

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI  
UNIVERSITÀ DI TRIESTE  
LETTERATURA SPAGNOLA III  
PROF. FERRACUTI  
ANNO ACCADEMICO 17/18

DISPENSA PER IL CORSO: "UNA CERTA IDEA DI SPAGNA".

Sono qui raccolti i testi letti e commentati durante il corso. Per la preparazione dell'esame ci sono due possibilità. La prima è lo studio dei testi qui presentati (tutti); la seconda è lo studio di un volume (per intero!) a scelta tra i seguenti:

Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*;  
José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*;  
José Ortega y Gasset, *España invertebrada*;  
José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*;  
Azorín, *La voluntad*;  
Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*;  
María Zambrano, *Horizontes del liberalismo*;  
Julián Marías, *España inteligible*;  
Pedro Laín Entralgo, *A qué llamamos España*:

In entrambi i casi è necessario acquisire le notizie essenziali sugli autori e sui testi studiati, nonché su opere, personaggi e avvenimenti eventualmente citati in essi. Si dà per scontata la conoscenza della cultura spagnola contemporanea così come viene presentata nel *Profilo storico della letteratura spagnola*, studiato nel I e nel II anno di corso

LA INVENCION DE ESPAÑA: LITERATURA Y NACIONALISMO

E. IMMAN FOX,

A partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta el segundo tercio del XX, el Estado español se caracterizaba por una hegemonía liberal, aun cuando se manifestara a veces una corriente conflictiva sumergida de índole tradicionalista. Concomitantes con el nacimiento del Estado liberal europeo, aparecen los conceptos de 'nacionalismo', 'nación' y 'cultura', con sentidos interrelacionados; es decir, que existía en España un nacionalismo político con un sentido funcional y pragmático en cuanto a la promoción de una forma de Estado-Nación de índole liberaldemocrática, y, a la vez, un nacionalismo de carácter cultural, acentuando rasgos más emotivos y comprometidos, como artefacto al servicio de la vida política.<sup>1</sup> Desde entonces en adelante, el tema de la génesis e institucionalización de la interpretación de España - y de las ideas relacionadas con su carácter nacional - van a ocupar durante varias generaciones un espacio importante en la historia literaria, cultural y política española. Hasta el punto de que uno de los aspectos de la manera española de mirar las cosas a lo largo de este siglo ha sido, como se sabe, la preocupación entre los escritores, artistas e intelectuales por el destino del país. Este 'problema de España', que se define a menudo por pueblo y la política, se convierte para algunos en una especie de ideología nacional; de este modo, la literatura se considera como legado histórico nacional cuyo desarrollo se encuentra estrechamente vinculado al poder político y a la institución que lo encarna, el Estado. Este trabajo tiene entonces por objeto el estudio de la construcción del canon literario nacional de España, construcción que origina en el siglo pasado pero cuyos resultados nos han dejado con unas ideas, todavía en gran parte vigentes, de lo que representa la literatura española, entendiéndose por 'literatura' la historia de la literatura.

La proliferación de los estudios sobre la nación y los nacionalismos en los últimos años me obliga a entrar en el tema dando una interpretación de los conceptos de 'nacionalismo', 'nación' y 'cultura', y de su interconexión, y a explicar cómo funcionan en mi análisis de la construcción de la literatura nacional española. Primero, me refiero a la época del nacionalismo que nace con la transformación secular del siglo XVIII, cuando la idea de 'civilización' reemplaza las ideas basadas en la religión como manera de entender la continuidad histórica, y el desarrollo comercial de la palabra impresa formó la base para una conciencia nacional al dar permanencia a la lengua, y hasta crear lenguas de poder, a través de libros y otros tipos de reproducción.<sup>2</sup> Por otra parte, acepto la idea de que el nacionalismo

no representa el despertar de una autoconciencia de las naciones sino más bien al revés: que el nacionalismo inventa naciones donde no existían antes.' De ahí se sigue que hay razones histórico-políticas para la creación de culturas o que toda interpretación de cultura es históricamente contingente.

Se entiende, entonces, que se pertenece a la misma nación cuando se comparte la misma cultura. Según Renán, en su conocida conferencia 'Qu'est-ce qu'une nation?', dictada a raíz de la guerra franco-prusiana y la crisis de Francia como resultado de la anexión por Alemania de Alsacia y Lorena, las fronteras de las naciones europeas no se imponen por lengua, geografía, raza o religión:<sup>4</sup> existen grupos que deciden por voluntad persistir como comunidades, entre los que la nacionalidad se define en términos de una cultura común propagada como identidad colectiva.<sup>5</sup> De lo dicho, llega a ser evidente que el nacionalismo está íntimamente relacionado con la cultura - o, en nuestro caso, con una literatura nacional - que representa una interpretación o construcción de una manera de pensar, sentir y creer, interpretación que depende a su vez de productos culturales como la historia, la literatura o el arte para proporcionar imágenes e ideas que ordenan el comportamiento o que dan definición al pensamiento.

El desarrollo de la historiografía en el siglo XIX es, entonces, pertinente para el tema que abordamos aquí. El concepto de 'historia general' - o esa historia de la civilización de un país que combina historia cultural con historia política - también se establece en casi todos los países europeos con el Estado liberal moderno. Esta nueva historia nacional, que obedece al traspaso de soberanía del monarca al pueblo, a la sustitución de la legitimidad dinástica y divina por la legitimidad popular, es uno de los grandes cambios políticos de la era moderna. Por ello, se escribe la historia desde la perspectiva del liberalismo y desde los conceptos concomitantes de 'nación' y 'nacionalidad', que considera al pueblo sujeto político activo, así como desde la de todo lo que el nuevo orden representaba: la secularización de la sociedad, el sufragio y la representación popular, la idea del progreso y las normas de la clase media.

El carácter nacionalista del género de 'historia general' se definió por la integración en la historia política 'externa' de aquellos hechos relacionados con la historia 'interna' del pueblo o nación: de ahí viene la 'intrahistoria' de Unamuno. No obstante su insistencia en la documentación y en la objetividad, el historiador decimonónico proyecta sobre la trayectoria y las encrucijadas del 'protagonista' - es decir, el pueblo - ciertos valores relativos a la naturaleza 'nacional' que subrayan la continuidad de un *Volksggeist*. De este modo, la historia llega a ser una disciplina con fines de educación cívica, y la 'historia general' viene

a ser una especie de Biblia secularizada, manual nacional destinado a ocupar un lugar en los despachos y las bibliotecas de la clase media.

La historiografía liberal de la segunda mitad del siglo XIX se podría esbozar de la siguiente manera. En todas las historias de la época, la Edad Media en España ocupa un puesto importante; según ellas, con la ascendencia de los visigodos y sus instituciones, se creó una civilización nueva basada en la unificación mediante el espíritu religioso, pero con un derecho común y un espíritu legislativo: es decir, una civilización caracterizada por un sentido de la libertad individual como signo del progreso social. La historia medieval del pueblo español se encuentra simbolizada en sus códigos constitucionales de los fueros y de las Cortes de Castilla y León. Vemos también que preocupa sobre todo a la historiografía nacionalista el proceso de la unificación del Estado-Nación; a los monarcas medievales les correspondió la entrada del elemento popular en la historia con las Cortes democráticas, los fueros y los municipios, y el inicio de un arbitraje frente a la aristocracia, mientras que los Reyes Católicos son estimados por su contribución a la supuesta unidad nacional y por su defensa del Tercer Estado, aunque son criticados por introducir en España la Inquisición. A su vez, el reinado de la Casa de Austria encarna lo más negativo de la historia de España debido a su absolutismo, a la muerte de las instituciones representativas, a la intolerancia y a la decadencia económica; todo lo cual, al combinarse con el fanatismo religioso y la falta de unidad, ocasionó la decadencia de España como poder. Se suele destacar la importancia histórica del levantamiento de los comuneros de Castilla contra la política imperialista de Carlos V y su abuso de las leyes castellanas. España no recupera una cultura de nivel europeo hasta la Ilustración, ni un espíritu de autodecisión y autodeterminación hasta la Guerra de Independencia; la insistencia en este proceso histórico de la decadencia de España constituye un elemento fundamental de la definición de la cultura nacional, definición politizada alrededor del 98 y durante la primera mitad de este siglo.

Otra característica de esta historiografía nacionalista es la idea del dominio de Castilla en la formación de la nación y la idea de que la cultura castellana se caracterizó por su capacidad de asimilación de todos los elementos asequibles: la intimidad del mudejarismo, el elemento francés de la escuela provenzal y la poesía caballeresca, y la influencia italiana y clásica. Este proceso produce en la literatura un reflejo de los elementos asimilados, pero a pesar de ello no deja de hacerse más propia, más nacional en el fondo y en la forma, aprovechando, por inclinación natural e instinto, el espíritu popular: el alma castellana va manifestando en la literatura una originalidad que la diferenciará de otros pueblos; el genio castellano refrescó la poesía galaico-portuguesa con el contacto de la inspiración y de los

asuntos populares y realistas, y con una variedad de combinaciones métricas, que se puede advertir en la poesía desde las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X hasta el *Cancionero de Baena*; la asimilación castellana efectuó el maridaje entre lo erudito, la tradición del mester de clerecía, y lo satírico de la escuela provenzal. El representante más notable de esta última conjunción es Juan Ruiz, quien en su *El Libro de Buen Amor*, además de contar su vida poco edificante con gran desenfado, traza un admirable cuadro realista de las costumbres relajadas de su tiempo.<sup>7</sup> En resumidas cuentas, Castilla - según esta conceptualización historiográfica - llega a dar el tono a la historia y a la sociedad de España durante las más o menos cuatro generaciones del Siglo de Oro. Si el apogeo español fue ante todo un apogeo castellano, causó también la decadencia de España: 'Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho', en palabras de Ortega y Gasset. Queda todavía la cuestión de la identidad nacional en la historia. Se trata de la influencia de la filosofía de la historia de Giner de los Ríos, derivada del pensamiento alemán y más directamente de Krause, que estudia la formación y transformación de la sociedad en el contexto de una conceptualización de la cultura. Este aspecto se va a fundamentar no sólo en el concepto de de la formación de la nación española y las razones de su decadencia sino también en la meditación sobre el espíritu del pueblo como conciencia de ser nacional con características inequívocas, que se revela en la expresión de la fantasía del pueblo y que subsiste a lo largo de la historia. El estudio de la decadencia de España sirve al pensamiento krausista no sólo para buscar sus causas sino más bien para descubrir lo que *pudo ser* en el contexto del espíritu nacional.<sup>8</sup> Como se sabe, Herder y sus epígonos propagaban la idea política de que cada nación posee una identidad política colectiva no por su aceptación de un Estado soberano común sino por compartir una cultura común, con unas características que se manifiestan en la creatividad humana y un destino definidos, que evolucionan a través de la historia y que sólo pueden juzgarse en términos de normas internas y únicas de cada cultura. Sumando a las nociones herderianas de la historia como una fuerza no menos poderosa o real que la naturaleza, y a la de la singularidad de la actividad creadora en un contexto concreto de tiempo y espacio, encontramos en el pensamiento de Giner la influencia de la filosofía idealista de Kant, Fichte, Hegel y Schelling, y, más específicamente, de las ideas de Krause sobre la historiografía y la filosofía. Siguiendo a Krause, Giner establece una división entre *historia externa* e *historia interna*, siendo ésta la historia verdadera, la historia de las ideas. Para él, el criterio y el juicio de valor se centran no en el acontecer histórico externo, que puede desviar el progreso histórico de la humanidad y del sentido del ser nacional, sino en la evolución interna o íntima del pasado y en el estudio de los factores que la expresan: el literario,

el filológico, el artístico. Así es que la única vía de acceso 'al mundo interior de la fantasía' de un pueblo es la trazada por sus creaciones artísticas. De ahí se puede llegar a definir un conjunto de rasgos que dan a la psicología de un país un carácter inequívoco, un *genio* nacional. Según Giner, entonces, no basta con señalar si tal o cual composición encaja o no en la estructura de cánones impuesta por una preceptiva; además de analizar y valorar la obra literaria, la crítica tiene la responsabilidad de desentrañar y glosar la íntima realidad histórica que en ella se manifiesta.<sup>9</sup>

Resulta que gran parte de las obras canónicas que han contribuido a nuestra manera de entender históricamente la literatura española participan, de una manera u otra, de la historiografía que venimos reseñando. Todas comparten como principio fundamental la idea de que en la lengua, la literatura y el arte se expresan configuraciones del mundo que definen el espíritu del pueblo, y entre ellas destaca una historiografía partidaria de la continuidad; es decir, mantienen el principio de que existe una mentalidad nacional de origen castellanófilo que dura a lo largo de los siglos y que se manifiesta en la literatura. Así es cómo la evolución de la historiografía nacionalista durante la segunda mitad del siglo XIX engendró la concepción de una cultura y literatura nacionales. Su consolidación e institucionalización, sin embargo, se deben más bien a varias generaciones de extraordinarios pensadores, escritores, poetas, pintores y críticos literarios y de arte que han constituido el llamado medio siglo de oro o Edad de Plata, que han compartido una preocupación por el 'problema de España' y la manera de ser de los españoles. Todos fueron intelectuales cuya producción cultural tuvo éxito y que pertenecían a instituciones culturales importantes - periódicos y revistas, editoriales, universidades y centros de investigación - llegando algunos a ser figuras políticas de cierta importancia. Está claro en muchos casos que el proyecto de indagar en los orígenes hispanos tenía implicaciones sociales y políticas, en el sentido de que se trataba de regenerar España por medio de entender su pasado redivivo, más prometedor.

La formación del canon literario llega a determinar lo propiamente español en la literatura. La clave de la institucionalización de la literatura nacional se encuentra, en gran medida, en el Centro de Estudios Históricos, creado en 1910 bajo el gobierno liberal de José Canalejas como rama de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. En realidad, las ideas sobre lo que constituían las características de la literatura nacional de España se diseminaban a través de una relación estrecha entre varias partes: esta entidad del Estado, el Centro; una importante revista literaria comercial, *La Lectura. Revista de Ciencias y de Artes*, que se destaca en los campos de la cultura y crítica literaria españolas

hasta 1920 y en la que colaboraron asiduamente sobre temas de literatura española los miembros del Centro; y la colección de 'Clásicos de la Lectura', luego 'Clásicos Castellanos', lanzada en 1910, cuyas ediciones a precios populares fueron preparadas también, en su gran mayoría, por miembros del Centro, coincidiendo los títulos con los intereses de los investigadores.

La sección de Filología del Centro de Estudios Históricos estaba bajo la dirección de Menéndez Pidal, y contaba con la colaboración de investigadores y profesores como Navarro Tomás, Américo Castro, Federico de Onís, Solalinde, y, entre una segunda generación, Amado y Dámaso Alonso, Montesinos, Gili Gaya, Vicente Llorens y Pedro Salinas. En el Centro se buscaba explícitamente un entendimiento del pasado español, del patrimonio de la cultura propia formada por la lengua, la literatura, el arte y la historia. El afán nacionalista y la búsqueda de la 'identidad' de España están presentes en todos sus trabajos. Y se sigue viendo en la Historia el vehículo pedagógico para educar al pueblo en la 'regeneración' del país. En cuanto a las características compartidas, hay de señalar en primer lugar la creencia de que existe entre los españoles la conciencia y el sentimiento de unidad, no ya como Estado sino como nación; es decir, como pueblo que, por encima de sus diferencias locales, comparte intereses, ideas, aficiones, aptitudes y defectos que hacen del español un tipo característico en la psicología universal. Destaca además su creencia en la originalidad histórica de Castilla, unificadora de las fuerzas peninsulares y creadora de su cultura. No es sorprendente, entonces, que, por su concepción de la historia de España, y sobre todo de la historia interna y de la cuestión de la decadencia, y por su deseo de trazar la pauta para la regeneración del país, busquen la definición de la psicología nacional en la Edad Media y en el siglo XVI. Entre las obras y autores más reveladores del espíritu del pueblo encuentran el *Poema de Mío Cid*, *El Libro de Buen Amor*, las 'Coplas por la muerte de mi padre' de Jorge Manrique, el romancero, *La Celestina*, Garcilaso, *Lazarillo de Tormes*, los místicos - Santa Teresa, San Juan de la Cruz y Fray Luis - El Greco y Velázquez, el *Quijote*, y el teatro de Lope de Vega, sobre todo *Peribáñez* y *Fuenteovejuna*. La lista coincide aproximadamente con la de los primeros 'Clásicos'.

También aparece en 1914 la *Revista de Filología Española*, fruto del Centro de Estudios Históricos y que, como era de esperar, se dedicaba más bien a textos medievales y de los siglos XVI y XVII, intereses principales del Centro. Los estudios de Menéndez Pidal versaron principalmente sobre el poema del Cid, la poesía popular y el romancero; los de Navarro Tomás, sobre cuestiones de lingüística; los de Onís, sobre Fray Luis de León y la mística; los de Américo Castro, sobre el concepto del honor en los siglos XVI y XVII, Lo-

pe de Vega, y, luego, sobre Erasmo y el pensamiento de Cervantes.<sup>10</sup> Es decir, con la *Revista de Filología Española* se cierra el círculo que conecta la investigación y la enseñanza académicas con una revista de crítica literaria para un público no profesional y con la producción de una serie de textos españoles asequibles, todo ello dirigido a la afirmación de una identidad nacional. Encontramos, pues, en el pensamiento literario español a partir de la vuelta del siglo una serie de ideas que acaban definiendo lo que es la literatura específicamente española, y, hasta cierto punto, cómo debe interpretarse. Es más, algunos escritores contemporáneos consagrados llegan hasta auto-definir su propia obra como 'española'.

No hay por qué insistir en el hecho de que el método positivista y la temática histórico-social, folklórica, y de psicología colectiva de Menéndez Pidal procede claramente del krausismo institucionalista tanto como la historiografía castellanófila a que ya hemos aludido. Concibe lo hispánico como cultura unitaria cuyos principales elementos formativos son una Castilla innovadora y democrática que rompe con el feudalismo tradicional leonés. Fue Castilla, según él, quien ejerció la hegemonía decisiva en la (re)construcción de España, y señala diferencias de espíritu entre los reinos peninsulares: un fondo ibérico en León y la mayor parte de Aragón y Cataluña, y un fondo cántabro-celtíbero en Castilla. Se destaca así la vitalidad renovadora castellana frente al tradicionalismo arcaico, romanizado, de León. De ahí la importancia del hecho de que fuese castellana la única epopeya - por definición, creación del pueblo y del espíritu nacional - producida en España. Para Menéndez Pidal, la Castilla medieval llega a ser ejemplar para sus contemporáneos, y el *Cid*, prototipo de una Castilla 'democrática', símbolo de las virtudes intrahistóricas del alma del pueblo español, basadas en la lealtad, la hidalguía y el individualismo castellano. Por otro lado, destaca Menéndez Pidal las realidades concretas de lo cotidiano en el *Cantar* - a diferencia de la épica francesa, por ejemplo - que lo convierte en verdadero documento de la historia castellana. La combinación de realismo e idealismo del *Poema del Cid* se convierte en una de las constantes, identificada por tantos, del carácter español. Comenta Menéndez Pidal: 'El poema de *Mío Cid* es profundamente nacional y humano a la vez. Es nacional por la guerra religiosa y patriótica que lo llena; ... es nacional por el espíritu democrático, pues es el mismo espíritu del pueblo español el que alienta en ese "buen vasallo que no tiene buen señor", en ese simple hidalgo que, despreciado por la alta nobleza y abandonado de su rey, lleva a cabo tan grandes hechos que los reyes se honran emparentando con él ... Mas a pesar de su pronunciado carácter nacional, tiene un interés humano'.' También, halla Menéndez Pidal el mismo espíritu democrático que extiende la

nobleza a los inferiores, de modo que cada villano pudiese llegar a hidalgo, tanto en *Peribáñez* como en *Fuenteovejuna* y en otras obras de Lope de Vega.<sup>12</sup>

Menéndez Pidal no perdió nunca su interés por los temas del romancero y por su revivencia en la obra de Lope de Vega y Cervantes. Según él, los romances son poesía tradicional y no meramente popular, estando relacionados con lo folklórico por arraigarse en la memoria colectiva, incorporarse a su imaginación y propagarse a través de un grupo humano y sobre un territorio determinado.<sup>13</sup> Esta conceptualización de la continuidad del carácter nacional aparece en su *La epopeya castellana a través de la literatura española* (1910), donde desarrolla sus ideas sobre la tradición diferenciando entre evolución y continuidad. Se trata de la concepción de la poesía tradicional - la sociedad como organismo en que el culto e inculto cooperan para revelar algún ideal común - frente a la poesía popular o del pueblo, de origen romántico. Es decir, la comunidad puede tomar una creación individual y amoldarla al sentir común. Y el espíritu del pueblo, o el carácter nacional, se encuentra en la pervivencia de una tradición.<sup>14</sup> Para Menéndez Pidal, pues, la continuidad de inspiración es uno de los caracteres más singulares y profundos que ofrece el conjunto de la literatura española.<sup>15</sup> Así entiende el espíritu del romancero como punto de partida de la comedia: la visión poética de Lope de Vega, especialmente, es la que suscitan tanto el temperamento del poeta como la tradición cultural de su pueblo. Su primer precepto es imitar la naturaleza, expresando las costumbres y el ingenio del siglo en que escribe; es decir, la dramatización de su propia vida, inspirada en la historia y en las leyendas populares.<sup>16</sup>

Unamuno es otro prototipo de los intelectuales españoles a la vuelta del siglo cuya obra se caracteriza por tomar la literatura como fuente de la mentalidad colectiva. De esto tratan en realidad los ensayos de *En torno al casticismo*, hecho cuyo significado no se suele reconocer. Son ensayos que permiten el estudio del Unamuno contemplativo pero, como veremos, su razón de ser fue la de participar en el proyecto de descubrir la identidad nacional española. En efecto, Unamuno aborda el tema nacionalista en las primeras páginas, al decir que son ensayos inspirados en lo que llama la 'invasión europea en nuestra patria'. Planteada esta orientación y aludiendo a aquella célebre conferencia de Renán en torno a la pérdida de Alsacia y Lorena por los franceses, comenta Unamuno: 'Para nosotros tuvo un efecto análogo la francesada. El Dos de Mayo es en todos sentidos la fecha simbólica de nuestra regeneración, y son hechos palpitanes de contenido, el de que Martínez Marina, el teorizante de las Cortes de Cádiz, creyera resucitar nuestra antigua teoría de las Cortes mientras insuflaba en ella los principios de la Revolución francesa, proyectando en el pa-

sado el ideal del porvenir de entonces ... a nombre de la libertad patria, libertad del 89'.<sup>17</sup> La cultura nacional, según Unamuno, siempre se ha enriquecido por la asimilación de influencias extranjeras, característica, como ya se ha notado, muy arraigada en la historiografía nacionalista española. En este contexto, cita la obra de Fray Luis de León, Cervantes y el krausismo como ejemplos. Por otro lado, hay un arte y una literatura eternas y universales, como es el caso de *Don Quijote*. Y la tradición eterna española es más bien humana que española; es el pasado intrahistórico, más que el histórico, que vive en el presente, y lo que mejor nos la revela son el arte y la literatura. En cuanto a la casta histórica española, no se funda, según Unamuno, en lo fisiológico, lo lingüístico o lo geográfico, sino en un 'pacto' entre patrias chicas, hecho libremente por voluntad, a partir de una comunidad de intereses; es decir, el voluntarismo nacionalista de Renán. A lo largo de la historia fue Castilla la verdadera forjadora de la unidad española, núcleo de la nacionalidad española, y 'el pueblo es producto de su civilización, flor de un proceso histórico el sentimiento de patria', pensamiento que Unamuno encuentra manifestado en el romancero y en los fuegos. A la vez, sin embargo, el espíritu castellano ha ido españolizándose, con lo que Unamuno se dedica en *En torno al casticismo* a indagar en el espíritu histórico castellano, en la lengua y la literatura clásica castiza, a buscar lo que es eterno - o intrahistórico - y a distinguirlo de lo que es transitorio.<sup>18</sup> Puesto que la literatura clásica castiza brotó, según Unamuno y la historiografía del día, cuando ya se había iniciado la decadencia de la Casa de Austria, pasa a considerar obras del Siglo de Oro para concluir que el drama religioso, intelectual y abstracto de Calderón representa mejor que ninguno la casta meramente histórica del pueblo, de un tiempo fanático y transitorio y de una disociación dualista y polarizadora entre el idealismo y el realismo. Se caracteriza por una imaginación seca, reproductora más que creadora. El espíritu castellano de la Contrarreforma obedeció a la ley externa; mientras que fue don Quijote la sustancia intrahistórica, sobre todo en su cordura moral encarnada en Alonso Quijano el Bueno: 'a ése pertenece porque de puro español llegó a una como renuncia de su españolismo, llegó al espíritu universal, al *hombre* que duerme dentro de todos nosotros'.<sup>19</sup> Es decir, para Unamuno la intrahistoria es una fusión del realismo de Sancho y del idealismo de don Quijote.

De ahí que la piedra de toque entre el drama abstracto y la novela de Cervantes - entre la historia y la intrahistoria - sea el misticismo, la verdadera 'religiosidad consciente de España'. Es, pues, en la obra de San Juan de la Cruz, de Santa Teresa y de Fray Luis de León donde Unamuno encuentra una afirmación de la individualidad y del libre albedrío, fusión perfecta del saber, el sentir y el querer; una libertad interior frente a la ley exterior

opresora del Santo Oficio. Este individualismo místico es tan profundamente español, dice Unamuno, que más tarde la renovación filosófica postkantiana trajo a España el panenteísmo krausista, escuela que procura salvar la individualidad en el panteísmo. Entiende, entonces, el misticismo y la teología españoles del siglo XVI como la máxima representación del espíritu religioso genuino del pueblo español frente a la Inquisición y la ortodoxia de Roma, de la vieja casta histórica, que practicaron una especie de proteccionismo y aislamiento que llevaba, por fin, a una miseria intelectual, idea ésta mantenida extensamente por los pensadores liberales.<sup>20</sup> Según Unamuno, la reacción contra la europeización de fines del siglo XIX es obra de una Inquisición latente.

También introduce Unamuno en *En torno al casticismo*, como sabemos, un estudio sobre cómo la geografía y el paisaje influyeron en el espíritu castellano. Recientemente afincado en Salamanca, se hundió en el paisaje de Castilla, tan diferente del de su país vasco, que provocó en él un proceso de castellanización y le proporcionó otra perspectiva para entender el pasado español: perspectiva ya desarrollada por el excursionismo de la Institución Libre de Enseñanza y que iba a ser una de las características de sus meditaciones sobre España. Aquí es donde encontramos muy pronto una constante en el pensamiento unamuniano y, por extensión, nacionalista: la asociación entre la intrahistoria y su sentimiento de la naturaleza, como reveladora de la tradición eterna, que repercute, según Unamuno, en la personalidad del castellano: es casta de hombres sobrios, de un humorismo grave o de socarronería, tiene un 'espíritu cortante y seco, pobre en nimbos de ideas', lento para pensar, de ideas uniformes, monótonos como sus bailes y su música. La escuela castellana de pintura es de un realismo pobre de tintas y matices, simplista, vigoroso y rudo, ejemplificado por Ribera o Zurbarán. Velázquez, el más castizo de los pintores castellanos, era un pintor de hombres, y de hombres enteros, de una pieza, rudos y decididos.<sup>21</sup> Estas ideas también circulaban entre los escritores e intelectuales del día. Los ensayos de *En torno al casticismo*, pese a la originalidad del argumento, se estructuran, pues, en torno a ese modelo historiográfico de la cultura nacional de España que venimos viendo: la idea histórica de que Castilla llevó a cabo la unificación de España y que, a través de la asimilación, creó una cultura, un espíritu del pueblo que dio tono a toda ella; la decadencia histórica debida al absolutismo y el fanatismo del reinado de los Habsburgos, con su resultado en la Inquisición y la Contrarreforma, que desvió a España; la búsqueda de la identidad nacional en la literatura y el arte, en la historia 'interna'; y su encuentro en la intrahistoria del Siglo de Oro, sobre todo en la obra de los místicos y de Cervantes. Evidentemente, Unamuno es uno de los que más han contribuido a la elaboración de una cultura nacional con

miras, no olvidemos, a la dirección presente y futura de España, acorde con su carácter colectivo.

No hay por qué volver sobre el hecho de que se debe a Unamuno, quizás más que a ningún otro español, el hacer de don Quijote (o Alonso Quijano el Bueno) un icono del nacionalismo. En la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), una glosa, capítulo por capítulo, de la obra maestra de Cervantes, Unamuno nos proporciona no sólo una interpretación del sentido y de la estructura narrativa de la novela sino que también transforma el texto de Cervantes en un tratado filosófico/religioso en el que se propone un nuevo ideal para la regeneración de España, que empalma las preocupaciones religiosas de Unamuno con el tema nacional: don Quijote es el Cristo español, Sancho el pueblo, y el quijotismo la religión nacional. De manera parecida, entre 1908 y 1912, cuando participaba Unamuno con otros intelectuales políticos en una campaña en favor de un liberalismo socialista, empezó a creer que la insistencia excesiva en la europeización del país encubría los valores espirituales de la cultura española. De ahí, la preocupación religiosa que vivifica sus ensayos existencialistas de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913) acaba convirtiéndolos en una filosofía nacional enfrentada a la ciencia y al materialismo. Repite aquí la idea de que la filosofía española está en la literatura - en *Don Quijote* y en la poesía mística - y no en sistemas filosóficos, de que el alma española está basada en la moral. Don Quijote ha luchado en favor de lo que quería que fuese el mundo; peleaba por el espíritu, no por ideas. Este fue para Unamuno el papel de España en la tragicomedia europea contemporánea; en *El Cristo de Velázquez*, se aprovechaba de la propia y específica imagen de Velázquez de un Cristo sereno, no trágico, para elaborar la fe intrahistórica del pueblo como heterodoxa, como lo fue el misticismo español del siglo XVI frente a la Iglesia de la Contrarreforma.

