España ochocentista una investigación científica seria y eficaz. Un doble imperativo —"estar al día", hacer algo en verdad "sustantivo y humano"— se adueña de no pocos espíritus a esa hora decisiva en que el hombre descubre su persona y su vocación. Son los años heroicos en que Menéndez Pelayo compone febrilmente los *Heterodoxos,* se embriaga de imágenes histológicas nuevas el ojo de Cajal, aprende Ribera con empeño concentrado la técnica de la tipografía árabe, cultiva vibriones coléricos Ferrán, bucea Hinojosa en las fuentes de nuestro Derecho y estudia García de Galdeano la matemática europea del siglo XIX [2].

El "problema de España", la colisión agónica

(2) Doña Emilia Pardo Bazán, *Clarín,* Palacio Valdés y el P. Coloma son los literatos de esta generación; Maura y Canalejas, sus políticos.

entre la hispanidad tradicional y la modernidad europea, había sido al fin rectamente planteado en el espíritu de no pocos españoles. ¿Por qué no llegó a ser definitivamente resuelto en los años de la Restauración y la Regencia? Repetiré lo antes dicho: la calma política que dió a España la Restauración de Sagunto permitió que algunos hicieran individualmente efectiva aquella inédita esperanza de una patria creadora y fiel a sí misma; pero el Estado nacido de la Constitución de 1876 no supo convertir en programa nacional la vía abierta por el esfuerzo y el ensueño de Menéndez Pelayo, Cajal y sus coetáneos. No hubo "buen sennor" para aquellos buenos vasallos, y así fueron llegando los sucesos que jalonan la disolución de la Monarquía restaurada: el desastre de 1898, la rápida descomposición de los partidos políticos institucionales, la "Semana trágica", el auge del republicanismo y del socialismo. Maura, el político derechista de esa generación, fracasó en su generoso empeño de liberalizar la derecha española y hacer una "revolución desde arriba": el 21 de octubre de 1909 murió políticamente un hombre en quien había sido posible el triunfo definitivo de la "tercera posición". Canalejas, el político izquierdista de aquella situación de España, fracasó en su gran

empresa de nacionalizar la izquierda española: su asesinato no fué sino el sangriento testimonio de su fracaso. La verdad es que ambos fracasos políticos, el de Maura y el de Canalejas, tenían una misma raíz, la incapacidad de la política finisecular para resolver —o para empezar a resolver, cuando menos— el permanente "problema de España". Un curioso y delicado acontecimiento literario va a demostrarlo en el último lustro del siglo XIX: la aparición de la que luego será llamada "generación del 98". Pero de todo esto será bueno tratar en capítulo aparte.

II

LA «GENERACION DEL 98» Y EL PROBLEMA DE ESPAÑA

INICIARÉ esta indagación con dos breves apuntes autobiográficos. Son de *Azorín,* y proceden de su libro *Madrid,* tan importante para conocer lo que en realidad fué la "generación del 98". Dice el primero: "Nos sentíamos atraídos por el misterio. La vaga melancolía de que estaba impregnada esta generación confluía con la tristeza que emanaba de los sepulcros. Sentíamos el destino infortunado de España, derrotada y maltrecha más allá de los mares y nos prometíamos exaltarla a nueva vida. Todo se enlazaba lógicamente en nosotros: el arte, la muerte, la vida y el amor a la tierra patria." Reza así el segundo: "El grupo de escritores tan mentado aquí ha traído a la literatura, ya de un modo sistemático, el paisaje... Nos quedábamos absortos ante un paisaje y los

íntimos cuadernitos inseparables del escritor se llenaban de notas. En tal novedad reside el secreto de la innovación cumplida por estos escritores" [1].

Dos textos, dos ventanas hacia la intimidad de un grupo de almas. Uno testifica cierta profunda inquietud acerca del destino de la patria; el otro nos habla de un determinado propósito literario. La inquietud española y la ambición literaria son el anverso y reverso de esa luciente, áurea moneda que en la historia de las letras españolas solemos llamar "generación del 98". Dejemos intacto, con íntima pena, el problema de sus méritos literarios. Atengámonos tan sólo a la común actitud frente al "problema de España" por parte de todos o casi todos los que constituyeron el grupo: Unamuno, Ganivet, *Azorín,* Valle-Inclán, Baroja, Antonio y Manuel Machado, Maeztu, Benavente. Procedamos con método, con sinceridad, con delicadeza.

DESCUBRIMIENTO DEL "PROBLEMA DE ESPAÑA"

Comienza a formarse la personalidad individual de todos los hombres del 98 en ese cómodo y en-

(1) *Obras selectas,* Madrid, 1943, págs. 975 y 976.

gañoso remanso de la vida española que subsigue a la Restauración: años de 1880 a 1895. Los españoles, seducidos por la alegre apariencia de la paz anhelada, la reciben como se recibe un tesoro más merecido por gracia que conquistado con esfuerzo, y se conducen como si en verdad hubiesen resuelto el problema que España tenía latente en su seno.

Pero el problema perdura. Léanse dos testimonios de excepción: las páginas finales de la *Historia de los heterodoxos españoles*, de Menéndez Pelayo, y la conferencia *Vieja y nueva política*, de Ortega. "La Restauración, señores, fué un panorama de fantasmas, y Cánovas el empresario de la fantasmagoría —escribió Ortega—. *Orden, orden público, paz...*, es la única voz que se escucha de un cabo a otro de la Restauración. Y para que no se altere el orden público se renuncia a atacar a ninguno de los problemas vitales de España..." Pese a la fácil alegría de la superficie y a la innegable paz, España era, en efecto, un cuerpo sin verdadera consistencia histórica y social. El llamado "Pacto del Pardo" y la posibilidad de concordia oratoria que el Parlamento ofrecía no impidieron el progreso de los nacionalismos regionales, ni supieron oponerse a la creciente escisión política entre los españoles —la traen ahora el auge sucesivo

de la subversión obrera y el nuevo republicanismo—, ni evitaron la pérdida de las últimas posesiones ultramarinas. Faltaba en el alma de casi todos la voluntad de cumplir una empresa histórica adecuada a nuestra historia y a nuestros recursos; y la misma deficiencia no era tan nefasta como la alegre y chabacana ligereza con que se la desconocía.

¿Podían los españoles de entonces despertar a la lucidez y aspirar a la eficacia? Dejemos la pregunta sin respuesta. Mi tarea actual no es conjeturar eventos futuribles, sino comprender sucesos pretéritos. Debo limitarme, por tanto, a denunciar cómo algunos hombres esclarecidos sintieron la impresión de vacío, de flaccidez, que traía a sus almas su propia situación de españoles. Tal impresión será expresada con distintos nombres: es la "abulia" que Ganivet diagnostica, el "marasmo" que angustia a Unamuno, la "depresión enorme de la vida" que *Azorín* advierte, la visión de una España

vieja y tahur, zaragatera y triste,

que asquea a Antonio Machado, el inconsciente "suicidio lento" que con tan enorme tristeza dela-

ta Menéndez Pelayo. No hay duda: el "problema de España" perdura irresuelto. España progresa material y científicamente —es la hora de Menéndez Pelayo y Cajal—, pero tal adelanto no es capaz de poner ilusión en las almas de los españoles más sensibles.

En el seno de esa calma zaragatera e inconsistente se formó la personalidad de los hombres del 98. Ganivet se apedrea en Granada con los *greñudos,* descubre a Séneca en los tomos de Rivadaneyra, pasea y dialoga desde la ciudad a la Fuente del Avellano, lee y lee en soledad. En Bilbao, Unamuno asiste al Instituto Vizcaíno, se deleita ascendiendo al Pagazarri, sueña futuros en la basílica del Señor Santiago

—aquí soñé los sueños de mi infancia
de santidad y de ambición tejidos [2]

dirá luego, recordando sus oraciones infantiles—y se mete entre pecho y espalda a Balmes y a Donoso Cortés, a Kant y a Hegel. *Azorín* aprende sus primeras letras en la escuela de Monóvar, "entre confiado y medroso, como lobezno recién cazado"; cursa su bachillerato en los Escolapios de

(2) *Antología poética,* Madrid, 1942, pág. 39.

Yecla; y luego, en Valencia, se gradúa de abogado e intima con Montaigne, Leopardi y Baudelaire. Baroja inicia en San Sebastián, Madrid y Pamplona su vida de "hombre humilde y errante", descubre la muerte en los suburbios de Madrid, sueña con ser héroe de Julio Verne en una isla desierta y se aburre en las clases grandilocuentes de Letamendi. Valle-Inclán se hace bachiller en Pontevedra y Santiago, y, frente a las páginas de Pastor Díaz, la Pardo Bazán y Jacinto Octavio Picón, se pregunta si él, Ramón del Valle y Peña, no será capaz de escribir mejor prosa que quienes entonces gobiernan las letras castellanas. Antonio Machado deja pronto su Sevilla nativa —el "huerto claro donde madura el limonero" de su semblanza autobiográfica— y se educa en la Institución Libre de Enseñanza. Maeztu aprende en Vitoria la Doctrina Cristiana, que le enseña el Padre Abechuco.

¿Qué mensajes envía la historia a todos estos hombres, mientras sus almas despiertan a vida propia? ¿Qué estímulos históricos hacen estremecer su mente recién nacida y su incipiente corazón? El apunte de la vida de España que antes tracé permite adelantar la respuesta: los primeros contactos de su alma con la historia nacional en curso

les llevan una triste impresión de oquedad, discordia y amenaza. Recuérdese el relato que de sus primeras experiencias infantiles —el sitio de Bilbao en la segunda guerra carlista— hace Unamuno en la novela *Paz en la guerra;* reléanse luego las páginas de *La voluntad,* de *Azorín,* en que su autor nos confiesa su descubrimiento de la política española: "políticos discurseadores y venales, periodistas vacíos y palabreros... Toda una época de trivialidad, de chabacanería en la historia de España" [3]; complétese el cuadro con las narraciones autobiográficas de Baroja. Bajo una u otra figura, a todos los hombres de la "generación del 98" les envía la España de la Restauración el mensaje de su inconsistencia, a todos muestra la triste oquedad de su cuerpo histórico. En medio de una alegre y fingida paz, sus almas comienzan a sentir el malestar oculto de la "España real"; esto es, la existencia de un gran problema en los cimientos mismos de la patria.

La llegada a Madrid —"remolino de España, rompeolas — de las cuarenta y nueve provincias españolas" [4], según la definición de Antonio Machado—confirma y exaspera aquella impresión de

(3) "La Voluntad", *O. S.,* pág. 105.
(4) *Poesías completas,* 5.ª ed., Madrid, 1941, pág. 312.

su primer contacto con la actualidad de España. "Centro productor de ramplonerías, vasto campamento de un pueblo de instintos nómadas, del pueblo del picarismo" [5], le parece a Unamuno. Antonio Azorín o, si se prefiere, José Martínez Ruiz, llega a Madrid en 1895, ávido de vida y de ensueño. Pronto se ve defraudado: "En Madrid —nos dice el autor de su etopeya— su pesimismo instintivo se ha consolidado; su voluntad ha acabado de disgregarse en este espectáculo de vanidades y miserias" [6]. ¿Quién no recuerda, por otra parte, la visión de Madrid en la obra de Baroja: en *La busca,* en *Aurora roja,* en *La dama errante?* ¿Y cómo no poner junto a ella la ciudad que Valle-Inclán pinta en los "esperpentos" y la que Maeztu describe en las páginas de *Alma española?* Madrid ofrece un mismo rostro a todos los provincianos del 98. Cuando era más ostensible el optimismo de la "España oficial", estos jóvenes sensibles y ambiciosos tienen la osadía de ver y descubrir un Madrid de arrabal, agrio cuando muestra el verdadero sabor de su vida, grotesco cuando enseña

---

(5) "Ciudad y campo", *Ensayos* (ed. de Aguilar, Madrid, 1942) I, pág. 355.
(6) "La Voluntad", *O. S.,* 144.

la película histórica que cubre tan desabrida entraña. Madrid, pura actualidad visible de la historia de España, era a los ojos de todos ellos el espejo y el símbolo de la enorme desplacencia que el curso de esa historia de España estaba produciendo en sus almas.

No tardó en llegar el año que luego será epónimo de la generación: 1898. Para todos los españoles despiertos a la existencia histórica, el desastre de ultramar fué como un imprevisto hachazo. "Recibí la nueva horrenda y angustiosa como una bomba", escribirá Cajal en sus *Recuerdos*. Pero a las heridas reaccionan los hombres según como son, y más aún a las heridas del espíritu.

La respuesta tópica al desastre de 1898 por parte de los españoles capaces de expresión tuvo un nombre específico: la "regeneración de España". Terrible palabra, si uno atiende a su significado propio. España, dicen todos, necesita re-generarse, volver a nacer. La pérdida de los últimos restos del antiguo imperio colonial sería la señal de que un ciclo de la vida española, el que comenzó a la muerte de los Reyes Católicos y Cisneros, está ya concluso, y España, sola consigo misma, fecundada por su propio dolor, dispuesta a iniciar palingenésicamente la nueva etapa de su vida inmortal. Pero

¿entienden todos los españoles de igual modo esa anhelada "regeneración"?

Inventaron el tema hombres que a la hora del desastre habían traspuesto el filo de los cincuenta años: Costa, Macías Picavea, Pérez Galdós. Pronto lo hicieron suyo todos, hasta los que, como *Azorín*, acababan de cumplir los veinticinco. Seducidos por la voz tonante de Joaquín Costa, todos comenzaron entendiendo esa "regeneración de España" como un programa de remedios prácticos, más "reales" que "políticos": reformas hidráulicas y agrarias, repoblación de montes, "escuela y despensa", etc. "Los españoles —decía Costa con poderosa frase— tienen hambre de pan, hambre de instrucción, hambre de justicia", y a la provisión de esa "real" necesidad se aplicaba su programa. Pero no tardaron en diversificarse las actitudes de los "regeneradores". Los mayores de edad, hombres que habían llegado a su primera madurez por los años de la Revolución de Septiembre, siguieron fieles a su condición de predicadores y arbitristas de la regeneración: así Costa y Macías Picavea. La promoción siguiente se halla constituída por los que inician su vida propia en la calma de la Restauración: Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo, Julián Ribera, Eduardo de Hinojosa. Es-

tos son profesores, sabios, y, tras un fugaz episodio de arbitrismo económico y educacional, pensarán que la verdadera renovación de España no puede llegar sino por obra del trabajo personal cotidiano y especializado. "La generación presente —decía Menéndez Pelayo, aludiendo, claro está, a los hombres maduros de su tiempo— se formó en los cafés, en los clubs y en las cátedras de los krausistas; la generación siguiente —esto es, la suya—, si algo ha de valer, debe formarse en las bibliotecas." Y en los laboratorios, hubiese añadido Cajal.

Más joven que la promoción de predicadores y que la promoción de sabios viene otra de literatos: la integran Unamuno, Ganivet, Baroja, *Azorín*, Maeztu, los Machado, Valle-Inclán, Benavente; el grupo que luego será llamado, por antonomasia, "generación del 98". Son los mozos que salen a la vida respirando la oquedad de nuestro fin de siglo, cuando, pasadas las primeras mieles del codiciado reposo, empieza a advertirse la inconsistencia de la España "restaurada". Los hombres de las tres promociones hablan y escriben. Pero la palabra de los más jóvenes —literatos y aun "literatísimos"— no será el sermón arbitrista de Costa, ni la prosa científica y especializada de Cajal, Hino-

josa, Ribera y Menéndez Pelayo. Frente al problema de España, sus plumas harán, principalmente, literatura, una espléndida literatura de dos vertientes, como las altas sierras: por una parte, criticarán aceradamente la realidad presente y pretérita de España; por otra, inventarán un bello mito de España, a la vez literario e histórico. Crítica y mitopoética son los dos ingredientes de su operación española. Veámoslos por separado.

CRITICA DE LA ESPAÑA REAL

"Feroz análisis de todo", llamó *Azorín* en 1902 a la empresa crítica de su generación. Nunca han sido vertidos tantos y tan despiadados juicios sobre la vida pretérita y actual de España como entre 1895 y 1910, el período más agresivo del grupo. Pero esta implacable censura de la realidad de España no excluye un vivo amor a la patria; al contrario, lo supone. "Soy español, español de nacimiento, de educación, de cuerpo, de espíritu, de lengua y hasta de profesión u oficio" [7], escribió por todos sus camaradas don Miguel de Unamuno.

(7) *Niebla*, 243.

Y cuando asciende a Gredos y mira el suelo de España, siente que la luz llega al corazón mismo de la patria:

aquí, a tu corazón, patria querida,
¡oh, mi España inmortal! [8]

"De nuestro amor a España responden nuestros libros" [9], dirá luego *Azorín*.

Amaban a España. ¿A qué España? Luego responderé a esta ineludible interrogación. Por ahora me limitaré a decir: amaban a una España distinta de la que contemplaban. Frente a ésta, apenas cabría otra actitud que la censura y el denuesto. En tres grandes apartados cabe ordenar los casi innumerables juicios críticos de la generación: 1.º Crítica de la vida española en lo que tenía entonces de "civilizada" y "moderna". La repulsa se referirá unas veces a la vida civilizada y moderna en sí, y otras, a la manera española de copiarla. 2.º Crítica de la historia de España y de las formas de vida que, a modo de secuela, actualizaban entonces la fracción inaceptada e inaceptable de esa historia. 3.º Crítica de la peculiaridad psi-

(8) *A. P.*, 277.
(9) "Madrid", *O. S.*, 999.

cológica del hombre español, así la dependiente de su índole nativa o racial (casticismo de casta, temperamento) como la engendrada por la singularidad de la historia de España (casticismo histórico). Permítaseme, en honor de la sencillez, exponer al hilo del pensamiento de Unamuno el sentir crítico de toda la generación.

VERSIÓN ESPAÑOLA DE LA VIDA MODERNA.— Hay en todos los hombres del 98, más o menos visible, cierto desdén por las formas de vida que suelen llamarse "civilizadas" y "modernas". Todos prefieren el paisaje a la fábrica y, como Unamuno, combatirían "la creencia de que la civilización está en el retrete, en las calles bien encachadas, en los ferrocarriles y en los hoteles" [10]. Del espíritu moderno aceptan y reclaman, en cambio, el principio de la libre discusión de todo lo discutible —esto es, de *todo*— y la tesis de una convivencia política basada en esa libre discusión. Y como no ven realizados uno y otra en una España que se llamaba a sí misma liberal, enderezan los dardos de su crítica contra dos blancos distintos: forman el primero los hombres y las instituciones que, titulándose liberales y modernos, no saben o no quie-

(10) "Sobre la pornografía", *Ensayos*, II, 394.

ren cumplir españolamente los anteriores principios; constituyen el segundo las instituciones y los hombres que, por empeñarse en conservar formas de vida ya prescritas, niegan la validez de los principios mencionados y hacen imposible su efectividad.