Entre los inventores de la identidad colectiva nacional se destaca también José Martínez Ruiz, gran divulgador y estudioso de la definición de la literatura propiamente española. Ya en *El alma castellana* (1900), el futuro Azorín anuncia un tema que va a ser fundamental en su obra. Se trata de la decadencia de España/Castilla en términos de las guerras, de la desatención al fomento de la agricultura, del desdeño de la industria y el comercio por los hidalgos que descuidan o malbaratan sus haciendas, y de no haberse incorporado España al movimiento intelectual que se produjo en Europa con ocasión de la Reforma. Azorín echa la culpa concretamente a la administración de los Habsburgos, sobre todo a partir del reinado de Felipe IV. Entre los personajes que para él encarnan la Castilla en decadencia están el hidalgo que encubre su pobreza con el honor, el pícaro, el galeote y el mendigo; las

almas más enérgicas, más grandes, más españolas de los siglos pasados, por el contrario, son los místicos. En cuanto al 'problema de España' será inútil, según Azorín, cuanto se haga por la reconstrucción mientras los más grandes esfuerzos no se encaminen a aumentar la producción del suelo: 'Castilla, el solar y la levadura de España, fue grande un momento y decayó rápidamente por no tener basada en la agricultura su prosperidad y grandeza. Con Castilla decayó y se precipitó en la ruina toda la nación. ¿Ansiamos un resurgimiento de la patria? Demos, principalmente, ante todo, vitalidad, aliento y energías al viejo y glorioso solar'.<sup>22</sup>

Todo esto - la decadencia de España y la re-creación literaria de las personas que la caracterizan - enmarcado en el binomio de la cultura española/europea, está en el fondo de los escritos azorinianos incluidos en obras tales como *Los pueblos, España y Castilla*. En cuanto a la crítica literaria, Azorín busca más bien lo que refleja el espíritu nacional, lo que Giner llamaría la historia interna de la realidad española: 'Siendo los valores literarios un índice de la sensibilidad general - civilización - por ellos se ha de ver el carácter y las particularidades de un pueblo a lo largo del tiempo', y de ahí se puede reconstituir la nueva patria, acorde con las posibilidades históricas. Al mismo tiempo, insiste en delimitar los términos del 'problema de España' por una continuidad nacional. Primero, España no puede dejar de ser lo que es: 'España, como los demás países, tiene una tradición, un arte, un paisaje, una "raza" suyos, y a vigorizar, a hacer fuertes, a continuar todos estos rasgos suyos, peculiares, es a lo que debe tender todo el esfuerzo del artista y del gobernante'.<sup>23</sup> A estas ideas - una historiografía castellano-céntrica y la noción de la continuidad a lo largo de los siglos de una mentalidad nacional - obedece el estudio sistemático de la literatura española llevado a cabo por Azorín en volúmenes tales como *Lecturas españolas* (1912), *Clásicos y modernos* (1913), *Los valores literarios* (1914), *Al margen de los clásicos* (1915), *Rivas y Larra* (1916), *Los dos Luises y otros ensayos* (1921) y *De Granada a Castelar* (1922). El Azorín crítico, pues, no destaca necesariamente las características predominantes en las obras que estudia: busca las que trascienden su momento histórico, las que ayudan a definir el espíritu español, un espíritu, según él, tan vivo hoy como en los siglos XII o XVI. Uno de los propósitos de los estudios literarios azorinianos es, como exige la historiografía krausista, ofrecer material con el cual se puede enfocar el 'problema de España' desde la perspectiva de la España que *pudo ser*, en el contexto del carácter nacional. En cuanto a la institucionalización de las ideas sobre la cultura nacional que venimos tratando, señalamos antes el hecho de que el lanzar Azorín sus publicaciones periodísticas centradas en los clásicos españoles coincidió con la publicación de los primeros tomos de los 'Clásicos Castellanos'. La crítica de Azo-

rín se ocupa de estas nuevas ediciones desde su primera aparición, y en varios casos logró, a través de artículos de gran circulación, que se incluyese en la serie a un autor o una obra olvidada. Así es cómo la crítica de Azorín y 'Clásicos Castellanos' llegan a coincidir en su proyecto de definición de la mentalidad española a través de la interpretación literaria; y al mismo tiempo tienen no poco que ver con la formación del canon de la literatura española que todavía hoy sigue en gran parte intacto. No es este el momento para detallar la versión azoriniana de la historia de la literatura española, en cuanto a su revelación del espíritu del pueblo. Para nuestros propósitos quizá baste, como resumen, con aludir a sus ideas sobre los místicos y Cervantes para entender lo que para él es lo 'español': los místicos por su conocimiento contemplativo de las cosas divinas, pero aliado con la realidad; Cervantes porque combinó el idealismo con el practicismo, caracterizadores ambos de la literatura nacional de España, según Azorín y otros, como ya hemos visto. Entiendo que son harto conocidos los resúmenes de las obras de Menéndez Pidal, Unamuno y Azorín que acabo de dar; mi intención, sin embargo, ha sido colocarlas en el contexto cultural en el que fueron escritas. De entre los escritores españoles que llegaron a inventar una identidad colectiva nacional de carácter liberal mediante la identificación del genio español en la literatura, he presentado sólo algunos ejemplos de los muchos que se podrían traer a colación: las características de la literatura nacional y nacionalista que acabo de esbozar también se encuentran afirmadas en la obra de Ortega y Gasset, en la poesía de Antonio Machado, en las novelas de Pérez de Ayala y en la crítica de Juan Ramón Jiménez y de Pedro Salinas, entre otros. Casi todas las obras literarias mencionadas se han prestado, de una manera u otra, a una interpretación de índole liberal, sobre todo en relación con la historia de España; es decir, han creado una literatura nacional al servicio de un programa político. De hecho, creo haber demostrado que el canon literario español se debe tanto a razones ideológicas como a razones estrictamente literarias. No sería inesperado que a estas alturas, en una sociedad industrial moderna, se cuestionara una identidad colectiva nacional como todavía posible - incluso creíble-; José Luis Aranguren, por ejemplo, ha pedido la 'desamortización' o liberación de la cultura establecida de que hablamos, que él describe como una especie de cultura de nostalgia difundida por los exiliados, externos e internos, y Vicens Vives alude a la metodología 'culturalista' de la escuela castellanófila que lleva a una Castilla irreal.<sup>24</sup> Es más, en el campo de la literatura las últimas décadas han traído nuevas teorías literarias y nuevos intereses, como la escritura femenina y la literatura popular. Con todo y con eso, y aun aceptando estas críticas, nos quedarán los escombros. En el caso de España, el hecho es que las llamadas obras maestras, que se dicen reveladoras de la 'fan-

tasía' o conciencia del pueblo han llegado a ser tales - es decir, canonizadas - precisamente al hilo de la invención de una cultura nacional basada en cierto criterio político; si eso ya no es históricamente aceptable, se impone la tarea de reescribir la historia cultural y literaria del país.

MIGUEL DE UNAMUNO Y ÁNGEL GANIVET  
EL PORVENIR DE ESPAÑA

RESPUESTA DE ÁNGEL GANIVET

I

[...] Pero lo importante es que usted, aunque sea a regañadientes, reconozca la realidad de las influencias que han obrado sobre el espíritu originario de España; porque hay quien lleva su exclusivismo hasta a negarlas; quien cree ya extirpadas las raíces del paganismo, y quien afirma que los árabes pasaron sin dejar huella; sueñan que somos una nación cristiana, cuando el cristianismo en España, como en Europa, no ha llegado todavía a moderar ni el régimen de fuerza en que vivimos, heredado de Roma, ni el espíritu caballeresco que se formó durante la Edad Media, en las luchas por la religión. La influencia mayor que sufrió España, después de la predicación del cristianismo, la que dio vida a nuestro espíritu quijotesco, fue la arábica. Convirtiendo nuestro suelo en escenario, donde diariamente se representó, siglo tras siglo, la tragedia de la Reconquista, los espectadores hubieron de habituarse a la idea de que el mundo era el campo de un torneo, abierto a cuantos quisieran probar la fuerza de su brazo. La transformación psicológica de una nación por los hechos de su historia, es tan inevitable como la evolución de las ideas del hombre, merced a las sensaciones que va ofreciéndole la vida. Y el principio fundamental del arte político ha de ser la fijación exacta del punto a que ha llegado el espíritu nacional. Esto es lo que se pregunta de vez en cuando al pueblo en los comicios, sin que el pueblo conteste nunca, por la razón concluyente de que no lo sabe ni es posible que lo sepa. Quien lo debe de saber es quien gobierna, quien por esto mismo conviene que sea más psicólogo que orador, más hábil para ahondar en el pueblo que para atraérselo con discursos sonoros.

He aquí una reforma política grande y oportuna. ¿Quién sabe si dedicados algún tiempo a la meditación psicológica, descubriríamos ¡oh grata sorpresa! que la vida exterior que hoy arrastra nuestro país no tiene nada que ver con su vida íntima, inexplorada? Yo creo a ratos que las dos grandes fuerzas de España, la que tira para atrás y la que corre hacia adelante, van dislocadas por no querer entenderse, y de esta discordia se aprovecha el ejército neutral de los ramplones para hacer su agosto; y a ratos pienso también que nuestro país no es lo que aparece, y sé me ocurre compararlo con un hombre de genio que hubiera tenido la ocurrencia de disfrazarse con careta de burro para dar a sus amigos una broma pesada.

## II

[...] Mientras en España no existan hábitos intelectuales y se corra el riesgo de que las ideas nobles se desvirtúen y conviertan en armas de sectario, hay que ser prudentes. La sinceridad no obliga a decirlo todo, sino a que lo que se dice sea lo que se piensa. Por esto encuentra usted oscuros mis conceptos en materia de religión; no sería así si yo hubiera puesto en mi libro una idea que se me ocurrió y que suprimí, porque si no era picuda por completo, tampoco era redonda del todo; era algo esquinada la infeliz y lo sigue siendo. Esta idea es la de adaptar el catolicismo a nuestro territorio, para ser cristianos españoles. Pero bastaría apuntar la idea para que se pensara a seguida en iglesias disidentes, religión nacional, jansenismo y demás lugares del repertorio; y nada se adelantaría con decir que lo uno nada tiene que ver con lo otro, porque al decirlo por adelantado, se daría pie para que pensarán peor aún. Sin embargo, en filosofía dije claramente que era útil romper la unidad, y en religión llegué a decir que, en cuanto en el cristianismo cabe ser original, España había creado el cristianismo más original.

Lo más permanente en un país es el espíritu del territorio. [...] Todo cuanto viene de fuera a un país, ha de acomodarse al espíritu del territorio si quiere ejercer una influencia real.

Este criterio no es particularista; al contrario, es universal, puesto que si existe un medio de conseguir la verdadera fraternidad humana, éste no es el de unir a los hombres debajo de organizaciones artificiosas, sino el de afirmar la personalidad de cada uno y enlazar las ideas diferentes por la concordia y las opuestas por la tolerancia. Todo lo que no sea esto es tiranía, tiranía material que rebaja al hombre a la condición de esclavo y tiranía ideal que le convierte en hipócrita. Mejor es que usted y yo tengamos ideas distintas que no que yo acepte las de usted por pereza o ignorancia; mejor es que en España haya quince o veinte núcleos intelectuales, si se quiere antagónicos, que no que la nación sea un desierto y la capital atraiga a sí las fuerzas nacionales, acaso para anularlas; y mejor es que cada país conciba el cristianismo con su espíritu propio, así como lo expresa en su propia lengua, que no se someta a una norma convencional. No debe satisfacernos la unidad exterior, debemos buscar la unidad fecunda, la que resume aspectos originales de una misma realidad.

Esto parecerá vago, pero tiene multitud de aplicaciones prácticas, de las que citaré algunas para precisar más la idea. El socialismo tiene en España adeptos que propagan estas o aquellas doctrinas de este o aquel apóstol de la escuela. ¿No hay acaso en España tradi-

ción socialista? ¿No es posible tener un socialismo español? Porque pudiera ocurrir, como ocurre, en efecto, que en las antiguas comunidades religiosas y civiles de España estuviera ya realizado mucho de lo que hoy se presenta como última novedad. Creo, pues, más útiles y sensatos los estudios del señor Costa, de quien usted hablaba con justo elogio, que los discursos de muchos propagandistas que aspiran a reformar a España sin conocerla bien.

En filosofía asistimos ahora a la rehabilitación de la escolástica, en su principal representación, la tomista. El movimiento comenzó en Italia y de allí ha venido a España, como si España no tuviera su propia filosofía. Se dirá que nuestros grandes escritores místicos no ofrecen un cuerpo de doctrina tan regular, según la pedagogía clásica, como el tomismo; quizá sea éste más útil para las artes de la controversia y para ganar puestos por oposición. Pero ni sería tan difícil formar ese cuerpo de doctrina, ni se debe pensar en los detalles cuando a lo que se debe atender es a lo espiritual, íntimo, subjetivo y aun artístico de la filosofía, cuyo principal mérito está acaso en que carece de organización doctrinal. [...]

### III

Desea usted que el cristianismo impere por la paz, y como usted no es un filántropo rutinario de los que tanto abundan, sino un verdadero pensador, habla a seguida de despaiganizar a Europa, porque sabe que la guerra tiene su raíz en el paganismo. Sus ideas de usted son comparables a las que Tolstoi expuso en su manifiesto titulado "Le non agir", aunque Tolstoi, no contento con combatir la guerra, combate el progreso industrial y hasta el trabajo que no sea indispensable para las necesidades perentorias del vivir. Para que la organización cambie han de cambiar antes las ideas, ha de operarse la "metanoia" evangélica, y para esto es preciso trabajar poco y meditar bastante y amar mucho. La lucha por el progreso y por la riqueza es tan peligrosa como la lucha por el territorio. Vea usted, si no, amigo Unamuno, el desencanto que se están llevando los que creían que el porvenir estaba en América. En unas cuantas semanas se ha despertado el atavismo europeo, la riqueza acumulada por los negociantes se transforma en armas de guerra y aparece ésta en condiciones que en Europa misma serían impracticables. Porque en Europa no se usan ya guerras repentinas ni se suele acudir a las armas antes que agotar todos los medios pacíficos ni practicar ciertos procedimientos que hoy se emplean en nuestro daño. América tendrá ejércitos como Europa y disfrutará de los goces inefables de las guerras territoriales y de raza; en vez de hacer algo nuevo, copiará a Europa, y la copiará mal; y los hombres insigni-

ficantes que han derrochado estúpidamente las buenas tradiciones de su nación serán glorificados por la plebe.

La raza indoeuropea ha ejercido siempre su hegemonía en el mundo por medio de la fuerza. [...] Los europeos dicen que dominan por sus ideas; pero esto es falso. La idea en que se ampara la fuerza de Europa es el cristianismo, una idea de paz y de amor, que por esto no puede nacer entre nosotros. Nació en el pueblo judaico, que fue siempre enemigo de combatir y se pasó la vida huyendo de sus enemigos o subyugado por ellos; porque en los momentos de peligro, en vez de aparecer en el seno de este pueblo grandes generales, "organizadores de la victoria", aparecían profetas que se ponían de parte del enemigo, considerándolo como un enviado de Dios. El precepto evangélico de no resistir el mal es consecutivo del espíritu judaico.

Por esto los europeos no lo han comprendido aún, ni menos practicado. Somos paganos de origen y de vez en cuando la sangre nos turba el corazón y se nos sube a la cabeza. Vea usted, si no, por vía de ejemplo, lo que ocurre en el arte. El cristianismo creó su arte propio, cuyo dogma se puede decir que era el resplandor del espíritu, así como el paganismo era el resplandor de la forma. Yo he visto en los Países Bajos centenares de obras inspiradas por el cristianismo puro y he visto cómo aquellos artistas que tan torpemente creaban obras tan sublimes, se encaminaban a Italia, cuando en Italia apareció el Renacimiento; me hacen pensar en tristes ayunantes, que después de comer espinacas durante el periodo cuaresmal se relamen de gusto viendo un buen tasajo de carne o un pavo relleno. Puesto entre las dos artes, prefiero el cristianismo, porque es más espiritual; pero me seduce también el arte pagano y me seducen aún más las obras de aquellos artistas españoles que acertaron como ningunos a infundir el espíritu cristiano en la forma clásica. Esto parecerá eclecticismo; pero el eclecticismo está en nuestra constitución y en nuestra historia. En España se ha batallado siglos enteros para fundir en una concepción nacional las ideas que han ido imperando en nuestro suelo, y a poco que se ahonde se descubre aún la hilaza. En Granada, por ejemplo, no hay artísticamente puro nada más que lo arábigo, y aun debajo de esto suele hallarse la traza del arte romano. Lo que viene después tiene siempre dos caras: una cristiana y otra clásica, como en las esculturas de nuestro insuperable Alonso Cano, o una cristiana y otra oriental, como en el poema admirable de Zorrilla<sup>1</sup>. La primera habla al espíritu; la segunda, a los sentidos, que también son algo para el hombre. La esencia es siempre mística, porque lo místico es lo permanente en España, pero el ropaje es va-

---

<sup>1</sup> Granada (1852)?

rio, por ser varia y multiforme nuestra cultura. Todo lo más a que puede aspirarse es a que el sentimiento cristiano sea cada día más alma de nuestras obras.

Así como hay hombres que viven una vida casi material y hombres que colocan el centro de su vida en el espíritu, dando al cuerpo sólo lo indispensable, así hay naciones que continúan aún aferradas a la lucha brutal y naciones que espiritualizan la lucha y se esfuerzan por conseguir el triunfo ideal. Pero no hay cerebro ni corazón que se sostenga en el aire; ni hay idealismo que subsista sin apoyarse en el esqueleto de la realidad, que es, en último término, la fuerza. El hombre está organizado autoritariamente (aun cuando el centro no funcione), y todas sus creaciones son hechas a su imagen y semejanza: desde la familia hasta la agrupación innominada, que forma el concierto de las naciones, Europa ha representado siempre el centro unificado y director de la Humanidad, y esto ha podido lograrlo solamente ejerciendo violencia en los demás pueblos. Hay quien sueña, como usted, en el aniquilamiento de ese eterno régimen, y en que un día impere en el mundo, por su pura virtualidad, el ideal cristiano. ¿Por qué no soñar y entusiasmarse soñando con tan admirable anarquía?

#### IV

[...] No basta adaptar un órgano; hay que adaptar todo el organismo. En España sólo hay dos soluciones racionales para el porvenir: someternos en absoluto a las exigencias de la vida europea, o retirarnos en absoluto también y trabajar para que se forme en nuestro suelo una concepción original, capaz de sostener la lucha contra las ideas corrientes, ya que nuestras actuales ideas sirven sólo para hundirnos a pesar de nuestra inútil resistencia. Yo rechazo todo lo que sea sumisión, y tengo fe en la virtud creadora de nuestra tierra. Mas para crear es necesario que la nación, como el hombre, se recojan y mediten, y España ha de reconcentrar todas sus fuerzas y abandonar el campo estéril, en el que hoy combate por un imposible, con armas compradas al enemigo. Nos ocurre como al aristócrata arruinado que trata de restaurar su casa solariega hipotecándola a un usurero.

Nuestra colonización ha sido casi novelesca. La mayoría de la nación ha ignorado siempre la situación geográfica de sus dominios; le ha ocurrido como a Sancho Panza, que nunca supo dónde estaba la ínsula Barataria ni por dónde se iba a ella ni por dónde se venía, lo cual no le impidió dictar preceptos notables que si los hubieran cumplido hubieran dejado tamañitas a nuestras famosas leyes de Indias, a las que tampoco se dio el debido cumplimiento, por lo mismo que eran demasiado buenas. Pero nadie nos quita el gusto de haber-

las dado, para demostrar al mundo que si no supimos gobernar no fue por falta de leyes, sino porque nuestros gobernados fueron torpes y desagradecidos.

Detrás de la antigua aristocracia vino la del progreso. El pueblo que antes pertenecía a un gran señor y era administrado por un mayordomo de manga ancha, cayó en las garras de un usurero, y el pueblo inocente, que creía llegada una era de prosperidades, trabaja más y gana más y come lo mismo o menos; y si algún infeliz se atreve a coger un brazo de leña en el monte, que antes estaba abierto para todos, no tarda en ser cogido por un guarda y enviado unos cuantos años a presidio. Este es el porvenir que le aguarda a nuestra población colonial, que cree cándidamente que han de venir gentes más activas a enriquecerla. Pero nada se gana con predicar a estas alturas. La humanidad, ella sabrá por qué, se ha dedicado a los negocios, y ahí está la causa de nuestra decadencia. Nosotros no tenemos capital para emprenderlos ni gran habilidad tampoco; y si emprendemos alguno, nos olvidamos, por falta de espíritu previsor, de apoyarlo bien para que no fracase.

[...]

Así se hubiera evitado la guerra; porque esta guerra que se dice sostenida por honor es también, y acaso más, lucha por la existencia. La pérdida de las colonias sería para España un descenso en su rango como nación; casi todos sus organismos oficiales se verían disminuidos y, lo que es más sensible, la población disminuiría también a causa de la crisis de algunas provincias. Se puede afirmar que todos los intereses tradicionales y actuales de España salen heridos de la refriega; los únicos intereses que salen incólumes son los de la España del porvenir, a los que, al contrario, conviene que la caída no se prolongue más, que no sigamos eternamente en el aire, con la cabeza para abajo, sino que toquemos tierra alguna vez. [...]

V

Usted, amigo Unamuno, que es cristiano sincero, resolverá la cuestión radicalmente, convirtiendo a España en una nación cristiana, no en la forma, sino en la esencia, como no lo ha sido ninguna nación en el mundo. Por eso acudía usted al admirable simbolismo del Quijote y expresaba la creencia de que el ingenioso hidalgo recobrará muy en breve la razón y se morirá, arrepentido de sus locuras. Esta es también mi idea, aunque yo no doy la curación por tan inmediata. España es una nación absurda y metafísicamente imposible, y el absurdo es su nervio y su principal sostén. Su cordura será la señal de su acabamiento.

Pero donde usted ve a Don Quijote volver vencido por el caballero de la Blanca Luna, yo lo veo volver apaleado por los desalmados yangüeses, con quien topó por su mala ventura.

Quiero decir con esto que Don Quijote hizo tres salidas y que España no ha hecho más que una y aún le faltan dos para sanar y morir. El idealismo de Don Quijote era tan exaltado, que la primera vez que salió de aventuras se olvidó de llevar dinero y hasta ropa blanca para mudarse; los consejos del ventero influyeron en su ánimo, bien que vinieran de tan indocto personaje, y le hicieron volver pies atrás. Creyóse que el buen hidalgo, molido y escarmentado, no volvería a las andadas, y por sí o por no, su familia y amigos acudieron a diversos expedientes para apartarle de sus desvaríos, incluso el de murar y tapiar el aposento donde estaban los libros condenados; mas Don Quijote, muy solapadamente, tomaba mientras tanto a Sancho Panza de escudero, y vendiendo una cosa y empeñando otra y malbaratándolas todas, reunía una cantidad razonable para hacer su segunda salida, más sobre seguro que la primera.

Este es el cuento de España. [...]

FIGURAS LITERARIAS HISPÁNICAS

RAMIRO DE MAEZTU

Don Quijote.-Por acometer esta aventura, Don Quijote, que después de haberse metido a caballero andante "es valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos", aunque monomaniaco, cae víctima del mozo de mulas, que le apalea, de los molinos de viento, que le ensartan en su giro, de los yangüesos, que le maltratan, de los galeotes, que le desarman, de las maritornes, que le cuelgan, de los cuadrilleros, que le enjaulan, del cabrero, que le golpea, y del Ama y de la sobrina, y el Cura, y el Barbero y el Bachiller, y los Duques, que le burlan y escarnecen en todo el curso del libro, con crueldad que hace reír a los niños y llorar a los hombres generosos, hasta que el pobre Don Quijote renuncia a su sueño, se recluye en su casa, reniega de la caballería andante, concibe el propósito de trocarse en pastor, cuando se encuentra vencido y humillado en Barcelona, y sólo gana la estimación de sus convecinos al recobrar el juicio, para morir de melancolía. "En los nidos de antaño, no hay pájaros hogaño", dice poco antes de hacer su testamento. (...)

Cuando Cervantes concibe el Quijote, no sólo está cansado y desilusionado, sino fracasado y desmoralizado. Y como las fuerzas humanas tienen límite, es inevitable que al escribir su obra anhelase una vida de descanso, como máximo anhelo, y que su corazón dictase a sus invenciones y a sus palabras esa profunda e irresistible ansia de reposo que el lector cándido percibe en cada una de las páginas del Quijote. ¿Con qué podía soñar después de su vida aporreada aquel melancólico Cervantes, viejo, pobre, tullido, enfermo, fracasado, desesperanzado, sino con descansar? Cuando se piensa en la vida de Cervantes es cuando mejor se siente el Quijote, que no es, por otra parte, ningún libro esotérico. Sólo de cuando en cuando alude en su obra a las cosas y personas de su tiempo; pero el recuerdo de la propia vida, de sus ambiciones, de sus sueños y de sus desventuras tiñe todas las páginas del libro. Y Don Quijote es el mismo Cervantes, desposeído de circunstancias baladíes, pero abstracto, idealizado, elevándose por encima del tiempo y del espacio hasta tocar en el corazón de cuantos hombres han puesto sus sueños más arriba que sus medios de realizarlo. (...)

Don Quijote, libro del desencanto español.

Don Quijote (Simbolismo de).--Lo que habría que esclarecer ahora es si Don Quijote simboliza a la España de principios del siglo XVII. Solo que esto no podemos preguntárselo a Cervantes. Es la posteridad quien por él tendrá que decidirlo. El simbolismo del Quijote puede ser, inconsciente. No es en la cabeza de un artista, sino en su corazón, tal como la fantasía nos lo revela, donde hemos de buscar el sentido de la época en que vive. Me parece probable que muriese Cervantes fiel a su culto de:

Felipe, señor nuestro

Segundo en nombre y hombre sin segundo,

Columna de la fe segura y fuerte,

como dice en el segundo de los poemas que le sugirió la pérdida de la Invencible, aunque no es probable que el tercer Felipe le inspirase los mismos entusiasmos que el hijo de Carlos V. Creo inverosímil que si Cervantes resucitase se indignaría contra los que leemos en su ingenioso hidalgo el símbolo de la monarquía católica de España, divina caballería en lucha contra el tiempo y contra el mundo, para imponerle la fe en un ideal pasado. (...)

Del Quijote se desprende una filosofía moral muy concreta: la filosofía que ha llegado a convertirse en máxima universal de nuestra alma española. No nos metamos en libros de caballerías. No seamos Quijotes. El que se mete a Redentor sale crucificado.

El Quijote se ha traducido a todos los idiomas literarios del mundo, pero se me figura que sólo en los pueblos españoles se ha leído por la casi totalidad de las personas que saben leer. En otros países, por añadidura, se ha gozado como una obra entretenida y algo exótica. Los españoles, en cambio, lo hemos pensado como el libro de nuestra filosofía nacional. (...)

El señor Unamuno había aceptado sin crítica el dicho de "Somos unos Quijotes" con que solemos consolarnos los españoles de nuestras desventuras. Ello me hizo reparar en el imperio que ejerce sobre nuestro espíritu popular la filosofía del Quijote. Que no hay que ser Quijotes, que no hay que meterse en libros de caballerías, que al que se mete a redentor lo crucifican, son máximas que la sabiduría popular española no deja apartar nunca de los labios y que contribuyen poderosamente a formar la sustancia del ambiente espiritual en que los españoles nos criamos. Un estudio del Quijote y de Cervantes y su tiempo muestra que no son arbitrariedades las enseñanzas que saca el pueblo del libro nacional; primero, porque la lectura del Quijote nos consuela de nuestros desconsuelos limpiándonos la cabeza de ilusiones; segundo, porque esto fue también lo que Cervantes se propuso al escri-

birlo: consolarse y reírse de sus desventuras, que creyó se engendraron en excesivas ilusiones, y tercero, porque la España de aquel momento, también fatigada a consecuencia de la labor heroica, abnegada y excesiva de todo el siglo precedente, halló en el Quijote la sugestión que necesitaba para acomodarse a la cura de descanso que requerían su ánimo y su cuerpo. (...)

Don Juan.

Don Juan es el espolón de un barco que al hendir nuestro pecho separa a un lado nuestro deseo y deja al otro nuestro deber. Es el mal, porque mata y deshonra; mas por gusto no preferirá nadie ser víctima a verdugo, carne a cuchillo, sin confesar que se halla enfermo. El hombre sano codicia intensamente a la mujer hermosa, y quiere, al mismo tiempo, mantener su independencia espiritual respecto de ella, y como no se da cuenta, sino cuando viejo, de que estos deseos son incompatibles, admira a Don Juan, no tan sólo por la energía inagotable, sino porque tiene el valor de desprenderse de las mujeres en cuanto las conquista, y antes de que le apresen, y también porque despacha de una estocada al hombre que se le cruza en el camino, en vez de odiarlo y envenenarse el alma con el odio. Don Juan es el mal, porque es el capricho absoluto y una ley para sí mismo. Pero no hay nada tan feliz como la omnipotencia del capricho. ¿Por qué no hemos de ser el mal si esto es lo que nos gusta? ¿Por qué seguir respetando prohibiciones que nosotros no establecimos? ¿Quién las estableció? ¿No es el mal un espantapájaros inventado por las autoridades para mantener la común de los hombres tranquilos y sujetos? Si las palabras malo y bueno carecen de realidad objetiva, si su significación depende exclusivamente de las clases sociales que ocupan el Poder, si la totalidad del universo es indiferente al bien y al mal, si no hay un Dios en los cielos y Don Juan nos gusta, Don Juan tiene razón. (España y Europa, pág. 68.)