Progresistas y reaccionarios, librepensadores y tradicionalistas sufren por igual el ataque literario de todos los miembros de la generación. "Los librepensadores españoles —escribe Unamuno— profesan el librepensamiento a la católica española; sustituyen la superstición religiosa con la superstición científica..., y si antes juraban por Santo Tomás, luego juran por Haeckel o por otro ateólogo cualquiera" [11]. Recuérdese la pintura que de la sociedad española de la Regencia hizo Baroja en su conferencia de la Sorbona: "Enfrente de la inmoralidad, de la chabacanería y de la ramplonería de los políticos, no había en la España de la Regencia nada organizado. El republicanismo nuestro era un amaneramiento, una retórica vieja con la matriz estéril; el socialismo obrerista odiaba los intelectuales y hasta la inteligencia; el anarquismo se manifestaba místico, vagaroso y utópico, y los

(11) "El resorte moral", *Ensayos*, II, 330.

dos separatismos aparecidos en aquella época, el catalán y el vasco, por su egoísmo y su mezquindad, no tenían atractivo más que para gente un poco baja... Un hombre un poco digno no podía ser en este tiempo más que un solitario" [12]. Antonio Machado dará en unos cuantos versos, desoladores versos, su personal visión de la España partida e insatisfactoria:

Ya hay un español que quiere
vivir, y a vivir empieza,
entre una España que muere
y otra España que bosteza.
Españolito que vienes
al mundo, te guarde Dios.
Una de las dos Españas
ha de helarte el corazón. [13]

Pero ni Machado ni sus compañeros de generación quisieron que se les helase el corazón en el dilema. Luego expondré la vía por la cual pudieron evadirse de esta terrible aporía. Ahora me limitaré a observar que, cualesquiera que sean las diferencias existentes entre los hombres de la generación

(12) "Divagaciones de autocrítica", *Revista de Occidente*, IV, 1924.
(13) *P. C.*, 220.

del 98 y Menéndez Pelayo —a la cabeza, su posición frente a la ortodoxia católica—, todos ellos intentan salir de la irresuelta contienda española polemizando entre los dos equipos contendientes, el progresista y el reaccionario. Difieren gravemente de Menéndez Pelayo, en cambio, por su modo de considerar la historia de España.

El peso de la historia.—Reconstruyamos el pensamiento de la generación del 98 acerca de la historia de España mediante un sencillo esquema biográfico. Descubren estos jóvenes la vida española que rodea a su mocedad y la hallan profundamente insatisfactoria. Una parte de esa vida está constituída por los esfuerzos de quienes intentan convertir a España en un país liberal y democrático; dan cuerpo a la parte restante los que se dicen fieles al pasado de España, y en nombre de ese pasado resisten a las tentativas de los innovadores. Además de conocer y juzgar la vida histórica circunstante, esos jóvenes han aprendido en los libros un relato de la historia de España. ¿Qué relación establece su mente entre la amargura de su experiencia personal y esa imagen libresca del pasado de España?

Tres parciales operaciones del espíritu integrarán la total respuesta: 1.ª Ante las muchas cosas

que en la fracción modernizante les desplacen, atribuirán una buena parte de ellas a la peculiaridad de tales innovadores por el hecho de ser españoles; esto es, hombres cuyos hábitos operativos están configurados por la historia de su país. 2.ª Frente a cuanto les disgusta en quienes se jactan de continuar la historia de España, se sentirán movidos a estimar negativamente una parte de nuestra historia, aquella de que dependen, a su juicio, los hábitos y las acciones que en los conservadores del pasado les disgustan. 3.ª Pero todos ellos aman a España, y no pueden rechazar toda su historia. En consecuencia, se verán obligados a partir la historia de España en dos fracciones distintas: una, rechazable, es la presunta causa de cuanto les desplace en la España que ven; otra, pura y delicada, es el pábulo de su amor a la patria y el cimiento de su esperanza en ella.

No es nuevo, en verdad, el expediente de partir la historia de España en dos fragmentos. Desde el siglo XVIII es costumbre desgarrar nuestro pasado en una porción "calderoniana" o tradicional y otra "arandina" o progresista. Los conservadores se cubren con aquélla; los modernizantes, con ésta. ¿Aceptarán los hombres del 98 este esquema bipartito de nuestra historia? En modo alguno. Esto

equivaldría a situarse en el mismo plano que los polemistas del siglo XIX. Unamuno, Ganivet y sus camaradas de generación intentarán partir la historia de España según una línea de fractura rigurosamente inédita. Para entenderla, veamos previamente, conducidos por Unamuno, su *imagen primera* de esa historia.

Sería sustrato informe de nuestra historia y materia de todas sus posibles formas una "casta latina y germánica", casta más espiritual que racial, según el dictamen de Unamuno. Consistiría en un difuso modo de ser hombre, consecutivo a la invasión gótica. Esta "casta originaria" de nuestra Alta Edad Media poseía, por virtud de su auroral indiferenciación, una enorme riqueza de posibilidades históricas: vivía en "el reino de la libertad anterior a la historia", según la expresión hegeliana. A lo largo de la Edad Media, y a favor de diversas circunstancias —geográficas, económicas, psicológicas—, Castilla impuso un molde histórico uniforme a todos los pueblos de España, los castellanizó. Esta castellanización de la indiferenciada casta originaria habría otorgado a los españoles unidad y grandeza, pero a costa de meterles por la vía de la acción dentro de un rígido coselete "histórico" y de hacerles perder, en consecuencia,

buena parte de su profunda libertad "intrahistórica". Ese coselete es el casticismo castellano de los siglos XVI y XVII; y su símbolo, su piedra, El Escorial, del que dice Unamuno estas brutales y significativas palabras: "el gran artefacto histórico de El Escorial, aquel hórrido panteón que parece un almacén de lencería" [14].

Pero no sólo a impulsos de su ocasional casticidad histórica pudo lograr grandeza el español de aquellos tiempos. Consiguióla también, y de orden universalmente humano, no de cuño privativo y casticista, buscando a Dios a través del *hombre* que por debajo del *castellano* existía en él y asimilando como tal hombre, por obra de recreación personal, los vientos renacentistas que desde fuera le venían. Impelido por la coacción exterior de su mundo castizo, buscó a Dios en sí y creó la mística española; absorbiendo y recreando como hombre los vientos exteriores, dió ser histórico al humanismo español. San Juan de la Cruz y Fray Luis de León constituyen el máximo testimonio de esos dos movimientos.

Tal sería, en esencia, la historia de nuestro siglo XVI. ¿Qué cabía hacer en el siglo XVII? Tres

(14) *Paisajes del alma*, Madrid, 1944, pág. 98.

posibilidades distintas se ofrecían a los españoles. Cifrábase la primera en quedar dentro del caparazón castizo y en plasmar artística y figurativamente, puesto que la acción exterior era ya casi imposible, la visión del mundo propia de nuestro casticismo histórico: es la que podríamos llamar nuestra "solución Calderón". Era la segunda posibilidad una entrega rendida al modo de vivir que prevaleció en Europa después de la derrota española: eso quisieron, por ejemplo, los miméticos "ilustrados" españoles del siglo XVIII y los progresistas del XIX.

La tercera posibilidad que los soñadores del 98 advierten merece párrafo aparte. Consistía en intentar —heroica, casi desesperadamente— la creación de una forma de vida en que nuestra "casta íntima", rompiendo con el "casticismo histórico", que como consecuencia de su propia acción la envolvía, y absorbiendo lo noble de ese casticismo, fuese tan fiel a sí misma como a la Humanidad universal y eterna. ¿No era esto, por ventura, lo que con mejor o peor fortuna habían intentado la mística y el humanismo del siglo XVI? Tal fué el sentido que vió Unamuno, y con él toda la generación del 98, en la aventura de Don Quijote y en el quijotismo. Pero Don Quijote fué derrotado, la

mística pasó y el humanismo español tuvo que ceder ante un realismo de hechos desnudos y un conceptismo de desnudos conceptos. España llegó hasta a olvidar su propia cultura. Así, olvidado lo fecundo, desmoronado lo castizo, fatigada e inoperante, aislada unas veces, mimética otras, fué viviendo España hasta que la "casta íntima", bajo forma de "pueblo", comenzó a dar señales de nueva vida. Habría sido la primera nuestra Guerra de la Independencia: "El Dos de Mayo es, en todos los sentidos, la fecha simbólica de nuestra regeneración" [15], escribe Unamuno en 1895; y la misma significación habrían tenido las guerras civiles del siglo XIX, "la labor interna y fecundante de nuestras contiendas civiles" [16]. Tras "el esfuerzo del 68 al 74", cae España, rendida ya, "en pleno colapso": es el "marasmo" de la España inconsistente y seudocastiza que los jóvenes de 1898 descubren en torno a sí.

Tal es, con leves variantes personales, la *primera imagen* que de nuestra historia construyen los críticos del 98. No sería difícil aducir infinidad de textos probatorios. Todos los miembros de la ge-

---

(15) "En torno al casticismo", *Ensayos*, I. 9.
(16) *Ibidem*, 120.

neración —Unamuno, Ganivet, *Azorín*, Baroja. Valle-Inclán, Antonio Machado— exaltan la libre y alegre juventud de la Castilla primitiva; todos juzgan admirativamente, pero sin amor, con evidente desvío, la gloria dominadora y adusta de nuestros dos siglos máximos; todos ven en la ruina de España la consecuencia de una adhesión terca e imposible a las formas de vida del siglo XVII; todos abominan de las torpes e irreflexivas tentativas de europeización que preconizó el progresismo español durante nuestro siglo XIX; todos sueñan con una nueva época de la historia de España, en la cual ésta sería a la vez fiel a sí misma y a la altura de nuestro tiempo; todos, en fin, tienen la ilusión de ser ellos quienes encabezan el nuevo período de nuestra historia. Pero, no siendo esto poco, en algo más se asemejan.

PECULIARIDAD DEL HOMBRE ESPAÑOL.—Los literatos de 1898 ejercitan su crítica, por fin, frente a la peculiaridad psicológica del español real. Todos la admiten, todos son casticistas. Y como la cultura de nuestro siglo XVII les desplace, todos se sienten conducidos a formular *in mente* o *ex calamo* la tesis siguiente, compuesta por una proposición cardinal y un corolario. Dice la primera: la casta española es una entidad potencial relativamente

equívoca, capaz de manifestarse en figuras históricamente diversas. Reza el corolario: lo que suele llamarse "casticismo español" de los siglos XVI y XVII es tan sólo una forma histórica entre las varias que puede adoptar la casta española; y, desde luego, no la más idónea. Frente al optimismo nostálgico e historicista de Menéndez Pelayo —"nuestra grandeza coincide con nuestra perfección"—, sostienen los escritores del 98 un optimismo soñado, futurista, según el cual nuestra perfección no tiene por qué coincidir con nuestra grandeza visible. Así se explica la doble actividad, crítica y soñadora, a que todos se entregan. Intentan definir críticamente, con amor amargo, el tipo psicológico del español pasado y presente; sueñan a través de su literatura, con amor soñador, el español del futuro que en potencia contiene nuestra "casta íntima".

Recordemos, por vía de ejemplo, las precisiones descriptivas de Unamuno en *En torno al casticismo* y en otros ensayos. En los labriegos castellanos hace notar su continente sobrio, la calma de sus movimientos y de su conversación, su humorismo grave y reposado, sentencioso y flemático, su tenacidad. Apenas habría en sus almas sentimiento de la naturaleza y carecerían de sensibilidad re-

ceptiva y de capacidad creadora para el matiz y la transición: "a esa rigidez dura, recortada, lenta y tenaz, llaman naturalidad; todo lo demás tiénenlo por artificio pegadizo". La ley que preside los movimientos de su alma es la disociación, el dilema: disociación de la mente entre la percepción sensorial y el concepto, disociación de la voluntad entre las resoluciones violentas y la indolencia de "matar el tiempo". Serían, en suma, los de esta casta, "caracteres de individualidad bien perfilada y complejidad escasa, más bien *unos* que *armónicos*"; de gran *individualidad* y muy poca *personalidad* [17].

Más sombría es la visión unamunesca del español urbano contemporáneo. En él, el dogmatismo de antaño se habría hecho envidia, y el individualismo, odio; perdura el donjuanismo e impera una mezquina avaricia espiritual; la gravedad respetable del español antiguo es ahora la gravedad hinchada y estúpida de esos españoles que no conocen la efusión sentimental ni la jovialidad; la antigua entereza de la existencia es hoy rigidez superficial, y la tendencia a disociar los hechos y las ideas, que en otro tiempo tuvo como fruto literario el teatro de Calderón, ha quedado en el modesto "fulanis-

(17) "El individualismo español", *Ensayos*, I, 427.

mo" y el larvado maniqueísmo de nuestra vida política durante todo el siglo XIX.

A cambio de la rígida individualidad campesina y la múltiple corrupción urbana, nuestra "casta íntima" seguiría ofreciendo las fecundas posibilidades que otorga una sed de vida y de inmortalidad eterna, subyacente a todos los casticismos históricos. En ella se fundan, bajo el dolor y la iracundia de tanta crítica, el orgullo español y el optimismo de don Miguel de Unamuno: "¿Que no tenemos espíritu científico? ¿Y qué, si tenemos algún espíritu?" [18], dirá al mundo desde la plena madurez de su mente. Y con él, cada uno a su manera, todos sus camaradas de generación.

EL MITO DE LA ESPAÑA POSIBLE

¿Qué puede, qué debe hacer un hombre joven cuando el mundo en que vive le desplace, y ha empleado buena parte de su energía en pintar despiadadamente sus lacras? Parece que sólo cabe una respuesta: intentar corregirlo mediante una acción reformadora. Así lo vió una parte de aquella ge-

(18) "Del sentimiento trágico", *Ensayos,* II, 934.

neración: "No podía el grupo permanecer inerte ante la dolorosa mediocridad española. Había que intervenir. La idea de la palingenesia de España estaba en el aire", escribirá *Azorín* [19]. El "grupo" a que se refiere era el constituído por él, Baroja y Maeztu, los más conmovidos por la consigna de la "regeneración". Unamuno acude al llamamiento, pero con graves reservas. "Aunque no me parece mal, ni mucho menos, la forma concreta que piensan dar a esa acción social —escribía a *Azorín* en 1897—, en ella no podría más que ayudarles indirectamente... Con verdad se dice que cada loco con su tema, y usted ya conoce el mío. No espero nada de la japonización de España. Lo que el pueblo español necesita es..., sobre todo, tener un sentimiento y un ideal propios acerca de la vida y de su valor" [20]. Pronto renunciará expresamente a toda intervención activa: "¡Nada de influir en la colectividad!". escribe a un correspondiente desconocido en 1900 [21]. El resto de la generación —Valle-Inclán, los Machado, Benavente— ha sido siempre monogámicamente fiel a su vocación literaria, no ha sentido la seducción de la vida activa.

(19) "Madrid", *O. S.*, 981-82.
(20) Cit. por *Azorín* en "Madrid", *O. S.*, 982.
(21) "¡Adentro!", *Ensayos*, II, 299.

Pronto, sin embargo, quedan todos, hasta los más afanosos de intervención, en lo que son por vocación y aptitud; esto es, en puros literatos: hombres que sueñan vidas posibles o intuyen, soñando, la belleza de la vida real, y luego dan expresión literaria a sus sueños. "De razones vive el hombre", dice el interlocutor razonable en un diálogo de Unamuno. "Y de sueños sobrevive... Estamos soñando la vida y viviendo la sobrevida", contesta el interlocutor unamunesco [22]. "La realidad no importa: lo que importa es nuestro sueño", piensa Antonio Azorín en Toledo [23]. "Yo doy mi vida de hombre — por soñar...", ha escrito Ganivet ante las ruinas de Granada [24]. Y Antonio Machado:

De toda la memoria, sólo vale
el don preclaro de evocar los sueños. [25]

Así todos. La "generación del 98" es una generación de soñadores. De todos ellos puede ser el retrato del caballero enlutado que Antonio Ma-

(22) "Sobre la filosofía española", *Ensayos*, I, 298.
(23) "La Voluntad", *O. S.*, 151.
(24) *Obras completas*, II, 720.
(25) *P. C.*, 172-173.

chado vió en la venta de Cidones, carretera de Soria a Burgos:

Sentado ante una mesa de pino, un caballero
escribe. Cuando moja la pluma en el tintero
los ojos tristes lucen en el semblante enjuto.
El caballero es joven, va vestido de luto.

El caballero escribe y aguarda la llegada del correo mientras se ensombrece la tarde y un viento frío azota los chopos del camino:

La tarde se va haciendo sombría. El enlutado,
la mano en la mejilla, medita ensimismado.

Va avanzando la tarde, y bajo el sol del ocaso brilla con resplandor de acero el páramo soriano. Tiemblan las llamas del lar y chispea el candil:

El enlutado tiene clavados en el fuego
los ojos largo rato; se los enjuga luego
con un pañuelo blanco. ¿Por qué le hará llorar
el son de la marmita, el ascua del hogar? [26]

Tal vez lo supiera Antonio Machado. Nosotros, desde luego, lo sabemos. El caballero enlutado se

(26) *P. C.*, 172-173.

ha ensimismado en el mundo de sus sueños. En él vive. Y desde él, en el son de la marmita y en la fugaz relumbre de las ascuas, ve el íntimo dolor de España y el tránsito irreparable del tiempo. Ese "dolorido sentir" y esta dolorosa fugacidad son las dos saetas que hieren el alma del caballero enlutado y le hacen llorar, perdido entre las agrias barranqueras de Soria mientras cae la noche y llega —ruidoso, polvoriento— el coche del correo.

Como el caballero enlutado de la venta de Cidones, los hombres de 1898 apoyan sobre su mano la cabeza meditabunda y sueñan. Dos mitades integran el ensueño de todos: una es literaria, otra española. En tanto literatos, sueñan sus personales creaciones artísticas; en tanto españoles, inventan una España utópica y suficiente. Contemplemos los testimonios escritos del ensueño español. Reconstruyamos fielmente la España que soñó la generación del 98.

De cuatro elementos, como un pueblo histórico real, consta esa España soñada: tierra, hombres, pasado y futuro.

La *tierra* es un elemento básico de la España soñada por los literatos del 98. No cumple, sin embargo, un mero papel de sustentación; es un momento diversificador y expresivo de la radical uni-

dad del ensueño, hasta en las páginas de quienes dicen ser positivamente fieles a la realidad vista. La tierra de España es para todos ellos "paisaje". Dos maneras hay de traducir literariamente un paisaje, enseñó Unamuno: es la una describirlo con sus pelos y señales todas; es la otra dar cuenta de la emoción que ante él sentimos. El prefería la segunda: "El paisaje sólo en el hombre, por el hombre y para el hombre existe en el arte" [27]. En los hombres, por los hombres y para los hombres del 98 existió, en efecto, su visión del paisaje de España. La tierra, hecha paisaje, trae a su espíritu la presencia viva de sus recuerdos y despierta sus personales esperanzas y anhelos. Es, dice *Azorín*, copiando a Stendhal, como un arco de violín que hace sonar el espíritu [28]. Un ensueño de España alienta entonces en el alma de todos, y en él se engarzan armoniosamente la tierra, el pasado aprendido y el futuro entrevisto, la España posible y soñada que todos llevan dentro de sí. La espléndida belleza que cobra la tierra de España en sus descripciones no es sino trasunto literario y luz refractada de la belleza que posee una España ar-

(27) "La reforma del castellano", *Ensayos*, I, 298.
(28) "El paisaje de Castilla", *Vértice*, 67, 1943.

quetípica, ideal, latente en los penetrales de su alma.