Tenemos que elegir entre la intuición que nos dice que Don Juan es el mal, porque su vida es una ofensa contra el espíritu de servicio social, de castidad, de veracidad, de lealtad; y el impulso que nos lleva al donjuanismo, por las pasiones que hay en cada uno de nosotros, fauces abiertas que necesitan hacer presa. De una parte, el deber absoluto; de la otra, el capricho absoluto. La decisión es aventura. No hay seguridad en parte alguna. Pero si nos decidimos por el deber y contra el capricho, la historia surgirá en apoyo nuestro para evidenciarnos que Don Juan luchaba contra el mundo, y que nosotros, al combatirle, nos hemos abrazado al universo. (España y Europa, página 70.)

## Don Juan o el Poder.

Pero Don Juan es, ante todo, una energía bruta, instintiva, petulante, pero inagotable, triunfal y arrolladora; es, como dice Said Armesto, "el símbolo de aquella España inquieta, caballeril y andariega, que tenía por fueros sus bríos y por pragmática su voluntad"; es el instinto sobre la ley, la fuerza sobre la autoridad, el capricho sobre la razón; es, según la frase de Ganivet, la personificación de aquellos hidalgos cuyo ideal jurídico se reduciría a "llevar en el bolsillo una carta foral con un solo artículo... ; este español está autorizado para hacer lo que le dé la gana". Y en este sentido, la visión de Don Juan realiza imaginativamente el sueño íntimo, no sólo del pueblo español, sino de todos los pueblos, porque lo que verdaderamente desean los hombres, más que los tesoros de la gruta de Aladino y más que las huríes del Edén de Mahoma, es la energía necesaria -la energía infinita- para apoderarse de todas las grutas y de todos los edenes de la tierra y del cielo. (Don Quijote, pág. 88.)

Celestina.-Celestina es un ministro del placer. Su función de mediadora consiste en tratar de satisfacer las pasiones, los caprichos y los deseos amorosos de los hombres que solicitan sus servicios y en procurar enamorados y clientes a las mujeres por quienes se interesa. Su profesión es repugnante y deshonorosa en todos los países, y si Celestina no hiciera más que practicarla carecería de relieve. Quizá fuera su tipo más importante para un historiador de los orígenes del capitalismo, al modo de Max Weber, que para el de los Orígenes de la novela, don Marcelino Menéndez y Pelayo. Lo grave es que Celestina predica también lo que practica en una dialéctica de carácter dramático, porque se ciñe a la justificación de su conducta, y sus breves argumentos son tan sólidos y se fundan en principios tan difícilmente contestables que cuanto más sublevan nuestros sentimientos morales menos razones encontramos que lógicamente los refuten. O matarla o dejarla, nos decimos. Y poco a poco, de sentencia en sentencia, Celestina se va levantando hasta convertirse en el escándalo más agresivo de la literatura universal. Para ella carece de sentido que las gentes se priven de los placeres que pueden disfrutar. La natura huye de lo triste y apetece lo deleitable. Es condición de la gentileza femenina ser tan comunicable como el dinero. Las mujeres hermosas han de dar "parte de sus gracias y personas a sus próximos". La mocedad debe gozarse y la idea de la muerte no debe influir en la conducta, porque lo que llegó a su cumbre necesariamente tiene que menguarse. Y si nos olvidamos por un instante

de que somos personas de honor, ¿nos bastará la mera inteligencia para probar a Celestina que sus principios son erróneos? (Don Quijote, pág. 130.)

Para Celestina no hay más bien, es decir, no hay más Dios que el placer. A administrarlo se dedica. Cuando era joven se consagraba a dar parte de sus gracias a los solicitantes; luego, a facilitar el comercio amoroso entre los aficionados; para ella no se reserva, aparte de su corretaje y el entrenamiento que puede proporcionarle la conducta de sus empresas y el sorteo de sus peligros más que el placer del vino. El bien que conoce lo predica, practica y difunde. Dios es testigo de su corazón. No podemos negarle el título de santa del hedonismo o del utilitarismo, aunque Stuart Mill proteste desde la sepultura. (Don Quijote, página 133.)

El común de la humanidad no entiende el placer sino como Celestina. Celestina no es sólo el mayor número, sino un aspecto de cada uno de nosotros. Este es el secreto de su fuerza. (Don Quijote, pág. 135.)

La desolación que hay en el libro de La Celestina recuerda la de Job: "La tierra está entregada a los perversos, ¿por qué viven los malvados, prolongan sus días y aun prosperan en riquezas?" Sólo que la desesperación de Job es pasajera y los discursos de un desesperado no son sino viento. El autor de La Celestina acepta estoicamente la desesperación, como una ley de la naturaleza. El mundo no tiene sentido, ni ha de esperarse que el justo prevalezca; pero al justo le queda su conciencia, y al codicioso su codicia, y al amante su amor, y aun es posible reírse un poco. Los hombres somos huérfanos y a la orfandad hemos de resignarnos. La Celestina, en suma, es uno de los primeros libros en que aprendió el pueblo español la posibilidad de vivir sin ideales. (Don Quijote, página 145.)

EUROPEIZACIÓN Y CASTICISMO  
UNAMUNO

A despecho de aduanas de toda clase, fue cumpliéndose la europeización de España, siglo tras siglo, pero muy trabajosamente y muy de superficie y cáscara. En este siglo, después de la francesada tuvimos la labor interna y fecunda de nuestras contiendas civiles; llegó luego el esfuerzo del 68 al 74, y pasado él, hemos caído rendidos, en pleno colapso. En tanto, reaparece la Inquisición íntima, nunca domada, a despecho de la libertad oficial. Recobran fuerza nuestros vicios nacionales y castizos todos, la falta de lo que los ingleses llaman *sympathy*, la incapacidad de comprender y sentir al prójimo como es, y rige nuestras relaciones de bandería, de güelfos y gibelinos, aquel absurdo de *qui non est mecum, contra me est* [...].

Con el sentido del ideal se ha apagado el sentido religioso de las cosas, que acaso dormita en el fondo del pueblo. ¡Qué bien se comprimió aquel ideal religioso que desbordaba en la mística, que de las honduras del alma castiza sacaba soplo de libertad cuando la casta reventaba de vida! Aún hay hoy menos libertad íntima que en la época de nuestro *fanatismo proverbial*; definidores y familiares del Santo Oficio se escandalizarían de la barbarie de nuestros obispos de levita y censores laicos. Hacen melindres y se tapan los ojos con los dedos abiertos, gritando ¡profanación!, gentes que en su vida han sentido en el alma una chispa de fervor religioso. ¡Ah!, es que en aquella edad de expansión e irradiación vivía nuestra vieja casta abierta a todos los vientos, asentando por todo el mundo sus tiendas.

Fue grande el alma castellana cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus valvas y aún no hemos despertado. Mientras fue la casta fecunda no se conoció como tal en sus diferencias, su ruina empezó el día en que gritando: «¡Mi yo, que me arrancan mi yo!», se quiso encerrar en sí.

¿Está todo moribundo? No, el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo.

LA VIDA ES SUEÑO (REFLEXIONES SOBRE LA REGENERACIÓN DE ESPAÑA), 1898  
UNAMUNO

Es inútil callar la verdad. Todos estamos mintiendo al hablar de regeneración, puesto que nadie piensa en serio en regenerarse a sí mismo. No pasa de ser un tópico de retórica

que no nos sale del corazón, sino de la cabeza. ¡Regenerarnos! ¿Y de qué, si aún de nada nos hemos arrepentido?

En rigor, no somos más que los llamados, con más o menos justicia, *intelectuales* y algunos hombres públicos los que hablamos ahora a cada paso de la regeneración de España. Es nuestra última postura, el tema de última hora, a que casi nadie, idébiles!, se sustrae.

El pueblo, por su parte, el que llamamos por antonomasia pueblo, el que no es más que pueblo, la masa de los hombres privados o *idiotas* que decían los griegos, *los muchos* de Platón, no responden. Oyen hablar de todo eso como quien oye llover, porque no entienden lo de la regeneración. Y el pueblo está aquí en lo firme; su aparente indiferencia arranca de su cristiana salud. Acúsale de falta de pulso los que no saben llegarle al alma, donde palpita su fe secreta y recogida. Dicen que está muerto los que no le sienten cómo sueña su vida.

Mira con soberana indiferencia la pérdida de las colonias nacionales, cuya posesión no influía en lo más mínimo en la felicidad o en la desgracia de la vida de sus hijos, ni en las esperanzas de que éstos se sustentan y confortan. ¿Qué se le da de que recobre o no España su puesto entre las naciones? ¿Qué gana con eso? ¿Qué le importa la gloria nacional? Nuestra misión en la Historia... ¡Cosas de libros! Nuestra pobreza le basta; y aún más, es su riqueza [...].

¿Viven mejor, con más paz interior, los ciudadanos conscientes de una gran nación histórica, que los aldeanos de cualquier olvidado rincón? El campesino del Toboso que nace, vive y muere, ¿es menos feliz que el obrero de Nueva York? ¡Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia, para no oír la voz de la sabiduría eterna, que repite el *vanitas vanitatum!* Este pueblo, robusta y sanamente misoneísta, sabe que no hay cosa nueva bajo el sol. ¿Que yace en atraso? ¿Y qué? Dejad que los otros corran, que ellos pararán al cabo. ¿Que yace en ignorancia? ¡Ignorancia! ¡Cuánto más grande es la ignorancia de los privados, que no la ciencia de los públicos! ¡Ignorancia! ¡Saben tantas cosas que no saben! Ellos saben mucho de lo que ignoran, y los regeneradores, en cambio, ignoran casi todo lo que saben. Es una ciencia divina la ciencia de la ignorancia; es más que ciencia, es sabiduría. El cuerpo sabe mejor que todos los fisiólogos cicatrizar las heridas, y el pueblo, que es el cuerpo social, sabe mucho más que los sociólogos que le salen y se empeñan en no dejarle dormir [...].

¡Que le dejen vivir en paz y en gracia de Dios, circundado de áurea sencillez, en su camisa de hombre feliz, y, sobre todo, que no se tome en vano el nombre de su fe para hablarle de la España histórica conquistadora de reinos, en cuyos dominios no se ponían ni

el sol ni la injusticia! ¡Que no le viertan veneno pagano de mundanas glorias en su cristiano bálsamo de consuelo! ¡Que le dejen dormir y soñar su sueño lento, oscuro, monótono, el sueño de su buena vida rutinaria! ¡Que no le sacrifiquen al progreso, por Dios, que no le sacrifiquen al progreso!

MIGUEL DE UNAMUNO  
EN TORNO AL CASTICISMO

LA TRADICIÓN ETERNA

TOMO aquí los términos castizo y casticismo en la mayor amplitud de su sentido corriente.

Castizo, deriva de casta, así como casta del adjetivo casto, puro. Se aplica de ordinario el vocablo casta a las razas o variedades puras de especies animales, sobre todo domésticas, y así es como se dice de un perro que es «de buena casta», lo cual originariamente equivalía a decir que era de raza pura, íntegra, sin mezcla ni misticismo alguno. De este modo castizo viene a ser puro y sin mezcla de elemento extraño. Y si tenemos en cuenta que lo castizo se estima como cualidad excelente y ventajosa, veremos cómo en el vocablo mismo viene enquistado el prejuicio antiguo, fuente de miles de errores y daños, de creer que las razas llamadas puras y tenidas por tales son superiores a las mixtas, cuando es cosa probada, por ensayos en castas de animales domésticos y por la historia además, que si bien es dañoso y hasta infecundo a la larga todo cruzamiento de razas muy diferentes, es, sin embargo, fuente de nuevo vigor y de progreso todo cruce de castas donde las diferencias no preponderen demasiado sobre el fondo de común analogía.

Se usa lo más a menudo el calificativo de castizo para designar a la lengua y al estilo. Decir en España que un escritor es castizo, es dar a entender que se le cree más español que a otros. Escribe claro el que concibe o imagina claro, con vigor quien con vigor piensa, por ser la lengua un vestido trasparente del pensamiento; y hasta cuando uno, preocupado con el deseo de hacerse estilo, se lo forma artificioso y pegadizo, delata un espíritu de artificio y pega, pudiendo decirse de él lo que de las autobiografías, que aun mintiendo revelan el alma de su autor. El casticismo del lenguaje y del estilo no son, pues, otra cosa que revelación de un pensamiento castizo. Recuerde a este propósito el lector cuáles son, entre los escritores españoles de este siglo, los que pasan por más castizos y cuáles por menos, y vea si entre aquéllos no predominan los más apegados a doctrinas tradicionales de vieja capa

castellana, y entre los otros los que, dejándose penetrar de cultura extraña, apenas piensan en castellano.

Pienso ir aquí agrupando las reflexiones y sugerencias que me han ocurrido pensando en torno a este punto del casticismo, centro sobre que gira torbellino de problemas que suscita el estado mental de nuestra patria. Si las reflexiones que voy a apuntar logran sugerir otras nuevas a alguno de mis lectores, a uno solo, y aunque sólo sea despertándole una humilde idea dormida en su mente, una sola, mi trabajo tendrá más recompensa que la de haber intensificado mi vida mental, porque a una idea no hay que mirar por de fuera, envuelta en el nombre para abrigarse y guardar la decencia, hay que mirarla por de dentro, viva, caliente, con alma y personalidad. Sé que en el peor caso, aunque estas hojas se sequen y pudran en la memoria del lector, formarán en ella capa de mantillo que abone sus concepciones propias. Lo más de lo que aquí lea le será familiarísimo. No importa. Hace mucha falta que se repita a diario lo que a diario de puro sabido se olvida, y piense el lector en este terrible y fatal fenómeno.

Me conviene advertir, ante todo, al lector de espíritu notariesco y silogístico, que aquí no se prueba nada con certificados históricos ni de otra clase, tal como él entenderá la prueba; que esto no es obra de la que él llamaría ciencia; que aquí sólo hallará retórica el que ignore que el silogismo es una mera figura de dicción. Me conviene también prevenir a todo lector respecto a las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las contradicciones que le parecerá hallar. Suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método, el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha.

Tenga, pues, paciencia cuando el ritmo de nuestras reflexiones tuerza a un lado, y espere a que en su ondulación tuerza al otro y deje se produzca así en su ánimo la resultante, si es que lo logra. Bien comprendo que este proceso de vaivén de hipérbolos arranca de defecto mío, mejor dicho, de defecto humano; pero ello da ocasión a que el lector colabore conmigo, corrigiendo con su serenidad el mal que pueda encerrar tal procedimiento rítmico de contradicciones.

Elévanse a diario en España amargas quejas porque la cultura extraña nos invade y arrastra o ahoga lo castizo, y va zapando poco a poco, según dicen los quejosos, nuestra personalidad nacional. El río, jamás extinto, de la invasión europea en nuestra patria, aumenta de día en día su caudal y su curso, y al presente está de crecida, fuera de madre, con dolor de los molineros a quienes ha sobrepasado las presas y tal vez mojado la harina. Desde hace algún tiempo se ha precipitado la europeización de España; las traducciones pululan que es un gusto; se lee entre cierta gente lo extranjero más que lo nacional y los críticos de más autoridad y público nos vienen presentando literatos o pensadores extranjeros. Algunos hay que han hecho en este sentido por la cultura nacional más que en otro cualquiera, abriéndonos el apetito de manjares de fuera, sirviéndonoslos más o menos aderezados a la española. Y hasta Menéndez y Pelayo, «español incorregible que nunca ha acertado a pensar más que en castellano» (así lo cree por lo menos, cuando lo dice), que a los veintiún años, «sin conocer del mundo y de los hombres más que lo que dicen los libros», regocijó a los molineros y surgió a la vida literaria, defendiendo con brío en «La Ciencia Española» la causa del casticismo, dedica lo mejor de su «Historia de las ideas estéticas en España», su parte más sentida, a presentarnos la cultura europea contemporánea, razonándola con una exposición aperitiva. Cada vez se cultivan más las lenguas vivas, hay muchos ya que casi piensan en ellas, y aun cuando prescindamos de los efectos que han dado ocasión a que corra por ahí y se utilice un «Diccionario de galicismos», nos hallamos a menudo con escritores que escriben francés traducido a un castellano de regular corrección gramatical. «¡Mi yo, que me arrancan mi yo!», gritaba Michelet, y una cosa análoga gritan los que, con el agua al cuello, se lamentan de la crecida del río. De cuando en cuando, agarrándose a una mata de la orilla, lanza algún reacio conminaciones en esa lengua de largos y ampulosos ritmos oratorios que parece se hizo de encargo para celebrar las venerandas tradiciones de nuestros mayores, la alianza del altar y el trono y las glorias de Numancia, de las Navas, de Granada, de Lepanto, de Otumba y de Bailen.

Más bajo, mucho más bajo y no en tono oratorio, no deja de oírse a las veces el murmullo de los despreciadores sistemáticos de lo castizo y propio. No faltan entre nosotros quienes, en el seno de la confianza, revelan hiperbólicamente sus deseos manifestando un voto análogo al que dicen expresó Renán cuando iban los alemanes sobre París, exclamando: ¡que nos conquisten! Estaría sin duda pensando entonces el historiador del pueblo de Israel en aquella doctrina con tanto amor puesta por él de realce, en aquella doctrina de anarquismo y de sumisión de que fue profeta Jeremías en los días del rey Josías, al pedir que los israelitas se sometieran al yugo de los caldeos para que, purificados en la es-

clavitud y el destierro de sus disensiones y vicios internos, pudieran llegar a ser el pueblo de la justicia del Señor.

Mas no hace falta conquista, ni la conquista purifica, porque a su pesar y no por ella, se civilizan los pueblos. No hizo falta que los alemanes conquistaran a Francia; sirvió la paliza del 70 de ducha que hiciera brotar y secarse las corrupciones del segundo imperio. Para nosotros tuvo un efecto análogo la francesada. El Dos de Mayo es en todos sentidos la fecha simbólica de nuestra regeneración, y son hechos que merecen meditación detenida, hechos palpitantes de contenido, el de que Martínez Marina, el teorizante de las Cortes de Cádiz, creyera resucitar nuestra antigua teoría de las Cortes mientras insuflaba en ella los principios de la revolución francesa, proyectando en el pasado el ideal del porvenir de entonces, el que un Quintana cantara en clasicismo francés la guerra de la Independencia y a nombre de la libertad patria, libertad del 89, y otros hechos de la misma casta que estos. La invasión fue dolorosa, pero para que germinen en un suelo las simientes no basta echarlas en él, porque las más se pudren o se las comen los gorriones: es preciso que antes la reja del arado desgarré las entrañas de la tierra, y al desgarrarla suele tronchar flores silvestres que al morir regalan su fragancia. Si el arador es un Burns se enternece y dedica un tierno recuerdo poético, una lágrima cristalizada, a la pobre margarita segada por la reja, pero sigue arando, y así sus prójimos sacan de su trabajo pan para el cuerpo y reposo para el alma, mientras la margarita, podrida en el surco, sirve de abono. Lo mismo los que piden que cerramos o poco menos las fronteras y pongamos puertas al campo que los que piden más o menos explícitamente que nos conquisten, se salen de la verdadera realidad de las cosas, de la eterna y honda realidad, arrastrados por el espíritu de anarquismo que llevamos todos en el meollo del alma, que es el pecado original de la sociedad humana, pecado no borrado por el largo bautismo de sangre de tantas guerras. Piden un nuevo Napoleón, un gran anarquista, los que tiemblan de las bombas del anarquismo y mantienen la paz armada, fuente de él.

Es una idea arraigadísima y satánica, sí, satánica, la de creer que la subordinación ahoga la individualidad, que hay que resistirse a aquélla o perder ésta. Tenemos tan deformado el cerebro, que no concebimos más que ser o amo o esclavo, o vencedor o vencido, empeñándonos en creer que la emancipación de éste es la ruina de aquél. Ha llegado la ceguera al punto de que se suele llamar individualismo a un conjunto de doctrinas conducentes a la ruina de la individualidad, al manchesterismo tomado en bruto. Por fortuna, la esencia de éste cuando nació potente fue el soplo de la libertad y la desaparición de las trabas artificiales, de las cadenas tradicionales; aquel «dejad hacer y dejad pasar» que predicaron los

economistas ortodoxos traerá la ley natural que ellos buscaban, la verdadera y honda ley natural social, la que ha producido la sociedad misma, su ley de vida, la ley de solidaridad y subordinación. Más que ley natural es ésta sobrenatural, porque eleva la naturaleza al ideal naturalizándola más y más. Pero así como los que hoy se creen legítimos herederos del manchesterismo porque guardan su cadáver, se alían a los herederos de los que le combatieron, y se alían a éstos para ahogar el alma de la libertad que el manchesterismo desencadenó, así conspiran a un fin los que piden muralla y los que piden conquista. Querer enquistar a la patria y que se haga una cultura lo más exclusiva posible, calafateándose y embreándose a los aires colados de fuera, parte del error de creer más perfecto al indio que en su selva caza su comida, la prepara, fabrica sus armas, construye su cabaña, que al relojero parisiense que puesto en la selva moriría acaso de hambre y de frío. Hay muchos que llaman preferir la felicidad a la civilización, el buscar el sueño; hay muchos en cuyo corazón resuena grata la voz de la tentación satánica que dice: «o todo o nada».

Es cierto que los que van de cara al sol están expuestos a que los ciegue éste, pero los que caminan de espaldas por no perder de vista su sombra de miedo de perderse en el camino ¡creen que la sombra guía al cuerpo! están expuestos a tropezar y caer de bruces. Después de todo, aun así caminan hacia adelante, porque el sol del porvenir les dibuja la sombra del pasado.

## II

Piden algunos ciencia y arte españoles, y este es el día en que, después de oírles despacio, no sabemos bien qué es ello... ¡se llama ciencia a tantas cosas y a tantas se llama arte! Dicen los periódicos que la ciencia dice esto o lo otro cuando habla un hombre, ¡como si la ciencia fuera un espíritu santo! y aunque nadie si se para a pensar cree en tan grosera blasfemia, las gentes no se paran de ordinario a pensar y arraigan en la impunidad los disparates. Los más atroces, aquellos de que se apartan todos si los ven desnudos, sirven de base a razonamientos de todos, dan vida a argumentos y pseudo-razones que engendran a su vez violencias y actos de salvajismo. A todos nos enseñan lo que es ciencia, y lo olvidamos al tiempo mismo que lo estamos aprendiendo, en un solo acto. Olvidamos que la ciencia es algo vivo, en vías de formación siempre, con su fondo formado y eterno y su proceso de cambio.

De puro sabido se olvida que la representación del mundo no es idéntica en los hombres, porque no son idénticos ni sus ambientes ni las formas de su espíritu, hijas de un proceso de ambientes. Pero si todas las representaciones son diferentes, todas son traduc-

ciones de un solo original, todas se reducen a unidad, que si no los hombres no se entenderían, y esa unidad fundamental de las distintas representaciones humanas es lo que hace posible el lenguaje y con éste la ciencia. Como cada hombre, cada pueblo tiene su representación propia y en la ciencia se distingue por su preferencia a tal rama o tal método, pero no puede en rigor decirse que haya ciencia nacional alguna. Todo lo que se repita y vuelva a repetir el trivialísimo lugar común de que la ciencia no tiene nacionalidad, todo será poco, porque siempre se lo olvidará de puro sabido y siempre se hará ciencia para cohonestar actos de salvajismo é injusticia. ¡Cuánto no ha influido la suerte de la Alsacia y la Lorena en el cultivo de la sociología en Francia y Alemania! La obra de Malthus, ¿no tuvo como razón de ser el propinar un bálsamo a la conciencia turbada de los ricos? El proceso económico o el político explican el proceso de sus ciencias respectivas. ¡Cuan lejos estamos de la verdadera religiosidad, de la *pietas* que anhelaba Lucrecio, de poder contemplarlo todo con alma serena *paccata posse omnia mente tueri*! Si hablamos de geometría alemana o de química inglesa, decimos algo, ¡y no es poco decir algo!, pero decimos más si hablamos de filosofía germánica o escocesa. Y decimos algo, porque la ciencia no se da nunca pura, porque la geometría y más que ella la química y muchísimo más la filosofía, llevan algo en si de pre-científico y de subcientífico, de sobre-científico, como se quiera, de intra-científico en realidad y este algo va teñido de materia nacional. Esto en filosofía es enorme, es el alma de esa conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intra-filosofía. Y es que, como el sonido sobre el silencio, la ciencia se asienta y vive sobre la ignorancia viva. Sobre la ignorancia viva, porque el principio de la sabiduría es saber ignorar; sobre la viva y no sobre la muerta como quieren asentarla los que piden ciencia de proteccionismo. Y aquí tolere el lector que dejando por el pronto suspendido este oscuro cabo suelto prosiga al hilo de mis reflexiones.

La representación brota del ambiente, pero el ambiente mismo es quien le impide purificarse y elevarse. Aquí se cumple el misterio de siempre, el verdadero misterio del pecado original, la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo. Así vemos que el nombre, cuerpo del concepto, al que le da vida y carne, acaba por ahogarle muchas veces si no sabe redimirse. Del mismo modo la ciencia, que arrancando del conocimiento vulgar, ligado al ambiente exclusivo y nacional, empieza sirviéndose de la lengua vulgar, moriría si poco a poco no fuera redimiéndose, creando su tecnicismo según crece, haciéndose su lengua universal conforme se eleva de la concepción vulgar. A no ser por el latín, no hubiera habido filosofía escolástica en la Edad Media; al latín universal y muerto debió su cuerpo y su pecado original también. Un conocimiento va entrando a ser científico con-

forme se hace más preciso y organizado, conforme va pasando de la precisión cualitativa a la cuantitativa. En un tiempo la verdadera ciencia científica era la matemática; la física ha entrado en el período realmente científico cuando subordinándose a la mecánica racional, se ha hecho matemática y se ha pasado de la alquimia a la química al reducir la previsión cualitativa de cambios químicos a previsión cuantitativa según peso, número y medida. Este proceso lo han descrito a las mil maravillas Whewell y Spencer. Refresque el lector sus enseñanzas, medite un rato acerca de ellas y sigamos.

A medida que la ciencia, pasando de la previsión meramente cualitativa a la cuantitativa, va purificándose de la concepción vulgar, se despoja poco a poco del lenguaje vulgar, que sólo expresa cualidades para revestirse del racional, científico, que tiende a expresar lo cuantitativo. Los castizos nombres agua fuerte, sosa, piedra infernal, salitre, aceite de vitriolo, evocan en quien conoce esos cuerpos la imagen de un conjunto de cualidades, cuyo conocimiento es utilísimo en la vida, pero los nombres ácido nítrico, carbonato sódico, nitrato de plata, nitrato potásico, ácido sulfúrico, despiertan una idea más precisa de esos cuerpos, marcan su composición, y no ya estos nombres, las fórmulas que apenas se agarran al lenguaje vulgar por un hilillo,  $HNO_3$ ,  $NaCO^{\wedge}$ ,  $AgNO_3$ ,  $KNO_3$ ,  $H_2SO_4$ , suscitan un concepto cuantitativo de esos cuerpos. El que conoce el vinagre como  $C_jH^{\wedge}O$ , y el espíritu de vino como  $C_jHyOH$ , sabe de éstos, científicamente, más que el que sólo los conoce por el nombre vulgar y castizo. ¡Cuan preferible es la fórmula  $CcHi(oH)_2$  a este terminacho, híbrido de lengua vulgar y científica, metahidroxibencina! Ya en la distinción lingüística entre ácido sulfuroso y ácido sulfúrico iba un principio de distinción científica, pero, ¡cuánto mayor es ésta en la diferencia de fórmulas  $H^{\wedge}SO_2$  y  $H^{\wedge}SO_3$ ! Como el cardo corredor, así los conceptos científicos, cuando rompen el lazo que les ataba a las raíces enterradas en el suelo en que nacieron, es cuando pueden, libres, ir a esparcir su simiente por el mundo. ¡Si todas las ciencias pudieran hacerse un álgebra universal, si pudiéramos prescindir en la economía política de esas condenadas palabras de valor, riqueza, renta, capital, etc., tan preñadas de vida, pero tan corrompidas por pecado original! Un álgebra les serviría de bautismo a la vez que extraeríamos ciencia de su fondo histórico, metafórico.

Aquí tenemos la ventaja del empleo de la lengua griega en el tecnicismo científico, que estén en griego los vocablos y que perdiendo el peso de la tradición permitan el vuelo de la idea. ¡Que esto es abogar por la fórmula y contra la idea? ¡Como si las fórmulas no tuvieran vida! ¡Como si una nube que descansa en un risco no tuviera más vida que el risco mismo! ¡Nebulosidades!... de ellas baja la lluvia fecundante, ellas llevan a que se sedimente

en el valle el detritus de la roca. Cuando no se cree más que en la vida de la carne, se camina a la muerte.

¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo! ¡Qué hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas, por escribir el álgebra del universo! ¡Qué hermoso y qué fecundo! De las ruinas de aquella torre, aspiración a la ciencia absoluta, se han sacado cimientos para la ciencia positiva y sólida; de las migajas de la mesa hegeliana viven los que más la denigran. Comprendió que el mundo de la ciencia son formas enchufadas unas en otras, formas de formas y formas de estas formas en proceso inacabable, y quiso levantarnos al cénit del cielo de nuestra razón, y desde la forma suprema hacernos descender a la realidad, que iría purificándose y abriéndose a nuestros ojos, racionalizándose. Este sueño del Quijote de la filosofía ha dado alma a muchas almas, aunque le pasó lo que al barón de Münchhausen, que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas. Tenía que hablar una lengua, lengua nacional, y el lenguaje humano es pobre para tal empresa, que era la empresa nada menos que de hacernos dioses. Fue - dicen algunos - la revelación del satanismo ' y luego ha venido el convertirse Nabucodonosor, que quiso ser dios, en bestia y andar hozando el suelo para extraer raíz- \* Por serlo, admiran a Hegel los que adoran a Satanás al revés, los que en realidad creen en una especie de divinidad de que son dos formas Dios y el Demonio, los absolutistas que creen lo más lógico dentro del liberalismo, el anarquismo. ees de que alimentarse. Esta es una atroz blasfemia en que nos detendremos más adelante. ¡Formas enchufadas unas en otras, formas de formas y formas de estas formas en proceso inacabable es el mundo de la ciencia, en que se busca lo cuantitativo de que brotan las cualidades! Pero si dentro de las formas se halla la cantidad, dentro de ésta hay una cualidad, lo intracuantitativo, el *quid divinum*. Todo tiene entrañas, todo tiene un dentro, incluso la ciencia. Las formas que vemos fuera tienen un dentro como le tenemos nosotros, y así como no sólo nos conocemos, sino que nos somos, ellas son. ¿De qué nos servirá definir el amor, si no lo sintiéramos? ¡Cómo se olvida que las cosas son, que tienen entrañas! Cuando oigo la queja de mi prójimo, que para el ojo es una forma enchufadora de otras, siento dolor en mis entrañas y a través del amor, la revelación del ser. A través del amor llegamos a las cosas con nuestro ser propio, no con la mente tan sólo, las hacemos prójimos, y de aquí brota el arte, arte que vive en todo, hasta en la ciencia, porque en el conocimiento mismo brota del ser de que es forma la mente, porque no hay luz, por fría que parezca, que no lleve chispa de calor. Por natural instinto y por común sentido comprende todo el mundo que al decir arte castizo, arte nacional, se dice más que al decir ciencia castiza, ciencia nacional, que si ca-

be preguntar qué se entiende por química inglesa o por geometría alemana, es mucho más inteligible y claro el hablar de música italiana, de pintura española, de literatura francesa. El arte parece ir más asido al ser y éste más ligado que la mente a la nacionalidad, y digo parece porque es apariencia. El arte no puede desligarse de la lengua tanto como la ciencia, ¡ojalá pudiera! Hasta la música y la pintura, que parecen ser más universales, más desligadas de todo laconismo y temporalismo, lo están y no poco; su lengua no es universal, sino en cierta medida, en una medida no mayor que la de la gran literatura. El arte más algébrico, la música, es alemana o francesa o italiana.

En la literatura, aquí es donde la gritería es mayor, aquí es donde los proteccionistas pelean por lo castizo, aquí donde más se quiere poner vallas al campo. Dicen que nos invade la literatura francesa, que languidece y muere el teatro nacional, etcétera, etc. Se alzan lamentos sobre la descastación de nuestra lengua, sobre la invasión del barbarismo. Y he aquí otra palabra pecadora, corrompida. Al punto de oíría, asociamos el barbarismo al sentido corriente y vulgar de bárbaro; sin querer, inconscientemente, suponemos que hay algo de barbarie en el barbarismo, que la invasión de éstos lleva nuestra lengua a la barbarie, sin recordar - que también esto se olvida de puro sabido - que la invasión de los bárbaros fué el principio de la regeneración de la cultura europea ahogada bajo la senilidad del imperio decadente. Del mismo modo, a una invasión de atroces barbarismos debe nuestra lengua gran parte de sus progresos, v. g., a la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España. El barbarismo será tal vez lo que preserve a nuestra lengua del salvajismo, del salvajismo a que caería en manos de los que nos quieren en la selva donde el salvaje se basta. El barbarismo produce al pronto una fiebre, como la vacuna, pero evita la viruela. Por otra parte, son barbarismos los galicismos y los germanismos actuales, y, ¿no lo eran acaso los hebraísmos de Fr. Luis de León, los italianismos de Cervantes o el sinnúmero de latinismos de nuestros clásicos? El mal no está en la invasión del barbarismo, sino en lo poco asimilativo de nuestra lengua, defecto que envanece a muchos. El arte por fuerza ha de ser más castizo que la ciencia, pero hay un arte eterno y universal, un arte clásico, un arte sobrio en color local y temporal, un arte que sobrevivirá al olvido de los costumbristas todos. Es un arte que toma el ahora y el aquí como puntos de apoyo, cual Anteo la tierra para recobrar a su contacto fuerzas; es un arte que intensifica lo general con la sobriedad y vida de lo individual, que hace que el verbo se haga carne y habite entre nosotros. Cuando se haga polvo el museo de retratos que acumulan nuestros fotógrafos, retratos que sólo a los parientes interesan, que en cuanto muere el padre arranca de la pared el hijo el del abuelo para echarlo al Rastro, cuando se hagan pol-

vo, vivirán los tipos eternos. A ese arte eterno pertenece nuestro Cervantes, que en el sublime final de su Don Quijote señala a nuestra España, a la de hoy, el camino de su regeneración en Alonso Quijano el Bueno; a ese pertenece porque de puro español llegó a una como renuncia de su españolismo, llegó al espíritu universal, al hombre que duerme dentro de todos nosotros. Y es que el fruto de toda sumersión hecha con pureza de espíritu en la tradición, de todo examen de conciencia, es, cuando la gracia humana nos toca, arrancarnos a nosotros mismos, despojarnos de la carne individualmente, lanzarnos de la patria chica a la humanidad.

Dejemos esto, que a ello volveremos más des38 pació. Volveremos a mirar el costumbrismo, el localismo y temporalismo, la invasión de las minucias fotográficas y nuestra salvación en el arte eterno. Reproduciré y comentaré aquel divino último capítulo de Don Quijote, que debe ser nuestro evangelio de regeneración nacional. No le retenga al lector de seguirme la aparente incoherencia que aquí reina; espero que al fin de la jornada vea claro el hilo, y además ies tan difícil y tan muerto alinear en fila lógica lo que se mueve en círculo!

### III

Si no tuviera significación viva lo de ciencia y arte españoles, no calentarían esas ideas a ningún espíritu, no habrían muerto hombres, hombres vivos, peleando por lo castizo. Pero mientras no nos formemos un concepto vivo, fecundo, de la tradición, será de desviación todo paso que demos hacia adelante del casticismo. Tradición, de *tradere*, equivale a «entrega», es lo que pasa de uno a otro, trans, un concepto hermano de los de transmisión, traslado, traspaso. Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas. Un momento es el producto de una serie, serie que lleva en sí, pero no es el mundo un caleidoscopio. Para los que sienten la agitación, nada es nuevo bajo el sol, y éste es estúpido en la monotonía de los días; para los que viven en la quietud, cada nueva mañana trae una frescura nueva. Es fácil que el lector tenga olvidado de puro sabido que mientras pasan sistemas, escuelas y teorías va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia; que los ríos que van a perderse en el mar arrastran detritus de las montañas y forman con él terrenos de aluvión; que a las veces una crecida barre la capa externa y la corriente se enturbia, pero que, sedimentado el limo, se enriquece el campo. Sobre el suelo compacto y firme de la esencia y el arte eternos corre el río del progreso que le fecunda y acrecienta. Hay una tradición eterna, legado de los siglos, la de la

ciencia y el arte universales y eternos; he aquí una verdad que hemos dejado morir en nosotros repitiéndola como el Padrenuestro.

Hay una tradición eterna, como hay una tradición del pasado y una tradición del presente. Y aquí nos sale al paso otra frase de lugar común, que siendo viva se repite también como cosa muerta, y es la frase de «el presente momento histórico». ¿Ha pensado en ello el lector? Porque al hablar de un momento presente histórico se dice que hay otro que no lo es, y así es en verdad. Pero si hay un presente histórico, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la historia. Esta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intra-histórico, de lo inconsciente en la historia. Merece esto que nos detengamos en ello. Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del «presente momento histórico», no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la historia. Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras.

Los que viven en el mundo, en la historia, atados al «presente momento histórico», peloteados por las olas en la superficie del mar donde se agitan náufragos, éstos no creen más que en las tempestades y los cataclismos seguidos de calmas, éstos creen que puede interrumpirse y reanudarse la vida. Se ha hablado mucho de una reanudación de la historia de España, y lo que la reanudó en parte fue que la historia brota de la no historia, que las olas son olas del mar quieto y eterno. No fue la restauración de 1875 lo que reanudó la historia de España; fueron los millones de hombres que siguieron haciendo lo mismo que antes, aquellos millones para los cuales fue el mismo el sol después que el de antes del 29 de Se-

tiembre de 1868, las mismas sus labores, los mismos los cantares con que siguieron el surco de la arada, Y no reanudaron en realidad nada, porque nada se había roto. Una ola no es otra agua que otra, es la misma ondulación que corre por el mismo mar. ¡Grande enseñanza la del 68! Los que viven en la historia se hacen sordos al silencio. Vamos a ver, ¿cuántos gritaron el 68? ¿A cuántos les renovó la vida aquel «destruir en medio del estruendo lo existente», como decía Prim? Lo repitió más de una vez: «-¡Destruir en medio del estruendo los obstáculos!» Aquel bullanguero llevaba en el alma el amor al ruido de la historia; pero si se oyó el ruido es porque callaba la inmensa mayoría de los españoles, se oyó el estruendo de aquella tempestad de verano sobre el silencio agosto del mar eterno.

En este mundo de los silenciosos, en este fondo del mar, debajo de la historia, es donde vive la verdadera tradición, la eterna, en el presente, no en el pasado muerto para siempre y enterrado en cosas muertas. En el fondo del presente hay que buscar la tradición eterna, en las entrañas del mar, no en los tímpanos del pasado, que al querer darles vida se derrieten, revertiendo sus aguas al mar. Así como la tradición es la sustancia de la historia, la eternidad lo es del tiempo, la historia es la forma de la tradición como el tiempo la de la eternidad. Y buscar la tradición en el pasado muerto es buscar la eternidad en el pasado, en la muerte, buscar la eternidad de la muerte. La tradición vive en el fondo del presente, es su sustancia, la tradición hace posible la ciencia, mejor dicho, la ciencia misma es tradición. Esas últimas leyes a que la ciencia llega, la de la persistencia de la fuerza, la de la uniformidad de la naturaleza, no son más que fórmulas de la eternidad viva, que no está fuera del tiempo, sino dentro de él. Spinoza, penetrado hasta el tuétano de su alma de lo eterno, expresó de una manera eterna la esencia del ser, que es la persistencia en el ser mismo. Después lo han repetido de mil maneras: «persistencia de la fuerza», «voluntad de vivir», etc.

La tradición eterna es lo que deben buscar los videntes de todo pueblo, para elevarse a la luz, haciendo consciente en ellos lo que en el pueblo es inconsciente, para guiarle así mejor. La tradición eterna española, que al ser eterna es más bien humana que española, es la que hemos de buscar los españoles en el presente vivo y no en el pasado muerto. Hay que buscar lo eterno en el aluvión de lo insignificante, de lo inorgánico, de lo que gira en torno de lo eterno como cometa errático, sin entrar en ordenada constelación con él, y hay que penetrarse de que el limo del río turbio del presente se sedimentará sobre el suelo eterno y permanente.

La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es, lo que hemos de buscar en nuestra alma. Y hay, sin embargo, un verdadero furor por buscar en sí

lo menos humano; llega la ceguera a tal punto, que llámanos original a lo menos original. Porque lo original no es la mueca, ni el gesto, ni la distinción, ni lo original; lo verdaderamente original, es lo originario, la humanidad en nosotros. ¡Gran locura la de querer despojarnos del fondo común a todos, de la masa idéntica sobre que se moldean las formas diferenciales, de lo que nos asemeja y une, de lo que hace que seamos prójimos, de la madre del amor, de la humanidad, en fin, del hombre, del verdadero hombre, del legado de la especie! ¡Qué empeño por entronizar lo pseudo-original, lo distintivo, la mueca, la caricatura, lo que nos viene de fuera! Damos más valor a la acuñación que al oro, y, ¡es claro!, menudea el falso. Preferimos el arte a la vida, cuando la vida más oscura y humilde vale infinitamente más que la más grande obra de arte.

Este mismo furor que, por buscar lo diferencial y distintivo, domina a los individuos, domina también a las clases históricas de los pueblos. Y así como es la vanidad individual tan estúpida que, con tal de originalizarse y distinguirse por algo, cifran muchos su orgullo en ser más brutos que los demás, del mismo modo hay pueblos que se vanaglorian de sus defectos. Los caracteres nacionales de que se envanece cada nación europea, son muy de ordinario sus defectos. Los españoles caemos también en este pecado.

#### IV

Hay un ejército que desdeña la tradición eterna, que descansa en el presente de la humanidad, y se va en busca de lo castizo e histórico de la tradición al pasado de nuestra casta, mejor dicho, de la casta que nos precedió en este suelo. Los más de los que se llaman a sí mismos tradicionalistas, o sin llamarse así se creen tales, no ven la tradición eterna, sino su sombra vana en el pasado. Son gentes que por huir del ruido presente que les aturde, incapaces de sumergirse en el silencio de que es ese ruido, se recrean en ecos y retintines de sonidos muertos. Desprecian las constituciones forjadas más o menos filosóficamente a la moderna francesa, y se agarran a las forjadas históricamente a la antigua española; se burlan de los que quieren hacer cuerpos vivos de las nubes, y quieren hacerlos de osamentas; execrando del jacobinismo, son jacobinos. Entre ellos, más que en otra parte, se hallan los dedicados a ciertos estudios llamados históricos, de erudición y compulsión, de donde sacan legitimismos y derechos históricos y esfuerzos por escapar a la ley viva de la prescripción y del hecho consumado, y sueños de restauraciones.

¡Lástima de ejército! En él hay quienes buscan y compulsan datos en archivos, recolectando papeles, resucitando cosas muertas en buena hora, haciendo bibliografías y catálo-

gos, y hasta catálogos de catálogos, y describiendo la cubierta y los tipos de un libro, desenterrando incunables y perdiendo un tiempo inmenso con pérdida irreparable. Su labor es útil, pero no para ellos ni por ellos, sino a su pesar; su labor es útil para los que la aprovechan con otro espíritu.

Tenía honda razón al decir el Sr. Azcárate que nuestra cultura del siglo xvi debió de interrumpirse cuando la hemos olvidado; tenía razón contra todos los desenterradores de osamentas. En lo que la hemos olvidado se interrumpió como historia, que es como quieren resucitarla los desenterradores, pero lo olvidado no muere, sino que baja al mar silencioso del alma, a lo eterno de ésta. Cuando nos invade una ciencia más o menos moderna, sea la filología, por ejemplo, al ver citar a alemanes, franceses, ingleses o italianos, alza la voz un desenterrador y pronuncia el nombre de Hervás y Panduro, que aun así sigue olvidado, porque lo que en él había de eterno se nos viene con la ciencia, y lo demás no vale el tiempo que se pierde en leerlo. El que perdí leyéndolo no lo recobraré en mi vida.

Toda esa falange que se dedica a la labor utilísima de recoger y encasillar insectos muertos, clavándoles un alfiler por el coselete para ordenarlos en una caja de entomología, con su rotulito encima, y darnos luego eso por lo que no es, toda esa falange salta de gozo cuando se les figura que un hombre de genio, que sabe sacar a las osamentas la vida que tienen, ahoga bajo esa balumba de dermatoesqueletos rellenos de paja algo de la tradición eterna. ¡Con qué gozo infantil han recibido la obra de Taine, que creen en su ceguera ha de contribuir a ahogar el ideal de la Revolución francesa! No ven que si esa obra ha hallado eco vivo es por ser una revelación de la tradición eterna purificada, no ven que de ella sale más radiante el 93. ¡Hay cosa más pobre que andar buscando con chinesco espíritu senil las causas históricas del protestantismo, un enjambre de pequeñeces muertas, mientras vive el protestantismo purificado, mientras su obra persiste? ¡Buscar los orígenes históricos de lo que tiene raíces intra-históricas con la necia idea de ahogar la vida! ¡Gran ceguera no penetrarse de que la causa es la sustancia del efecto, que mientras éste vive es porque vive aquélla!

Mil veces he pensado en aquel juicio de Schopenhauer sobre la escasa utilidad de la historia y en los que lo hacen bueno, a la vez que en lo regenerador de las aguas del río del Olvido. Lo cierto es que los mejores libros de historia son aquellos en que vive lo presente, y, si bien nos fijamos, hemos de ver que cuando se dice de un historiador que resucita siglos muertos, es porque les pone su alma, les anima con un soplo de la intra-historia eterna que recibe del presente. «Se oye el trotar de los caballos de los francos en los relatos mero-

vingios de Agustín Thierry», me dijeron, y, al leerlos, lo que oí fue un eco del alma eterna de la humanidad, eco que salía de las entrañas del presente.

Pensando en el parcial juicio de Shopenhauer, he pensado en la mayor enseñanza que se saca de los libros de viajes que de los de historia, de la transformación de esta rama del conocimiento en sentido de vida y alma, de cuánto más hondos son los historiadores artistas o filósofos que los pragmáticos, de cuánto mejor nos revelan un siglo sus obras de ficción que sus historias, de la vanidad de los papiros y ladrillos. La historia presente es la viva y la desdeñada por los desenterradores tradicionalistas, desdeñada hasta tal punto de ceguera que hay hombre de Estado que se quema las cejas en averiguar lo que hicieron y dijeron en tiempos pasados los que vivían en el ruido, y pone cuantos medios se le alcanzan para que no llegue a la historia viva del presente el rumor de los silenciosos que viven debajo de ella, la voz de hombres de carne y hueso, de hombres vivos. Todo cuanto se repita que hay que buscar la tradición eterna en el presente, que es intra-histórica más bien que histórica, que la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente, todo será poco. Se manifiestan esos tradicionalistas de acuerdo con estas verdades, pero en su corazón las rechazan. Lo que les pasa es que el presente les aturde, les confunde y marea, porque no está muerto, ni en letras de molde, ni se deja agarrar como una osamenta, ni huele a polvo, ni lleva en la espalda certificados. Viven en el presente como sonámbulos, desconociéndolo e ignorándolo, calumniándolo y denigrándolo sin conocerlo, incapaces de descifrarlo con alma serena. Aturcidos por el torbellino de lo inorgánico, de lo que se revuelve sin órbita, no ven la armonía siempre in fieri de lo eterno, porque el presente no se somete al tablero de ajedrez de su cabeza. Le creen un caos; es que los árboles les impiden ver el bosque. Es en el fondo la más triste ceguera del alma, es una hiperestesia enfermiza que les priva de ver el hecho, un solo hecho, pero un hecho vivo, carne palpitante de la naturaleza. Abominan del presente con el espíritu senil de todos los *laudatoris tempora acti*; sólo sienten lo que les hiere, y como los viejos, culpan al mundo de sus achaques. Es que la dócil sombra del pasado la adaptan a su mente, siendo incapaces de adaptar ésta al presente vivo; he aquí todo: hacerse medida de las cosas. Y así llegan, ciegos del presente, a desconocer el pasado en que hozan y se revuelven.

Se les conoce en que hablan con desdén del éxito, del divino éxito, único que a la larga tiene razón aquí donde creemos tenerla todos; del éxito que siendo más fuerte que la voluntad se le rinde cuando es ésta constante, cuando es la voluntad eterna, madre de la fe y de la esperanza, de la fe viva que no consiste en creer lo que no vimos, sino en crear lo que no vemos; maldicen al éxito, que para la siega de las ideas espera a su sazón, tan sordo a las

invocaciones del impaciente como a las execraciones del despedido. Se les conoce en que creen que al presente reina y gobierna la fuerza oprimiendo al derecho; se les conoce en su pesimismo.

Hay que ir a la tradición eterna, madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro. Y la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita. Es combatir contra ella, es querer destruir la humanidad en nosotros, es ir a la muerte, empeñarnos en distinguirnos de los demás, en evitar o retardar nuestra absorción en el espíritu general europeo moderno. Es menester que pueda decirse que «verdaderamente se muere y verdaderamente está cuerdo Alonso Quijano el Bueno»; que esos «cuentos» viejos que desentieran de nuestro pasado de aventuras y que «han sido verdaderos en nuestro daño, los vuelva nuestra muerte con ayuda del cielo en provecho nuestro».

Para hallar la humanidad en nosotros y llegar al pueblo nuevo conviene, sí, nos estudiemos, porque lo accidental, lo pasajero, lo temporal, lo castizo, de puro sublimarse y exaltarse se purifica destruyéndose. De puro español, y por su hermosa muerte sobre todo, pertenece Don Quijote al mundo. No hagamos nuestro héroe a un original a quien no le sirva ante la conciencia eterna de la humanidad toda la labor que en torno a su sombra hagan los entomólogos de la historia, ni la que hagan los que ponen sobre nuestras cualidades nuestros defectos, toda esa falange que cree de mal gusto, de ignorancia y mandado recoger el decir la verdad sobre esa sombra y de muy buen tono burlarse del himno de Riego. Volviendo el alma con pureza a sí, llega a matar la ilusión, madre del pecado, a destruir el yo egoísta, a purificarse de sí misma, de su pasado, a anegarse en Dios. Esta doctrina mística tan llena de verdad viva en su simbolismo es aplicable a los pueblos como a los individuos. Volviendo a sí, haciendo examen de conciencia, estudiándose y buscando en su historia la raíz de los males que sufren, se purifican de sí mismos, se anegan en la humanidad eterna. Por el examen de su conciencia histórica penetran en su intra-historia y se hallan de veras. Pero ¡ay de aquel que al hacer examen de conciencia se complace en sus pecados pasados y ve su originalidad en las pasiones que le han perdido, pone el pundonor mundano sobre todo!

El estudio de la propia historia, que debía ser un implacable examen de conciencia, se toma por desgracia como fuente de apologías y apologías de vergüenzas, y de excusas, y de disculpaciones y componendas con la conciencia, como medio de defensa contra la penitencia regeneradora. Apenas leer trabajos de historia en que se llama glorias a nuestras mayores vergüenzas, a las glorias de que purgamos; en que se hace jactancia de nuestros pecados pasados; en que se trata de disculpar nuestras atrocidades innegables con las de

otros. Mientras no sea la historia una confesión de un examen de conciencia no servirá para despojarnos del pueblo viejo, y no habrá salvación para nosotros. La humanidad es la casta eterna, sustancia de las castas históricas que se hacen y deshacen como las olas del mar; sólo lo humano es eternamente castizo. Mas para hallar lo humano eterno hay que romper lo castizo temporal y ver cómo se hacen y deshacen las castas, cómo se ha hecho la nuestra, y qué indicios nos da de su porvenir su presente. Entremos ahora en indicaciones que guíen al lector en esta tarea, en sugerencias que le sirvan para ese efecto.

Febrero de 1895.

DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA  
MIGUEL DE UNAMUNO

## VII -- AMOR, DOLOR, COMPASIÓN Y PERSONALIDAD

Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana.

Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte  
Ingeneró la sorte,  
como cantó Leopardi.

El amor busca con furia a través del amado algo que está allende este, y como no lo halla, se desespera. Siempre que hablamos de amor tenemos presente a la memoria el amor sexual, el amor entre hombre y mujer para perpetuar el linaje humano sobre la tierra. Y esto es lo que hace que no se consiga reducir el amor, ni a lo puramente intelectual, ni a lo puramente volitivo, dejando lo sentimental o, si se quiere, sensitivo de él. Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición: es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu.

El amor sexual es el tipo generador de todo otro amor. En el amor y por él buscamos perpetuarnos, y sólo nos perpetuamos sobre la tierra a condición de morir, de entregar a otro nuestra vida. Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos se multiplican dividiéndose, pariéndose, dejando de ser el uno que antes eran.

Pero agotada al fin la vitalidad de ser que así se multiplica dividiéndose de la especie, tiene de vez en cuando que renovar el manantial de la vida mediante uniones de dos individuos decadentes, mediante lo que se llama conjugación en los protozoarios. Únense para volver con más brío a dividirse. Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial. Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir. Acaso el supremo deleite del engendrar no es sino un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital. Nos unimos a otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento. En su fondo, el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otros podemos resucitar para perpetuarnos.

Hay sin duda, algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva animal se nos presenta, en el invencible instinto que empuja a un macho y una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia. Lo mismo que les confunde

los cuerpos, les separa, en cierto respecto, las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman, y sobre todo luchan, luchan por un tercero aún sin vida. El amor es una lucha, y especies animales hay en que al unirse el macho a la hembra la maltrata, y otras en que la hembra devora al macho luego que este la hubo fecundado.

Hase dicho del amor que es un egoísmo mutuo. Y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante él, sin entonces pensarlo ni proponérselo, su propia perpetuación, que es el fin, ¿qué es sino avaricia? Y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad. Y para perpetuar algo más humano que la carne.

Porque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne de dolor, es el dolor, es la muerte. El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre y su hija. Y así es que hay en la hondura del amor una hondura de eterno desesperarse, de la cual brotan la esperanza y el consuelo. Porque de este amor carnal y primitivo de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos, que es el origen animal de la sociedad humana, de este enamoramiento surge el amor espiritual y doloroso.

Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos. Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejiéndolos en un mismo almirez de pena. El amor sensual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas, manteníalas extrañas una a otra; mas de ese amor tuvieron un fruto de carne, un hijo. Y este hijo engendrado en muerte, enfermó acaso y se murió. Y sucedió que sobre el fruto de su fusión carnal y separación o mutuo extrañamiento espiritual, separados y fríos de dolor sus cuerpos, pero confundidas en dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación y nació entonces de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual. O bien, roto el lazo de la carne que les unía, respiraron con suspiro de liberación. Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena.

Todo lo cual se siente más clara y más frecuentemente aún cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores trágicos que tienen que luchar contra las diamantinas leyes del Destino, uno de esos amores que nacen a destiempo o desazón, antes o después del momento

o fuera de la norma en que el mundo, que es costumbre, los hubiera recibido. Cuantas más murallas pongan el Destino y el mundo y su ley entre los amantes, con tanta más fuerza se sienten empujados el uno al otro, y la dicha de quererse se les amarga, y se les acrecienta el dolor de no poder quererse a las claras y libremente, y se compadecen desde las raíces del corazón el uno del otro, y esta común compasión, que es su común miseria y su fidelidad común, da fuego y pábulo a su vez a su amor. Y sufren su gozo gozando su sufrimiento. Y ponen su amor fuera del mundo, y la fuerza de ese pobre amor sufriente bajo el yugo del Destino les hace intuir otro mundo en que no hay más ley que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque no hay carne. Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias.

Y el amor maternal, ¿qué es, sino compasión al débil, al desvalido, al pobre niño inerte que necesita de la leche y del regazo de la madre? Y en la mujer todo amor es maternal.

Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de sus naderías, y volviendo luego sus ojos así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron.

El hombre ansía ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido. El hombre quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores. Hay algo más que una artimaña para obtener limosna en eso de los mendigos que a la vera del camino muestran al viandante su llaga o su gangrenoso muñón. La limosna, más bien que socorro para sobrellevar los trabajos de la vida, es compasión. No agradece el pordiosero la limosna al que se la da volviéndole la cara por no verle y para quitárselo de al lado, sino que agradece mejor que se le compadezca no socorriéndole a no que socorriéndole no se le compadezca, aunque por otra parte prefiera esto. Ved, si no, con qué complacencia cuenta sus cuitas al que se conmueve oyéndoselas. Quiere ser compadecido, amado.

El amor de la mujer, sobre todo, decía que es siempre en su fondo compasivo, es maternal. La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francisca a Pablo. La mujer parece decir: «¡Ven, pobrecito, y no sufras tanto por mi causa!» Y por eso es su amor más amoroso y más puro que el del hombre y más valiente y más largo.

La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece y compadece más cuanto más ama.

Invirtiendo el *nihil volitum quin praecognitum*, os dije que *nihil cognitum quin praevolitum*, que no se conoce nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca.

Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo que va compadeciendo todo. Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud ni menos a tu propia eternidad, te compadeces y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma.

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus convivientes, vas a compadecer a todos los que viven y hasta a lo que acaso no vive pero existe. Aquella lejana estrella que brilla allí arriba durante la noche se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo!

Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo.

Si miras al universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en ti mismo; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio de la existencia, al pozo de vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal.

Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas todo dentro de ti mismo, que lo personalices todo. Por-

que el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante y en cuanto nos lo es y tanto más cuanto más se nos asemeja, y así crece nuestra compasión, y con ella nuestro amor a las cosas a medida que descubrimos las semejanzas que con nosotros tienen. O más bien es el amor mismo, que de suyo tiende a crecer, el que nos revela las semejanzas esas. Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque el amor, la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella y por tener que dejarlo de ser un día. Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor.

Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es com-padecer.

El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. Y así el alma compadece a Dios y se siente por Él compadecida, le ama y se siente por Él amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es al eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma.

Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella. Personalizamos al Todo para salvarnos de la nada, y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor.

El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, y desde dónde no soy.

¿Y cómo saber que se existe no sufriendo poco o mucho? ¿Cómo volver sobre sí, lograr conciencia refleja, no siendo por el dolor? Cuando se goza olvídate uno de sí mismo, de que existe, pasa a otro, a lo ajeno, se enajena.

Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él en el dolor.

Nessun maggior dolore  
che ricordarsi del tempo felice  
nella miseria,

hace decir el Dante a Francesca de Rimini (Inferno, V 121-123); pero si no hay dolor más grande que el de acordarse del tiempo feliz en la desgracia, no hay placer, en cambio, en acordarse de la desgracia en el tiempo de prosperidad.