Toda la tierra de España, una y diversa, ha sido poéticamente transfigurada en el ensueño de la generación del 98. Dan unidad al paisaje soñado los llanos y las sierras de Castilla, a la que todos cantan; la Castilla áspera y delicada que ellos elevaron a mito español. Le regalan contorno y diversidad las regiones que en torno a ella tejen una corona verde, dorada y gris: verdes lomas de la Vasconia de Unamuno y Baroja, verdes prados de la Galicia de Valle-Inclán, oro lejano de la Andalucía de los Machado; verdes intensos, delicados amarillos, grises múltiples del Levante de *Azorín*. Sobre este mosaico maravilloso descansa el ensueño de una vida de España.

El *hombre* habitador de esa tierra soñada es un español ideal, cuyas notas distintivas están obtenidas por lixiviación onírica —si se me permite hablar así— de las que todos ellos han observado en el español real. Han lixiviado al español real con las aguas lustrales del ensueño; han separado así el oro de la escoria, y con el oro restante cincelan la figura de un español posible y soñado. Veamos, a manera de ejemplo, cómo es el "hombre nuevo" que espera Unamuno.

Siente Unamuno que el mundo en que vive está en crisis: una civilización, la moderna, se desintegra, y de ella no quedará sino lo que en forma de cultura haya crecido en su seno. Los pasos de un hombre nuevo resuenan sobre las calzadas que conducen a la ciudad en ruinas. Es un momento solemne y augural. Miguel de Unamuno, español, hombre entero y ciudadano de la ciudad vieja, profetiza la hora nueva. Entre esperanzado y temeroso, augura el rostro incierto del hombre que llega. ¿Podrá ser español ese hombre? ¿Acaso no ha sido española la más alta criatura espiritual entre todas las que integran la cultura de la civilización que muere? Sí, es español, tiene que ser español ese hombre nuevo. Es —llamémosle con el nombre que le ha dado Miguel de Unamuno, augur y bautista suyo— "el hombre quijotizado". Será un hombre triste y grave, no pesimista, luchador resignado, impávido ante el ridículo, hombre de voluntad, más espiritual que racional, muy hijo del Medioevo: "habrá atravesado, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, aprendiendo, sí, de ellos, pero sin dejarse tocar el alma, conservando la herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos" [29].

(29) "Del sentimiento trágico", *Ensayos*, II, 948.

El hombre quijotizado empeñará su existencia en dos empresas, una tocante a la vida y atañedera la otra a la muerte, a la inmortalidad allende la muerte. En la primera luchará apasionadamente a favor de la justicia y la verdad. ¿Cómo luchará? "¿Cómo? —responde Unamuno—. ¿Tropezáis con uno que miente?; gritadle a la cara: ¡mentira!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que roba?; gritadle: ¡ladrón!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que dice tonterías, a quien oye toda una muchedumbre con la boca abierta?; gritadles: ¡estúpidos!, y ¡adelante! ¡Adelante siempre!" [30]. Pero no tendría sentido alguno esta empresa del hombre quijotizado si él no sintiese como hondo imperativo la que atañe a la muerte y a la inmortalidad. Por su propia inmortalidad lucha el hombre quijotizado: "para que Dios le salve, para que no le deje morir del todo" [31]; y también por edificar una civilización inédita, en que la pasión por la inmortalidad se encienda dentro del pecho de los hombres. Esa honda pasión es lo que nos permite subsistir como españoles; y si se dejase de sentir entre nosotros,

---

(30) *Vida de Don Quijote y Sancho,* ed. Colección Austral, pág. 15.

(31) "Del sentimiento trágico", *Ensayos,* II, 946 y 949.

"los españoles caerían como esclavos de cualquier otro pueblo, que los explotaría y escarnecería" [32].

El *pasado* de esa España ideal estaría constituído por todas las obras y todos los sucesos de nuestra historia en que les parece ver idóneamente expresada la "casta íntima". A todos los jóvenes del 98 les desplace la situación de España a que despertaron. De ahí pasan, como resultado de una inducción causal y estimativa, a mirar con agrura nuestra historia del siglo XVII y, en menor medida, la del XVI. Aman, sin embargo, a España, y quieren afirmarla, así en el pasado como en el porvenir. ¿No es imaginable el resultado? Todos sentirán deslizarse sus preferencias hacia una España ya inequívocamente española y ajena a la vez a nuestra gran aventura histórica; todos volverán sus ojos hacia la Castilla primitiva. Frente a los tradicionalistas de nuestro siglo XIX, encastillados en la tradición de la España filipina, y frente a los progresistas españoles, enemigos de toda tradición, los hombres del 98, cada uno a su modo, inventan un nuevo tradicionalismo, el "tradicionalismo primitivo o medieval". A la tradición de Calderón opondrán la de Berceo y Jorge Manrique; a la épica moderna, el Romancero; a Francisco de Ro-

(32) "Sobre la filosofía española", *Ensayos,* I, 546.

jas, el Arcipreste de Hita. A todos ellos se les puede decir lo que al Guadalquivir decía Antonio Machado, viéndole fangoso y lento en Sanlúcar:

Un borbollón de agua clara
debajo de un pino verde
eras tú, ¡qué bien sonabas!
Como yo, cerca del mar,
río de barro salobre,
¿sueñas con tu manantial? [33]

Castilla, la Castilla primitiva de Berceo y el Arcipreste, es para los soñadores del 98 el manantial de la historia de España: un borbollón de agua clara que cantaba para toda la humanidad con la pureza y la alegría de la aurora. En ella se instala su espíritu, y desde ella, cuando la madurez temple la intemperancia de la mocedad, tantas veces injusta, irán comprendiendo con mejor juicio la razón de ser de nuestro siglo XVI. No ha existido "la famosa decadencia" de España, dirá *Azorín* en 1925: "¿Cuándo se la quiere suponer existente? Se la supone precisamente en el tiempo mismo en que España descubre un mundo y lo puebla; en el tiempo mismo en que veinte naciones nuevas, de raza española, de habla española, pueblan un

(33) *P. C.*, 298.

continente" [34]. El mismo sentido que estas palabras de *Azorín,* y aun más expresiva significación que ellas, tienen las páginas de *El sentimiento trágico de la vida* en que Unamuno ensalza a Felipe II, a San Ignacio y a la Contrarreforma; y otro tanto cabe decir de las confesiones de Baroja en el discurso con que ingresó en la Academia Española.

El *futuro* de la España soñada será la magna aventura universal del hombre quijotizado. En sus primeros ensayos habló Unamuno, como tantos, de la europeización de España, aun cuando nunca incurriese en el puro mimetismo de los progresistas del siglo XIX. No fué ése, sin embargo, su programa definitivo. Cuando su quijotismo quijánico se cambie en quijotismo quijotesco, cambiará también su modo de entender el acceso de España al futuro. A la fórmula antigua opondrá otra fórmula nueva, inaudita: la españolización de Europa. No quiere Unamuno un aislamiento castizo y definitivo, mas tampoco se conforma con la semipasividad de recibir y elaborar lo ajeno. Quiere salir de su casa, como Don Quijote, con ánimo de conquista, e imponer a todos el espíritu quijotesco de España. No desea Unamuno, por ejemplo, desconocer a

(34) "Una hora de España", *O. S.*, 663, 669, 670.

Kant y a Goethe; pero el mejor modo de conocerlos vivamente sería, a su juicio, tratar de imponer a los europeos nuestro San Juan de la Cruz, nuestro Calderón, nuestro Cervantes y hasta, en cierto sentido y extensión, nuestro Torquemada [35]. "Nuestro quijotismo, impaciente por lo final y lo absoluto, sería fecundísimo con la corriente del relativismo; nuestro sanchopancismo opondría acaso un dique al análisis que, destruyendo los hechos, sólo su polvo nos deja" [36]. Y, sobre todo, la misión de clamar a los oídos del mundo, hasta convencerle, que el hombre es un ser destinado a la inmortalidad.

No todos los hombres del 98 soñaron con la misma hondura espiritual el futuro de España. En el alma de todos ellos, sin embargo, ardió la ilusión de un hermoso porvenir de su patria; todos pudieron decir, con Antonio Machado, estos versos de fe y esperanza:

> *¡qué importa un día! Está el ayer alerto*
> *al mañana, mañana al infinito.*
> *Hombres de España, ni el pasado ha muerto*
> *ni está el mañana —ni el ayer— escrito.* [37]

(35) "Sobre la tumba de Costa", *Ensayos,* I, 912.
(36) "En torno al casticismo", *Ensayos,* I, 104.
(37) *P. C.,* 113.

Así, por la vía del ensueño, buscan los literatos del 98 la solución del "problema de España". El conflicto entre la hispanidad tradicional y la europeidad moderna es resuelto en su mente por la doble vía del interiorismo o "casticismo intrahistórico" y de la ejemplaridad espiritual. En la ejemplaridad está la eficacia, pensaron todos con optimismo de soñadores. Tres mitos históricos debemos al ensueño de esta generación, y los tres van a operar visible o invisiblemente sobre los españoles que tras ella despiertan a la historia de España: el mito de Castilla, la tercera salida de Don Quijote y la posibilidad de una España venidera en que, por obra del hombre quijotizado, se enlacen nupcialmente su peculiaridad histórica e intrahistórica y las exigencias de la actualidad universal. En el orden de la creación intelectual, y con criterio ortodoxamente católico, es Menéndez Pelayo el primer soñador de esa España. Luego vienen los hombres del 98, y ellos amplían el ámbito del ensueño a todas las actividades en que se distiende la existencia del hombre. Más tarde vendrán y vendremos otros. Sépanlo o no lo sepan, sobre todos gravitará el peso, dulce y desazonador a la vez, del ensueño que en el filo de los siglos XIX y XX inventó una parva gavilla de españoles egregios.

III

LA EUROPEIZACION COMO PROGRAMA

VOLVAMOS al origen del problema: España y Europa. Consideremos el "problema de España", otra vez, como un pleito constante entre la hispanidad tradicional y la europeidad moderna. Cuidemos, por añadidura, de no pensar que ese pleito está limitado a la vida intelectual y religiosa, y veámoslo extendido a todas las actividades en que se realiza la existencia humana: políticas, económicas, técnicas, estéticas. Recordemos, en fin, cómo una parte de los españoles, desde el siglo XVIII, ha visto en la imitación de Europa el bálsamo contra los males y las deficiencias de España: "ilustrados" y "caballeritos" del setecientos, progresistas del ochocientos. Europa era Francia las más veces, Inglatera otras, Alemania algunas: ellas habían de ser la triaca y el paradigma de la vida española.

¿Cuándo fué usada por vez primera la consigna de "europeizar a España"? ¿Lo fué ya —cosa posible— en el siglo XVIII? Sea cual fuere la respuesta, lo seguro es que tal expresión se hizo especialmente frecuente durante los años de la Regencia, cuando en los espíritus más sensibles y ambiciosos se iba agotando la módica esperanza que pudo engendrar la Restauración. Joaquín Costa fué, si no el inventor, al menos el gran popularizador de la fórmula: *Reconstitución y europeización de España* rezaba uno de sus títulos más famosos. Quería, según palabras suyas ulteriores, "desenvolver muy intensivamente la mentalidad de los españoles, envolviéndoles el cerebro y saturándoselo de ambiente europeo". Pero, ¿qué entendía Costa por "ambiente europeo"? Más aún: ¿podía entender Costa lo que en realidad es —o era— Europa?

Los "tres conceptos" de la europeización que Costa propuso fueron "escuela, despensa e higiene". De Europa quería tomar, a lo sumo, unas cuantas notas externas de su civilización. La verdad es que Costa, mente celtibérica si hubo alguna, no había asimilado del "espíritu europeo" sino aquello que más podía celtiberizarle: una vaga y rezagada vislumbre del *Volksgeist* romántico, la

tesis de un "alma nacional" que sólo da frutos logrados cuando se realiza espontáneamente... Desde un punto de vista estimativo diverso, Unamuno y Ortega coincidieron bien tempranamente en denunciar el enorme equívoco que latía en ese "europeísmo" de Costa.

También los jóvenes de 1898 pagaron su tributo a la consigna de la época. Todos o casi todos comenzaron siendo europeizantes, aunque no por vía de mimetismo, como los progresistas del XIX, sino con propósito de recreación: "lo mismo los que piden que cerremos o poco menos las fronteras, que los que piden más o menos explícitamente que nos conquisten —escribía Unamuno en 1895—, se salen de la verdadera realidad de las cosas, de la eterna y honda realidad". Quería el Unamuno joven, según reiterada expresión propia, que los españoles se duchasen de europeidad moderna y se chapuzasen en su propio pueblo; sólo así podrían regenerarse. Pronto, no obstante, desaparece de la mente y de la prosa del grupo ese presunto imperativo de la europeización. Unamuno se declara antieuropeo, africano. *Azorín* terminará escribiendo que para Silvino Poveda —su último *alter ego* literario, el hombre en que al envejecer se ha convertido Antonio Azorín— consistiría el verdadero

europeísmo en "que cada nación tuviese su cariz particular e inconfundible... Además —prosigue diciendo *Azorín*—, el espíritu europeo lo reputaba por una engañifa". Todos los hombres del 98 se esforzarán por soñar a España según lo que ella parece ser en su más honda intimidad. Son, en suma, mucho más "interioristas" que europeizadores.

La verdad es que aquellos españoles no conocían muy íntimamente a Europa: mucha literatura, un poco de filosofía, alguna teología, en el caso de Unamuno, y muy escasa ciencia positiva. Eran, en el fondo, provincianos lectores, mas no verdaderos conocedores de Europa. Mucho más había penetrado en ella el viejo, el agudo don Juan Valera; pero a Valera, hombre de temple espiritual un poco frívolo, no le sirvió la experiencia sino para ilustrar con finos saberes su inteligente y versátil discreteo literario. Van a cambiar las cosas cuando, a partir de 1905, unos cuantos españoles jóvenes, tan inteligentes, por lo menos, como Valera, y más gravemente intelectuales que él, vayan a completar su formación a las Universidades europeas. Se llaman José Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala, Américo Castro, Salvador de Madariaga, Julio Rey Pastor.

A estos nombres uno, por razones que diré, el nombre de Angel Herrera. Una generación —precisará Ortega— "que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898" [1]. La noticia del Desastre les sorprende cuando están dejando de ser niños o comenzando a ser adolescentes. Pocos años después, reciente la tonsura universitaria, salen hacia las mejores cátedras de Europa: Marburgo, Leipzig, París, Heidelberg, Francfort, Oxford. Por vez primera en la historia contemporánea, una generación de españoles va a las aulas europeas sin otro impulso que aquel nobilísimo "*Sapere aude!*" del filósofo Kant. España y el problema de España van a ser considerados desde una nueva sensibilidad. ¿Se me permitirá que trate de exponerla según la peripecia espiritual del más representativo de los hombres que integran el grupo susomentado: el español José Ortega y Gasset?

EL PUNTO DE PARTIDA

Un hombre joven —dieciocho, veinte años— inicia su vida dentro de cierta situación de España. Un político inteligente y sensible, maduro ya, aca-

(1) "Vieja y nueva política", *Obras completas*, I, 268.

ba de pronunciar sobre el cuerpo de la patria su abrumador diagnóstico: "España sin pulso". Si ese joven es, como el político, sensible e inteligente; si quiere ser, por añadidura, hombre de vida intensa, de los que "hacen rebotar en el espacio los grandes amores y los grandes odios" [2], su reacción inmediata será la amargura: como casi todos los de su generación, "al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor" [3]. Perdura el problema de España y perdura ante la patria enferma el "dolorido sentir" de la generación del 98. La amargura era entonces, sin duda, el sentimiento primario del español frente a España; de ahí el deber nacional de cultivarla: "es cuestión de honradez —decía Ortega, y era con ello un eco vivo y deliberado de la generación precedente— que siempre que se pongan en contacto unos cuantos españoles comiencen por aguzarse mutuamente la amargura" [4]. Y a las pocas líneas, con patética

(2) "Glosas", *O. C.*, I, 16-17.
(3) "Vieja y nueva política", *O. C.*, I, 268.
(4) "La pedagogía social como programa político", *O. C.*, I, 495.

redundancia: "Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor... España es un dolor enorme, profundo, difuso". De Larra a Basterra, cien años de "jóvenes dolorosos" entre el Pirineo y Tarifa.

Este dolor de España se expresa, biográficamente matizado, en la común experiencia de cuantos mozos integran la nueva generación: "Formamos parte de una generación iniciada en la vida a la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestro ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza. Hemos visto en torno, año tras año, la miseria cruel del campesino, la tribulación del urbano, el fracaso sucesivo de todas las instituciones..." [5]. ¿Qué puede hacer un joven a quien así va mostrando el rostro y la entraña su más inmediata circunstancia: la vida política y social de su propio pueblo? Si ese joven es débil de alma e irremediablemente ensimismado, optará tal vez por la evasión geográfica o espiritual hacia el puro ensueño o hacia la pura especulación. Pero si, como Ortega, aspira a ser "personal, fuerte, buen justador", su más inmediata aventura consistirá, in-

(5) "Vieja y nueva política", *O. C.*, I, 304.

eludiblemente, en hacerse problema, empeñado problema, de la circunstancia en que se está haciendo su persona: "acabará por comprender —son palabras suyas— que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio" [6]. Puesto que España es en sí misma un problema, no cabe sino tomarla como es, y hacerse problema de ella.

Ese problema que es España parece quedar definido en una primera aproximación por el adjetivo "político". Consiste, en efecto, en "transformar la realidad social circundante. Al instrumento para producir esa transformación llamamos política. El español *necesita,* pues, ser antes que nada político", decía Ortega en 1910 [7]. Pero la acción política, tal como él noblemente la entiende, requiere una previa faena intelectual. Es inmoral pretender operar sobre el cuerpo de España sin saber lúcida y articuladamente qué es y qué debe ser España, cómo puede pasar de su ser actual a su posible ser futuro. De ahí las dos iniciales interrogaciones de Ortega. Una se refiere a la entidad real de España, a lo que España "es", a juzgar por los testimonios de lo que ha ido siendo: "Dios mío, ¿qué es Es-

(6) "La pedagogía social...", *O. C.,* I. 498.
(7) *Ibidem.*

paña? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida en el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?" [8]. La otra interrogación atañe a la entidad posible de España, a lo que España "debe ser", si ha de cumplir un destino de perfección: "Necesitamos transformar a España: hacer de ella otra cosa distinta de lo que hoy es. ¿Qué cosa? ¿Cuál debe ser esa España ideal hacia la cual orientamos nuestros corazones, como los rostros de los ciegos suelen orientarse hacia la parte donde se derrama un poco de luminosidad?" [9]. Sólo cuando la mente haya respondido con suficiencia a estas preguntas, sólo entonces podrá ser empleada con eficacia la energía de la voluntad. Tras la intelección, la acción: "que nuestras voluntades, haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española". Ese es, frente al problema de España, el contenido del alma de Ortega cuando acaba de dar velas al viento de su

(8) "Meditaciones del Quijote", *O. C.*, I, 360.
(9) "La pedagogía social...", *O. C.*, I, 498.

primera navegación. Está franqueando el paso entre los veinticinco y los treinta años; acababa de ganar la cátedra de Metafísica en la Universidad de Madrid; ha sido discípulo de Cohen, en Marburgo, y ha iniciado a su maestro en la lectura del *Quijote*. A los treinta años —escribirá mucho más tarde—, "el hombre comienza a reaccionar por cuenta propia frente al mundo que ha hallado; inventa nuevas ideas sobre los problemas de ese mundo: ciencia, técnica, religión, política, industria, arte, modos sociales. El mismo u otros hacen propaganda de toda esa innovación e integran sus creaciones con las de otros coetáneos obligados a reaccionar como ellos ante el mundo que encontraron" [10]. ¿Qué nuevas ideas acerca de España inventará, propagará e integrará este preclaro nauta de nuestra historia contemporánea?

PRIMERA NAVEGACION: PRIMERA SINGLADURA

Quien juzgue de las cosas según su apariencia inmediata, pensará que no es de mucho momento la novedad de esta actitud si se la compara con la

(10) "En torno a Galileo", *O. C.*, V, 47.

inaugurada con los hombres del 98. Es verdad. El punto de partida no es muy diferente. Pero el camino espiritual de un hombre no depende sólo de su punto de partida; depende también de quién y de cómo es él. Los jóvenes que entre 1895 y 1900 ascienden al primer plano de nuestra vida intelectual —concédase su más alto sentido a esta palabra— son en primer término literatos, soñadores, solitarios, hombres de intuición poética. Los mozos de la generación siguiente, hablen por oficio como literatos o como profesores, serán hombres claros, reflexivos, sociales, afirmadores del rigor intelectual. Usemos una terminología cara a Unamuno: a los "písticos" van a seguir los "lógicos"; o, si se quiere, los "intelectuales". ¿Por qué es así? La respuesta a esta interrogación nos conduciría de lleno al sutil problema de la dialéctica vital en el curso de la historia. Dejémosla, pues, intacta. Conformémonos con decir que si a la monarquía espiritual de los soñadores sigue la de los intelectuales, esto no sucede porque en la España de 1910 no haya garzones capaces de soñar, sino por razones más hondas y menos tajantes.

Ortega y Gasset, d'Ors, Marañón, Pérez de Ayala, Angel Herrera, Américo Castro, Madariaga, Rey Pastor, Azaña; todos, por diversos que sean en

pensamiento y biografía, son hombres de mente clara, almas que prefieren el concepto limpio a la oscura intuición. Por lo que a Ortega atañe —al más joven Ortega—, basta leer la antiunamunesca epístola que a los veintiún años envió a don Miguel de Unamuno: "le he de confesar —escribe— que ese misticismo español-clásico, que en su ideario aparece de cuando en cuando, no me convence; me parece una cosa como musgo, que tapiza poco a poco las almas un poco solitarias como la de usted..." Quiere Ortega ser "hombre franco, bueno, justo, de aire libre", mas no cree que esto le impida hacerse "entendido, aficionado, *studiosus*, lento y calientalibros" [11]. El mismo sentido tienen sus reparos a Valle-Inclán, también fechados en 1904. Si el punto de partida de la nueva generación sigue siendo el de la generación que la precede —la "del 98"—, su nuevo y común modo de ser hará notoriamente diversos los juicios y los caminos [12].

Veamos sucesivamente los tres momentos que

---

(11) Unamuno, "Almas jóvenes; en *Ensayos*, ed. de Aguilar, I, 550-21.

(12) Por razones de espacio, mi exposición, como he dicho, se limitará a considerar la etopeya española de Ortega y Gasset, y aun esto compendiosamente. Las alusiones a los varones coetáneos de Ortega no pasarán de ser rápidas apoyaturas, expresivas de la comunidad en el estilo de su actitud

integran la primera singladura de Ortega: su imagen de la España real, su proyecto de la España posible y deseada, el expediente con que se propone alcanzarla. Son los años comprendidos entre el primer artículo en la Prensa (1902) y la aparición de *El Espectador* (1916).

Quiere hacer política Ortega, como Fichte, declarando *lo que es,* mostrando patente "aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada instante la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad" [13]. Pues bien: ¿qué está siendo España, según su opinión verdadera y la opinión de los que con él conviven la realidad patria? Algo le parece inicialmente claro: toda una España, la España de la Restauración, hállase entonces (1914) acabando de morir [14]. Ortega bosqueja una semblanza inmisericorde de la Restauración. Denuncia su falsedad, su incompetencia: fué, dice, "un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría"; significa "la detención

---

ante España; comunidad que por ser estilística, puramente formal, no excluye graves diferencias en cuanto al contenido de cada una de esas personales actitudes. En lo tocante a la de Eugenio d'Ors, remito al excelente libro de José L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors,* Madrid, 1945.

(13) "Vieja y nueva política", *O. C.* I, 269.

(14) *Ibidem,* I, 75 y 279.

de la vida nacional"; y con ella sobreviene, máxima doblez, la total discrepancia entre la *España oficial* y la *España vital,* "dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas": aquélla, obstinada en prolongar los gestos de una edad fenecida; ésta, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada. Descúbrese en el alma de Ortega una secreta ternura por los hombres anteriores a "la Gloriosa": "no había habido en los españoles, durante los primeros cincuenta años del siglo XIX, complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo". Riego, Narváez y Prim, por ejemplo, fueron "altas llamaradas de esfuerzo" [15], actores de una época de España "más heroica, más enérgica, de mayor frenesí espiritual" [16].

Pero no es sólo política la dolencia de España; también sería social y psicológica. Faltarían a España minorías capaces de expresar lúcidamente el sentido de su propia historia: "España es la inconsciencia; en España no hay más que pueblo... Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido a la

(15) *Ibidem, O. C.,* I, 280.
(16) "Don Gumersindo de Azcárate ha muerto", *O. C.,* II, 11.

vida de los muchos" [17]. El español es incapaz de esforzarse por comprender al prójimo, carecería totalmente de "altruísmo intelectual" [18]; su morada íntima habría sido tomada tiempo hace por el odio, "que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo" [19], con lo cual la democracia no puede ser otra cosa que "una nivelación universal" [20]. Así se entiende la sentencia de Ortega acerca de los tres últimos siglos de nuestra historia: "tres siglos de error y de dolor". Durante ellos, "la realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento de la posibilidad de España... Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida" [21]. España, "tierra de los antepasados", según el dictamen de Kant, viviría gobernada y opresa por los que murieron, enajenada de planear

---

(17) "Asamblea para el Progreso de las Ciencias", *O. C.*, I, 105. Prosigue Ortega: "Si reuniendo la masa anatómica de nuestra raza durante las últimas centurias formásemos un inmenso carnero y quisiéramos con estos materiales crear un hombre, no hallaríamos seguramente de qué urdirle una corteza cerebral." Y no acaban ahí los denuestos.

(18) "Observaciones", *O. C.*, I, 165.

(19) "Meditaciones del Quijote", *O. C.*, I, 312.

(20) "Una polémica", *O. C.*, I, 161.

(21) "Meditaciones del Quijote", *O. C.*, I, 362-63.

y disfrutar libremente su posible porvenir [22]. El juicio diagnóstico de la dolencia española no se hace esperar: "la raza se halla como exánime"; la España que en su mocedad contempla nuestro máximo espectador "es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido" [23].

Sobre esta miserable imagen de España se levantan, como un vuelo de cóndor, la esperanza y el proyecto de Ortega. No es pesimista respecto a las posibilidades de su patria. Cree hacederas "la futura España, magnífica en virtudes, la alegría española". Su concepción porvenirista y nietzscheana de la patria —"patria es lo que no hemos sido y tenemos que ser, so pena de sentirnos borrados del mapa" [24]— le mueve irremediablemente hacia el proyecto. Prevé una España henchida de justicia humana y plenitud vital de la sociedad [25], un pueblo constituído por "la comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; en un orden de trabajadores y una tarea" [26], una comunidad española en que el adanismo y el impresionismo que

---

(22) *Ibidem, O. C.*, I, 324.
(23) "Vieja y nueva política", *O. C.*, I, 272 y 278.
(24) "La pedadogía social...", *O. C.* I, 497.
(25) "Vieja y nueva política", *O. C.*, I, 290.
(26) "La pedagogía social...", *O. C.*, I, 512.

nos distinguen y nos lacran —España, cultura de Goyas adánicos— se truequen, sin mengua de la genialidad, en seguridad, en sucesión continua de esfuerzos y obras [27]. Esta es la hermosa España posible que, como promesa oculta de Europa, late bajo la fantasmagoría de su política visible: "España —augura Ortega— es una posibilidad europea. Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra" [28].

La visión orteguiana del posible futuro de España, ¿será un puro ensueño del espíritu, como lo fué en los literatos del 98? En modo alguno. Ortega no es un soñador; es un pensador que confiesa, muy a la europea, "el ideal de la eficacia" [29]. Pretende, nos ha dicho, "transformar la realidad social circundante". Decía Unamuno que la esperanza, como la fe, crea su objeto; bastaría, por tanto, predicar la esperanza para sacar a España de su atolladero. Ni Ortega ni sus camaradas de generación creen que la "fe en la utopía" pueda resolver ningún problema histórico. La esperanza entusiasta es, sí, *conditio sine qua non* del triunfo; pero

(27) "Meditaciones del Quijote", *O. C.*, I, 354-56.
(28) "España como posibilidad", *O. C.*, I, 138.
(29) "Vieja y nueva política", *O. C.*, I, 286.

éste no será nunca actual si no se le busca a través de una acción inteligentemente organizada y cumplida. Veamos sinópticamente cómo Ortega pretende organizar su acción transformadora y soteriológica en esta primera singladura de su primera navegación.

La eficacia exige, ante todo, límite, concreción. Ortega —como el d'Ors orientador de Prat de la Riba, como Angel Herrera— se halla a mil leguas del profético infinitismo de Unamuno. No quiere una España predicadora ni una España imperante; se conforma con "querer imperiosamente una España en buena salud, una España vertebrada y en pie" [30]. ¿Cómo alcanzarla? Por lo pronto, echando por la borda del espíritu, hacia las tinieblas exteriores de la proyectada España ideal, eso que suele llamarse "tradición". Sus palabras son terminantes: "tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición". La expresión no es baladí. Se diría que Ortega, menesteroso de la esencia de España, quiere buscarla fenomenológicamente, "poniendo entre paréntesis" casi toda su historia conocida: "En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la Es-

(30) "Vieja y nueva política", *O. C.*, I, 300 y 304.

paña que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser". De toda la España real, "sida", no le importa salvar sino "el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos". En toda la historia de España sólo habría, en efecto, "media docena de lugares donde la pobre víscera cordial de nuestra raza da sus puros intensos latidos" [31]; uno de estos lugares esenciales es Cervantes. Se le ocurre a uno pensar: ¿no será éste un juicio harto excesivo? ¿No habrá sido llevada la pluma de Ortega demasiado lejos, a impulsos de lo que él mismo llamará, visiblemente contrito, su "ardor polémico"? [32]. Pero la navegación del crítico tendrá más de una singladura.

El problema táctico comienza ahora. Ese prometedor y esencial español —el "hombre en potencia" que el español lleva dentro, según la fórmula de Costa— ha de ser actualizado en el español posible. ¿Cómo? Ortega vuelve su mirada hacia el expediente que Costa propugnó: la "europeización" de España. "No hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema

(31) "Meditaciones del Quijote", *O. C.*, I, 363.
(32) "Personas, obras, cosas". *O. C.*, I, 419.

español", escribía en 1908 [33]. Piensa Ortega, como Costa, que no puede haber regeneración sin europeización: "se vió claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución" [34]. Europa, he ahí la palabra clave; en ella "comienzan y acaban para mí todos los problemas de España" [35], dice, contra Unamuno, el joven a quien luego llamarán "par del intelecto europeo". Por eso la usa una y otra vez "como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible" [36]. La propuesta es terminante y buída: "*No solicitemos más que esto*; clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras españolas que durante tres siglos hemos callado surgirán de una vez, cristalizando en un canto... Sólo mirada desde Europa es posible España" [37].

Bien. Pero, ¿qué sentido tiene para Ortega la tan proclamada "europeización"? ¿Qué es Euro-

(33) "Asamblea para el Progreso de las Ciencias", *O. C.* I, 99.
(34) "La pedagogía social...", *O. C.*, I, 513.
(35) "Unamuno y Europa, fábula", *O. C.*, I. 128.
(36) "Nueva revista", *O. C.*, I, 142.
(37) España como posibilidad", *O. C.*, I, 138.

pa? ¿Escuela, despensa e higiene, como para Costa? En este punto, su anticostismo es incontenible y taxativo [38]: Costa no tuvo una idea clara de lo que en su esencia es Europa. Europa es igual a ciencia; todo lo demás le sería común con el resto del planeta [39]. Europa es, apretando más la expresión, matemáticas y filosofía. La cultura europea moderna "no comienza en el renacimiento de la plástica o de los versos, sino en la traducción que Nicolás Cusano hizo de la mecánica de Arquímedes y en la fiesta con que la Academia florentina celebró el natalicio de Platón" [40].

No discutamos ahora tan discutible aserto. Admitida la tesis, lo importante es su inmediato corolario: "Si creemos que Europa es la ciencia, habremos de simbolizar a España en la inconsciencia" [41]. Y el método para europeizar a España, esto es, para llevarla desde la "inconsciencia" a la "ciencia", no puede ser otro que la educación. "La política —dice Ortega, y en esto sigue a don Francisco Giner— se ha hecho para nosotros pe-

(38) "Asamblea para el Progreso de las Ciencias", *O. C.*, I, 107-110.

(39) *Ibidem, O. C.*, I, 102.

(40) "Pidiendo una biblioteca" *O. C.*, I, 83.

(41) "Asamblea para el Progreso de las Ciencias", *O. C.*, I, 104.

dagogía social, y el problema español, un problema pedagógico" [42]. Nuestro gran pensador es enemigo declarado de lo espontáneo, contra Azcárate, Costa y los casticistas del 98: "esto es romanticismo, y en mi vocabulario romanticismo quiere decir pecado", sentencia. La educación no es obra de espontaneidad, sino reflexión y tutela; "hemos de fingirnos un yo ideal, simbólico, ejemplar, reflexionando sobre el alma y sobre el carácter europeos" [43].

La idea que Ortega tiene de la educación necesaria —o, si se quiere, más urgentemente necesaria— no coincide tampoco con la "escuela" del programa de Costa. En el orden intelectual, la educación debe comenzar por lo más cimero: "El problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura. El verdadero nacionalismo... procura nacionalizar lo europeo" [44]. Con ello se esclarecería, sin desvanecerse, la tendencia castiza de nuestra mente hacia el impresionismo, hacia el sensualismo realista: "Seríamos infieles a nuestro destino —dice Ortega— si abandonáramos la enér-

(42) "La pedagogía social...", *O. C.* I, 506.
(43) "Pidiendo una biblioteca", *O. C.*, I, 84.
(44) *Ibidem.*

gica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración". La educación de la cima y desde la cima afirmará y organizará el sensualismo de los españoles en el cultivo de la meditación, volcará claridades sobre nuestra misión en la historia [45], suscitará en nosotros afán de comprensión, multiplicará las superficies favorables por donde las cosas puedan refractarse en nuestro espíritu [46]; el español, potenciado por Europa, transido por la luz espiritual de los conceptos, dejará de estar recluso en el rincón ibero de sí mismo, conquistará la plenitud de su herencia familiar [47].

Equivale esto a decir que el "ideal de eficacia" de Ortega requiere con urgencia la organización de una minoría capaz de hacer llegar a las masas sociales la llamada a nueva vida. Sabe muy bien el incipiente reformador que en el siglo XX no hay verdadera política donde no intervienen las grandes masas sociales: "no basta con que unas ideas pasen galopando por unas cabezas; es menester que socialmente se realicen, y para ello que se pon-

(45) "Meditaciones del Quijote", *O. C.*, I, 359-361.
(46) *Ibidem, O. C.*, I, 314.
(47) *Ibidem, O. C.*, I, 356.

gan resueltamente a su servicio las energías más decididas de anchos grupos sociales"; aspira, por tanto, a que la nueva política "incluya en sí todas las formas, principios e instintos de la socialización". Pero no desea llegar a las masas mediante el alarido, sino por la vía de la educación; por eso "comienza dirigiéndose a las minorías más cultas, más reflexivas, más responsables". Para nosotros, concluye, lo primero es "fomentar la educación de una minoría encargada de la educación política de las masas" [48]. La *minoría entusiasta y eficaz;* he ahí el primer objetivo de la operación transformadora de Ortega. El periódico, la revista, el libro, la conferencia y "la privada plática" serán los instrumentos inmediatos de este germinal equipo salvador.

¿Quién no ve en todo lo dicho una buena parte de la vida pública de Ortega? La *Liga de Educación Política Española, El Sol,* la *Revista de Occidente* son nombres que hablan por sí solos [49]. Pero

(48) "Vieja y nueva política", *O. C.*, I, 268, 269, 276, 302.

(49) Subrayaré aquí la semejanza entre la acción reformadora de Ortega y la que por los mismos años están cumpliendo dos de sus coetáneos: Eugenio d'Ors y Angel Herrera. La obra de d'Ors en Barcelona (d'Ors: europeísta, intelectual, educador, organizador de instituciones eficaces y minoritarias) es, *mutatis mutandis,* paralela a la de Ortega; los

Ortega, intelectual, hombre profundo y sutil, advierte con lucidez la íntima dificultad de su proyecto. Lo arduo no está en la táctica, sino en la comprensión cabal del punto de partida. Quiere adivinar qué es lo "español puro", ese modo español de ser hombre entero y ejemplar, tan pocas veces logrado en la Historia. Una de ellas es el *Quijote.* No Don Quijote, el personaje, sino el *Quijote,* la obra literaria. Si Unamuno volvió su mirada sedienta hacia Alonso Quijano y Don Quijote, Ortega busca con la suya clara y sagaz a Miguel de Cervantes: "He aquí —en Cervantes— una plenitud española... Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en esas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad, y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una

---

dos quieren ser "heliómacos", como d'Ors dirá más tarde, y los dos son "nada modernos y muy siglo XX", conforme a la fórmula de Ortega. Angel Herrera, por su parte, se propone hacia 1910 la "europeización" del Catolicismo español. Quiere un Catolicismo social, bien informado, eficaz, sereno, al modo del "Centro alemán" o del Catolicismo belga. Piensa, como Ortega, en la necesidad de "minorías selectas" y de órganos de educación, y como él llama a la juventud. La *Asociación de Jóvenes Propagandistas Católicos* y *El Debate* son los primeros instrumentos de su acción reformadora.

política. Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertáramos a nueva vida... Mas, en tanto que ese alguien llega, contentémonos con vagas indicaciones, más fervorosas que exactas..." [50]. Por eso Ortega, español meditabundo, convoca en alta voz a la minoría intelectual de España y corre a meditar calladamente sobre el *Quijote* junto a la cárdena mole de El Escorial, nuestra gran piedra lírica. Es, exactamente, la primavera del año 1914. Pronto comenzará la segunda singladura de esta primera navegación.