«El más acerbo dolor entre los hombres es el de aspirar mucho y no poder nada» como según Heródoto (lib. IX, cap. 16), según dijo un persa a un tebano en un banquete. Y así es. Podemos abarcarlo todo o casi todo con el conocimiento y el deseo, nada o casi nada con la voluntad. Y no es la felicidad contemplación, ¡no!, si esa contemplación significa impotencia. Y de este choque entre nuestro conocer y nuestro poder surge la compasión.

Compadecemos a lo semejante a nosotros, y tanto más lo compadecemos cuanto más y mejor sentimos su semejanza con nosotros. Y si esta semejanza podemos decir que provoca nuestra compasión, cabe sostener también que nuestro repuesto de compasión, pronto a derramarse sobre todo, es lo que nos hace descubrir la semejanza de las cosas con nosotros, el lazo común que nos une con ellas en el dolor.

Nuestra propia lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia, nos hace descubrir en los forcejeos y movimientos y revoluciones de las cosas todas una lucha por cobrar, conservar o acrecentar conciencia, a la que todo tiende. Bajo los actos de mis más próximos semejantes, los demás hombres, siento -o consiento más bien- un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior.

Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro y en que el sentirse se identifica con el ser, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven. Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose.

Y este proceso de personalización o de subjetivación de todo lo externo, fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de esta contra aquella. Ya lo indicamos en nuestro anterior capítulo, y aquí lo hemos de confirmar desarrollándolo más.

Juan Bautista Vico, con su profunda penetración estética en el alma de la Antigüedad, vio que la filosofía espontánea del hombre era hacerse regla del universo guiado por *instinto d'animazione*. El lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopeico, engendra el pensamiento. «La sabiduría poética, que fue la primera sabiduría de la gentilidad -nos dice en su *Scienza Nuova*-, debió de comenzar por una metafísica no razonada y abstracta, cual es la de los hoy adoctrinados, sino sentida e imaginada, cual debió ser la de los primeros hombres... Esta fue su propia poesía, que les era una facultad connatural, porque estaban naturalmente provistos de tales sentidos y tales fantasías, nacida de ignorancia de las causas, que fue para ellos madre de maravillas en todo, pues ignorantes de todo, admiraban fuertemente. Tal poesía comenzó divina en ellos, porque al mismo tiempo que imaginaban las causas de las cosas, que sentían y admiraban sin ser dioses... De tal manera, los primeros hombres de las naciones gentiles, como niños del naciente género humano, creaban de sus ideas las cosas... De esta naturaleza de cosas humanas quedó la eterna propiedad explicada con noble expresión por Tácito al decir no vanamente que los hombres aterrados *fingunt simul creduntque*. »

Y luego Vico pasa a mostrarnos la era de la razón, no ya de la fantasía, esta edad nuestra en que nuestra mente está demasiado retirada de los sentidos, hasta en el vulgo, «con tantas abstracciones como están llenas las lenguas», y nos está «naturalmente negado poder formar la vasta imagen de una tal dama a que se llama Naturaleza simpatética, pues mientras con la boca se la llama así, no hay nada de eso en la mente, porque la mente está en lo falso, en la nada». «Ahora -añade Vico- nos está naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres.» Mas ¿es cierto? ¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?

En vano Comte declaró que el pensamiento humano salió ya de la edad teológica y está saliendo de la metafísica para entrar en la positiva; las tres edades coexisten y se apoyan, aun oponiéndose, unas en otras. El flamante positivismo no es sino metafísico cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre, en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal.

El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopeico. Cuando alboreó con Tales de Mileto el racionalismo, dejó este filósofo al Océano y Tetis, dioses y padres de dioses, para poner al agua como principio de las cosas, pero esta agua era un dios disfrazado. Debajo de la naturaleza y del

mundo palpitaban creaciones míticas, antropomórficas. La lengua misma lo llevaba consigo. Sócrates distinguía en los fenómenos, según Jenofonte nos cuenta, aquellos al alcance del estudio humano y aquellos otros que se han reservado los dioses, y execraba de que Anaxágoras quisiera explicarlo todo racionalmente. Hipócrates, su coetáneo, estimaba ser divinas las enfermedades todas, y Platón creía que el Sol y las estrellas son dioses animados, con sus almas (Phileb. c, 16. Leyes X), y sólo permitía la investigación astronómica hasta que no se blasfemara contra esos dioses. Y Aristóteles en su Física, nos dice que llueve Zeus, no para que el trigo crezca, sino por necesidad. Intentaron mecanizar o racionalizar a Dios, pero Dios se les rebelaba.

Y el concepto de Dios, siempre redivivo, pues brota del eterno sentimiento de Dios en el hombre, ¿qué es sino la eterna protesta de la vida contra la razón, el nunca vencido instinto de personalización? ¿Y qué es la noción misma de sustancia, sino objetivación de lo más subjetivo, que es la voluntad o la conciencia? Porque la conciencia, aun antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir. De aquí ese ritmo de que hablábamos en la historia del pensamiento. El positivismo nos trajo una época de racionalismo, es decir, de materialismo, mecanismo y moralismo; y he aquí que el vitalismo, el espiritualismo vuelve. ¿Qué han sido los esfuerzos del pragmatismo sino esfuerzos por restaurar la fe en la finalidad humana del Universo? ¿Qué son los esfuerzos de un Bergson, verbigracia, sobre todo en su obra sobre la evolución creadora, sino forcejeos por restaurar al Dios personal y la conciencia eterna? Y es que la vida no se rinde.

Y de nada sirve querer suprimir ese proceso mitopéico o antropomórfico y racionalizar nuestro pensamiento, como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir. La lengua misma, con la que pensamos, nos lo impide. La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica. Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas o crear una lengua -una lengua inhumana, es decir, inapta para las necesidades de la vida- para ella, como lo intentó el doctor Ricardo Avenarius, profesor de filosofía en Zurich, en su *Crítica de la experiencia pura*, para evitar los preconceptos. Y este vigoroso esfuerzo de Avenarius, el caudillo de los empiriocriticistas, termina en rigor en puro escepticismo. Él mismo nos lo dice al final del prólogo de la susomentada obra: «Ha tiempo que desapareció la infantil confianza de que nos sea dado hallar la verdad; mientras avanzamos, nos damos cuenta de sus dificultades, y con ello del límite de nuestras fuerzas. ¿Y el fin?... ¡Con tal de que llegemos a ver claro en nosotros mismos!»

¡Ver claro!... ¡ver claro! Sólo vería claro un puro pensador, que en vez de lenguaje usara álgebra, y que pudiese libertarse de su propia humanidad, es decir, un ser insustancial meramente objetivo, un no ser, en fin. Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento.

Esa animación, esa personificación va entrañada en nuestro mismo conocer. «¿Quién llueve?», «¿quién truena?», pregunta el viejo Estrepsiades a Sócrates en *Las nubes*, de Aristófanes, y el filósofo le contesta: «No Zeus, sino las nubes.» Y Estrepsiades: «pero ¿quién sino Zeus las obliga a marchar?», a lo que Sócrates: «Nada de eso, sino el Torbellino etéreo.» «¿El Torbellino? -agrega Estrepsiades-, no lo sabía... No es, pues, Zeus, sino el Torbellino el que en vez de él rige ahora.» Y sigue el pobre viejo personificando y animando al Torbellino, que reina ahora como un rey no sin conciencia de su realeza. Y todos, al pasar de un Zeus cualquiera a un cualquier torbellino, de Dios a la materia, verbigracia, hacemos lo mismo. Y es porque la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho.

El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el Universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al Universo todo. Y por eso y para eso han descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados. Por ser conscientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que sabernos existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo.

El más consecuente, aunque más incongruente y vacilante idealismo, el de Berkeley, que negaba la existencia de la materia, de algo inerte y extenso y pasivo que sea la causa de nuestras sensaciones y el sustrato de los fenómenos externos, no es en el fondo más que un absoluto espiritualismo o dinamismo, la suposición de que toda sensación nos viene, como la causa, de otro espíritu, esto es, de otra conciencia. Y se da su doctrina en cierto modo la mano con las de Schopenhauer y Hartmann. La doctrina de la Voluntad del primero de estos dos y la de lo Inconsciente del otro, están ya en potencia en la doctrina berkeleyana, de que ser es ser percibido. A lo que hay que añadir: y hacer que otro perciba al que es. Y así el viejo adagio de que *operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra.

Y por lo que a Schopenhauer hace no es menester esforzarse en mostrar cómo la voluntad que pone como esencia de las cosas, procede de la conciencia. Y basta leer su libro sobre la voluntad en la naturaleza, para ver cómo atribuía un cierto espíritu y hasta una cierta personalidad a las plantas mismas. Y esa su doctrina le llevó lógicamente al pesimismo, porque lo más propio y más íntimo de la voluntad es sufrir. La voluntad es una fuerza que se siente, esto es, que sufre. Y que goza, añadirá alguien. Pero es que no cabe poder gozar sin poder sufrir, y la facultad de goce es la misma que la del dolor. El que no sufre tampoco goza, como no siente calor el que no siente frío.

Y es muy lógico también que Schopenhauer, el que de la doctrina voluntarista o de personalización de todo, sacó el pesimismo, sacara de ambas que el fundamento de la moral es la compasión. Sólo que su falta de sentido social e histórico, el no sentir a la humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personificar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo.

Compréndese, por otra parte, su aversión a las doctrinas evolucionistas o transformistas puramente empíricas, y tal como alcanzó a ver expuestas por Lamarck y Darwin, cuya teoría, juzgándola sólo por un extenso extracto del Times, calificó de «ramplón empirismo», en una de sus cartas a Adán Luis von Doss (de 1 marzo 1860). Para un voluntario como Schopenhauer, en efecto, en teoría tan sana y cautelosamente empírica y racional como la de Darwin, quedaba fuera de cuenta el íntimo resorte, el motivo esencial de la evolución. Porque ¿cuál es, en efecto, la fuerza oculta, el último agente del perpetuarse los organismos y pugnar por persistir y propagarse? La selección, la adaptación, la herencia, no son sino condiciones externas. A esa fuerza íntima esencial, se le ha llamado voluntad por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre.

Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo. Mueve y agita a los más menudos seres vivientes, mueve y agita acaso a las células mismas de nuestro propio organismo corporal, que es una federación más o menos unitaria de vivientes; mueve a los glóbulos mismos de nuestra sangre. De vidas se compone nuestra vida, de aspiraciones, acaso en el limbo de la subconciencia, nuestra aspiración vital. No es un sueño más absurdo que tantos sueños que pasan por teorías valederas el de creer que nuestras células, nuestros glóbulos, tengan algo así como una conciencia o base de ella ru-

dimentaria, celular, globular. O que puedan llegar a tenerla. Y ya puestos en la vía de las fantasías, podemos

fantasear el que estas células se comunicaran entre sí, y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal. Fantasía que se ha producido más de una vez en la historia del sentimiento humano al suponer alguien, filósofo o poeta, que somos los hombres a modo de glóbulos de la sangre de un Ser Supremo que tiene su conciencia colectiva personal, la conciencia del Universo.

Tal vez la inmensa Vía Láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese enorme anillo de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del Universo, Cuerpo de Dios. Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al Universo, y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, esta, es decir, Dios, es todo.

En nosotros nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida. Y cuando mueren bruscamente, en choque, hacen nuestro dolor. Así en el seno de Dios nacen y mueren -¿mueren?- conciencias, constituyendo sus nacimientos y sus muertes su vida.

Si hay una Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella, y ¿puede en ella apagarse del todo idea alguna? Después que yo haya muerto, Dios seguirá recordándome, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la Conciencia Suprema ¿no es acaso ser?

Y si alguien dijese que Dios ha hecho el Universo, se le puede retrucar que también nuestra alma ha hecho nuestro cuerpo tanto más que ha sido por él hecha. Si es que hay alma.

Cuando la compasión, el amor, nos revela al Universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez, sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del Universo todo con nosotros, que es humano, y que nos hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos carne; el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte.

En el fondo lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios. Y la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independientemente del Universo, que es su estado de conciencia ad extra.

Claro es que vendrán los lógicos, y nos pondrán todas las evidentes dificultades racionales que de esto nacen; pero ya dijimos que, aunque bajo formas racionales, el contenido de todo esto no es, en rigor, racional. Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria. La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros. La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir.

Pero más adelante, más sobre esto de que la fe en Dios sea la personalización del Universo.

Y recordando lo que en otra parte de esta obra dijimos, podemos decir que las cosas materiales en cuanto conocidas, brotan al conocimiento desde el hambre, y del hambre brota el Universo sensible o material en que las conglobamos, y las cosas ideales brotan del amor, y del amor brota Dios en quien esas cosas ideales conglobamos, como en Conciencia del Universo. Es la conciencia social, hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo, a ver en todo sociedad, y nos muestra, por último, cuán de veras es una Sociedad infinita la Naturaleza toda. Y por lo que a mí hace he sentido que la Naturaleza es sociedad, cientos de veces, al pasearme en un bosque y tener el sentimiento de solidaridad con las encinas que de alguna oscura manera se daban sentido de mi presencia.

La fantasía que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aun lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa.

Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo -que es, en cierto modo, sociedad y la sociedad -que es también un individuo-, inseparables el uno del otro, y sin que nos quepa decir dónde empieza el uno para acabar el otro, siendo más bien aspectos de una misma esencia, así se dan en uno el espíritu, el elemento social que al relacionarnos con los demás, nos hace conscientes, y la materia o elemento individual e indivi-

duante, y se dan en uno fecundándose mutuamente la razón, la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el Universo y Dios.

¿Es esto todo verdad? ¿Y qué es verdad? -preguntaré a mi vez como preguntó Pilato. Pero no para volver a lavarme las manos sin esperar respuesta.

¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?

Nuestro deseo de vivir, nuestra necesidad de vida quisiera que fuese verdadero lo que nos hace conservarnos y perpetuarnos, lo que mantiene al hombre y a la sociedad; que fuese verdadera agua el líquido que bebido apaga la sed y porque la apaga, y pan verdadero lo que nos quita el hambre porque nos la quita.

Los sentidos están al servicio del instinto de conservación, y cuanto nos satisfaga a esta necesidad de conservarnos, aun sin pasar por los sentidos, es a modo de una penetración íntima de la realidad en nosotros. ¿Es acaso menos real el proceso de asimilación del alimento que el proceso de conocimiento de la cosa alimenticia? Se dirá que comerse un pan no es lo mismo que verlo, tocarlo o gustarlo; que de un modo entra en nuestro cuerpo, mas no por eso en nuestra conciencia. ¿Es verdad esto? ¿El pan que he hecho carne y sangre mía no entra más en mi conciencia de aquel otro al que viendo y tocando digo: «Esto es mío»? Y a ese pan así convertido en mi carne y sangre y hecho mío, ¿he de negarle la realidad objetiva cuando sólo lo toco?

Hay quien vive del aire sin conocerlo. Y así vivimos de Dios y en Dios acaso, en Dios espíritu y conciencia de la sociedad y del Universo todo, en cuanto este también es sociedad.

Dios no es sentido sino en cuanto es vivido, y no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Él (Mat. IV, 4. Deut. VIII, 3).

Y esta personalización del todo, del Universo, a que nos lleva el amor, la compasión, es la de una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen.

Es el único modo de dar al Universo finalidad dándole conciencia. Porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad que supone un propósito. Y la fe en Dios no es tria como veremos, sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el por qué, sino para sentir y sustentar el para qué último, necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo.

Y tampoco debe extrañar que se diga que esa conciencia del universo esté compuesta e integrada por las conciencias de los seres que el Universo forman, por la conciencia personal distinta de las que la componen. Sólo así se comprende lo de que en Dios seamos, nos movamos y vivamos. Aquel gran visionario que fue Manuel Swedenborg, vio o entrevió esto cuando en su libro sobre el cielo y el infierno (*De Coelo et Inferno*, 52) nos dice que: «Una entera sociedad angélica aparece a las veces en forma de un solo ángel, como el Señor me ha permitido ver. Cuando el Señor mismo aparece en medio de los ángeles, no lo hace acompañado de una multitud, sino como un solo ser en forma angélica. De aquí que en la Palabra se le llama al Señor un ángel, y que así es llamada una sociedad entera: Miguel, Gabriel y Rafael no son sino sociedades angélicas así llamadas por las funciones que llenan.»

¿No es que acaso vivimos y amamos, esto es, sufrimos y compadecemos en esa Gran Persona envolvente a todos, las personas todas que sufrimos y compadecemos y los seres todos que luchan por personalizarse, por adquirir conciencia de su dolor y de su limitación? ¿Y no somos acaso ideas de esa Gran Conciencia total que al pensarnos existentes nos da la existencia? ¿No es nuestro existir ser por Dios percibidos y sentidos? Y más adelante nos dice este mismo visionario, a su manera imaginativa, que cada ángel, cada sociedad de ángeles y el cielo todo contemplado de consuno, se presentan en forma humana, y que por virtud de esta su humana forma, lo rige el Señor como a un solo hombre.

«Dios no piensa, crea; no existe, es eterno», escribió Kierkegaard; pero es acaso más exacto decir con Mazzini, el místico de la ciudad italiana, que «Dios es grande porque piensa obrando» (*Ai giovani d'Italia*), porque en Él pensar es crear y hacer existir a aquello que piensa existente con sólo pensarlo, y es lo imposible lo impensable por Dios. ¿No se dice en la Escritura que Dios crea con su palabra, es decir, con su pensamiento, y que por este, por su Verbo, se hizo cuanto existe? ¿Y olvida Dios lo que una vez hubo pensado? ¿No subsisten acaso en la Suprema Conciencia los pensamientos todos que por ella pasan una vez? En Él, que es eterno, ¿no se eterniza toda existencia?

Es tal nuestro anhelo de salvar a la conciencia, de dar finalidad personal y humana al Universo y a la existencia, que hasta en un supremo, dolorosísimo y desgarrador sacrificio llegaríamos a oír que se nos dijese que si nuestra conciencia se desvanece es para ir a enriquecer la Conciencia infinita y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al Alma Universal. Enriquezco, si, a Dios, porque antes de yo existir no me pensaba como existente porque soy uno más, uno más aunque sea entre infinitos, que como habiendo vivido y sufrido y amado realmente, quedo en su seno. Es el furioso anhelo de dar invalidez al

Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es en cierto modo crearlo; aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo.

Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios.

MEDITACIONES DEL QUIJOTE (1914)

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

LECTOR...

Yo quisiera proponer en estos ensayos a los lectores más jóvenes que yo, únicos a quienes puedo, sin inmodestia, dirigirme personalmente, que expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad y aspiren fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo.

Para intentar esto no hay en mi mano otro medio que presentarles sinceramente el espectáculo de un hombre agitado por el vivo afán de comprender. Entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión. Y habría henchido todas mis pretensiones si consiguiera tallar en aquella mínima porción del alma española que se encuentra a mi alcance algunas facetas nuevas de sensibilidad ideal. Las cosas no nos interesan porque no hallan en nosotros superficies favorables donde refractarse, y es menester que multipliquemos los haces de nuestro espíritu a fin de que temas innumerables lleguen a herirle.

Llámase en un diálogo platónico a este afán de comprensión *erōtikē mania*, «locura de amor»<sup>2</sup>. Pero aunque no fuera la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, creo que es su síntoma forzoso. Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no le veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil. Y he observado que, por lo menos, a nosotros los españoles nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad. De mejor grado entregamos definitivamente nuestro albedrío a una actitud moral rígida, que mantenemos siempre abierto nuestro juicio, presto en todo momento a la reforma y corrección debidas. Diríase que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificarnos la vida aniquilando porciones inmensas del orbe. Con aguda mirada, ya había Nietzsche descubierto en ciertas actitudes morales formas y productos del rencor.

Nada que de éste provenga puede sernos simpático. El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Es la supresión imaginaria de quien no podemos con nuestras propias fuerzas realmente suprimir. Lleva en nuestra fantasía aquel por quien sentimos rencor, el aspecto lívido de un cadáver; lo hemos matado, aniquilado, con la intención. Y luego, al hallarlo en la realidad firme y tranquilo, nos parece un muerto indócil, más fuerte

---

<sup>2</sup> (*Fedro*, 265 b.)

que nuestros poderes, cuya existencia significa la burla personificada, el desdén viviente hacia nuestra débil condición.

Una manera más sabia de esta muerte anticipada que da a su enemigo el rencoroso, consiste en dejarse penetrar de un dogma moral, donde, alcoholizados por cierta ficción de heroísmo, lleguemos a creer que el enemigo no tiene un adarme de razón ni una tilde de derecho. Conocido y simbólico es el caso de aquella batalla contra los marcomanos en que echó Marco Aurelio por delante de sus soldados los leones del circo. Los enemigos retrocedieron espantados. Pero su caudillo, dando una gran voz, les dijo: «¡No temáis! ¡Son perros romanos!» Aquietados, los temerosos se revolvieron en victoriosa embestida. El amor combate también, no vegeta en la paz turbia de los compromisos; pero combate a los leones como leones y sólo llama perros a los que lo son.

Esta lucha con un enemigo a quien se comprende, es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta. ¿Por qué en nuestra raza tan poco frecuente? José de Campos, aquel pensador del siglo XVIII, cuyo libro más interesante ha descubierto *Azorín*, escribía: «Las virtudes de condescendencia son escasas en los pueblos pobres»<sup>3</sup>. Es decir, en los pueblos débiles.

ESPERO que al leer esto nadie derivará la consecuencia de serme indiferente el ideal moral. Yo no desdeño la moralidad en beneficio de un frívolo jugar con las ideas. Las doctrinas inmoralistas que hasta ahora han llegado a mi conocimiento carecen de sentido común. Y a decir verdad, yo no dedico mis esfuerzos a otra cosa que a ver si logro poseer un poco de sentido común.

Pero, en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender - y no sólo en el mío - , lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia a una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones. Conviene que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad. En fin, no deja de ser utilitaria una moral porque ella no lo sea, si el individuo que la adopta la maneja utilitariamente para hacerse más cómoda y fácil la existencia.

Todo un linaje de los más soberanos espíritus viene pugnando siglo tras siglo para que purifiquemos nuestro ideal ético, haciéndolo cada vez más delicado y complejo, más cris-

---

<sup>3</sup> (*De la desigualdad personal en la sociedad civil*. París, 1823. Página 133.)

talino y más íntimo. Gracias a ellos hemos llegado a no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona. Decidiendo nuestros actos en virtud de recetas dogmáticas intermediarias, no puede descender a ellos el carácter de bondad, exquisito y volátil como el más quintaesencial aroma. Este puede solo verterse en ellos directamente de la intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto. Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es ipso facto perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman «abiertas», ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. Con elevada conciencia de esto, Flaubert escribía una vez: «El ideal sólo es fecundo - entiéndase moralmente fecundo - cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión».

No se opone, pues, en mi alma la comprensión a la moral. Se opone a la moral perversa la moral integral para quien es la comprensión un claro y primario deber. Merced a él crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad, y, en consecuencia, nuestras probabilidades de ser justos. Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: «¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!» Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día.

¿Es, por ventura, demasiado oneroso este imperativo de la comprensión? ¿No es, acaso, lo menos que podemos hacer en servicio de algo comprenderlo? ¿Y quién, que sea leal consigo mismo, estará seguro de hacer lo más sin haber pasado por lo menos?

EN este sentido considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión. Tanto que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber. ¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos! Toda la sabiduría de hechos es, en rigor, incomprendible, y sólo puede justificarse entrando al servicio de una teoría.

La filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición. Lejos de mí desde-

ñar ésta; fue, sin duda, el saber noticioso un modo de la ciencia. Tuvo su hora. Allá en tiempos de Justo Lipsio, de Huet o de Casaubon, no había encontrado el conocimiento filológico métodos seguros para descubrir en las masas torrenciales de hechos históricos la unidad de su sentido. No podía ser la investigación directamente investigación de la unidad oculta en los fenómenos. No había otro remedio que dar una cita casual en la memoria de un individuo al mayor cúmulo posible de noticias. Dotándolas así de una unidad externa - la unidad que hoy llamamos «cajón de sastre» - , podía esperarse que entraran unas con otras en espontáneas 'asociaciones, de las cuales saliera alguna luz. Esta unidad de los hechos, no en sí mismos, sino en la cabeza de un sujeto, es la erudición. Volver a ella en nuestra edad equivaldría a una regresión de la filología, como si la química tornara a la alquimia o la medicina a la magia. Poco a poco se van haciendo más raros los meros eruditos, y pronto asistiremos a la desaparición de los últimos mandarines.

Ocupa, pues, la erudición el extrarradio de la ciencia, porque se limita a acumular hechos, mientras la filosofía constituye su aspiración céntrica, porque es la pura síntesis. En la acumulación, los datos son sólo coleccionados, y formando un montón, afirma cada cual su independencia, su inconexión. En la síntesis de hechos, por el contrario, desaparecen éstos como un alimento bien asimilado y queda de ellos sólo su vigor esencial.

Sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad. Así, las mil y doscientas páginas de la *Lógica* de Hegel son sólo preparación para poder pronunciar, con toda la plenitud de su significado, esta frase: «La idea es lo absoluto». Esta frase, en apariencia tan pobre, tiene en realidad un sentido literalmente infinito. Y al pensarla debidamente, todo este tesoro de significación explota de un golpe, y de un golpe vemos esclarecida la enorme perspectiva del mundo. A esta iluminación máxima llamaba yo comprender. Podrá ser tal o tal fórmula un error, podrán serlo cuantas se han ensayado; pero de sus ruinas como doctrinal renace indeleble la filosofía como aspiración, como afán.

El placer sexual parece consistir en una súbita descarga de energía nerviosa. La fruición estética es una súbita descarga de emociones alusivas. Análogamente es la filosofía como una súbita descarga de intelección.

ESTAS *Meditaciones*, exentas de erudición - aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra - , van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para

el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos; se suprime en lo posible las notas al pie, y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal.

Con mayor razón habrá de hacerse así en ensayos de este género, donde las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error.

En mi intención llevan estas ideas un oficio menos grave que el científico: no han de obstinarse en que otros las adopten, sino meramente quisieran despertar en almas hermanas otros pensamientos hermanos, aun cuando fueren hermanos enemigos. Pretexto y llamamiento a una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales, nada más.

AL lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas Meditaciones de las cosas más nimias. Se atiende a detalles del paisaje español, del modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma, y, en general, de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza.

Poniendo mucho cuidado en no confundir lo grande y lo pequeño; afirmando en todo momento la necesidad de la jerarquía, sin la cual el cosmos vuelve al caos, considero de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona.

El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.

¡La circunstancia! *iCircum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo alrededor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para

ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas. Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza raudamente y, recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin parar mientes que va a su vera, con rostro humilde y suplicante, la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aromas. Quisiéramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada hacia aquella flor encendida de pasión que se alza a sus pies. Todos, en varia medida, somos héroes y todos suscitamos en torno humildes amores.

*Yo un luchador he sido*

*Y esto quiere decir que he sido un hombre,*

prorrumpie Goethe. Somos héroes, combatimos siempre por algo lejano y hollamos a nuestro paso aromáticas violas.

En el *Ensayo sobre la limitación* se detiene el autor con delectación morosa a meditar sobre este tema. Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias. Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria - en su segunda mitad sobre todo - que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida. Conforme la lejanía va dando al siglo último una figura más sintética, se nos manifiesta mejor su carácter esencialmente político. Hizo en él la humanidad occidental el aprendizaje de la política, género de vida hasta entonces reducido a los ministros y a los consejos palatinos. La preocupación política, es decir, la conciencia y actividad de lo social, derrámase sobre las muchedumbres merced a la democracia. Y con un fiero exclusivismo ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente. Es sobremanera significativo que la única poderosa afirmación de lo individual en el siglo XIX - el «individualismo» - fuera una doctrina política, es decir, social, y que toda su afirmación consistía en pedir que no se aniquilara al individuo. ¿Cómo dudar de que un día próximo parecerá esto increíble?

Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia en cuanto técnica que enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías - y no solamente los residuos - a organizar

en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y como ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzadas sus rostros en los rincones del ánimo porque no se las quiera otorgar ciudadanía; quiero decir, sentido cultural.

En mi opinión, toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. Bueno fuera que el hombre se hallara siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión. A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones.

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*.

Y como espíritu, logos no son más que un «sentido», conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falto de significación.

Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato. Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas, tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre. Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores. Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándose más de repetirla que de aumentarla.

El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el logos de algo que todavía era insignificante (*i-logico*). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. Por esto, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No sólo lo parece: lo es. El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos.

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Los que viven junto a una cascata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiriera sentido.

Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido. Cier-

tas almas manifiestan su debilidad radical cuando no logran interesarse por una cosa si no se hacen la ilusión de que es ella todo o es lo mejor del mundo. Este idealismo mucilaginoso y pueril debe ser raído de nuestra conciencia. No existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas. Del mismo modo no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y sólo interesándonos por éstas cobrará su rango lo mejor. ¿Qué es un capitán sin soldados?

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.

Ahora bien; la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande.

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarle bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea.

Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un logos del Manzanares: esta humildísima ri-

bera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad.

Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan a entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: «¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses». Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: «Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*». Se cuenta de Rousseau que herborizaba en la jaula de su canario, y Fabre, quien lo refiere, escribe un libro sobre los animalillos que habitaban en las patas de su mesa de escribir.

Nada impide el heroísmo - que es la actividad del espíritu -, tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que dondequiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar.

Para Giordano Bruno: *est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*.