PRIMERA NAVEGACION: SEGUNDA SINGLADURA

Enero de 1916. Ortega escribe un breve prólogo a *Personas, obras, cosas,* y se despide de su mocedad, diez años de ignición espiritual: "Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la Historia... Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas espa-

(50) "Meditaciones del Quijote", *O. C.*, I, 326 y 363.

ñolas" [51]. Marzo de 1916. Ortega, al borde de los treinta y tres años, inicia la publicación de *El Espectador*. No quiere evadirse de la acción política, y sabe que "el inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, le forzará a ella con mayor violencia". Pero, justamente por eso, "necesita acotar una parte de sí mismo para la contemplación". Ha sentido la congoja de ver en torno a él demasiados hombres a quienes no interesa percibir el mundo como es, dispuestos sólo a usar las cosas como les conviene. De ahí un ansia y un propósito: "elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría" [52]. Comienza, pues, la segunda singladura de la primera navegación. Su episodio inicial es contemplativo, teorético. Su aventura final llegará, conforme a la previsión del nauta, cuando el inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, le fuerce con mayor violencia a la acción política. ¿Acaecerá todo, sin embargo, de acuerdo con esa vaga previsión de 1916?

Con la publicación de *El Espectador* da comienzo Ortega al período áureo de su producción literaria

---

(51) "Personas, obras, cosas", *O. C.*, I, 419.
(52) "El Espectador", *O. C.*, II, 15-17.

e intelectual: espléndidos ensayos acerca de cuanto ofrece la vida espiritual de Europa, sutiles notas de andar y ver, libros —*El tema de nuestro tiempo, La rebelión de las masas*— que cuentan en la historia universal del pensamiento. Un idioma a la vez soberbio y delicioso, majestuoso y lúdico, sirve de piel idónea a la intelección. ¡Qué gozo para el lector de hoy y de siempre seguir la sugestiva andadura de esta prosa joven, turgente, elástica, llena y aun colmada de una inteligencia que, como un pura sangre jerezano, siente de continuo la doble fruición del avance y del corcovo, de la evidencia y del juego! En orden a la preocupación española de Ortega, única provincia de su mente que ahora importa, a esta etapa biográfica debemos su máxima interpretación de nuestra historia. Titúlase, ya sabéis, *España invertebrada*.

El propósito del autor es patente. Pretende, nos dice, "definir la grave enfermedad que España sufre". Los españoles no conocen su propia historia, no saben entenderla: "por una curiosa inversión de las potencias imaginativas, suele el español hacerse ilusiones sobre su pasado, en vez de hacérselas sobre su porvenir" [53]. Así pensó Miguel de

(53) "España invertebrada", *O. C.*, III, 37 y 39.

Unamuno cuando proyectaba sus ensayos *En torno al casticismo;* así Angel Ganivet cuando intentaba codificar el *Idearium español.* Dejemos, sin embargo, los ensayos pretéritos, y tratemos de entender fielmente al nuevo hermeneuta de la historia de España.

El óptimo punto de partida para interpretar rectamente la historia de España, el *cogito* de la españolidad, es, sin duda, el hecho de los separatismos regionales. ¿Por qué en España hubo separatismo? Las grandes entidades históricas se forman por lo que Ortega llama, bajo la sugestión de Mommsen, *totalización.* Un núcleo central dotado de "potencia de totalización" —la genialidad de inventar "un dogma nacional, un proyecto sugestivo de vida en común"— logra integrar en ese proyecto las particularidades de territorios y grupos humanos diversos. Así Castilla respecto al *totum* de España. Pero si el "agente de la totalización" olvida su misión integradora y cae en particularismo, pronto las partes recabarán su autonomía: "Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho". A la totalización sucede su antítesis, el *particularismo,* cuya esencia es "que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás". El par-

ticularismo de Castilla, *corruptio optimi,* ha convertido a España en una agrupación de "compartimientos estancos": regiones, clases, instituciones y grupos políticos que tratan de conseguir por sí mismos, por "acción directa", el logro de sus ambiciones particulares e inmediatas.

Pero no es éste el más grave mal de España, Tres parecen ser los que la vulneran. Uno, superficial, está constituído por los abusos y errores políticos, por la llamada "incultura", etc. Otro, más hondo, se manifiesta en los fenómenos de particularismo y acción directa. El tercero es el verdaderamente radical, y asienta en el alma misma de nuestro pueblo: una perpetua subversión vital, la rebelión sentimental contra los mejores y la escasez de éstos. El daño afectaría por igual a la minoría y a la masa. Las masas españolas padecen "un plebeyo resentimiento contra toda posible excelencia"; carecen, por tanto, de la docilidad que exige la buena salud de un cuerpo nacional. Nuestras minorías rectoras, por su parte, son y han sido siempre escasas y débiles. Habrían faltado perdurablemente a España individualidades eminentes: "aquí lo ha hecho todo el *pueblo,* y lo que el *pueblo* no ha podido hacer se ha quedado sin hacer". La tremenda indocilidad de nuestras masas viene agra-

vada por esta deficiencia de ejemplaridad o *ausencia de los mejores*. "La gran desdicha de la historia española —concluye Ortega— ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas".

¿Por qué? ¿Cuál es la verdadera razón de esta máxima desventura? Ortega ve la clave en nuestra Edad Media; más aún, en la peculiaridad de la invasión germánica de la Península. España fué invadida por visigodos. Pues bien, de España a Francia va, sirva Francia como ejemplo, lo que va del visigodo al franco. El visigodo era el pueblo más viejo, más civilizado, más "gastado" de Germania; su vitalidad tenía un nivel considerablemente más bajo que la del franco. De ahí, por ejemplo, la debilidad del feudalismo en España, la escasez de "señores" en nuestro Medioevo: "los visigodos, que arriban ya extenuados, degenerados, no poseen ya esa minoría selecta. Un soplo de aire africano los barre de la Península, y cuando la marea musulmana cede, se forman desde luego reinos con monarca y plebe, pero sin suficiente minoría de nobles". Así se explicaría también la relativa precocidad de la obra unificadora de Castilla y de los Reyes Católicos. La hegemonía española en la Europa del siglo XVI no habría sido la hazaña

de una energía histórica eminente y madrugadora, sino la ventaja —relativa y precaria— de una totalización nacional rápida. La debilidad de nuestro feudalismo hizo fácil la unificación de España; y así, mientras Francia, Inglaterra y Alemania, asiento de más ásperas minorías feudales, tuvieron irresuelto su problema interno, España pudo lograr un encumbramiento más aparente que real, como de tuerto definitivo entre ciegos transitorios. Este es el secreto de nuestra historia que Ortega brinda a la atención de los meditadores nacionales.

¿Hasta qué punto son aceptables las tesis de Ortega? Conviene distinguir en ellas dos notas descriptivas y dos asertos exegéticos. La descripción del particularismo y la acción directa de los grupos españoles me parece incontestable. La escasez y la debilidad de nuestras minorías rectoras —políticas, intelectuales, artísticas, técnicas— durante casi tres siglos no es menos evidente. Más dudosas son las dos proposiciones interpretativas. Dice Ortega: *nunca* hubo en España minorías ejemplares copiosas y fuertes; la rápida prepotencia de España entre 1480 y 1500 es un espejismo; en España todo lo ha hecho el "pueblo". Ahora no se trata de hechos, sino de afirmaciones hermenéuticas que deben ser probadas con más

rigor. Por mi parte, las creo muy discutibles [54]. Y aun lo es en mayor grado la hipótesis radical: la incapacidad racial de España para suscitar minorías rectoras vigorosas a causa de la "vejez" histórica del visigodo. Las razones por las cuales fué nuestro feudalismo más débil que el francés o el alemán las dejo a los historiadores. Yo no quiero —ni puedo— sino mostrar lo inadmisible de la identidad o cuasi-identidad que Ortega establecía entonces entre la vitalidad "biológica" y la vitalidad "histórica". Debe entenderse por vitalidad —dice— "el poder de creación orgánica en que la vida consiste, cualquiera que sea su misterioso origen. Vita-

(54) Tomemos, por ejemplo, una fecha: 1550. Y preguntémonos: ¿Qué relación cuantitativa hubo entre el número de las individualidades egregias y rectoras de España y el de nuestra población total? ¿Es cierto, por otra parte, que entre 1450 y 1500 sólo acontece en la vida histórica de España el hecho nuevo de la unificación peninsular? Al comienzo de las *Meditaciones del Quijote* denuncia Ortega, con plena razón, el grave error en que incurre la visión reaccionaria del pretérito: "Sólo un modo hay de dominar el pasado, reino de las cosas fenecidas: abrir nuestras venas e inyectar de su sangre en las venas de los muertos. Esto es lo que no puede el reaccionario: tratar el pasado como un modo de vida. Lo arranca de la esfera de la vitalidad y, bien muerto, lo sienta en su trono para que rija las almas" (*O. C.*, I, 324-25). De acuerdo; pero *ne quid nimis*. Creo que en su interpretación del pasado transfunde Ortega en él demasiada sangre de sus venas; es decir, demasiada sangre del presente.

lidad es el poder que la célula sana tiene de engendrar otra célula, y es igualmente vitalidad la fuerza arcana que crea un gran imperio histórico" [55]. Esos dos modos de vitalidad, el de la célula y el del imperio, ¿no son entre sí, dentro de su remota analogía ontológica, harto más diversos de lo que el texto precedente sugiere? ¿Hasta qué punto es lícito interpretar biológicamente, como una "vejez" orgánica e irreversible la inactividad histórica de los pueblos antaño activos? Esa presunta "vejez", ¿no será una fácil expresión metafórica merecedora de revisión? ¿Es biológicamente concebible el auge histórico de los pueblos, tan súbito a veces como el del Islam y el de España?

Dejemos sólo apuntadas tan sugestivas cuestiones; consignemos, en cambio, la novedad del pen-

---

(55) "España invertebrada", *O. C.*, III, 113. Tampoco es aceptable en términos absolutos el corolario siguiente: "Un pueblo no puede elegir entre varios estilos de vida: o vive conforme al suyo, o no vive". El caso del Japón y el "estilo" del naciente Estado de Israel —a la vez semítico y "moderno"— son graves argumentos en contra de esa tesis, procedente de desmesurar la analogía entre la especificidad de la vida biológica y la especificidad de la vida histórica. "De un avestruz que no puede correr es inútil esperar que, en cambio, vuele como las águilas". Conforme. Pero de un pueblo rigurosamente "oriental", carente en su historia de Galileos y Copérnicos, cabe esperar que haga matemática y síntesis químicas.

samiento de Ortega en esta segunda singladura de su navegación española. A tres puntos puede reducirse esa novedad:

1.° La extensión histórica de la anomalía de España. "Hace cincuenta años —escribe— se pensaba que la decadencia española venía sólo de unos lustros atrás. Costa y su generación comenzaron a entrever que la decadencia tenía dos siglos de fecha. Va para quince años, cuando yo comenzaba a meditar sobre estos asuntos, intenté mostrar que la decadencia se extendía a toda la Edad Moderna de nuestra historia... Luego, mayor estudio y reflexión me han enseñado que la decadencia española no fué menor en la Edad Media que en la Moderna y Contemporánea... Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia" [56]. Lo mejor de nuestras grandes acciones consistiría en "esfuerzo puro, y su término irremediable es la melancolía" [57].

Es éste el rostro pesimista de la novedad interpretativa. Notemos el contraste entre Ortega y los hombres del 98. Estos refugiaron su "necesidad de España" en nuestra Edad Media, y desde ella, mo-

(56) *Ibidem*, *O. C.*, III, 118.
(57) "Meditaciones del Escorial", *O. C.*, II, 550-554.

vidos por el temple espiritual de la madurez, fueron levantando a visión meliorativa no pocos de los elementos de nuestros siglos XVI y XVII, que habían vituperado durante su mocedad. Ortega, en cambio, lleva la idea de la "decadencia" corriente arriba del tiempo histórico, hasta el hontanar mismo de la nacionalidad española. Con la madurez se ha extremado la dureza de su juicio sobre nuestra historia.

2.º Pero esta novedad tiene también un rostro favorable, una opción al optimismo. Ha cambiado sensiblemente en esta segunda jornada de Ortega su estimación de Europa y del mundo moderno. Hasta 1914 España es el problema y Europa la solución. En marzo de 1914 advierte que "Europa entera ha ingresado en una crisis de la ideología política" [58]. En 1922 sospecha algo más grave: que la vitalidad histórica de Europa se halla extenuada. Europa parece haber perdido su capacidad de inventar proyectos sugestivos: "¿Es que los principios mismos de que ha vivido el alma continental están ya exhaustos, como canteras desventuradas?", se pregunta [59]. "Todo anuncia que la

(58) "Vieja y nueva política", *O. C.*, I, 301.
(59) "España invertebrada", *O. C.*, III, 40.

llamada *Edad Moderna* toca a su fin" [60]. Al propio tiempo, descubre y ensalza, contraponiéndolos a los del mundo "moderno", los valores éticos y políticos de la Edad Media: léanse las "Ideas de los castillos", fechadas en 1927.

Esta visión de Europa y del mundo moderno le hace descubrir una nueva posibilidad histórica de España: "Que España no haya sido un pueblo *moderno;* que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho". Al contrario, nos concedería una oportunidad. "Tal vez ha llegado la hora en que va a tener más sentido la vida de los pueblos pequeños y un poco bárbaros", conjetura Ortega; tal vez los pueblos menores, añade luego, "puedan aprovechar la conjetura para instaurar la vida según la íntima pauta de su carácter y apetitos" [61]. Si las masas españolas se convencen de que es preferible la docilidad, si hay una minoría resuelta a ser ejemplar, si se apodera de España "un formidable apetito de todas las perfecciones", España puede resucitar. Después del radical europeísmo de la juventud —la salvación de España, nacionalizar lo europeo—, ¿no hay un sensible giro "casti-

(60) *Ibidem, O. C.*, III, 123.
(61) "España invertebrada", *O. C.*, III, 41 y 123.

cista" en el programa de la madurez? ¿No apunta una conversión hacia "el 98" en esa esperanzada apelación a "la íntima pauta del carácter y los apetitos" de España? La interpretación de Cervantes como clave y camino de España adquiere importancia decisiva.

3.º Crece en esta segunda singladura el aristocratismo de Ortega. Durante su mocedad, en las masas ve, antes que nada, su indigencia. No las adula, pero las busca; más aún, las necesita: "haremos penetrar en las masas nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad", dice en *Vieja y nueva política*. Pronto cambian las cosas. Apenas traspuesto el cabo de los treinta años, Ortega desprecia a las masas. Nunca ha visto en ellas, ciertamente, sino la materia informe sobre que la minoría debe poner su mano conformadora; pero desde 1916 esa atribución de mera pasividad se trueca en agrio denuesto. "Los espíritus selectos —escribe, comentando a *Azorín*— tienen la clara intuición de que eternamente formarán una minoría, tolerada a veces, casi siempre aplastada por la muchedumbre inferior, jamás comprendida y nunca amada... El abismo perdura siempre, y no será nunca allanado" [62]. Pocos años

(62) "*Azorín*, o primores de lo vulgar", *O. C.*, II, 165.

después hablará de "la estulticia y el rencor de las muchedumbres"; "si imaginamos ausente del mundo un puñado de personalidades escogidas, apestaría el planeta de pura necedad y bajo egoísmo" [63]. Más tarde dirá que "la masa cocea y no entiende" [64]. Término lógico de todo este rosario de juicios y dicterios será, en 1930, *La rebelión de las masas*.

Con la estimación peyorativa de las masas viene, claro está, un cambio en la consideración de la democracia. "Un pueblo —decía Ortega en 1910— es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad" [65]. Cuando su mente se haga más serena y compleja, se verá en la obligación de distinguir entre "la democracia como norma de derecho público" y "la democracia en el pensamiento, en el corazón y en la costumbre", para poder abominar sin reservas de esta última: "En estos tiempos que cuentan con complicadas técnicas para todo, sólo se hace una cosa al buen tuntún: vivir. Así ha llegado la individualidad humana al más

(63) "Musicalia", *O. C.*, II, 229.
(64) "La deshumanización del arte", *O. C.*, III, 356.
(65) "La pedagogía social...", *O. C.*, I, 512.

extremo rebajamiento, a la cultura democrática" [66]. Y así en tantas páginas.

Mientras va alcanzando su plena madurez el pensamiento de Ortega, prosigue con celeridad la descomposición de la vida pública española. Desde 1917 a 1923 se consuma la disgregación interna de los partidos políticos institucionales y llega al máximo la oposición entre clases y grupos. Sobreviene en 1923 la Dictadura, una gran ocasión perdida para vertebrar a España. Perdida por todos: por el dictador y por las minorías intelectuales, que no supieron o no quisieron ver en ella su prometedora oportunidad. Perdida para todos. Cuando la Dictadura declina —años 1928 y 1929—, Ortega siente de nuevo el canto de sirena de la acción política; ha llegado el tiempo "de sociales hervores" que auguraba en el prólogo de *El Espectador*. ¿Qué importa ahora el pormenor de esta segunda peripecia política de Ortega? Durante tres años, desde 1929 a 1932, no pocas de las mejores inteligencias españolas incurrieron —políticamente, ya se entiende— en el peor de los extravíos que puede cometer la inteligencia: la frivolidad. Al fin, una

(66) "Democracia morbosa", *O. C.*, II, 133, y "*Azorín*, primores de lo vulgar", *O. C.*, II, 158.

frase: "No es esto, no es esto". Y un propósito, relativo a la obra intelectual: "Empieza nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama la segunda navegación!" Ocurre esto en el año 1932. La "primera navegación" de nuestro pensador ha terminado.

SEGUNDA NAVEGACION Y EPILOGO

Hagamos el balance de la primera navegación de Ortega. Desde un punto de vista intelectual y literario, una obra de jerarquía rigurosamente excepcional en la historia del pensamiento y de las letras de España. Desde un punto de vista político o, si se quiere, español, una cordial melancolía. También él pudo decir lo que el melancólico Don Quijote: "Yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos".

Supuesta la última aventura política de Ortega —el sentido de su efectiva intervención en la vida pública española desde 1928 a 1932— ¿era acaso evitable esa melancolía que desde 1932 se derrama, estoy seguro, por las telas de su corazón de espa-

ñol? Yo creo que no. Permítaseme que no explane las razones de mi aserto [67]. Quiero limitarme a evocar, desde mi punto de vista, lo que fué y lo que pudo ser España entre 1925 y 1930.