Pío Baroja y Azorín son dos circunstancias nuestras, y a ellas dedico sendos ensayos<sup>4</sup>. Azorín nos ofrece ocasión para meditar, con sesgo diverso al que acabo de decir, sobre las menudencias y sobre el valor del pasado. Respecto a lo primero, es hora ya de que resolvamos la latente hipocresía del carácter moderno, que finge interesarse únicamente por ciertas conveniencias sagradas - ciencia o arte o sociedad -, y reserva, como no podía menos, su más secreta intimidad para lo nimio y aun lo fisiológico. Porque esto es un hecho: cuando hemos llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano - como los moribundos recuerdan al punto de la muerte toda suerte de nimiedades que les acaecieron -. Vemos, entonces, que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una moza gentil, que no amamos ni conocemos; tal ingeniosidad, que el amigo ingenioso nos dice con su buena voz de costumbre. Me parece muy humano el suceso de quien, desespe-

---

<sup>4</sup> Han aparecido en los tomos I y II de *El Espectador*, bajo los títulos «Ideas sobre Pío Baroja» y «Azorín: primores de lo vulgar». (En el tomo II de estas *Obras completas*.)

rado, fue a ahorcarse a un árbol, y cuando se echaba, la cuerda al cuello, sintió el aroma de una rosa que había al pie del tronco y no se ahorcó.

Hay aquí un secreto de las bases de vitalidad que, por decencia, debe el hombre contemporáneo meditar y comprender; hoy se limita a ocultarlo, a apartar de él la vista, como sobre tantos otros poderes oscuros - la inquietud sexual, por ejemplo - , que, a vuelta de sigilos e hipocresías, acaban por triunfar en la conducta de su vida. Lo infrahumano perdura en el hombre: ¿cuál puede ser para el hombre el sentido de esa perduración? ¿Cuál es el logos, la postura clara que hemos de tomar ante esa emoción expresada por Shakespeare en una de sus comedias, con palabras tan íntimas, cordiales y sinceras que parecen gotear de uno de sus sonetos? «Mi gravedad - dice un personaje en *Measure for measure* - mi gravedad, de que tanto me enorgullezco, cambiaría con gusto por ser esta leve pluma que el aire mueve ahora como vano juguete». ¿No es éste un deseo indecente? *Eppur...!*

Respecto al pasado, tema estético de *Azorín*, hemos de ver en él uno de los terribles morbos nacionales. En la Antropología<sup>5</sup>, de Kant, hay una observación tan honda y tan certera sobre España que, al tropezar, se sobrecoge el ánimo. Dice Kant que los turcos cuando viajan suelen caracterizar los países según su vicio genuino, y que, usando de esta manera, él comprendía la tabla siguiente: 1.º Tierra de las modas (*Francia*). 2.º Tierra del mal humor (*Inglaterra*). 3.º Tierra de los antepasados (*España*). 4.º Tierra de la ostentación (*Italia*). 5.º Tierra de los títulos (*Alemania*). 6.º Tierra de los señores (*Polonia*).

¡Tierra de los antepasados...! Por lo tanto, no nuestra, no libre propiedad de los españoles actuales. Los que antes pasaron siguen gobernándonos y forman una oligarquía de la muerte, que nos oprime. «Sábelo - dice el criado en las *Coéforas* - , los muertos matan a los vivos».

Es esta influencia del pasado sobre nuestra raza una cuestión de las más delicadas. Al través de ella descubriremos la mecánica psicológica del reaccionarismo español. Y no me refiero al político, que es sólo una manifestación, la menos honda y significativa de la general constitución reaccionaria de nuestro espíritu. Columbraremos en este ensayo cómo el reaccionarismo radical no se caracteriza en última instancia por su desamor a la modernidad, sino por la manera de tratar el pasado.

Toléreseme, a beneficio de concisión, una fórmula paradójica: la muerte de lo muerto es la vida. Sólo un modo hay de dominar el pasado, reino de las cosas fenecidas: abrir nuestras venas e inyectar de su sangre en las venas vacías de los muertos. Esto es lo que no

---

<sup>5</sup> Revista de Occidente, Madrid, 1935. Pág. 212.

puede el reaccionario: tratar el pasado como un modo de la vida. Lo arranca de la esfera de la vitalidad, y, bien muerto, lo sienta en su trono para que rija las almas. No es casual que los celtíberos llamaran la atención en el tiempo antiguo, por ser el único pueblo que adoraba a la muerte.

Esta incapacidad de mantener vivo el pasado es el rasgo verdaderamente reaccionario. La antipatía hacia lo nuevo parece, en cambio, común a otros temperamentos psicológicos. ¿Es, por ventura, reaccionario Rossini por no haber querido viajar jamás en tren y rodar Europa en su coche de alegres cascabeles? Lo grave es otra cosa: tenemos los ámbitos del alma infeccionados, y como los pájaros al volar sobre los miasmas de una marisma, cae muerto el pasado dentro de nuestras memorias.

EN PÍO Baroja tendremos que meditar sobre la felicidad y sobre la «acción»; en realidad, tendremos que hablar un poco de todo. Porque este hombre, más bien que un hombre, es una encrucijada.

Por cierto que, tanto en este ensayo sobre Baroja, como en los que se dedican a Goethe y Lope de Vega, a Larra, y aun en algunas de estas *Meditaciones del Quijote*, acaso parezca al lector que se habla relativamente poco del tema concreto a que se refieren. Son, en efecto, estudios de crítica; pero yo creo que no es la misión importante de ésta tasar las obras literarias, distribuyéndolas en buenas o malas. Cada día me interesa menos sentenciar: a ser juez de las cosas, voy prefiriendo ser su amante.

Veo en la crítica un fervoroso esfuerzo para potenciar la obra elegida. Todo lo contrario, pues, de lo que hace Sainte-Beuve cuando nos lleva de la obra al autor, y luego pulveriza a éste con una llovizna de anécdotas. La crítica no es biografía ni se justifica como labor independiente, si no se propone completar la obra. Esto quiere decir, por lo pronto, que el crítico ha de introducir en su trabajo todos aquellos utensilios sentimentales e ideológicos merced a los cuales puede el lector medio recibir la impresión más intensa y clara de la obra que sea posible. Procede orientar la crítica en un sentido afirmativo y dirigirla, más que a corregir al autor, a dotar al lector de un órgano visual más perfecto. La obra se completa completando su lectura.

Así, por un estudio crítico sobre Pío Baroja, entiendo el conjunto de puntos de vista desde los cuales sus libros adquieren una significación potenciada. No extrañe, pues, que se hable poco del autor y aun de los detalles de su producción; se trata precisamente de reunir todo aquello que no está en él, pero que lo completa, de proporcionarle la atmósfera más favorable.

EN las *Meditaciones del Quijote* intento hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. *Don Quijote* puede significar dos cosas muy distintas: *Don Quijote* es un libro y Don Quijote es un personaje de este libro. Generalmente, lo que en bueno o en mal sentido se entiende por «quijotismo», es el quijotismo del personaje. Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del libro.

La figura de Don Quijote, plantada en medio de la obra como una antena que recoge todas las alusiones, ha atraído la atención exclusivamente, en perjuicio del resto de ella, y, en consecuencia, del personaje mismo. Ciertamente; con un poco de amor y otro poco de modestia - sin ambas cosas no -, podría componerse una parodia sutil de los *Nombres de Cristo*, aquel lindo libro de simbolización romántica que fue urdiendo Fray Luis con teológica voluptuosidad en el huerto de la Flecha. Podrían escribirse unos *Nombres de Don Quijote*. Porque en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno: es él un cristo gótico, macerado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico. «¡Siempre que estéis juntos - murmuraba Jesús -, me hallaréis entre vosotros!»

Sin embargo, los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote, son verdaderamente grotescos. Unos, con encantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados. Para unos y para otros, por lo visto, Cervantes no ha existido. Pues a poner nuestro ánimo más allá de ese dualismo vino sobre la tierra Cervantes.

No podemos entender el individuo sino al través de su especie. Las cosas reales están hechas de materia o de energía; pero las cosas artísticas - como el personaje Don Quijote - son de una sustancia llamada estilo. Cada objeto estético es individualización de un protoplasma-estilo. Así, el individuo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes. Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y, vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y

clara del estilo cervantino, de quien es el hidalgo manchego sólo una condensación particular. Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro. Para eludir esta desviación biográfica y erudita, prefiero el título quijotismo a cervantismo.

La tarea es tan levantada, que el autor entra en ella seguro de su derrota, como si fuera a combatir con los dioses.

Son arrancados los secretos a la Naturaleza de una manera violenta; después de orientarse en la selva cósmica, el científico se dirige recto al problema, como un cazador. Para Platón, lo mismo que para Santo Tomás, el hombre científico es un hombre que va de caza,  $\theta\eta\text{ρευτη}\varsigma$ , *venator*. Poseyendo el arma y la voluntad, la pieza es segura; la nueva verdad caerá seguramente a nuestros pies, herida como un ave en su trasvuelo.

Pero el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y sólo se entrega a quien quiere. Necesita, cual la verdad científica, que le dediquemos una operosa atención, pero sin que vayamos sobre él rectos, a uso de venadores. No se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango del *Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones, han de irle estrechando lentamente, dando al aire como sonos de ideales trompetas.

¡Cervantes - un paciente hidalgo que escribió un libro -, se halla sentado en los elíseos prados hace tres siglos, y aguarda, repartiendo en derredor melancólicas miradas, a que le nazca un nieto capaz: de entenderle!

Estas meditaciones, a que seguirán otras, renuncian - claro está -, a invadir los secretos últimos del *Quijote*. Son anchos círculos, de atención que traza el pensamiento - sin prisas, sin inminencia -, fatalmente atraídos por la obra inmortal.

Y una palabra postrera. El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien; la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo.

Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España.

Madrid, julio, 1914.

VIDA DE DON QUIJOTE Y SANCHO  
UNAMUNO

EL SEPULCRO DE DON QUIJOTE

Me preguntas, mi buen amigo, si sé la manera de desencadenar un delirio, un vértigo, una locura cualquiera sobre estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas que nacen, comen, duermen, se reproducen y mueren. ¿No habrá un medio, me dices, de reproducir la epidemia de los flagelantes o la de los convulsionarios? Y me hablas del milenario.

Como tú siento yo con frecuencia la nostalgia de la Edad Media; como tú quisiera vivir entre los espasmos del milenario. Si consiguiéramos hacer creer que en un día dado, sea el 2 de Mayo de 1908, el centenario del grito de la independencia, se acababa para siempre España; que en ese día nos repartían como a borregos, creo que el día 3 de Mayo de 1908 sería el día más grande de nuestra historia, el amanecer de una nueva vida.

Esto es una miseria, una completa miseria. A nadie le importa nada de nada. Y cuando alguno trata de agitar aisladamente este o aquel problema, una u otra cuestión, se lo atribuyen o a negocio o a afán de notoriedad y ansia de singularizarse.

No se comprende aquí ya ni la locura. Hasta del loco creen y dicen que lo será por tenerle su cuenta y razón. Lo de la razón de la sinrazón es ya un hecho para todos estos miserables. Si nuestro señor Don Quijote resucitara y volviese a esta su España andarían buscándole una segunda intención a sus nobles desvaríos. Si uno denuncia un abuso, persigue la injusticia, fustiga la ramplonería, se preguntan los esclavos: ¿qué irá buscando en eso? ¿A qué aspira? Unas veces creen y dicen que lo hace para que le tapen la boca con oro; otras que es por ruines sentimientos y bajas pasiones de vengativo o envidioso; otras que lo hace no más sino por meter ruido y que de él se hable, por vanagloria; otras que lo hacen por divertirse y pasar el tiempo, por deporte. ¡Lástima grande que a tan pocos les dé por deportes semejantes!

Fíjate y observa. Ante un acto cualquiera de generosidad, de heroísmo, de locura, a todos esos estúpidos bachilleres, curas y barberos de hoy no se les ocurre sino preguntarse: ¿por qué lo hará? Y en cuanto creen haber descubierto la razón del acto - sea o no la que ellos se suponen - se dicen: ¡bah!, lo ha hecho por esto o por lo otro. En cuanto una cosa tiene razón de ser y ellos la conocen perdió todo su valor cosa. Para eso les sirve la lógica, la cochina lógica.

Comprender es perdonar, se ha dicho. Y esos miserables necesitan comprender para perdonar el que se les humille, el que con hechos o palabras se les eche en cara su miseria, sin hablarles de ella.

Han llegado a preguntarse estúpidamente para qué hizo Dios el mundo, y se han contestado a sí mismos: ¡para su gloria!, y se han quedado tan orondos y satisfechos, como si los muy majaderos supieran qué es eso de la gloria de Dios.

Las cosas se hicieron primero, su para qué después. Que me den una idea nueva, cualquiera, sobre cualquier cosa, y ella me dirá después para qué sirve.

Alguna vez, cuando expongo algún proyecto, algo que me parece debía hacerse, algo, sobre todo, que debía decirse, no falta nunca quien me pregunte: ¿y después? A preguntas tales no cabe otra respuesta que una repregunta. Y al «¿y después?» no hay sino dar de rebote un «¿y antes?».

No hay porvenir; nunca hay porvenir. Eso que llaman el porvenir es una de las más grandes mentiras. El verdadero porvenir es hoy. ¿Qué será de nosotros mañana? ¡No hay mañana! ¿Qué es de nosotros hoy, ahora? Esta es la única cuestión.

Y en cuanto a hoy, todos esos miserables están muy satisfechos porque hoy existen, y con existir les basta. La existencia, la pura y nuda existencia, llena su alma toda. No sienten que haya mas que existir.

¿Pero existen? ¿Existen de verdad? Yo creo que no; pues si existieran, si existieran de verdad, sufrirían de existir y no se contentarían con ello. Si real y verdaderamente existieran en el tiempo y el espacio sufrirían de no ser en lo eterno y lo infinito. Y este sufrimiento, esta pasión, que no es sino la pasión de Dios en nosotros, Dios que en nosotros sufre por sentirse preso en nuestra finitud y nuestra temporalidad, este divino sufrimiento les haría romper todos esos menguados eslabones lógicos con que tratan de atar sus menguados recuerdos a sus menguadas esperanzas, la ilusión de su pasado a la ilusión de su porvenir. ¿Por qué hace eso? ¿Preguntó acaso nunca Sancho por qué hacía Don Quijote las cosas que hacía?

Y vuelta a lo mismo, a tu pregunta, a tu preocupación: ¿qué locura colectiva podríamos imbuir en estas pobres muchedumbres? ¿Qué delirio?

Tú mismo te has acercado a la solución en una de esas cartas con que me asaltas a preguntas. En ella me decías: ¿no crees que se podría intentar alguna nueva cruzada?

Pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tie-

nen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón.

Defenderán, es natural, su usurpación y tratarán de probar con muchas y muy estudiadas razones que la guardia y custodia del sepulcro les corresponde. Lo guardan para que el Caballero no resucite.

A esas razones hay que contestar con insultos, con pedradas, con gritos de pasión, con botes de lanza. No hay que razonar con ellos. Si tratas de razonar frente a sus razones estás perdido.

Si te preguntan, como acostumbran, ¿con qué derecho reclamas el sepulcro?, no les contestes nada, que ya lo verán luego. Luego... tal vez cuando ni tú ni ellos existáis ya, por lo menos en este mundo de las apariencias.

Y esta santa cruzada lleva una gran ventaja a aquellas otras santas cruzadas de que albo-reó una nueva vida en este viejo mundo. Aquellos ardientes cruzados sabían dónde estaba el sepulcro de Cristo, dónde se decía que estaba, mientras que nuestros cruzados no sabrán dónde está el sepulcro de Don Quijote. Hay que buscarlo peleando por rescatarlo.

Tu locura quijotesca te ha llevado más de una vez a hablarme del quijotismo como de una nueva religión. Y a eso he de decirte que esa nueva religión que propones y de que me hablas, si llegara a cuajar, tendría dos singulares preeminencias. La una, que su fundador, su profeta, Don Quijote - no Cervantes, por supuesto - , no estamos seguros de que fuese un hombre real, de carne y hueso, sino que más bien sospechamos que fue una pura ficción. Y su otra preeminencia sería la de que ese profeta era un profeta ridículo, que fue la befa y el escarnio de las gentes.

Es el valor que más falta nos hace: el de afrontar el ridículo. El ridículo es el arma que manejan todos los miserables bachilleres, barberos, curas, canónigos y duques que guardan escondido el sepulcro del Caballero de la Locura. Caballero que hizo reír a todo el mundo, pero que nunca soltó un chiste. Tenía el alma demasiado grande para parir chistes. Hizo reír con su seriedad.

Empieza, pues, amigo, a hacer de Pedro el Ermitaño y llama a las gentes a que se te unan, se nos unan, y vayamos todos a rescatar ese sepulcro que no sabemos dónde está. La cruzada misma nos revelará el sagrado lugar.

Verás cómo así que el sagrado escuadrón se ponga en marcha aparecerá en el cielo una estrella nueva, sólo visible para los cruzados, una estrella refulgente y sonora, que cantará un canto nuevo en esta larga noche que nos envuelve, y la estrella se pondrá en marcha en cuanto se ponga en marcha el escuadrón de los cruzados, y cuando hayan vencido en su

cruzada, o cuando hayan sucumbido todos - que es acaso la manera única de vencer de veras - , la estrella caerá del cielo, y en el sitio en donde caiga allí está el sepulcro. El sepulcro está donde muera el escuadrón.

Y allí donde está el sepulcro, allí está la cuna, allí está el nido. Y de allí volverá a surgir la estrella refulgente y sonora, camino del cielo.

Y no me preguntes más, querido amigo. Cuando me haces hablar de estas cosas me haces que saque del fondo de mi alma, dolorida por la ramplonería ambiente que por todas partes me acosa y aprieta, dolorida por las salpicaduras del fango de mentira en que chapoteamos, dolorida por los arañazos de la cobardía que nos envuelve, me haces que saque del fondo de mi alma dolorida las visiones sin razón, los conceptos sin lógica, las cosas que ni yo sé lo que quieren decir, ni menos quiero ponerme a averiguarlo.

¿Qué quieres decir con eso? - me preguntas más de una vez - . Y yo te respondo: ¿lo sé yo acaso?

¡No, mi buen amigo, no! Muchas de estas ocurrencias de mi espíritu que te confío ni yo sé lo que quieren decir, o, por lo menos, soy yo quien no lo sé. Hay alguien dentro de mí que melas dicta, que me las dice. Le obedezco y no me adentro a verle la cara ni a preguntarle por su nombre. Sólo sé que si le viese la cara y si me dijese su nombre me moriría yo para que viviese él.

Estoy avergonzado de haber alguna vez fingido entes de ficción, personajes novelescos para poner en sus labios lo que no me atrevía a poner en los míos y hacerles decir como en broma lo que yo siento muy en serio.

Tú me conoces, tú, y sabes bien cuán lejos estoy de rebuscar adrede paradojas, extravagancias y singularidades, piensen lo que pensaren algunos majaderos. Tú y yo, mi buen amigo, mi único amigo absoluto, hemos hablado muchas veces, a solas, de lo que sea la locura, y hemos comentado aquello del *Brand* ibseniano, hijo de Kierkegaard, de que está loco el que está solo. Y hemos concordado en que una locura cualquiera deja de serlo en cuanto se hace colectiva, en cuanto es locura de todo un pueblo, de todo el género humano acaso. En cuanto una alucinación se hace colectiva, se hace popular, se hace social, deja de ser alucinación, para convertirse en una realidad, en algo que está fuera de cada uno de los que la comparten. Y tú y yo estamos de acuerdo en que hace falta llevar a las muchedumbres, llevar al pueblo, llevar a nuestro pueblo español una locura cualquiera, la locura de uno cualquiera de sus miembros que esté loco, pero loco de verdad y no de mentirijillas. Loco, y no tonto.

Tú y yo, mi buen amigo, nos hemos escandalizado ante eso que llaman aquí fanatismo, y que, por nuestra desgracia, no lo es. No; no es fanatismo nada que esté reglamentado y contenido y encauzado y dirigido por bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques; no es fanatismo nada que lleve un pendón con fórmulas lógicas, nada que tenga programa, nada que se proponga para mañana un propósito que puede un orador desarrollar en un metódico discurso.

Una vez, ¿te acuerdas?, vimos a ocho o diez mozos reunirse y seguir a uno que les decía: ¡Vamos a hacer una barbaridad! Y eso es lo que tú y yo anhelamos, que el pueblo se apiñe y gritando ¡vamos a hacer una barbaridad! Se ponga en marcha. Y si algún bachiller, algún barbero, algún cura, algún canónigo o algún duque les detuviese para decirles: «¡hijos míos!, está bien, os veo henchidos de heroísmo, llenos de santa indignación; también yo voy con vosotros: pero antes de ir todos, y yo con vosotros, a hacer esa barbaridad, ¿no os parece que debíamos ponernos de acuerdo respecto a la barbaridad que vamos a hacer? ¿Qué barbaridad va a ser ésta?», si alguno de esos malandrines que he dicho les detuviese para decirles tal cosa, deberían derribarle al punto y pasar todos sobre él, pisoteándole, y ya empezaba la heroica barbaridad.

¿No crees, mi amigo, que hay por ahí muchas almas solitarias a las que el corazón les pide alguna barbaridad, algo de que revienten? Ve, pues, a ver si logras juntarlas y formar escuadrón con ellas y ponemos todos en marcha - porque yo iré con ellos y tras de ti - a rescatar el sepulcro de Don Quijote, que, gracias a Dios, no sabemos dónde está. Ya nos lo dirá la estrella refulgente y sonora.

Y ¿no será - me dices en tus horas de desaliento, cuando te vas de ti mismo - , no será que creyendo al ponemos en marcha caminar por campos y tierras, estemos dando vueltas en torno al mismo sitio? Entonces la estrella estará fija, quieta sobre nuestras cabezas y el sepulcro en nosotros. Y entonces la estrella caerá, pero caerá para venir a enterrarse en nuestras almas. Y nuestras almas se convertirán en luz, y fundidas todas en la estrella refulgente y sonora subirá ésta, más refulgente aún, convertida en un sol, en un sol de eterna melodía, a alumbrar el cielo de la patria redimida.

En marcha, pues. Y ten cuenta no se te metan en el sagrado escuadrón de los cruzados bachilleres, barberos, curas, canónigos o duques disfrazados de Sanchos. No importa que te pidan ínsulas; lo que debes hacer es expulsarlos en cuanto te pidan el itinerario de la marcha, en cuanto te hablen del programa, en cuanto te pregunten al oído, maliciosamente, que les digas hacia dónde cae el sepulcro. Sigue a la estrella. Y haz como el Caballero: endereza el entuerto que se te ponga delante. Ahora lo de ahora, y aquí lo de aquí.

¡Poneos en marcha! ¿Que adónde vais? La estrella os lo dirá: ¡al sepulcro! ¿Qué vamos a hacer en el camino, mientras marchamos? ¿Qué? ¡Luchar! Luchar, y ¡cómo?

¿Cómo? ¿Tropezáis con uno que miente?, gritarle a la cara: ¡mentira!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que roba?, gritarle: ¡ladrón!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que dice tonterías, a quien oye toda una muchedumbre con la boca abierta?, gritarles: ¡estúpidos!, y ¡adelante! ¡Adelante siempre!

¿Es que con eso - me dice uno a quien tú conoces y que ansía ser cruzado -, es que con eso se borra la mentira, ni el ladronicio, ni la tontería del mundo? ¿Quién ha dicho que no? La más miserable de todas las miserias, la más repugnante y apestosa argucia de la cobardía es esa de decir que nada se adelanta con denunciar a un ladrón porque otros seguirán robando, que nada se logra con llamarle en su cara majadero al majadero, porque no por eso la majadería disminuirá en el mundo.

Sí, hay que repetirlo una y mil veces: con que una vez, una sola vez, acabases del todo y para siempre con un solo embustero, habríase acabado el embuste de una vez para siempre.

¡En marcha, pues! Y echa del sagrado escuadrón a todos los que empiecen a estudiar el paso que habrá de llevarse en la marcha y su compás y su ritmo. Sobre todo, ¡fuera con los que a todas horas andan con eso del ritmo! Te convertirían el escuadrón en una cuadrilla de baile, y la marcha en danza. ¡Fuera con ellos! Que se vayan a otra parte a cantar a la carne.

Esos que tratarían de convertirte el escuadrón de marcha en cuadrilla de baile se llaman a sí mismos, y los unos a los otros entre sí, poetas. No lo son. Son cualquier otra cosa. Esos no van al sepulcro sino por curiosidad, por ver cómo sea, en busca acaso de una sensación nueva, y por divertirse en el camino. ¡Fuera con ellos!

Esos son los que con su indulgencia de bohemios contribuyen a mantener la cobardía y la mentira y las miserias todas que nos anonadan. Cuando predicán libertad no piensan más que en una: en la de disponer de la mujer del prójimo. Todo es en ellos sensualidad, y hasta de las ideas, de las grandes ideas, se enamoran sensualmente. Son incapaces de casarse con una grande y pura idea y criar familia de ella; no hacen sino amontonarse con las ideas. Las toman de queridas, menos aún, tal vez de compañeras de una noche. ¡Fuera con ellos!

Si alguien quiere coger en el camino tal o cual florecilla que a su vera sonríe, cójala, pero de paso, sin detenerse, y siga al escuadrón, cuyo alférez no habrá de quitar ojo de la estrella refulgente y sonora. Y si se pone la florecilla en el peto sobre la coraza, no para verla

él, sino para que se la vean, ¡fuera con él! Que se vaya, con su flor en el ojal, a bailar a otra parte.

Mira, amigo, si quieres cumplir tu misión y servir a tu patria es preciso que te hagas odioso a los muchachos sensibles que no ven el universo sino a través de los ojos de su novia. O algo peor aún. Que tus palabras sean estridentes y agrias a sus oídos.

El escuadrón no ha de detenerse sino de noche, junto al bosque o al abrigo de la montaña. Levantará allí sus tiendas, se lavarán los cruzados sus pies, cenarán lo que sus mujeres les hayan preparado, engendrarán luego un hijo en ellas, les darán un beso y se dormirán para recomenzar la marcha al siguiente día. Y cuando alguno se muera le dejarán a la vera del camino, amortajado en su armadura, a merced de los cuervos. Quede para los muertos el cuidado de enterrar a sus muertos.

Si alguno intenta durante la marcha tocar pífano o dulzaina o caramillo o vihuela o lo que fuere, rómpele el instrumento y échale de filas, porque estorba a los demás oír el canto de la estrella. Y es, además, que él no la oye. Y quien no oiga el canto del cielo no debe ir en busca del sepulcro del Caballero.

Te hablarán esos danzantes de poesía. No les hagas caso. El que se pone a tocar su jeringa - que no es otra cosa la *syringa* - debajo del cielo, sin oír la música de las esferas, no merece que se le oiga. No conoce la abismática poesía del fanatismo; no conoce la inmensa poesía de los templos vacíos, sin luces, sin dorados, sin imágenes, sin pompas, sin aromas, sin nada de eso que llaman arte. Cuatro paredes lisas y un techo de tablas; un corralón cualquiera.

Echa del escuadrón a todos los danzantes de la jeringa. Echalos, antes de que se te vayan por un plato de alubias. Son filósofos únicos, indulgentes, buenos muchachos, de los que todo lo comprenden y todo lo perdonan. Y el que todo lo comprende no comprende nada, y el que todo lo perdona nada perdona. No tienen escrúpulo en venderse. Como viven en dos mundos pueden guardar su libertad en el otro y esclavizarse en éste. Son a la vez estetas y perezistas o lopezistas o rodriguezistas.

Hace tiempo se dijo que el hambre y el amor son los dos resortes de la vida humana. De la baja vida humana, de la vida de tierra. Los danzantes no bailan sino por hambre o por amor; hambre de carne, amor de carne también. Echalos de tu escuadrón, y que allí, en un prado, se harten de bailar mientras uno toca la jeringa, otro da palmaditas y otro canta a un plato de alubias o a los muslos de su querida de temporada. Y que allí inventen nuevas pi-ruetas, nuevos trenzados de pies, nuevas figuras de rigodón.

Y si alguno te viniera diciendo que él sabe tender puentes y que acaso llegue ocasión en que se deba aprovechar sus conocimientos para pasar un río, ¡fuera con él! ¡Fuera el ingeniero! Los ríos se pasarán vadeándolos, o a nado, aunque se ahogue la mitad de los cruzados. Que se vaya el ingeniero a hacer puentes a otra parte, donde hacen mucha falta. Para ir en busca del sepulcro basta la fe como puente.

\* \* \*

Si quieres, mi buen amigo, llenar tu vocación debidamente desconfía del arte, desconfía de la ciencia, por lo menos de eso que llaman arte y ciencia y no son sino mezquinos remedos del arte y de la ciencia verdaderos. Que te baste tu fe. Tu fe será tu arte, tu fe será tu ciencia.

He dudado más de una vez de que puedas cumplir tu obra al notar el cuidado que pones en escribir las cartas que me escribes. Hay ellas, no pocas veces, tachaduras, enmiendas; correcciones, jeringazos. No es un chorro que brota violento, expulsando el tapón. Más de una vez tus cartas degeneran en literatura, en esa cochina literatura, aliada natural de todas las esclavitudes y de todas las miserias. Los esclavizadores saben bien que mientras está el esclavo cantando a la libertad se consuela de su esclavitud y no piensa en romper sus cadenas.

Pero otras veces recobro fe y esperanza en ti cuando siento bajo tus palabras atropelladas, improvisadas, cacofónicas, el temblar de tu voz dominada por la fiebre. Hay ocasiones en que puede decirse que ni están en un lenguaje determinado. Que cada cual lo traduzca al suyo.

Procura vivir en continuo vértigo pasional, dominado por una pasión cualquiera. Sólo los apasionados llevan a cabo obras verdaderamente duraderas y fecundas. Cuando oigas de alguien que es impecable, en cualquiera de los sentidos de esta estúpida palabra, huye de él; sobre todo si es artista. Así como el hombre más tonto es el que en su vida ha hecho ni dicho una tontería, así el artista menos poeta, el más antipoético - y entre los artistas abundan las naturalezas antipoéticas - , es el artista impecable, el artista a quien decoran con la corona, de laurel de cartulina, de la impecabilidad los danzantes de la jeringa.