Esto que con tanta insistencia vengo llamando "el problema de España" hubiese podido resolverse —para cinco decenios, quizá— durante el último lustro de la Monarquía, si las dos fuerzas espirituales rectoras de nuestra vida, el Catolicismo oficial y las minorías intelectuales seculares hubiesen llegado a concordia y adquirido conciencia de sus deberes sociales. Dejemos este flanco social de la cuestión y atengámonos a la posible y malograda "concordia". Posible era, en efecto; nunca más posible, tal vez, desde 1812. Nuestro Catolicismo había iniciado su "europeización": buscaba entre los seglares "minorías selectas" capaces de diálogo, se iba haciendo sensible a la elegancia estética e intelectual. Ortega, máxima figura de la inteligencia secular, escribía, por su parte: "Se trata de construir a España, de pulirla y dotarla

(67) A las que someramente he apuntado pueden ser añadidas otras dos: la insuficiencia "política" de las ideas de Ortega acerca de la relación entre *minoría* y *masa*, y su deficiente estimación de lo que la religiosidad es psicológica y socialmente en la vida de España.

magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fué en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España *en forma* ante la vida presente" [68]. Todo parecía óptimamente dispuesto para una comprensión eficaz. Un poco de generosidad cordial por ambas partes, un punto de mayor gravedad *real* frente al destino de España, y hubiese cambiado incalculablemente el curso de nuestra historia. No fué así; el problema de España siguió pendiente de solución. A los pocos años otra vez soplaba sobre la piel de toro un áspero viento de tragedia.

La preclara generación de españoles que inició su vida pública entre 1905 y 1910 hállase ahora en la plenitud de su magisterio. "Cuando se compara el repertorio de temas que hoy transitan por la mente pública con el que frecuentaba la España de 1900 —escribía Ortega en 1927—, la diferencia es gigante. Tal vez no exista país de Europa que en ese período haya ampliado parejamente su paisaje. Podemos decirlo con orgullo bien fundado: esa ampliación ha sido la obra de nuestra genera-

(68) "La forma como método histórico", *O. C.*, III, 519.

ción". Es verdad. Todos cuantos en España somos capaces de pensar y hablar tenemos el deber estricto de reconocer tan enorme deuda. Sin esa generación, cuyo magisterio confesamos y exigimos los españoles de la mía, nuestro ser espiritual sería diferente. Mientras Ortega va tocando los puertos filosóficos de su segunda navegación, muchos sabemos que, salvadas las inexcusables diferencias, pervive en nosotros lo mejor de su obra. Repitamos al oído de nuestros padres espirituales las palabras del Ayax sofocleo: "El tiempo, largo e innumerable, hace brotar las cosas ocultas" *(Aiax,* 646-47).

NOTA EN FEBRERO DE 1949.—Todo el contenido de este librillo fué escrito entre junio y julio de 1948. Cuatro sucesos ulteriores a esa fecha —o conocidos por mí después de ella— obligarían a ampliar de modo muy considerable el capítulo precedente: la aparición del libro *España en su historia* (Buenos Aires, 1948), de Américo Castro; el curso de Ortega sobre "Una nueva interpretación de la Historia Universal"; la conferencia de Eugenio d'Ors titulada "Política de misión", y los comentarios de Sánchez Albornoz a la interpretación que Francisco Ayala ha hecho de la historia de España. Castro, Ortega, Ors y Sánchez Albornoz, ahora en plenitud intelectual, siguen elabo-

rando su personal visión de España, directamente expuesta o indirectamente aludida en cada una de las producciones intelectuales mencionadas. A riesgo de pasar por "atrasado de noticias", como dicen quienes no pueden vivir sin las de última hora, he preferido no modificar la redacción primitiva.

IV

LOS «NIETOS DEL 98» Y EL PROBLEMA DE ESPAÑA

La expresión "nietos del 98" fué inventada al final de su vida por don Miguel de Unamuno. Giménez Caballero dió poco más tarde al mote acepción histórica precisa. Hombres "del 98" fueron los de la generación de Unamuno: ya sabéis sus nombres. "Hijos del 98" han sido los que en torno a 1910 iniciaron la aventura de su vida española: expuestos quedan la línea y el sentido de esa aventura [1]. Hemos venido tras ellos los "nietos del 98", hombres de España que ahora nos hallamos entre los treinta y cinco y los cincuenta años de nuestra edad. Los *seniores* de esta generación

(1) A lo antes dicho podría añadirse un colofón expresivo: fueron —todos, y cada uno a su manera— "los liquidadores de la Restauración". Todos dijeron, católica o liberalmente, su *Delenda est Restauratio.*

advinieron a primera notoriedad en los años iniciales de la Dictadura; la conciencia española de los *juniores,* yo entre ellos, despertó con el estruendo augural o inaugural de la Segunda República. Voy a contaros cómo una parte de estos "nietos del 98" *juniores* hemos descubierto el problema de España y cómo intentamos resolverlo en los senos de nuestras almas. Hablaré principalmente, claro está, según mi propia experiencia. Permitídmelo: soy el hombre que tengo más a mano, como, copiando a Trueba, solía decir don Miguel de Unamuno. Mas tengo la seguridad de no estar solo; y así, no vacilaré en sustituir el orgullo humilde del "yo" por la humildad orgullosa del "nosotros". Haga Dios lícita la sustitución.

EL DESPERTAR A LA HISTORIA

Desde hace un par de siglos, casi todos los hombres capaces de expresión definitoria despiertan a la vigilia histórica en las aulas y los claustros de la Universidad. El joven se encuentra con un modo de vivir en cuya configuración no ha hecho nada; es la vida que hicieron sus padres, sus abuelos y todos cuantos deambularon antes que él sobre el

solar nativo. Esa vida le es impuesta: *velit nolit,* en ella ha de hacerse hombre. Cuando el vivir impuesto es cómodo, incitante, sugestivo, la imposición resulta llevadera y hasta placiente. El joven no muy caprichoso o no muy genial se limitará a imprimir una leve mudanza formal en el caudal recibido. Cuando el vivir impuesto es agrio, inseguro o incapaz de sugestión, todos o casi todos los jóvenes se aprestan a modificar sustancialmente el mundo con que se encontraron. Nace así lo que solemos llamar "una generación histórica", y con ella un mundo histórico nuevo. Que la novedad quede en ser íntima y, por tanto, intelectual y literaria o que llegue a ser social y política, son no más que variantes accidentales de un mismo suceso, el advenimiento de una nueva generación a la historia local o nacional. Y a la historia universal, si esa nación está entre las rectoras del planeta.

El mundo con que nosotros nos encontramos era socialmente cómodo e intelectual y estéticamente sugestivo. Durante nuestra adolescencia desapareció del horizonte de los españoles el constante trasgo de Marruecos. El vivir cotidiano era suave y holgado. En nuestro *globus intellectualis* existían y operaban Cajal, Menéndez Pidal, Asín Palacios, Blas Cabrera, Ortega, d'Ors, Marañón, Morente,

Rey Pastor, Esteban Terradas, Sánchez Albornoz, Américo Castro; en nuestro mundo literario, Unamuno, *Azorín,* Valle-Inclán, Baroja, los Machado, Benavente, Maeztu, Juan Ramón Jiménez, Miró, Pérez de Ayala, Arniches, Ramón Gómez de la Serna; componían música Falla y Turina; pintaban lienzos Zuloaga, Solana, Vázquez Díaz y Picasso; los libros y los ensayos de la *Revista de Occidente* nos traían la palpitación espiritual de Europa; no pocos católicos habían empezado a serlo sin un complejo de inferioridad intelectual y estética que antes parecía inevitable; la más prestigiosa figura del pensamiento secular veía en el catolicismo la posibilidad de "un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner España *en forma...*" Era, en suma, el momento cumbre de ese período que otra vez he llamado "el Medio-siglo de Oro" de las letras españolas. No hay duda: el mundo de nuestra adolescencia fué cómodo, sugestivo, gratamente vividero. En él comenzaron a dar su fruto los *seniores* de mi generación: en el orden de la inteligencia, Xavier Zubiri, Carlos Jiménez Díaz, Joaquín Garrigues, Julio Palacios, Dámaso Alonso, José Gaos, Emilio García Gómez, Tomás Rodríguez Bachiller, Fernando de Castro, José Camón Aznar; en

el de la invención poética, los más jóvenes de la promoción anterior (Basterra, Salinas, Guillén, Pemán, Jarnés) y los en verdad *seniores* de la mía (Gerardo Diego, Dámaso Alonso, García Lorca, Giménez Caballero, Aleixandre, Cernuda, Montes, Sánchez Mazas, Alberti, el grupo de *La Gaceta Literaria).*

De pronto, todo cambió. Traspuesto el cabo de 1928, año terminal de la bonanza, la vida de España se hizo extrañamente insegura. No pocos de los mejores, poseídos de una súbita exasperación —desde la altura de 1948, ¿se me permitiría llamarla "frivolidad"?—, comenzaron a encontrar insoportable la calma de España, y no se conformaron sino con postular un cambio total en nuestra convivencia política. "¡Vuestro Estado no existe!", se dijo a los españoles. El Dictador no supo comprender la significación que en la vida nacional tienen los profesionales de la inteligencia; los "intelectuales", por su parte, no supieron ver la ilimitada violencia subversiva del ibero, cuando se le espolea. Doble error: error político en quien debía saber mandar, error intelectual en quienes debían saber entender. El hecho es que la vida de España se hizo en 1929 pura y absoluta inquietud. A los dos años había sido derribada la Monarquía; a los dos años y po-

cos meses, el problema de España quedaba planteado con hondura y crudeza insólitas. El fraccionamiento del país en partidos políticos, clases y regiones fué más violento que nunca, y más que nunca violenta fué la acción directa de los diversos particularismos. Un gobernante pudo decir que España había dejado de ser católica; la subversión sangrienta se hizo norma; y en el ánimo extremado del español —de casi todos los españoles sensibles a la historia, cualquiera que fuese su color— iba tomando cuerpo un temple de tragedia. Lo demás, todos lo conocéis.

Pero yo no me he propuesto relatar, ni siquiera en escorzo, la historia contemporánea de España. Yo no quiero sino mostrar cómo despertamos a la historia los más jóvenes entre los españoles "nietos del 98". A nuestros padres y abuelos les hizo ser españoles la amargura o el tedio; a nosotros, la inminencia de una tragedia total. Sin que en ello hubiésemos intervenido, como no fuese en el irresponsable ejercicio de una huelga o una contrahuelga estudiantil, topamos de manos a boca con una España hendida, insegura, trágica. El problema de España había llegado a la vida cotidiana. Tres, cuatro Españas distintas eran posibles y podían ser efectivas de un año a otro. De las Cortes

decía Ortega en 1914 que "vivir al día, en continuo susto, sin poder tomar una trayectoria un poco amplia, equivale a no poder vivir". Lo que en 1914 podía decirse de las Cortes, debía decirse en 1933, y con mucha mayor radicalidad, de todos y cada uno de los españoles. Dos modos tiene el hombre de "no vivir": el primero consiste en que nada es posible, y entonces muere por consunción; el segundo, en que todo es posible, hasta lo contradictorio, y entonces muere por disolución. Y si desde el punto de vista nacional todo era posible, violenta y trágicamente posible en la España de 1932 a 1936, ¿qué podía, qué debía pasar con la generación de los "nietos del 98"?

Veamos simplemente lo que pasó. La mía, amigos, es una generación sangrienta y espiritualmente astillada. Los mayores de la generación, cuyo espíritu se había formado durante la calma de 1923 a 1929, pudieron refugiarse —y no pocos lo hicieron— en la casa que todos tenían recién hecha sobre las hermosas tierras de la inteligencia y del arte. Los demás, carentes de refugio, con el alma semiformada, vimos complicada nuestra personal deficiencia con el imperativo de una opción dramática: a un lado, la afirmación católica y nacional; a otro, la pura negación de esos dos principios o

la afirmación de otros que los excluían *a limine*. Cada cual eligió lo que su propia biografía le hizo creer preferible. Dejadme contaros desde dentro —esclareciendo con mente de cuarenta años el movimiento íntimo de un alma de veinticinco— la experiencia de un "nieto del 98" perteneciente a la fracción católica y nacional.

Lo más radical e inmediato fué una oscura vivencia, que llamaré *zozobra histórica;* y tras ella, consecutivamente, un proyecto: el de asegurar con firmeza y eficacia suficientes un *enlace entre el saber y el destino.*

Llamamos zozobra —de *sub* y *supra*— al estado de quien no tiene suelo estable en que apoyarse. Más o menos temprana, más o menos lúcida, ésta fué la experiencia de los españoles entre 1930 y 1936: se deshacía bajo nuestro pie el suelo histórico, difluían los planos sustentadores de nuestra existencia. Ha escrito Peter Wust que el hombre es un *animal insecurum.* Es cierto. Pero toda una serie de hábitos individuales y sociales —las determinaciones de nuestro destino de hombres— dan cauce y sosiego relativos a esa profunda, metafísica inseguridad: la creencia religiosa, la vocación personal, el destino patrio, las comunidades que el amor y el interés crean. ¿Qué cabía hacer, cuando

la radical, la trágica inestabilidad del suelo patrio ponía en zozobra toda operación que trascendiese el ámbito de la pura intimidad? ¿Qué cabía hacer, si la *insecuritas* era ya dolorosa, agobiadora, amenazadora angustia psicológica?

Cabía, ciertamente, la entrega total y exclusiva a la fe religiosa, abandonar el mundo; pero no a todos les es dado tan acendrado espíritu. Sólo un camino vimos muchos abierto: intervenir con alma limpiamente católica y anchamente nacional en la ya iniciada tragedia de España; intentar resolver —con ánimo más generoso y resuelto que nunca, pensamos— el problema de España que al despertar a la vida histórica encontramos tan acerba, tan cruelmente planteado.

El problema de España era, como siempre, espiritual, social y político. Aunque esas tres dimensiones del problema se hallan mutua e indisolublemente vinculadas, otros y yo, por vocación, por temperamento, por semiformación, hemos visto en primer plano la dimensión espiritual, y en ella las cuestiones más estrictamente intelectuales. Queden, pues, meramente aludidos los temas religiosos y estéticos que, con los intelectuales, integran ese flanco espiritual del problema de España. Compréndese ahora que el proyecto consecutivo a la

vivencia de zozobra histórica había de ser, por necesidad, el de un enlace relativamente firme entre el saber y el destino patrio.

Supuesta nuestra angustiosa experiencia de España, ¿cómo habríamos de estimar el saber intelectual? El siglo XVIII y casi todo el siglo XIX desorbitaron la posición del saber intelectual, de la "Ciencia", en la edificación de la vida histórica del hombre. La ciencia es el único acceso a la sabiduría, decía Kant al término de la *Crítica de la razón pura:* "En una palabra: la ciencia, críticamente buscada y metódicamente introducida, es la puerta estrecha que conduce a la sabiduría..." Y como el sabio es quien "sabe" lo que en verdad es la vida del hombre, él es también quien "debe" orientarla. El sabio, entendido como "hombre de ciencia", se trueca —programáticamente, al menos— en el máximo rector de los pueblos en su andadura histórica. Dos escritos de Fichte, *Bestimmung des Gelehrten* (1794) y *Das Wesen des Gelehrten* (1805), dan expresión vibrante a esta idea. Puesto que saber y acción se hallan indiscerniblemente unidos en el acto primario del espíritu, dice Fichte, el "docto" debe ser el sumo maestro, el profético educador de los hombres, el órgano de la idea divina, el hombre por cuya mediación se realiza el plan

del mundo. Basta recordar, más próximas a nosotros, las ideas de Pasteur y de Cajal, tan optimistas, tan ingenuas, acerca del papel de la ciencia en la vida de los pueblos. "La prosperidad duradera, la grandeza y el poderío de las naciones —decía Cajal— son obra de la ciencia; la justicia, el orden y las buenas leyes constituyen factores de prosperidad positiva, pero secundarios".

Durante la segunda mitad del siglo XIX y los tres primeros lustros del XX creció fabulosamente el saber científico de la Humanidad y mejoró el bienestar material de muchos hombres. Parecía próxima a cumplirse la gran ilusión. De pronto, con la guerra de 1914 y sus secuelas han comenzado a ver los pobres humanos que tanta ciencia no era capaz de hacerles vivir más felices y seguros: la guerra, la mutua desconfianza, el odio y el hambre han señoreado el mundo; los hijos de Eva —*exules filii Evae*— se han sentido menesterosos, angustiados, infelices. No es del caso enumerar las diversas reacciones del hombre contemporáneo a tan amarga experiencia. Dos de ellas se han hecho especialmente difusas. Una es el menosprecio —entre nietzscheano y resentido— del saber científico. ¿No fué Nietzsche el primero en vituperar al "hombre teorético que trabaja al ser-

vicio de la ciencia?" La otra ha sido una terrible y total supeditación pragmática de la ciencia al interés, del saber al poder o al tener. Del hombre de ciencia —físico, filósofo o historiador— se ha querido hacer y se ha hecho a veces un puro servidor del hombre imperante.

No hemos sido los españoles ajenos a esta experiencia. Durante los últimos cuarenta años, la Universidad española había llegado a ser mucho más sabia. Después del esfuerzo de nuestros abuelos y nuestros padres, nuestra Universidad era ya capaz de llevar a término con toda seriedad investigaciones filológicas y bioquímicas. En cambio, nuestra inseguridad como españoles y como hombres había crecido monstruosa y amenazadoramente. El curso efectivo de la Historia mostraba el ingenuo candor de aquellas ilusiones de Cajal treinta años antes. La generación de nuestros padres, que en su mocedad había hecho suya la fórmula de "la ciencia como remedio", ha visto claramente en su plena madurez la insuficiencia de los viejos supuestos y las viejas consignas. "Por unas u otras causas —ha escrito Ortega—, ya tenemos al intelectual exonerado de su preeminencia social, a pie, mano a mano con los demás,

atenido a sí mismo, como un hombre cualquiera entre los cualesquiera hombres" [2]. Y también Marañón, en su reciente evocación de Cajal. Habla Marañón del progreso material y científico: "Este, que llegó a ser un ídolo para las generaciones del siglo XIX —dice—, es un ídolo peligroso, porque bajo su indudable grandeza esconde la sierpe de la amoralidad... Tal afirmación del sentido amoral de la ciencia hubiera parecido una herejía cuando Cajal hablaba aquí..." [3]

Esta universal experiencia, la errónea conducta de buena parte de los intelectuales españoles entre los años 1929 y 1933 y, no en último término, cierto difuso resentimiento de la burguesía española frente al "teórico" determinaron, conviene decirlo, un tosco, irritable recelo de muchos contra el "intelectual" como tipo humano; y, en consecuencia, contra el "puro saber". ¿Deberíamos caer nosotros, por tanto, en el turbio irracionalismo que bajo una u otra forma —pragmática, vitalista o

---

(2) "El Intelectual y el Otro", *O. C.*, V, 507. Anteriormente en "Reforma de la inteligencia", *O. C.*, IV, 493.

(3) *Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales,* por el Excmo. Sr. D. Gregorio Marañón, Madrid, 1947.

"existencialista"— viene siendo la moda intelectual desde hace varios lustros? En modo alguno. A mí, por hablar de lo que me es más próximo, y a otros como yo, nos lo impedía la contextura de nuestra propia inteligencia y nuestra incipiente formación. A otros, las consignas de quienes más altamente orientaban: "La acción, sin la constante vigilancia de la inteligencia, es pura barbarie", decía una de ellas; y así tantas. Lo cual no excluía, antes hacía más urgente el menester de una firme conexión entre el saber y el destino. Puesto que la disyunción entre uno y otro era tan intolerable como la conversión del saber en mero instrumento del poderío o del lucro, había que buscar el necesario enlace de la ciencia y la vida.

¿Es posible una suficiente armonía entre el saber científico y el destino? Rara cosa, el destino del hombre. El hombre, se ha dicho, se ve forzado a ser libre. Sí, pero no menos forzado se ve a determinar su libertad: no hay libertad efectiva sino dentro del orden que contiene nuestras concretas posibilidades de operación. Mas ¿cómo determinar la libertad de un alma *ubique inquieta, nusquam secura*, según la fórmula agustiniana? ¿Cómo elegir un destino histórico que sea firme y se halle

armónicamente enlazado con el saber? Desde Hegel y Augusto Comte, nadie cree en la posibilidad de reducir la historia a lógica o a ciencia. Y, sin embargo, el destino es en cierto modo accesible a la conjetura intelectiva: el vivir humano, el de una persona o el de un pueblo, es una melodía de actos, y de cualquier melodía incompleta es posible inferir, según el estilo de lo que fué, un fragmento que la continúe con cierta univocidad. La *Sinfonía Incompleta* de Schubert pudo ser completada sin grave desastre en un concurso internacional. Pero el trozo añadido nos dió *una* de las *Sinfonías completas* posibles, no *la* sinfonía que para siempre quedó inédita en la mente de Schubert. Así en el destino del hombre. Mi inteligencia me señala en cada situación caminos para continuar auténticamente la realización de mi ser en el tiempo. ¿Cuál de ellos será mi más auténtico, mi óptimo camino? "¡Señor, da a cada uno su propia muerte, el morir que emerge de su vida, aquél en el que encuentre amor, sentido y urgencia!", gemía Rilke. Nuestro albedrío de hombres nos permite en cada momento vivir varias vidas y morir varias muertes. Y, sin embargo, hay una vida y una muerte más mías que cualesquiera otras, más atañaderas a mi vocación, a mi naturaleza, a mi ser: a mi destino.

¿No es esto la más íntima expresión de la *inquietudo* y de la *insecuritas* agustinanas? [4].

Sólo de dos modos puede ser determinada esta multímoda indeterminación del destino humano: por el sometimiento a una coacción exterior o por la aceptación de una creencia orientadora de la propia acción. Con otras palabras: no hay verdadera dignidad sino en la creencia. Creer en algo es, en último extremo, poner molde, dar figura al misterio; aceptar creyentemente una norma de acción equivale a determinar más o menos el misterio del destino personal. En otro tiempo no faltaría quien rasgase su toga, insipiente del hombre y de sí mismo, oyendo proclamar esta primacía de la creencia. Hoy, ¿osaría alguien otro tanto? Por lo que a los españoles toca, bien cerca tenemos las páginas de *Ideas y creencias,* de nuestro Ortega y Gasset.

---

(4) Sobre el problema del conocimiento del futuro, puede leerse algo en Dilthey *Gesammelte Schriften,* V, 425, y en *El tema de nuestro tiempo,* de Ortega y Gasset. La expresión de Rilke acerca de "la muerte idónea", *der eigne Tod,* no es absolutamente válida para un cristiano. Una de las notas definitorias de la vida cristiana consiste, en efecto, en la capacidad de hacer propia y personal cualquier muerte. Pero juzgando las cosas "desde fuera", es decir, estéticamente, no puede negarse que el modo de morir puede ser adecuado o inadecuado a la biografía del que muere. Busque cada cual ejemplos de una y otra posibilidad.

Mas para que la creencia orientadora sea armónicamente compatible con el saber, es preciso que se apoye en la verdad; más aún, que consista en la verdad. Permítaseme una expresión pleonástica, pero elocuente: el destino y el saber no pueden ser armoniosamente enlazados si las creencias por las cuales es aquél determinado no consisten, ante todo, en *creer de verdad que lo que se cree es la verdad*. Sólo si está fundada en la verdad la norma que yo acepto para mi conducta, sólo entonces puede ser "verdaderamente auténtica" la vida que yo elijo entre todas las vidas fieles a esa norma. Las normas fundadas en la verdad no eximen de inseguridad y riesgo a la vida del hombre, pero los reducen al mínimo. Tres creencias hemos creído necesarias:

I. La creencia religiosa; y, precisando más, la creencia católica. La creencia en Cristo y en su Iglesia nos otorga una certidumbre respecto al último sentido de nuestros actos; orientando nuestra libertad, nos hace libres en la verdad. Pero nosotros no somos sólo creyentes en la verdad de Dios uno y trino, sino también "intelectuales", esto es, creyentes en la posibilidad de conocer con nuestra inteligencia alguna de las verdades de este mundo. Nuestra fe religiosa puede enlazarse ar-

moniosamente con nuestro saber humano, a condición de hacer vivos en nosotros, en tanto cristianos, un principio tocante a la historia pasada y otro pertinente a la futura. El primero es de San Justino, y dice así: "Cuantas cosas han sido dichas con acierto, nos pertenecen a nosotros los cristianos". (*Apol.* II, c. 13.) El segundo está contenido en la carta de San Pablo a los filipenses: "Todo lo verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que tiene buen renombre, todo lo que es virtuoso y digno de elogio, hacedlo objeto de vuestros pensamientos". (*Phil.* IV, 8.) El cristiano es así un alma abierta a todas las verdades del pretérito y enderezada a todas las posibles verdades del futuro. Puesto que vive *en* la verdad, su existencia intelectiva consiste en la asunción de la verdad que fué y en la pretensión de la verdad que será.

II. La creencia en que España gana su máxima autenticidad sirviendo históricamente a ese modo de entender la verdad religiosa. Dicho con otras palabras: la seguridad de que ese modo de creer en las posibilidades de España permite *eo ipso* resolver adecuadamente la vertiente intelectual de nuestro viejo problema. Aquellos a quienes importa la verdad, dígala quien la diga, por fuerza han

de entenderse *en* la verdad. En su comentario a Job se pregunta Santo Tomás si la disputa de Job con Dios es o no es atentatoria contra la dignidad divina, y contesta: "Lo que es verdad no varía por la diversidad de las personas; por tanto, si alguien dice verdad no puede ser vencido, cualquiera que sea el que con él dispute" *(c. 13, lect. 2)*. Somos bastantes los que pensamos que en España apenas ha imperado esta hermosa mentalidad. Las verdades reales o presuntas han importado casi siempre según quién las dijera, y esto ha enconado innecesariamente nuestros problemas intelectuales y religiosos. Recordemos el breve apólogo de Antonio Machado: "La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero. *Agamenón.*—Conforme. *El Porquero.*—No me convence". ¿Cuántos españoles se han obstinado en ser imitadores del porquero, debiendo ser émulos de Agamenón?

III. La creencia en que España podía ser efectivamente gobernada según este modo de concebir su entidad histórica. Frente a la interpretación de nuestros defectos y banderías como lacras castizas, ínsitas *a nativitate* en nuestra sangre o convertidas en hábitos psicológicos indelebles, hemos creído —siguiendo el pensamiento de nuestros padres y el ensueño de nuestros abuelos— en la posibilidad

de una España clara y ejemplar, capaz de pronunciar palabras valiosas para todos los hombres. En orden a la inteligencia, no somos, no podemos, no queremos ser casticistas.

Así entendido el destino de España, necesariamente ha de ser efectiva su armonía con el saber. La triple creencia da cauce a la acción histórica, sin mengua de la libertad ni, por tanto, de la osadía; la libertad del hombre es siempre *facultas ausiva*, capacidad de osar. El saber intelectual, poniéndonos en posesión de la verdad y haciéndonos aspirar a ella, serviría por sí mismo al destino de España. Viceversa: la firmeza de los destinos nacionales concedería al "intelectual" ámbito e incitación. Creímos posible, en suma, fundar a España en la verdad. Nos sentíamos muy lejos de aquel tiempo tan seguro y feliz en que el hombre podía permitirse, como Lessing, el lujo de preferir el camino de la verdad a la verdad misma. Esto es un deporte para tiempos de bonanza. Si creemos en algo que sea verdad, o si encontramos un poco de verdad, a ella nos asimos, y el camino sólo tiene valor en cuanto a ella conduce. Así, sirviendo a nuestro destino de hombres con humana integridad —creyendo, sabiendo, queriendo la verdad—, el saber y el destino se armonizan en un modo de

ser: la *misión*. La vida humana, ha escrito Zubiri, es misiva; *tiene* una misión y *es* una misión [5]. Pues bien; yo y otros como yo hemos creído en la posibilidad de cumplir como españoles la misión que como hombres tenemos y somos. España —se decía a los españoles en 1935— debe "asumir este papel de armonizadora del destino del hombre y del destino de la patria... Cuando se logre eso, sabremos que en cada uno de nuestros actos, en la más humilde de nuestras tareas diarias estamos sirviendo, al par que a nuestro modesto destino individual, al destino de España, de Europa y del mundo, al destino total y armonioso de la creación" [6].

EXIGENCIAS

Tales han sido los supuestos de nuestra actitud frente al problema de España; la actitud, repito,

(5) "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, 1944, pág. 435.

(6) José Antonio, "Ante una encrucijada en la historia política y económica del mundo", *Obras completas,* pag. 83. Ese texto, como tantos otros de José Antonio, ofrece la indeliberada conjunción de dos creaciones intelectuales de nuestros "padres históricos": la idea de la nación como "un sugestivo proyecto de vida en común", de Ortega, y la "política de misión", de Eugenio d'Ors. Acerca de ésta, véase el ya mencionado libro de Aranguren.

de los más jóvenes entre los "nietos del 98". Pero los supuestos de toda actitud personal deben ser actualizados frente a los problemas concretos que la vida va ofreciendo a la persona: la *actitud* pasa entonces a ser *actualidad* efectiva. He aquí, numeralmente ordenados en otras tantas "necesidades", los siete principales momentos de la conversión de nuestros supuestos en conducta personal. Hállanse integradas tales necesidades por elementos religiosos, intelectuales, sociales y políticos. La índole de estas consideraciones pide que sean especialmente subrayados los pertinentes a nuestra vida espiritual.

I. Necesidad de resolver definitivamente, en cuanto atañe al pensamiento, la irresuelta polémica entre el progresismo antitradicional y el tradicionalismo inactual o antiactual. Frente a la tradición imitativa —"tradición con ánimo de copia", decía José Antonio—, hemos tratado de afirmar una tradición creadora, "con ánimo de adivinación". El pretérito, vivificado desde la situación espiritual en que se le recuerda, es así un ingrediente vital del presente [7]; y el presente, concebi-

(7) "El sentir —ha escrito Zubiri— no es siempre patente: puede estar latente. Este sentir latente es lo que los latinos llamaron *cor*, y el patentizarlo es, por esto, un *recordar*". (*Na-*

do como la actualización de una de las posibilidades del pasado, resulta ser prosecución original de éste, tradición viva.

Sirve de supuesto a tal empeño la interpretación de nuestra vida de intelectuales españoles como una misión en y hacia la verdad. Y el medio por el cual ha sido actualizado el supuesto es una *efectiva voluntad de integración nacional.* Si en tanto cristianos creemos, con San Justino, que todo cuanto se ha dicho con acierto nos pertenece, en tanto españoles pensamos que todo lo intelectualmente valioso de la historia de España, hiciéranlo católicos o librepensadores, es parte de nuestro patrimonio, "cosa nuestra". En orden a nuestro pasado reciente —para tomar el clavo por donde más arde—, hemos creído en la posibilidad inmediata de una España capaz de cumplir los sueños de nuestros padres y abuelos, al menos en cuanto la turbia realidad puede hacer corpóreo al fulgente ensueño. Dijo *Azorín* en 1902, comentando la faena crítica de su generación, que tal vez para "una síntesis futura" fuese necesario aquel feroz análisis de todo; pues bien, nosotros hemos creído que

---

turaleza, Historia, Dios, pág. 70). Escribir historia es, según esto, patentizar lo que está latente en nosotros, declarar cómo estamos siendo tradicionales.

era llegada la hora de tal síntesis. Escribió Antonio Machado a los muchachos españoles de 1914:

Tú, juventud más joven, si de más alta cumbre
la voluntad te llega, irás a tu aventura
despierta y transparente a la divina lumbre,
como el diamante clara, como el diamante pura;

y nosotros, veinte, veinticinco años más tarde, creímos ser esa juventud. Aludió Ortega en 1916 a los jóvenes disconformes que en el oscuro fondo de la existencia provinciana viven como "en un peñasco de soledad", íntimamente rebeldes contra "la monotonía, el achabacanamiento, la abyección y la oquedad de la vida española", y en ese texto hemos creído muchos ver nuestra semblanza. Auguró Menéndez Pelayo el tiempo en que los españoles podrían alcanzar "un concepto metafísico de la realidad" más amplio e ideal que el de aquella Europa; y pensando, más que en nosotros mismos, en la obra intelectual de nuestros más próximos maestros, hemos juzgado llegada la sazón. Y así con tantas y tantas delgadas esperanzas de Cajal, de Unamuno, de Ganivet, de Maeztu, de Mella.

Hemos creído ser titulares y continuadores de todo lo limpio y excelente de nuestra historia. Más

aún, hemos pedido serlo. Con la mente a medio formar, la vida de España nos puso en el trance de enseñar a otros más jóvenes. ¿Cómo hacerlo? ¿Fingiéndonos Adanes, declarándonos —¡qué fácil era!— suficientes? Ni como españoles ni como hombres nos era lícito. Los "nietos del 98" *juniores* hemos visto nuestro deber y nuestro honor —y, en algunos casos, nuestra fortuna— reclamando con la palabra y la conducta el magisterio de los *seniores* de nuestra generación que ya habían alcanzado plenitud; y con el de ellos, el de nuestros padres históricos y el de todos nuestros abuelos supervivientes. Buscad sus nombres, si queréis, en la nómina que antes elaboré. Enseñar, integrar y aprender han sido, durante varios años de ardiente zozobra, las tareas cotidianas de unos pocos españoles sedientos de perfección y de España. Por lo que a mí toca, ahí quedan —locuaz testimonio de una ilusión española— los cuadernos de la revista *Escorial,* mis libros en torno a la "generación del 98" y al pensamiento de Menéndez Pelayo, los miles y miles de palabras —torpes, monocordes— con que he predicado *opportune et importune* nuestra voluntad de integración. Algo nos ha sido dado en trueque a muchos de los "nietos del 98": la seguridad de que en nuestras almas y en nuestras conductas ha

sido resuelto limpiamente, sin reservas, el problema intelectual de España.

II. Necesidad de que en el regimiento efectivo de España quedasen suficientemente garantizadas nuestra autonomía política —la libre autodeterminación de un pueblo en verdad soberano— y la más estricta justicia social.

III. Necesidad de distinguir en la vida de España con exquisito cuidado lo esencial y lo accidental, lo permanente y lo mudable. ¿En cuántos errores no incurrieron a este respecto muchos de los que se han llamado amantes y defensores de España? El "amor a España", ¿no ha sido una y otra vez gusto personal por un accidente o fruición de una granjería? Tres nos parecen ser los elementos integradores de la constante dinámica, operativa, que solemos llamar "la esencia de España" o "la España esencial":

1.º El sentido católico de la existencia. "La interpretación católica de la vida —escribió José Antonio, y expresaba con ello el sentir de muchos— es, en primer lugar, la verdadera; es, además, históricamente, la española". Pero ni José Antonio ni ninguno de los católicos "nietos del 98" han visto su catolicismo como un "martillo de herejes". Queremos al catolicismo como luz y

perfección, no como coacción. "Toda reconstrucción de España —prosigue el texto citado— ha de tener un sentido católico. Esto no quiere decir que vayan a renacer las persecuciones contra quienes no lo sean. Los tiempos de las persecuciones religiosas han pasado" [8]. Con otras palabras: los "nietos del 98" —o, si se quiere, los españoles que integramos la fracción católica y nacional de esos "nietos del 98"— repudiamos, desde luego, la interpretación no católica de Torquemada; pero nuestras preferencias van mucho más hacia el ardor misional y creador de San Pablo que hacia la fiebre coactiva y conservadora del inquisidor. Muchos de nosotros, yo entre ellos, se han esforzado por desvelar el sentido que dentro de nuestra situación histórica pudiese tener el paulino *oportet haereses esse.*

2.º Pertenecen también a la esencia de España ejemplar, a modo de supuestos, su unidad y su libertad política y económica; y en tanto notas definitorias de su realidad, un efectivo respeto a la dignidad de la persona humana y una atención exquisita y siempre vigilante a la justicia social.

3.º Contribuyen, por fin, a la definición de esa

(8) *Obras Completas,* pág. 562.

íntima esencia de España —concebida, lo repito, como unidad dinámica, operativa y amisible, no como entidad real, al modo casticista— unos cuantos hábitos que llamaré esenciales: el idioma y muy pocos más.

La "esencia" de España queda así concebida como el conjunto de las notas permanentes de nuestro "proyecto" nacional; todo lo demás sería accidental y mudadizo.

IV. Necesidad de ser fieles a muerte a lo esencial, a cambio de ser irónicos frente a lo accesorio. El nexo español entre el saber y el destino consiste, como vimos, en una doble creencia; pero esta creencia no alcanzaría eficacia histórica si no fuese afirmada y sostenida a la española; esto es, con ese radical temple ético que se llama "fidelidad a muerte". No pocos españoles de mi generación han sabido asumir en versión actual y "esencial" aquella *fides celtiberica* que tanto admiró Valerio Máximo en los fundadores de nuestra estirpe. La creencia deja así de ser mero asentimiento íntimo y se convierte en verdadera y honda forma de vida.

V. Necesidad de ser originales en la expresión de lo permanente y en la sucesiva sustitución de lo mudadizo. Postulamos, por tanto, una originalidad religiosa, intelectual, estética, social, técnica.

La originalidad es, rigurosamente, *conditio sine qua non* de nuestro modo de entender la tradición nacional.

VI. Necesidad de hacer sugestiva y difusiva —en una palabra: efectivamente ejemplar— la propia originalidad. Hay la fácil originalidad de la extravagancia; hay también la difícil originalidad del paradigma. Esta proponemos como objetivo, ésta necesitamos. Copio otra vez de José Antonio: "En todos los tiempos las palabras ordenadoras son pronunciadas por una boca nacional. La nación que da la primera con las palabras de los nuevos tiempos es la que se coloca a la cabeza del mundo. He aquí por dónde, si queremos, podemos hacer que a la cabeza del mundo se coloque otra vez España". [9].