Te consume, mi pobre amigo, una fiebre incesante, una sed de océanos insondables y sin riberas, un hambre de universos y la morriña de la eternidad. Sufres de la razón. Y no sabes lo que quieres. Y ahora, ahora quieres ir al sepulcro del Caballero de la Locura y

deshacerte allí en lágrimas, consumirte en fiebre, morir de sed de océanos, de hambre de universos, de morriña de eternidad.

Ponte en marcha, solo. Todos los demás solitarios irán a tu lado, aunque no los veas. Cada cual creará ir solo, pero formaréis batallón sagrado, el batallón de la santa e inacabable cruzada.

Tú no sabes bien, mi buen amigo, cómo los solitarios todos, sin conocerse, sin mirarse a las caras, sin saber los unos los nombres de los otros, caminan juntos y prestándose mutua ayuda. Los otros hablan unos de otros, se dan las manos, se felicitan mutuamente, se bombean y se denigran, murmuran entre sí y va cada cual por su lado. Y huyen del sepulcro.

Tú no perteneces al cotarro, sino al batallón de los libres cruzados. ¿Por qué te asomas a las tapias del cotarro a oír lo que en él se cacarea? ¡No, amigo mío, no! Cuando pases junto a un cotarro tápate los oídos, lanza tu palabra y sigue adelante, camino del sepulcro. Y que en esa palabra vibren toda tu sed, toda tu hambre, toda tu morriña, todo tu amor.

Si quieres vivir de ellos, vive para ellos. Pero entonces, mi pobre amigo, te habrás muerto. Me acuerdo de aquella dolorosa carta que me escribiste cuando estabas a punto de sucumbir, de derogar, de entrar en la cofradía. Vi entonces cómo te pesaba tu soledad, esa soledad que debe ser tu consuelo y tu fortaleza.

Llegaste a lo más terrible, a lo más desolador; llegaste al borde del precipicio de tu perdición: llegaste a dudar de tu soledad, llegaste a creerte en compañía. «¡No será - me decías - una mera cavilación, un fruto de soberbia, de petulancia, tal vez de locura, esto de creermelo solo? Porque yo, cuando me sereno, me veo acompañado, y recibo cordiales apretones de manos, voces de aliento, palabras de simpatía, todo género de muestras que no encontrarme solo, ni mucho menos.» Y por aquí seguías. Y te vi engañado y perdido, te vi huyendo del sepulcro.

No, no te engañas en los accesos de tu fiebre, en las agonías de tu sed, en las congojas de tu hambre; estás solo, enteramente solo. No sólo son mordiscos los mordiscos que como tú les sientes, lo son también los que como besos. Te silban los que aplauden, te quieren detener en tu marcha al sepulcro los que te gritan ¡adelante! Tápate los oídos. Y ante todo cúrate de una afección terrible, que por mucho que te la sacudes vuelve a ti con terquedad de mosca: cúrate de la afección de preocuparte cómo aparezcas a los demás. Cuídate sólo de cómo aparezcas ante Dios, tenga.

Estás solo, mucho más solo de lo que te figuras, y aun así no estás sino en camino de la absoluta, de la completa, de la verdadera soledad. La absoluta, la completa, la verdadera

soledad consiste en no estar ni aun consigo mismo. Y no estarás de veras completa y absolutamente solo hasta que no te despojes de ti mismo, al borde del sepulcro, ¡Santa soledad!

\* \* \*

Toda esto dije a mi amigo, y él me contestó en una larga carta, llena de un furioso desaliento, estas palabras:

«Todo eso que me dices está muy bien, está bien, no está mal: pero ¿no te parece que en vez de ir a buscar el sepulcro de Don Quijote y rescatarlo de bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques debíamos ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan, esperar allí, dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, que Dios resucite y nos salve de la nada?»

LA GENERACIÓN DE 1898  
JOSÉ MARTÍNEZ RUIZ, AZORÍN

I

De cuando en cuando se produce entre la gente nueva - escritores, artistas, ateneístas, etcétera- una protesta, más o menos ruidosa, más o menos trascendente, contra lo que, con excesiva rudeza, se llama los viejos. Días pasados, diversos hechos, sin conexión aparente, pero de una misma índole espiritual, han venido a traducir, a exteriorizar las aspiraciones latentes en la juventud. Algunos de estos hechos a que aludimos han sido: la elección del Ateneo. La información abierta por nuestro colega La Tribuna con el título de "El país de los viejos", los artículos publicados por Ortega y Gasset en El Imparcial, titulados "Competencia", y en los que se plantea el "problema" de España con relación a la generación de 1898... Se nos permitirá que hagamos algunas observaciones relativas a estos hechos que, si diversos en la apariencia, convergen, sin embargo, hacia un punto ideal. Ante todo, cuando se sintetiza la cuestión en la frase los viejos se comete una inexactitud que lleva envuelta una injusticia. El problema no puede ser planteado en términos tan vagos e inconcretos; la juventud, además, al mostrarse ansiosa de justicia, no puede comenzar cometiendo ella misma una dolorosa injusticia. No todos los escritores plantean en esa forma el problema; lo que ocurre es que la muchedumbre es simplista, unilateral, rectilínea, y al enfocar un problema, al hallarse frente a un asunto de palpitante interés, lo hace con afirmaciones o negaciones rotundas y categóricas, afirmaciones o negaciones categóricas que, por otra parte, son necesarias para la obra vital, para la acción. Pero, en fin, el observador reflexivo no ha de tomar en cuenta este aspecto vital, anticrítico, de las multitudes, de lo que se llama la opinión, y ha de hacer su obra, su crítica, independientemente del tiempo, del espacio y de toda contingencia. y consecuencia sociales y políticas. No, no se debe decir los viejos cuando se hable del problema de España. ¿Quiénes son los viejos? ¿Qué es ser viejo? Un hombre de setenta años puede ser más joven que otro de veinte; uno de veinte, lleno de vigor físico, de flexibilidad, puede tener una senilidad que no tendrá otro achacoso, lleno de años, cargado de alifafes. Se es viejo y se es joven por el corazón y por la cabeza. Pi y Margall era perfectamente joven cuando murió; lo fue durante toda su vida. Hoy don Francisco Giner tiene más juventud que millares de mozos que brujulean en el foro, en el Parlamento, en la política, en las redacciones. Entre los muertos, Larra será eternamente joven; Balart será siempre viejo con sus poesías mediocres y su crítica mezquina. Digamos

sencillamente, cuando hablemos de estas cosas, lo viejo, y no los viejos; lo viejo también, y no lo antiguo, puesto que en lo antiguo, entre lo que vivió en determinado momento histórico, hay cosas que continúan viviendo, que son actuales siempre -por lo menos hasta ahora- y que están más cerca de nosotros que muchas cosas de ahora. ¿Quién duda, por ejemplo, que en arte, una página de *La Celestina*, o de Guevara, o del *Lazarillo* se halla más en contacto con nuestra sensibilidad que tales otras páginas de ahora escritas en un estilo seudoclásico, afectado, artificioso, calcado sobre el artificioso y afectado fray Luis de Granada? ¿No lo estará también un romance de Góngora o de Lope, mejor que estos otros versos retumbantes y huecos que entusiasman a una burguesía iletrada? Y asomándonos a la política, ¿no son más modernos y no están más vivos muchos gestos, actos y dichos de Campomanes, de Aranda, de Roda, que las idas y venidas, tráfalos y declaraciones de los liberales de hoy? Lo viejo, en cambio, es lo que no ha tenido nunca consistencia de realidad, o lo que, habiéndola tenido un momento, ha dejado de tenerla para ajarse y carcomerse. Lo viejo son también las prácticas viciosas de nuestra política, las corruptelas administrativas, la incompetencia, el chanchullo, el nepotismo, el caciquismo, la verborrea, el "mañana", la trapacería parlamentaria, el atraco en forma de discurso grandilocuente, las "conveniencias políticas" que hacen desviarse de su marcha a los espíritus bien inclinados; las elecciones falseadas, los Consejos y cargos de grandes Compañías puestos en manos de personajes influyentes, los engranajes burocráticos inútiles..., todo el denso e irrompible ambiente, en fin, contra el cual ha protestado la generación de 1898, pero cuya protesta ha sido preparada, elaborada, hecha inevitable por la crítica de la generación anterior. Y al llegar aquí preciso es que nos detengamos un momento para explicar esta última afirmación. No necesita el lector que recordemos que nada, ni en el mundo físico ni en el moral, se produce incausadamente; nada puede considerarse como primero; todo tiene sus raíces en el tiempo y se halla engendrado por una vigorosa concausalidad. La protesta de la generación de 1818 -que Ortega y Gasset ha recordado- no hubiera podido producirse sin la labor crítica de una anterior generación. Como la literatura es el más fiel reflejo de la sensibilidad, se hará preciso, al historiar los últimos tiempos del siglo XIX y los comienzos del XX, estudiar la literatura -la novela, la poesía, la crítica- para ver cuál era en ese período de tiempo la modalidad media del sentir entre los españoles. La novela, la poesía y la crítica podrían suministrarnos una viva luz sobre la época que abarca de 1870 a 1898. ¿Qué poetas y qué novelistas han dominado en esos años? ¿Cuál es la medida que nos dan de los sentimientos y de las ideas de sus contemporáneos? ¿Acusan esos artistas entusiasmo, op-

timismo, lucha, acción, o, por el contrario, conformidad, pesimismo, resignación, inconsciencia, falta de curiosidad intelectual, ausencia de desasosiego espiritual?

Con temor empleamos todos estos vocablos; parecemos que; en ocasiones, las palabras son demasiado toscas, groseras, para expresar los matices, los sutilísimos cambiantes de las ideas y de los sentimientos. Cuando en un artista literario -poeta o novelista- deseemos descubrir el reflejo de la sensibilidad de una época, nos veremos obligados, si no queremos exponernos a resultados inexactos, a calar por la superficie de la obra, a desdeñar muchas cosas aparentes, a atenernos a un secreto y casi invisible ritmo, que es el que da su significación verdadera al poema o a la novela. Hay en la obra artística algo que no es, por ejemplo, ni entusiasmo o desesperanza ni contentamiento o angustia (por dar concreciones sentimentales de bastante relieve); algo que no cae dentro de los tópicos bien definidos y conocidos, y ese algo indefinible, etéreo, inefable; ese hálito que rodea a la obra artística y que casi no se puede expresar, es lo que precisamente nos da la medida de la sensibilidad del artista y lo que puede ser reflejo de la sensibilidad de sus contemporáneos. ¿Cómo podremos guiarnos, según estas normas, en el período que va de 1870 a 1898? Intentaremos verlo otro día.

## II

Prometimos en el artículo anterior hacer algunas consideraciones sobre la literatura del período que abarca de 1870 a 1898. Una prevención necesaria: la obra artística tiene dos aspectos trascendentales; uno es su valor técnico, estético; otro, su alcance y su influencia sociales. Una novela o un poema pueden reunir las dos condiciones; pueden ser de una gran belleza y a la vez ejercer sobre la sociedad una influencia considerable. Pero un poema o una novela pueden no tener valor estético y tenerlo social; y pueden no ejercer influencia ninguna social -al menos por lo pronto- y encerrar un considerable valor estético. Las canciones de Beránger, por ejemplo, no contienen una gran cantidad de pura belleza lírica; ejercieron, sin embargo, una honda sugestión social. Ejemplo contrario: en 1850, Stendhall no representaba nada; *Lo rojo y lo negro* literariamente no existía; sobre ninguna tendencia literaria o núcleo de artistas ejercía ése y los demás libros de Beyle influencia. Sin embargo, ¿quién niega el considerable valor estético de *Lo rojo y lo negro* o de *La Cartuja de Parma*? Entre nosotros, en el período citado, tres artistas literarios han determinado una modalidad emotiva, sentimental: Campoamor, Echegaray, Galdós. Repetimos que no tratamos

de hacer un examen técnico, puramente literario, de las obras de estos autores. En 1827 un librero de Valencia, el célebre Cabrerizo, lanzaba el primer volumen de una serie de diminutos volúmenes, impresos, la mayoría de ellos, en gordezuelas letras egipcias; ese volumen se titulaba *Las aventuras del último abencerraje*; su autor era Chateaubriand. Al final del librito el editor advertía en una nota que si la obra gustaba continuaría publicando "en el mismo tamaño y gusto una colección de las mejores obritas del género romántico". Se publicaron, en efecto, muchísimos más libritos de esta índole; nuestras abuelas -aquellas damas de crenchas ahuecadas y rotunda crinolina- tuvieron en sus manos novelitas, lindamente impresas, de Dumas, de Víctor Hugo de Walter Scott, de Ana Radcliffe. Y aquellos volúmenes de Cabrerizo ejercieron, sin duda, en la floración y desenvolvimiento del romanticismo una influencia que obras perfectamente literarias (*El Trovador*, las poesías de Zorrilla, etc.), no ejercieron en el mismo grado, con la misma intensidad. En el período de 1870 a 1898 el teatro de Echegaray ha sugestionado profundamente al tipo medio del español y ha determinado en la sociedad literaria una porción de ramificaciones y derivaciones sumamente sutiles y complejas. Echegaray - sea cual sea el verdadero significado de su obra- ha representado, para la masa, y en los efectos prácticos de su dramaturgia, la pasión, el ímpetu, la agresividad y el enardecimiento; el teatro de Echegaray ha sido un grito pasional y una sacudida violenta.

Campoamor representa a su vez la sorda y dulce crítica de prejuicios, de ideas tradicionales, de sentimientos que parecían definitivos. Nada hay estable para Campoamor. Su poesía -suave y benévola- es como la corriente de un río plácido que va socavando, derruyendo, mordiendo poco a poco las orillas. El escepticismo se bebía sin sentir en la poesía de Campoamor; lo bebía la misma burguesía que más tarde había de asustarse de las consecuencias prácticas -el espíritu revolucionario- de esos versos. En la Revista Contemporánea de 28 de febrero de 1877 don Manuel de la Revilla hacía un notable estudio de la obra de Campoamor y decía, entre otras cosas; "Damas aristocráticas que contribuyen al dinero de San Pedro y son enemigas del art. 11; gentes que se cuentan en el número de las personas sensatas que tienen que perder; niñas románticas y llenas de ilusiones devoran con placer estas máximas que en otros labios les parecerían impías, escandalosas y dignas de anatema" "¿Cómo este poeta revolucionario y heterodoxo es el niño mimado de las altas clases?", se preguntaba a seguida Revilla. El secreto lo encuentra el crítico en el arte maravilloso del poeta para deslizar, calladamente, con suavidad, las ideas más subversivas. "Algún ligero toque de sentimentalismo, tal cual nota piadosa y mística, alguno que otro alarde de respeto a las creencias tradicionales, que recuerda involuntariamente las reservas

de Montaigne”; todo esto -dice Revilla- le sirve a Campoamor para llamar la atención de su público -burgués y elegante- sobre determinado punto y hacer que, mientras tanto, por debajo, clandestinamente se deslice su verdadero espíritu.

En Galdós la trascendencia de su obra -trascendencia revolucionaria, reviste otro aspecto. Aparte de lo revolucionario que puedan ser algunas de las tesis de Galdós (la de Gloria, la de Doña Perfecta, por ejemplo), lo trascendente del novelista, lo fundamentalmente trascendente, está en otra parte. Hasta aquí habíamos divagado por lo abstracto, abstracta era la novela de Fernán Caballero; abstractas -aunque no lo parecen aparentemente-, las novelas de Alarcón; abstracto, terriblemente abstracto, el periodismo político y literario. Pero aparece Galdós; aparece silenciosamente, con sus ojos chiquitos escrutadores, con su mirada fría y escrupulosa; aparece viéndolo todo, examinándolo todo: las ciudades, las calles, las tiendas, los cafés, los interiores humildes, los espectáculos, los campos, los caminos... Por primera vez la realidad va a existir para los españoles. ”Españoles, compatriotas -parece decirnos Galdós-: vosotros habéis estado divagando hasta ahora; no os habéis fijado en lo que tenéis delante de los ojos; lo que tenéis delante de los ojos y lo que habéis de contemplar es la realidad viva, sangrante: la realidad española, con sus miserias, con sus dolores, con sus angustias.” Galdós iba paso a paso dándonos sus libros repletos de menuda realidad; las nuevas generaciones fuimos acercándonos, solidarizándonos, compenetrándonos con la realidad. En adelante, la tragedia de España había de saltarnos a los ojos; nuestro espíritu estaba ya fuertemente aferrado a ella. Habíamos visto; lógicamente, fatalmente, había de surgir el lamento y la indignación.

Unid, pues, el grito de pasión de Echegaray al sentimentalismo subversivo de Campoamor y a la visión de realidad de Galdós, y tendréis los factores de un estado de conciencia que había de encarnar en la generación de 1898. Ya antes de esa fecha, esas derivaciones de la literatura habían de comenzar manifestarse en la crítica social. El Desastre precipitó la floración revolucionaria; la protesta adquirió caracteres de clamor nacional. Parlamentarios y publicistas lanzaron al viento las más violentas imprecaciones. Las examinaremos en otro artículo.

### III

Existe una cierta ilusión óptica referente a la moderna literatura española de crítica social y política; se cree generalmente que toda esa copiosa bibliografía ”regeneradora”, que

todos esos trabajos formados bajo la obsesión del problema de España, han brotado a raíz del desastre colonial y como una consecuencia de él. Nada más erróneo; la literatura regeneradora, producida en 1898 hasta años después, no es sino una prolongación, una continuación lógica, coherente, de la crítica política y social que desde mucho antes a las guerras coloniales venía ejerciéndose. El desastre avivó, sí, el movimiento; pero la tendencia era ya antigua, ininterrumpida. Desde el siglo XVII -y aun antes- ha existido entre nosotros una aspiración reconstructiva, basada en la crítica, más o menos áspera, más o menos vidente, de nuestras cosas y de nuestras corruptelas; pueden servir como jalones para trazar la ruta de nuestra crítica social a través de los siglos los nombres de Saavedra Fajardo, Gracián, Cadalso, Cabarrús, Jovellanos, Larra... Pero, sin remontarnos a tanto, impórtanos ahora -para demostrar la perfecta unidad de la crítica antes y después de 1898- indicar algunos de los trabajos más importantes en que las nuevas aspiraciones están reflejadas.

De 1876, por ejemplo, es el libro de Eugenio Sellés *La política de capa y espada*, libro escrito en un estilo conciso, rotundo, plástico; libro repleto de menudos hechos, de detalles, de particularidades; libro demoledor, disociador; libro en que se pulverizan viejos prejuicios, viejos tópicos, viejos puntos de vista. Nada más instructivo que lo que en estas páginas se expone acerca del honor castellano (sólo iguala a este examen del honor castellano el hecho más tarde, en un estudio magistral, por Alfredo Vicenti), acerca de la Patria, de la nobleza, del Rey, de los procedimientos políticos, de la moral política. "¡Ah! ¡Principios históricos, intereses seculares, tradiciones nacionales! -exclama el autor en el epílogo de su obra-. Hermosas palabras si tuvieran algo dentro, o, mejor dicho, si no tuvieran tanto malo dentro". En 1886 Valentín Almirall publica en francés, impreso en Montpellier, su folleto *L'Espagne telle qu'elle est*. Se trata de un examen minucioso, acre, de nuestras costumbres políticas y administrativas modernas. Caciquismo, chanchullos electorales, verborrea parlamentaria, incultura pública, abandono de los campos, despoblación, bandidismo..., todo lo pone de manifiesto crudamente Almirall y todo le sirve para llegar a las finales conclusiones de su opúsculo. "Nuestra enfermedad es tan grave -dice el autor que sólo una fuerte sacudida puede curarnos o, al menos, aliviarnos". La violenta sacudida que pide Almirall ha de destruir, entre otras cosas, "la uniformidad y el autoritarismo centralizador" y ha de barrer el pandillaje político. "Destruir hasta en sus más profundas raíces el falso parlamentarismo, barriendo todos esos partidos, todas esas pandillas, todas esas bandas que se reparten el Poder y esparcen hasta los últimos confines de la nación la inmoralidad, que se ha convertido en el rasgo más saliente de nuestro carácter

Un año después que el libro de Almirall -al menos en la edición francesa-, en 1887, publicaba Pompeyo Gener su volumen *Herejías*. Hay algo de extremado, de paradójico en el libro de Gener; pero, en general, y por encima de estas accidentales, deleznable estridencias, es preciso reconocer un hondo sentido de modernidad, un gran amor a la vida y una aguda e insaciable curiosidad mental. Salvará esto su libro (del cual se escandalizaron en su tiempo austeros varones), mientras se hundirán en el olvido tantas mazorrales disertaciones académicas, tanto fárrago erudito acerca de nuestros clásicos, tanto librote insulso y mentido sobre nuestros valores tradicionales. En las últimas páginas de uno de los estudios que figuran en *Herejías* -el titulado "La decadencia nacional"- Gener expone sus conclusiones. Se necesitan -dice al autor- dos cosas: una dictadura y una descentralización. No se asuste el lector de la palabra dictadura; lo que el autor pide es "una dictadura científica ejercida por un Cromwell darwinista injerto en Luis XIV, que fuera a la vez implacable y espléndido, y quien dice uno, dice uno o varios". Esa dictadura, ese poder supremo y benéfico de uno o de varios liaría, entre otras cosas, lo siguiente: reharía, como quien vuelve un guante del revés al derecho, la Instrucción pública; crearía cátedras, escuelas técnicas, museos; aboliría las oposiciones, dando las cátedras al que supiera o lo hubiera probado con obras; si en España no había personal para ello, se iría a buscar al extranjero; instituiría numerosas pensiones para todos los países de Europa, pensiones de ciencias, de artes industriales, de literatura; se esforzaría en hacer surgir hábitos de higiene en los ciudadanos; prohibiría la tala de árboles; poblaría de verdura los montes; protegería las industrias nacionales... "Y sí así y todo -terminaba Gener- España no progresaba y volvía a continuar con su antigua decadencia, sólo quedaría el recurso de marcharse de ella a los que aquí nacieran con aptitudes para la civilización a la moderna".

No es necesario que cite más ejemplos de crítica social, de literatura regeneradora anterior al Desastre. ¿Han dicho más de lo que va apuntado, han ido más lejos, después de 1898, Joaquín Costa, Macías Picavea, Maura, Sánchez de Toca, Silvela, Azcárate? Pues ahora nos falta ver cuál es el tipo de crítica formulado después del gran fracaso. Demostraremos de este modo la perfecta coherencia en la corriente ideológica española. Como tipo de crítica posterior a 1898 no vamos a tomar ni a Costa, ni a Macías Picavea, ni a don Antonio Maura -entonces militante en el partido liberal-, ni a otros publicistas y parlamentarios que figuraban en la izquierda política; no queremos que pueda tacharse de parcial al autor que citemos; lo escogeremos entre los escritores de la derecha. Uno de los más agudos y exactos críticos del problema de España ha sido don Damián Isern; católico fervoroso, conservador antiguo y convencido, no podía ser recusado Isern como demagogo, revolu-

cionario y, anarquizante. Abramos el libro de Isern titulado De la defensa nacional; no superan a estas páginas, si frías y monótonas, repletas de hechos, sincerísimas, ningunas otras páginas escritas con ocasión del Desastre. Se publicó este libro en 1901. Espigaremos sumariamente y al azar. El autor, por ejemplo, nos dice que en España la justicia "está condenada a vivir en perpetuos eclipses"; oligarcas caciques menoscaban la Constitución y falsean la justicia de arriba y la de abajo; pesan abrumadoras influencias sobre los Tribunales y Juzgados; la justicia municipal "queda reducida a mera delegación del caciquismo"; la tributación pública es injusta, desigual; no se funda, en su distribución, en las eternas normas de la justicia, y la voluntad de un oligarca o de un cacique es superior, en el orden de la realidad, a los principios fundamentales del orden constitucional". Tan evidente es la injusticia, que aun "no pocos" de los oligarcas y privilegiados "se muestran convencidos de que en un periodo no muy largo habrá de ponerse término a sus privilegios". Las ocultaciones a la Hacienda son numerosas y formidables. Son inútiles entre nosotros las denuncias y las protestas en favor de la moralidad, del derecho, de la justicia. De un lado está la fuerza y el privilegio; de otro, los ciudadanos vejados y expoliados. "¿Puede vivir ordenadamente un Estado en que, en casi todas las esferas de su actividad jurídica, los hechos van de un lado y el Derecho va por otro?" Los ministros resultan, "en muchos casos incompetentes e inhábiles; inhábiles e incompetentes son también los otros instrumentos de las acciones del Poder. El Estado se declara monárquico en su Constitución, y resulta en la realidad oligárquico. Se declara constitucional, y resulta despótico. Se declara representativo, y las Cortes sólo representan a los oligarcas. Se declara parlamentario, y en las Cortes nada se resuelve por las discusiones y las votaciones, "sino por las componendas de entre bastidores". En la Constitución se declara que todo español está obligado a defender la Patria, y resulta que gran parte de los llamados no acuden. Se dice que todos los españoles son admisibles a los empleos y cargos públicos, y "luego son admisibles a los empleos y cargos públicos los parientes y familiares de oligarcas y caciques". Se dice que todos están obligados a contribuir proporcionalmente a las cargas del Estado, "y gran parte de los españoles, los deudos y amigos de oligarcas y caciques principalmente, o no tributan, o apenas tributan...

Algunas páginas más adelante, al tratar don Damián Isern de las causas del Desastre y de lo acontecido durante las guerras coloniales, escribe unas páginas admirables, emocionantes. De entre la grisura y frialdad de las páginas de este libro destacan soberbiamente aquellas a que aludimos. Nuestro pueblo -dice el autor- ignora muchas cosas de las relativas al gran fracaso; pero en el fondo de ese misterio adivina "algo" obscuro, algo negro, al-

go sucio quizá, y esos algo penetran en su alma". A lo largo de esas páginas, en tanto que va el autor mariposeando sobre el misterio trágico, va repitiendo también de cuando en cuando ese ritornelo angustioso: "algo obscuro, algo negro, algo sucio quizá, y esos algo penetran en el alma". Y ese fragmento de prosa -de elevada prosa lírica- acaba por penetrar en el espíritu del lector y conturbarle.

-¡Oh tragedia de España! "No puede sorprender a nadie - escribe nuestro autor- que máquina así dispuesta produzca sólo efectos de demolición y ruina, y haya labrado para sí títulos de desconsideración social raras veces alcanzados en España por Poderes públicos". Tal espectáculo fue el que presenció la generación de 1898 al advenir al arte y a la literatura. La gran corriente ideológica de 1870 a 1898, representada principalmente por Echegaray, Campoamor y Galdós, concluye lógicamente -avivada por el Desastre- a la crítica social, ahora más aguda que antes, que florece desde 1898 hasta algunos años después. Imaginad todo lo que acabamos de transcribir -y mucho más- repetido, clamado, pregonado, multiplicado por mil voces iracundas y elocuentes de parlamentarios y publicistas; imaginad un lapso de diez años durante los cuales en el periódico, en el Parlamento, en conferencias, en libros, no se ha gritado otra cosa. Cuando hayáis considerado tal hecho histórico comprenderéis de qué manera ha podido moldearse la mentalidad de la generación de 1898, y cómo ese vasto y acre espíritu de crítica social -tan copiosamente aventado a todos vientos- ha llegado a encarnar hoy sólida, fuerte, profundamente en la muchedumbre.

(De los caracteres literarios de la generación de que tratamos y de las influencias extrañas a las nacionales que han pesado sobre ella nos ocuparemos otro día).

#### IV

Terminemos estos breves apuntes; veamos -sucintamente- lo que la generación de 1898 representa en las letras. En la literatura española la generación de 1898 representa un renacimiento: un renacimiento más o menos amplio o más o menos reducido -si queréis-, pero, al cabo, un renacimiento. El término se presta a vaguedades; será preciso para que nos entendamos, definirlo. Un renacimiento es sencillamente la fecundación del pensamiento nacional por el pensamiento extranjero. Ni un artista ni una sociedad de artistas podrán renovarse -ser algo- o renovar el arte sin una influencia extraña. Nada hay primero, espontáneo o incausado en arte; aun los artistas que parecen más originales (por ejemplo, en pintura, un Velázquez o un Goya) deben toda su fuerza, todo su vigor, toda su luminosidad

dad a una sugestión extraña a ellos. No se trata de mutaciones o rapsodias; las influencias de que hablamos son sugestiones etéreas, casi indefinibles, sutiles, que hacen despertar en el artista estados psicológicos latentes y determinan avivamientos de la sensibilidad que, sin esas sugestiones, acaso no hubiera sido tan intensa o quizá no hubiera sido de ese modo.

La vida intelectual de un pueblo necesita una excitación extraña que la fecunde. Si se repasa nuestra historia literaria se verá que los momentos en que nuestros literatos y pensadores han estado en comunión con pensadores y literatos de otros países, son precisamente los momentos de máxima vitalidad de nuestras letras. Señalemos los que, a nuestro juicio, son los principales entre esos instantes, mejor diremos casi los únicos; únicos, al menos en la Edad Moderna, 1600, 1760, 1830: he aquí tres fechas que se prestan a la reflexión, y que dicen ellas solas, escuetamente, mucho más de lo que se pudiera decir en largas declamaciones sobre las ventajas de la comunicación con el pensamiento mundial, sobre la aireación del propio intelecto, e inversamente, sobre los peligros funestos y desalentados de la reclusión en la propia casa, y la hostilidad a la sugestión extranjera. En 1600 Italia influye poderosamente sobre nuestros artistas y pensadores; Cervantes, Saavedra Fajardo, Gracián, Quevedo leen ávidamente a los poetas, los políticos y los cuentistas italianos; de Boccaccio y de Ariosto hay huellas visibles en Cervantes (de Ariosto, sobre todo, en el Quijote); Saavedra Fajardo cita y torna a citar al Tasso; Virgilio Malvezzi hechiza profundamente a Quevedo; sobre Gracián -lo mismo que sobre otros coetáneos suyos- ejerce poderosa influencia Maquiavelo; y Petrarca, Boccacini, Botero, Bandello, Sannazzaro, Guicciardini, con otros muchos, determinan leídos y releídos por los nuestros, gustados, comentados y paladeados, a manera de un ambiente espiritual, de un fuerte excitante, a cuya virtud renacen las energías literarias españolas.