VII. Necesidad, por tanto, de vivir instalados en la historia universal. Los "nietos del 98" odiamos el casticismo nacionalista. Si restringimos el sentido de la expresión a lo vituperable del romanticismo —la tesis del *Volksgeist* y la doctrina de la pura espontaneidad—, todos nosotros hacemos nuestra la frase de Ortega mozo: "Esto es la medula del romanticismo, y en mi vocabulario ro-

(9) *Obras Completas*, pág. 142.

manticismo quiere decir pecado". Dos tiempos tiene la vida de un hombre o de un pueblo en la historia universal: el primero consiste en recibir, el segundo en responder. Nuestro modo de entender la historia de España exige un espíritu abierto al mundo —como el de Garcilaso, como el de Suárez— y dispuesto a devolver al mundo, elaborados en una respuesta ejemplar, los estímulos más definidores de cada instante. La permanente abertura del espíritu al mundo es uno de nuestros postulados fundamentales: sin ella nos ahogamos, dejamos de ser.

ESPAÑA, EUROPA, AMERICA

Todos cuantos han pretendido resolver el llamado "problema de España", desde Feijóo hasta nosotros, los "nietos del 98", han definido las posibilidades de España en función de una idea de Europa. Era inexcusable. Si el problema radical viene siendo, desde el siglo XVII, la pugna que en los propios senos del país han sostenido la hispanidad tradicional y la europeidad moderna, todo proyecto de solución suponía ineludiblemente una idea de la tradición española y otra acerca de Europa. Feijóo y Jovellanos tuvieron la suya, y la suya han tenido

Balmes, Menéndez Pelayo, Costa, Unamuno y Ortega.

¿Qué es Europa? ¿Cabe reducir su diversa historia a la unidad de un concepto entitativo? Estas preguntas, vigentes desde hace tres siglos, han cobrado especial actualidad desde que la primera guerra mundial mostró con atronadora evidencia la honda crisis del mundo europeo. Antes hemos visto cómo Ortega advirtió la posibilidad española suscitada por la crisis de la Europa "moderna". De ahí que ante nosotros haya reaparecido con creciente urgencia la interrogación ineludible: ¿qué es Europa? ¿Frente a qué Europa emerge y se define la posibilidad de que España pronuncie alguna palabra original y ejemplar?

Descartado el punto de vista geográfico, tan falaz, bajo su aparente exactitud, dos parecen ser los criterios según los cuales se ha intentado concebir esta vidriosa y magna invención humana que decimos Europa. Atiende el primero a los ingredientes originarios de la entidad europea, a sus primitivas fuentes históricas: es, pues, un criterio *genético*. Refiérese el segundo a los resultados conseguidos por la comunidad europea a lo largo de su historia: trátase, por tanto, de un criterio *resultativo*.

No es arcana la fórmula de los genetistas. Europa, dicen, es la combinación orgánica y unitaria de varios elementos radicales: la Antigüedad Clásica, el Cristianismo y la Germanidad, cronológicamente enumerados. Tal es, para no citar sino un ejemplo, el pensamiento expuesto por Christopher Dawson en *Los orígenes de Europa*. La unidad de Europa es "histórica y orgánica", afirma; la tradición helénica, Roma, la religión cristiana y los pueblos bárbaros habrían sido los sucesivos componentes de esa orgánica unidad.

No es errónea, en verdad, esta concepción fontanal de la unidad europea. Pero no siendo errónea, más aún, siendo, incluso, necesaria, no llega a ser suficiente. Por obra de la libertad humana y de ese misterioso momento que unos llaman "azar" y otros "plan providencial", las "fuentes" de una *entidad histórica* no determinan necesariamente sus "resultados"; y son éstos, los resultados, los que a la postre constituyen la historia. Como los pueblos no son plantas, pese a la habitual metáfora, sus gérmenes pueden dar frutos muy diversos; como no son ríos pueden desembocar en mares muy alejados del previsto. La metáfora perturba y no exime de considerar uno a uno esos imprevisibles frutos de la operación histórica.

Para los definidores de mirada más fiel a lo concreto y figurado, la creación definitoria de Europa sería una forma de vida singular y paradigmática. "Europa es el siglo XIII", sentencian unos; "Europa es el Renacimiento", opinan otros, y entre ellos, como es sabido, el Menéndez Pelayo de la polémica; "Europa es el siglo XVIII, el mundo luminoso y ordenado de Leibniz, Newton y Bach", nos dice con buenas razones la autoridad de un tercero. Junto a los nostálgicos de un pasado concreto hállanse los buscadores de una fórmula abstracta: el resultado definidor de Europa consistiría en un modo de ejercitar la vida humana. "Europa es la ciencia", escribía Ortega cuando joven; "Europa es la libertad", hemos oído una y mil veces; "Europa es la justicia social", nos dicen ahora.

Todo esto es verdad, pero no toda la verdad. ¿Puede acaso ser definida una realidad histórica —una entidad a la cual pertenece esencialmente la mudanza— por uno de sus "resultados"? Todo resultado histórico tiene, por definición, mucho de transitorio, y no excluye otros distintos, tal vez opuestos. Nietzsche, Bergson y Unamuno, nada "científicos", en el sentido habitual de la palabra, son tan europeos como Galileo, Kant y Laplace,

aunque Unamuno tuviese el capricho de presentarse como africano; capricho muy europeo, porque el *humour*, la ironía y la comprensión del "otro" son invenciones de Europa. Y no es menos europeo un Estado fundado sobre la autoridad que otro más atento a lo que suele llamarse libertad: desde el Volga hasta el Algarve, desde Teodorico a Stalin, la vida política del hombre es y ha sido siempre el cambiante tejido de un "se prohibe" y un "se permite".

Ni genética ni resultativamente puede ser definida Europa. La "definición" de una entidad histórica sólo es posible a favor de doble conjetura. Mediante la primera, el definidor intentará precisar las *notas invariantes* de su expresión en el orden de la hazaña y en el de la costumbre. A través de la segunda, conjeturará la probable *misión* de esa entidad dentro del orden que nuestros ojos humanos logran discernir en la Historia universal: pondrá una junto a otra todas sus obras y creaciones, comprenderá, a la vista del conjunto, el sentido de cada una de ellas y osará un juicio conjetural acerca de la misión cumplida por la comunidad titular. Por obra de la libertad humana y del orden providencial de la historia, esa misión es en todo momento un quehacer susceptible de cumplimiento o de aban-

dono. Mirada desde el presente, una misión histórica no pasa de ser una posibilidad ejemplar siempre amenazada de extinción.

Supuesto lo anterior, ¿cuál parece ser la misión de Europa? Muy *ex abrupto* y sin mayor argumentación, propondré mi modesta fórmula. La misión de Europa consta de dos operaciones sucesivas. Consiste la primera en la creación original de obras y hábitos universalmente valiosos y en el descubrimiento de lo universalmente valioso en todas las creaciones humanas, incluídas las extraeuropeas. La obra de Newton, *Don Quijote* y el regimiento político mediante el Estado son creaciones universales, válidas para todos los hombres; europeos medievales y renacentistas descubrieron —ayudados por los árabes, pero esto no quebranta la tesis— el valor universal de Aristóteles y Platón; y si el budismo y la cultura china contienen en su seno perlas intelectuales, operativas o estéticas valiosas para todos los humanos, tengo por seguro que sus descubridores serán hombres europeos o europeizados, como fueron europeos los conquistadores de la sabiduría helénica, como lo son los sanscritistas, iranistas y egiptólogos de nuestro tiempo. El sabio, el artista genial y el héroe son

quienes cumplen el primer término de esta trabajosa faena de Europa.

El segundo y definitivo tiempo de la misión de Europa consiste en ofrecer lúcida y deliberadamente a Dios la verdad y el valor de todas las creaciones humanas, así las propias como las ajenas en el espacio y en el tiempo. Santo Tomás supo ser creador original, mas también oferente a la divinidad de cuanto universalmente verdadero creyó hallar en Aristóteles; Menéndez Pelayo, ayer mismo, pedía una mente capaz de ofrecer a Dios la filosofía de Hegel; y no ayer, sino hoy, los jesuítas que en Calcuta publican *The Light of the East* y *The New Revue* se esfuerzan con feliz éxito por ofrecer a Cristo, muy europeamente, las verdades contenidas en los escritos védicos. El santo —hay santos intelectuales, operativos y artistas, no contando los apartados del mundo— es el protagonista de esta empresa ensalzadora y perfectiva en que se especifica el modo europeo de la santidad cristiana [10].

---

(10) Quiero ser bien entendido. No pretendo afirmar que Europa esté cumpliendo de continuo esta operación de ofrecimiento; digo tan sólo que la misión histórica de Europa no está completa mientras tal operación no sea cumplida. Tampoco sostengo, ni siquiera postulo, que *todos* los europeos creadores hayan de ofrecer a Dios sus obras para poder ser

Europa se define, en suma, por una *misión creadora y ofertiva:* ha hecho efectiva la universalidad de la historia, sobrenatural y sobrehistóricamente contenida en las verdades del Cristianismo, y a través de tanteos, extravíos y tropiezos va sabiendo ofrecerla a Dios. El Imperio Romano y el cosmopolitismo de los estoicos son, a lo sumo, *praeambula europeae universalitatis,* meros atisbos de la visión definitiva. Europa, la Europa cabal, la fiel a la universalidad y a Cristo, representa una suerte de "vida metahistórica" en el curso de la Historia universal.

En la lucidez espiritual de la creación y del ofrecimiento radica la sal de Europa; y así, cuando hay europeos turbios, como Nietzsche y Unamuno, debe haber sin demora europeos claros, capaces de elucidar la verdad yacente en el seno de la turbidez, y luego europeos sobreclaros, dignos de ofrecerla a Dios. El ofrecimiento, por otra parte, puede aplicarse a la verdad de las obras intelec-

---

llamados "hijos legítimos de Europa". Creo tan sólo que Europa no está completa mientras los cristianos europeos —o, si se quiere, "a la europea"— no hayan hecho ese "ofrecimiento" de lo que ellos y los demás hubiesen podido crear. No es fácil cosa ser buen cristiano; pero, evidentemente, es más difícil ser buen cristiano "a la europea".

tuales, a la belleza de las creaciones estéticas, a la utilidad de los artificios técnicos y a la valía de las acciones individuales y sociales. *Donde las hazañas creadora y ofertiva sean cumplidas con universalidad y lucidez, cualquiera que sea el lugar geográfico de la oblación, cualesquiera que sean la lengua y la pigmentación cutánea del oferente, allí se continúa la misión de Europa, allí sigue viviendo Europa.* Aunque nuestra Europa se halle hoy amenazada y maltrecha, ¿quién podrá hablar de su caducidad o de su agotamiento, cuando son tantas y tan ingentes las producciones intelectuales del pasado —para no salir de lo tocante a la inteligencia, por no aludir a la aventura de la creación original— que pueden ser ofrecidas a Dios: las culturas orientales, la ciencia natural moderna, la historiología de los ciento cincuenta últimos años?

Esta es mi idea de Europa. América, por tanto, no sería sino una ampliación de Europa en el espacio y en el tiempo; y España o, si queréis, la Hispanidad, un peculiar modo de cumplir la misión europea. España se ha definido siempre, desde Recaredo a los combates junto al Ilmen, por una singular fidelidad a esa europea misión de ofrecimiento. Tal "peculiaridad" diríase compuesta por dos ingredientes fundamentales: una especial te-

nacidad en la empresa de defender la realización social del Cristianismo, cauce histórico del humano ofrecimiento, y una acusada tendencia hacia las formas activas y estéticas de la operación creadora y ofertiva.

Sabemos con certidumbre de fe que las puertas del Infierno no prevalecerán contra la Iglesia de Cristo; pero no se nos ha dicho si el modo de subsistencia de la Iglesia será siempre la catedral o podrá ser otra vez la catacumba. Pues bien: cuando en otras partes iniciaron los cristianos un avance hacia la transacción o una retirada hacia la catacumba, siempre hubo miles y miles de españoles dispuestos a defender tenaz y gallardamente la perduración de la catedral. La vieja *fides celtiberica* perdura, transfigurada.

Parece, por otra parte, que cuando los españoles pasamos de la defensa a la creación y al ofrecimiento solemos preferir los modos activos y estéticos. No han faltado entre nosotros los oferentes especulativos —ahí están Raimundo Lulio, Suárez y Vitoria—, pero la verdad es que el peso de nuestros fundadores, misioneros, ascetas, místicos, héroes y artistas excede en mucho sobre el de nuestros sabios y filósofos, incluso poniendo junto a los creadores y oferentes, como Lulio y Suárez,

los puramente descubridores o creadores, como Cajal y Ortega.

No caigamos, sin embargo, bajo la seducción del caramillo casticista. Cualesquiera que sean las tendencias temperamentales más visibles entre los hispánicos, la esencia de la Hispanidad no debe estar definida tanto por el contenido del ofrecimiento —supuesto su valor universal— como por el temple ético de la cristiana fidelidad a esta empresa ofertiva. No es más hispánico el tomista aristotelizante que el ejemplarista bonaventuriano, ni éste vence en fidelidad al escotista, al blondeliano, al bautista de la filosofía de la vida o al cosmólogo capaz de hacer física nuclear *sub specie divinitatis;* tan español se puede ser pensando como guerreando, y escribiendo los amplios períodos de fray Luis de Granada o las escandidas oraciones primeras de activa de *Azorín.* Lo decisivo, conviene repetirlo, no es tanto la índole de lo que se crea y se ofrece (verdades filosóficas, hechos científicos, artefactos técnicos, figuraciones artísticas o acciones sociales) y el modo de expresar la verdad y la belleza (aristotélico o leibniziano, realista o impresionista), como el entrañamiento, la fidelidad a muerte con que debe ser cumplida la oblación. Todo lo humano cabe en la Hispanidad, a

condición de que esa "humanidad" sea cristiana o cristianizable.

¿Qué es, entonces, la Hispanidad, en tanto realidad histórica? ¿Cómo debe ser entendida la misión de Hispanoamérica? La obra histórica de España logró incorporar todo un orbe de tierras y mares a su peculiar manera de ver, expresar y ofrecer la vida y el mundo, El orbe se partió luego en pedazos, uno de ellos la propia España, mas no todos sus hombres olvidaron la fidelidad al viejo y común modo de ser. Llamamos Hispanoamérica o Iberoamérica al marco geográfico y político en que vive la Hispanidad; debemos llamar Hispanidad tanto al conjunto de los que dentro de ese marco quieren seguir fieles al viejo modo de ser como al modo de ser mismo; debemos creer, en fin, que la Hispanidad es capaz de eficacia universal y susceptible de permanente y diversa actualización histórica. La Hispanidad, reserva y levadura de España e Iberoamérica, no es, a la postre, sino una singular fidelidad a Europa, entendida ésta como entidad histórica cumplidora de una misión siempre posible y siempre amenazada. La validez universal de sus creaciones (imperativo de calidad) y el lúcido ofrecimiento a Dios de lo propio y lo ajeno (imperativo de sentido) deben defi-

nir la operación de los hombres hispánicos. Concebida así Europa, ¿cabe a Hispanoamérica otra misión que la de llegar a ser una realización hispanilocuente y cristiana de ese cimero modo de ser hombre? Y puesto que desde el punto de vista cristiano tantos extravíos viene cometiendo Europa desde hace tres siglos, ¿no puede ser nuestra urgente misión actual —aparte otras cosas— salvar todo lo salvable en la tan conmovida, contradictoria y amenazada cultura europea?

MONOLOGO BAJO LAS ESTRELLAS

Quedan ahí, escritos como pude, buena parte de los recuerdos, sentires, pensamientos, esperanzas y ensueños que han llenado las estancias de mi alma desde que España me hizo despertar a existencia histórica. Vengamos ahora con sencillez al desnudo presente: el presente de un hombre que habla castellano y quiere vivir.

Todo presente tiene un aquí y un ahora. *Hic et nunc.* ¿Cuál es nuestro ahora? Dejadme decirlo convirtiendo a lo humano un verso de San Juan de la Cruz: "Aunque es de noche". De noche es en el mundo; nocturnas son las pasiones de los hombres: la turbia desconfianza, el oscuro temor. To-

dos pueden hacer suyas las broncas palabras con que el poeta Arturo Rimbaud cantaba su íntima agonía: "¡Oh, dura noche! ¡La sangre corre y humea sobre mi rostro!" Todo es calígine en torno a nosotros, y no sabemos si la primera claridad del horizonte será la cárdena del rayo o la rosada de la aurora. Pero en esta noche, como en la de San Juan, el espíritu del hombre levanta un "aunque" adversario. Vivir humanamente es querer vivir, y la voluntad de vida comienza por expresarse en un "aunque" hostil contra la oscuridad y la inercia de la materia. Queremos vivir, aunque es de noche.

El aquí de nuestro presente puede ser bien diverso. La tierra alta y seca de Castilla, el punto central de una rodaja de la Pampa, un dulce recuesto de la sierra andina, la ribera fabulosa de un río tropical. Así era hasta ayer la tierra que nos sustenta; pero ahora es de noche. Más que el paisaje telúrico nos orienta el paisaje estelar. Sobre nosotros lucen Sirio o Casiopea, la Cruz del Sur o Aldebarán. ¿Cómo verán nuestros ojos el familiar paisaje terrestre, la materna ciudad, cuando la lumbre del antelucano vaya borrando el parpadeo de las estrellas? Porque nuestro espíritu tiene tierra bajo los pies, aunque es de noche.

En el seno de este aquí y ese ahora, bajo la mirada fría de las estrellas —"¿serán los ojos del Señor en vela, ojos escudriñando las tinieblas y contando los mundos de su rebaño?", preguntaba Unamuno—, un hombre que habla castellano quiere vivir. Ese es el hombre que os habla. ¿Para qué? ¿Acaso para proponeros un trueque de productos, una organización, una empresa colectiva? No, amigos. Mi propuesta es mucho más sencilla y tal vez más ardua. Yo no os propongo sino que entréis en el angosto seno de nuestra intimidad. Puestos en ella, demoraos actualizando vuestros recuerdos, congregando vuestras esperanzas, midiendo vuestras posibilidades. Sean nuestras almas arcos bien tendidos y saetas rectamente enderezadas. Luego, disparando uno tras otro los venablos de nuestra acción personal, vayamos llevando nuestras vidas a la cima de su posible perfección. Que nuestra obra, grande o chica, sea limpia, rigurosa, acendrada. Bajo las estrellas de esta noche del mundo, podremos seguir convirtiendo a lo humano los versos de San Juan de la Cruz:

El corriente que nace de esta fuente
bien sé que es tan capaz y tan potente,
aunque es de noche.

Madrid, julio de 1948.

INDICE

PÁG.

Nota preliminar 5

I.—Origen y planteamiento del problema de España 9

Origen y explosión del "Problema de España"... 13

El "Problema de España" durante la Restauración... 26

II.—La "Generación del 98" y el problema de España 39

Descubrimiento del "Problema de España"... 40

Crítica de la España real 50

El mito de la España posible 64

III.—La europeización como programa 79

El punto de partida 83

PÁG.

Primera navegación: Primera singladura 88
Primera navegación: Segunda singladura 104
Segunda navegación y epílogo 119

IV.—Los "Nietos del 98" y el problema de España 125
El despertar a la Historia 126
Exigencias... 145
España, Europa, América 154
Monólogo bajo las estrellas 166