En 1760 (la fecha puede ser ligeramente modificada) Francia principalmente es la que influye sobre el pensamiento nacional. Si repasáis viejas, centenarias colecciones de estas diminutas revistas del siglo XVIII - como las Memorias de Trevoux-, ved en ellas la más profunda causa de un avivamiento intelectual de España. Esas revistas, esos pequeños cuadernos, entran por los pueblos de nuestro país, penetran en las celdas de los conventos, hacen un ancho remanso en Oviedo -donde vivía el Padre Feijóo-, y se desparraman luego, en espíritu, desleídos, triturados, por otros cuadernos, por otras revistas, por otros libros. Una ávida curiosidad domina en el siglo XVIII; brota el espíritu de crítica. Se lee ansiosamente los libros extranjeros. Surgen trabajos sobre filología, arqueología, historia literaria y eclesiástica, matemáticas, numismática, zoología, botánica, arquitectura... El impulso ha

venido de fuera; lo han dado esos libros y esas revistas que saltan la frontera y se esparcen por las viejas ciudades.

Menos de un siglo más tarde el fenómeno torna a producirse. En 1830 los románticos franceses determinan en España un nuevo renacimiento literario. Cabrerizo lanza en Valencia multitud de traducciones de novelas románticas; en las Horas de invierno, publicadas por Ochoa en 1837, figuran barajados Víctor Hugo y Delavigne, Alfonso Karr y León Gozlan. Añadamos que de 1930 a 1846 -singularmente en este último año- desfilan por España y traban relaciones con nuestros literatos una porción de poetas, novelistas y pintores franceses, tales como Dumas, Roger de Beauvoir, Gautier, Achard, Boulanger...

En 1898 observamos idéntico hecho. Las influencias ahora son más complejas; pero gracia a esa comunicación con el pensamiento literario de fuera de España, se produce entre nosotros una renovación de las letras. Hombres de la generación de 1898 son Valle Inclán, Unamuno, Benavente, Baroja, Bueno, Maeztu, Rubén Darío. Indiquemos las diversas influencias que han obrado sobre las modalidades literarias de tales escritores. Sobre Valle Inclán: D'Annunzio, Barbey d'Aurevilly.

Sobre Unamuno: Ibsen, Tolstoi, Amiel.

Sobre Benavente: Shakespeare, Musset, los dramaturgos modernos franceses.

Sobre Baroja: Dickens, Poe, Balzac, Gautier.

Sobre Bueno: Stendhal, Brandes, Ruskin.

Sobre Maeztu: Nietzsche, Spencer.

Sobre Rubén Darío: Verlaine, Banville, Víctor Hugo.

Por encima de estas sugerencias particulares, como dominándolas a todas, se podrían marcar algunas, ya indicadas entre los nombres citados, pero que tuvieron más fuerza que las demás. Tales son las de Nietzsche, Verlaine y Teófilo Gautier. El filósofo alemán era en 1898 desconocido en su verdadero carácter; comenzaba a asomar en Francia; se le había expuesto en un estimable libro en Italia. Pero Nietzsche era en la época citada para la juventud, tanto en España como en Francia, un rebelde, un anarquista. Pocos años después, cuando se le tradujo íntegramente al francés y se le estudió con cuidado, la idea de Nietzsche sufrió una transmutación considerable. Pero el pensador alemán hizo brotar en España muchos gestos de iracundia y múltiples gritos de protesta. Teófilo Gautier, por otro lado, ayudó a la juventud de 1898 a ver el paisaje de España. Su *Viaje a España* fue leído y releído por aquellos muchachos que renovaban la memoria de Larra y comenzaron a amar los viejos pueblos castellanos. En 1891 Menéndez y Pelayo decía el libro de Gautier en su

*Historia de las ideas estéticas*: "Su Viaje a España, que en Francia está considerada como obra maestra, y que entre nosotros, por una preocupación absurda, suele citarse como modelo de disparates sólo comparable con el de Alejandro Dumas, no es, en verdad, ningún documento histórico ni arqueológico; pero en lo que toca a la interpretación poética del paisaje, difícilmente será superado nunca, porque la geografía física de la Península no está contada allí, sino vista con visión absorta desinteresada y esplendente". La última sujeción de las tres citadas -la de Verlaine- contribuyó a formar la mentalidad poética de Rubén, y a través de Rubén determinó la tendencia actual de la lírica. Agreguemos a estas influencias librescas las personales, directas, vivas, ejercidas por algunos extranjeros que convivieron con literatos del 98. Uno de esos extranjeros fue Cornuty, apasionado de Verlaine y fervoroso recitador de sus poesías; otro, el doctor suizo Pablo Smith, entusiasta de Nietzsche. Un ejemplar alemán de Nietzsche poseía Smith, y sobre su traducción a viva voz escribió Baroja unos artículos en *El Imperial*.

Un espíritu de protesta, de rebeldía, animaba a la juventud de 1898. Ramiro de Maeztu escribía impetuosos y ardientes artículos en los que se derruía los valores tradicionales y se anhelaba una España nueva, poderosa. Pío Baroja, con su análisis frío reflejaba el paisaje castellano e introducía en la novela un hondo espíritu de disociación; el viejo estilo rotundo, ampuloso, sonoro, se rompía en sus manos y se transformaba en una notación algebraica, seca, escrupulosa. Valle Inclán con su altivez de gran señor, con sus desmesuradas melenas, con su refinamiento del estilo, atraía profundamente a los escritores novicios y les deslumbraba con la visión de un paisaje y de unas figuras sugeridas por el Renacimiento italiano: los vastos y gallardos palacios, las escalinatas de mármol, las viejas estatuas que blanquean, mutiladas, entre los mirtos seculares; las damas desdeñosas y refinadas que pasean por los jardines en que hay estanques con aguas verdosas y dormidas.

Giardini chiusi, appena intraveduti  
o contemplati a lungo pe' cancelli...

El movimiento de protesta comenzaba a inquietar a la generación anterior. No seríamos exactos si no dijéramos que el renacimiento literario de que hablamos no se inicia precisamente en 1898. Sí la protesta se define en ese año, ya antes había comenzado a manifestarse más o menos vagamente. Señales de ello vemos, por ejemplo, en 1897; en febrero de ese año uno de los más prestigiosos escritores de la generación anterior -don José María de Pereda- lee su discurso de recepción en la Academia Española. La obsesión persistente de la literatura nueva se percibe a lo largo de todas esas páginas arbitrarias. Pereda habla en su trabajo de ciertos modernistas partidarios del cosmopolitismo literario: contra los tales

arremete furiosamente. Pero páginas más adelante, el autor, no contento con embestir contra esos heresiarcas, nos habla de otros personajes "mas modernistas aún", "los tétricos de la negación y de la duda, que son los melenudos de ahora" -ioh melenas pretéritas de Valle Inclán!-, los cuales melenudos proclaman, al hablar de la novela, "que el interés estriba en el escarpelo sutil, en el análisis minucioso de las profundidades del espíritu humano". (Mas véase la fuerza del movimiento innovador: Pereda, que tan absurdamente declama contra la innovación literaria, sin enterarse en qué consiste, hace suya, ya casi al final de su discurso, la doctrina de un autor que dice que todos los idiomas "tienen en sí una virtualidad estética que obra en el espíritu del lector como manantial de deleite, independientemente del contenido interior de las ideas"... Y eso no es otra cosa que el fundamento del vitando, abominable, revolucionario simbolismo)

La generación de 1898 ama los viejos pueblos y el paisaje; intenta resucitar los poetas primitivos (Berceo, Juan Ruiz, Santillana); da aire al fervor por el Greco ya iniciado en Cataluña, y publica, dedicado al pintor cretense, el número único de un periódico: Mercurio; rehabilita a Góngora -uno de cuyos versos sirve de epígrafe a Verlaine, que creía conocer al poeta cordobés-; se declara romántica en el banquete ofrecido a Pío Baroja con motivo de su novela Camino de perfección; siente entusiasmo por Larra y en su honor realiza una peregrinación al cementerio en que estaba enterrado y lee un discurso ante su tumba y en ella deposita ramos de violetas; se esfuerza, en fin, en acercarse a la realidad y en desarticular el idioma, en agudizarlo, en aportar a él viejas palabras, plásticas palabras, con objeto de aprisionar menuda y fuertemente esa realidad. La generación de 1898, en suma, no ha hecho sino continuar el movimiento ideológico de la generación anterior: ha tenido el grito pasional de Echegaray, el espíritu corrosivo de Campoamor y el amor a la realidad de Galdós. Ha tenido todo eso; y la curiosidad mental por lo extranjero y el espectáculo del Desastre - fracaso de toda la política española- han avivado su sensibilidad y han puesto en ella una variante que antes no había en España.

#### PÍO BAROJA

"Yo siempre he afirmado que no creía que existiera una generación del 98. El invento fue de Azorín, y aunque no me parece de mucha exactitud, no cabe duda que tuvo gran éxito. (...) Una generación que no tiene puntos de vista comunes, ni aspiraciones iguales,

ni solidaridad espiritual, ni siquiera el nexo de la cosa, no es una generación. La fecha no es tampoco muy auténtica. De los incluidos en esa generación no creo que la mayoría se hubiera destacado en 1898". "En esta generación fantasma de 1898, formada por escritores que comenzaron a destacarse a principios del siglo XX, yo no advierto la menor unidad de ideas. Había entre ellos liberales, monárquicos, reaccionarios y hasta carlistas. En el terreno de la literatura existía la misma divergencia. (...) ¿Había algo de común en la generación del 98? Yo creo que nada. El único ideal era que todos aspiráramos a hacer algo que estuviera bien, dentro de nuestras posibilidades. Este ideal no sólo no es político, sino casi antipolítico, y es de todos los países y de todos los tiempos, principalmente de la gente joven. (...) El 98 no tenía ideas, porque éstas eran tan contradictorias que no se podían formar un sistema ni un cuerpo de doctrina".

Pío Baroja, *La influencia del 98*, in *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1976, vol. V, 1240-1244, rispettivamente alle pagine 1240 e 1241.

### 1. Incorporación y desintegración

En la *Historia Romana* de Mommsen hay, sobre todos, un instante solemne. ES aquel en que, tras ciertos capítulos preparatorios, toma la pluma el autor para comenzar la narración de los destinos de Roma. Constituye el pueblo romano un caso único en el conjunto de los conocimientos históricos; es el único pueblo que desarrolla entero el ciclo de su vida delante de nuestra contemplación. Podemos asistir a su nacimiento y a su extinción. DE los demás, el espectáculo es fragmentario: o no lo hemos visto nacer, o no lo hemos visto aún morir. Roma es, pues, la única trayectoria completa de organismo nacional que conocemos. Nuestra mirada puede acompañar a la ruda Roma *quadrata* en su expansión gloriosa por todo el mundo ecuménico, y lego verla contraerse en unas ruinas que no por ser ingentes dejan de ser míseras. Esto explica que hasta ahora sólo se haya podido construir una historia en todo el rigor científico del vocablo: la de Roma. Mommsen fue el gigantesco arquitecto de tal edificio.

Pues bien: hay un instante solemne en que Mommsen va a comenzar la relación de las vicisitudes de este pueblo ejemplar. La pluma en el aire, frente al blanco papel. Mommsen se reconcentra para elegir la primera frase, el compás inicial de su hercúlea sinfonía. En rauda procesión transcurre ante su mente la fila multicolor de los hechos romanos. Como en la agonía suele la vida entera del moribundo desfilar ante su conciencia. Mommsen, que había vivido mejor que ningún romano la existencia del Imperio latino, ve una vez más desarrollarse vertiginosa la dramática película. Todo aquel tesoro de intuiciones da el precipitado de un pensamiento sintético. La pluma succulenta desciende sobre el papel y escribe estas palabras: *La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación.*

Esta frase expresa un principio del mismo valor para la historia que en la física tiene este otro: la realidad física consiste últimamente en ecuaciones de movimientos. Calor, luz, resistencia, cuanto en la naturaleza no parece ser movimiento, lo es en realidad. Hemos entendido o explicado un fenómeno cuando hemos descubierto su expresión foronómica, su fórmula de movimiento.

Si el papel que hace en física el movimiento lo hacen en historia los procesos de incorporación, todo dependerá de que poseamos una noción clara de lo que es la incorporación.

Y al punto tropezamos con una propensión errónea, sumamente extendida, que lleva a

representarse la formación de un pueblo como el crecimiento por dilatación de un núcleo inicial. Procede este error de otro más elemental que cree hallar el origen de la sociedad política, del Estado, en una expansión de la familia. La idea de que la familia es la célula social y el Estado algo así como una familia que ha engordado, es un rémora para el progreso de la ciencia histórica, de la sociología, de la política y de otras muchas cosas.

No; incorporación histórica no es dilatación de un núcleo inicial. Recuérdense a este propósito las etapas decisivas de la evolución romana. Roma es primero una comuna asentada en el monte Palatino y las siete alturas inmediatas: es la Roma Palatina, *Septimontium*, o *Roma de la montaña*. Luego esta Roma se une con otra comuna frontera asentada sobre la colina del Quirinal, y desde entonces hay dos Romas: la de la montaña y la de la colina. Ya esta primera escena de la incorporación romana excluye la imagen de dilatación. La Roma total no es una expansión de la Roma palatina, sino la articulación de dos colectividades distintas en una unidad superior.

Esta Roma palatino-quirinal vive entre otras muchas poblaciones análogas, de su misma raza latina, con las cuales no poseía, sin embargo, conexión política alguna. La identidad de raza no trae consigo la incorporación en un organismo nacional, aunque a veces favorezca y facilite este proceso. Roma tuvo que someter a las comunas del Lacio, sus hermanas de raza, por los mismos procedimientos que siglos más tarde había de emplear para integrar en el Imperio a gentes tan distintas de ella étnicamente como celtíberos y galos, germanos y griegos, escitas y sirios. Es falso suponer que la unidad nacional se funda en la unidad de sangre, y viceversa. La diferencia racial, lejos de excluir la incorporación histórica, subraya lo que hay de específico en la génesis de todo gran Estado.

Ello es que Roma obliga a sus hermanas del Lacio a constituir un cuerpo social, una articulación unitaria, que fue el *foedus latinum*, la federación latina, segunda etapa de la progresiva incorporación.

El paso inmediato fue denominar a etruscos y samnitas, las dos colectividades de raza distinta limítrofes del territorio latino. Logrado esto, el mundo italiota es ya una unidad históricamente orgánica. Poco después, en rápido, prodigioso *crescendo*, todos los demás pueblos conocidos, desde el Cáucaso al Atlántico, se agregan al torso italiano, formando la estructura gigante del Imperio. Esta última etapa puede denominarse de colonización.

Los estadios del proceso incorporativo forman pues, una admirable línea ascendente: Roma inicial, Roma doble, federación latina, unidad italiota, Imperio colonial. Este esquema es suficiente para mostrarnos que la incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes

en una nueva estructura. El núcleo inicial, ni se traga los pueblos que va sometiendo, ni anula el carácter de unidades vitales propias que antes tenían. Roma somete las Galias; esto no quiere decir que los galos dejen de sentirse como una unidad social distinta de Roma y que se disuelvan en una gigantesca masa homogénea llamada Imperio romano. No; la cohesión gala perdura, pero queda articulada como una parte en un todo más amplio. Roma misma, núcleo inicial de la incorporación, no es sino otra parte del colosal organismo, que goza de un rango privilegiado por ser el agente de la *totalización*.

Entorpece sobremanera la inteligencia de lo histórico suponer que cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, dejan aquellos de existir como elementos activamente diferenciados. Lleva esta errónea idea a presumir, por ejemplo, que cuando Castilla reduce a unidad española a Aragón, Cataluña y Vasconia, pierden estos pueblos su carácter de pueblos distintos entre sí y del todo que forman. Nada de esto: sometimiento, unificación, incorporación, no significa muerte de los grupos como tales grupos; la fuerza de independencia que hay entre ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía central que los obliga a vivir como parte de un todo y no como todos aparte. Basta con que la fuerza central, escultora de la nación - Roma en el Imperio, Castilla en España, la Isla de Francia en Francia -, amengüe, para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos.

Pero la frase de Mommsen es incompleta. La historia de una nación no es sólo la de su período formativo y ascendente: es también la historia de su decadencia. Y si aquella consistía en reconstruir las líneas de una progresiva incorporación, ésta describirá el proceso inverso. La historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración.

Es preciso, pues, que nos acostumbremos a entender toda unidad nacional, no como una coexistencia interna, sino como un sistema dinámico. Tan esencial es para su mantenimiento la fuerza central como la fuerza de dispersión. El peso de la techumbre gravitando sobre las pilastras no es menos esencial al edificio que el empuje contrario ejercido por las pilastras para sostener la techumbre.

La fatiga de un órgano parece a primera vista un mal que éste sufre. Pensamos, acaso, que en un ideal de salud la fatiga no existiría. No obstante, la fisiología ha notado que sin un *mínimum* de fatiga el órgano se atrofia. Hace falta que su función sea excitada, que trabaje y se canse para que pueda nutrirse. Es preciso que el órgano reciba frecuentemente pequeñas heridas que lo mantengan alerta. Estas pequeñas heridas han sido llamadas *estímulos funcionales*; sin ellas, el organismo no funciona, no vive.

Del mismo modo, la energía unificadora, central, de *totalización* - llámesele como se quiera -, necesita, para no debilitarse, de la fuerza contraria, de la dispersión, del impulso centrífugo perviviente en los grupos. Sin este estimulante, la cohesión se atrofia, la unidad nacional se disuelve, las partes se despegan, flotan aisladas y tienen que volver a vivir cada una como un todo independiente.

## 2. Potencia de nacionalización

El poder creador de naciones es un *quid divinum*, un genio o talento tan peculiar como la poesía, la música y la invención religiosa. Pueblos sobremanera inteligentes han carecido de esa dote y, en cambio la han poseído en alto grado pueblos bastante torpes para las faenas científicas o artísticas. Atenas, a pesar de su infinita perspicacia, no supo nacionalizar el Oriente mediterráneo; en tanto que Roma y Castilla, mal dotadas intelectualmente, forjaron las dos más amplias estructuras nacionales.

Sería de gran interés analizar con alguna detención los ingredientes de ese talento nacionalizador. En la presente coyuntura basta, sin embargo, con que notemos que es un talento de carácter imperativo, no un saber teórico, ni una rica fantasía, ni una profunda y contagiosa emotividad de tipo religioso. Es un saber querer y un saber mandar.

Ahora bien: mandar no es simplemente convencer ni simplemente obligar, sino una exquisita mixtura de ambas cosas. La sugestión moral y la imposición material van íntimamente fundidas en todo acto de imperar. Yo siento mucho no coincidir con el pacifismo contemporáneo en su antipatía hacia la fuerza; sin ella no habría habido nada de lo que más nos importa en el pasado, y si la excluimos del porvenir sólo podremos imaginar una humanidad caótica. Pero también es cierto que con sólo la fuerza no se ha hecho nunca cosa que merezca la pena.

Solitaria, la violencia fragua pseudoincorporaciones que duran breve tiempo y fenecen sin dejar rastro histórico apreciable. ¿No salta a la vista la diferencia entre esos efímeros conglomerados de pueblos y las verdaderas, sustanciales incorporaciones? Compárense los formidables imperios mongólicos de Genghis-Khan o Timur con la Roma antigua y las modernas naciones de Occidente. En la jerarquía de la violencia, una figura como la de Genghis-Khan es insuperable. ¿Qué son Alejandro, Cesar o Napoleón, emparejados con el temible genio de Tartaria, el sobrehumano nómada, dominador de medio mundo, que lleva su *yurta* cosida en la estepa desde el Extremo Oriente a los contrafuertes del Caúcaso? Frente al Khan tremebundo, que no sabe leer ni escribir, que ignora todas las religiones y

desconoce todas las ideas, Alejandro, César, Napoleón son propagandistas de la *Salvation Army*. Mas el Imperio tártaro dura cuanto la vida del herrero que lo lañó con el hierro de su espada; la obra de César, en cambio, duró siglos y repercutió en milenios.

En toda auténtica incorporación, la fuerza tiene un carácter adjetivo. La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, *un proyecto sugestivo de vida en común*. Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión a priori sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo. Cuando los pueblos que rodean a Roma son sometidos, más que por las legiones, se sienten injertados en el árbol latino por una ilusión. Roma les sonaba a nombre de una gran empresa vital donde todos podían colaborar; Roma era un proyecto de organización universal; era una tradición jurídica superior, una admirable administración, un tesoro de ideas recibidas de Grecia que prestaban un brillo superior a la vida, un repertorio de nuevas fiestas y mejores placeres. El día que Roma dejó de ser este proyecto de cosas por hacer mañana, el Imperio se desarticuló.

No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace, como ya he indicado, de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana.

En cuanto a la fuerza, no es difícil determinar su misión. Por muy profunda que sea la necesidad histórica de la unión entre dos pueblos, se oponen a ella intereses particulares, caprichosos, vilezas, pasiones y, más que todo esto, prejuicios colectivos instalados en la superficie del alma popular que va a aparecer como sometida. Vano fuera el intento de vencer tales rémoras con la persuasión que emana de los razonamientos. Contra ella sólo es eficaz el poder de la fuerza, la gran cirugía histórica.

Es, pues, la misión de ésta resueltamente adjetiva y secundaria, pero en modo alguno desdeñable. Desde hace un siglo padece Europa una perniciosa propaganda en desprecio de la fuerza. Sus raíces, hondas y sutiles, provienen de aquellas bases de la cultura moderna que tienen un valor más circunstancial, limitado y digno de superación. Ello es que se ha conseguido imponer a la opinión pública europea una idea falsa sobre lo que es la fuerza de las armas. Se la ha presentado como cosa inhumana y torpe residuo de la animalidad persistente en el hombre. Se ha hecho de la fuerza lo contrapuesto al espíritu, o, cuando

más, una manifestación espiritual de carácter inferior.

El buen Heriberto Spencer, expresión tan vulgar como sincera de su nación y de su época, opuso al *espíritu guerrero* el *espíritu industrial*, y afirmó que era éste un absoluto progreso en comparación con aquél. Fórmula tal halagaba sobremanera los instintos de la burguesía imperante, pero nosotros debiéramos someterla a una severa revisión. Nada es, en efecto, más remoto de la verdad. La ética industrial, es decir, el conjunto de sentimientos, normas, estimaciones y principios que rigen, inspiran y nutren la actividad industrial, es moral y vitalmente inferior a la ética del guerrero. Gobierna a la industria el principio de la utilidad, en tanto que los ejércitos nacen del entusiasmo. En la colectividad industrial se asocian los hombres mediante contratos, esto es, compromisos parciales, externos, mecánicos, al paso que en la colectividad guerrera quedan los hombres integralmente solidariados por el honor y la fidelidad, dos normas sublimes. Dirige el espíritu industrial un cauteloso afán de evitar el riesgo, mientras el guerrero brota de un genial apetito de peligro. En fin, aquello que ambos tienen de común, la disciplina, ha sido primero inventado por el espíritu guerrero y merced a su pedagogía injertado en el hombre.

Sería injusto comparar las formas presentes de la vida industrial, que en nuestra época ha alcanzado su plenitud, con las organizaciones militares contemporáneas, que representan una decadencia del espíritu guerrero. Precisamente lo que hace antipáticos y menos estimables a los ejércitos actuales es que son manejados y organizados por el espíritu industrial. En cierto modo, el militar es el guerrero deformado por el industrialismo.

Medítese un poco sobre la cantidad de fervores, de altísimas virtudes, de genialidad, de vital energía que es preciso acumular para poner en pie un buen ejército. ¿Cómo negarse a ver en ello una de las creaciones más maravillosas de la espiritualidad humana? La fuerza de las armas no es fuerza bruta, sino fuerza espiritual. Ésta es la verdad palmaria, aunque los intereses de uno u otro propagandista les impidan reconocerlo. La fuerza de las armas, ciertamente, no es fuerza de razón, pero la razón no circunscribe la espiritualidad. Más profundas que ésta, fluyen en el espíritu otras potencias, y entre ellas las que actúan en la bélica operación. Así, el influjo de las armas, bien analizado, manifiesta, como todo lo espiritual, su carácter predominantemente persuasivo. En rigor, no es la violencia material con que un ejército aplasta en la batalla a su adversario lo que produce efectos históricos. Rara vez el pueblo vencido agota en el combate su posible resistencia. La victoria actúa, más que materialmente, ejemplarmente, poniendo de manifiesto la superior calidad del ejército vencedor, en la que, a su vez, aparece simbolizada, significada, la superior calidad histórica del pueblo que forjó ese ejército.

Sólo quien tenga de la naturaleza humana una idea arbitraria tachará de paradoja la afirmación de que las legiones romanas, y con ellas todo gran ejército, han impedido más batallas que las que han dado. El prestigio ganado en un combate evita otros muchos, y no tanto por el miedo a la física opresión, como por el respeto a la superioridad vital del vencedor. El estado de perpetua guerra en que viven los pueblos salvajes se debe precisamente a que ninguno de ellos es capaz de formar un ejército y con él una respetable, prestigiosa organización nacional.

En tal sesgo, muy distinto del que suele emplearse, debe un pueblo sentir su honor vinculado a su ejército, no por ser el instrumento con que puede castigar las ofensas que otra nación le infiera; éste es un honor externo, vano, hacia fuera. Lo importante es que el pueblo advierta que el grado de perfección de su ejército mide con pasmosa exactitud los quilates de la moralidad y vitalidad nacionales. Raza que no se siente ante sí misma deshonrada por la incompetencia y desmoralización de su organismo guerrero, es que se halla profundamente enferma e incapaz de agarrarse al planeta.

Por tanto, aunque la fuerza represente sólo un papel secundario y auxiliar en los grandes procesos de incorporación nacional, es inseparable de ese estro divino que, como arriba he dicho, poseen los pueblos creadores e imperiales. El mismo genio que inventa un programa sugestivo de vida en común, sabe siempre forjar una hueste ejemplar, que es de ese programa símbolo eficaz y sin par propaganda.

Desde estos pensamientos, como desde su observatorio, miremos ahora en la lejanía de una perspectiva casi astronómica el presente de España.

### 3. ¿Por qué hay separatismo?

Uno de los fenómenos más característicos de la vida política española en los últimos veinte años ha sido la aparición de regionalismos, nacionalismos, separatismos; esto es, movimientos de secesión étnica y territorial. ¿Son muchos los españoles que hallan llegado a hacerse cargo de cuál es la verdadera realidad histórica de tales movimientos? Me temo que no.

Para la mayor parte de la gente el *nacionalismo* catalán y vasco es un movimiento artificioso que, extraído de la nada, sin causa ni motivos profundos, empieza de pronto unos cuantos años hace. Según esta manera de pensar, Cataluña y Vasconia no eran antes de ese movimiento unidades sociales distintas de Castilla o Andalucía. Era España una masa homogénea, sin discontinuidades cualitativas, sin confines interiores de unas partes con

otras. Hablar ahora de regiones, de pueblos diferentes, de Cataluña, de Euzkadi, es cortar con un cuchillo una masa homogénea y tajarse cuerpos distintos en lo que era un compacto volumen.

Unos cuantos hombres, movidos por codicias económicas, por soberbias personales, por envidias más o menos privadas, van ejecutando deliberadamente esta faena de despedazamiento nacional, que sin ellos y su caprichosa labor no existiría. Los que tienen de estos movimientos secesionistas pareja idea, piensan con lógica consecuencia que la única manera de combatirlos es ahogarlos por directa estrangulación: persiguiendo sus ideas, sus organizaciones y sus hombres. La forma concreta de hacer esto es, por ejemplo, la siguiente: En Barcelona y Bilbao luchan *nacionalistas* y *unitarios*; pues bien, el Poder central deberá prestar la incontrastable fuerza de que como Poder total goza, a una de las partes contendientes; naturalmente, la unitaria. Esto es, al menos, lo que piden los centralistas vascos y catalanes, y no es raro oír de sus labios frases como éstas: *Los separatistas no deben ser tratados como españoles. Todo se arreglará con que el Poder central nos envíe un gobernador que se ponga a nuestras órdenes.*

Yo no sabría decir hasta que extremado punto discrepan de las referidas mis opiniones sobre el origen, carácter, trascendencia y tratamiento de esas inquietudes secesionistas. Tengo la impresión de que el *unitarismo* que hasta ahora se ha opuesto a catalanistas y bizcaitaras, es un producto de cabezas catalanas y vizcaínas nativamente incapaces - hablo en general y respeto todas las individualidades - para comprender la historia de España. Porque no se le dé vueltas: España es una cosa hecha por Castilla, y hay razones para ir sospechando que, en general, sólo cabezas castellanas tienen órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral. Más de una vez me he entretenido imaginando qué habría acontecido si, en lugar de hombres de Castilla, hubieran sido encargados, mil años hace, los *unitarios* de ahora, catalanes y vascos, de forjar esta enorme cosa que llamamos España. Yo sospecho que, aplicando sus métodos y dando con sus testas en el yunque, lejos de arribar a la España una, habrían dejado la Península convertida en una pululación de mil cantones. Porque, como luego veremos, en el fondo, esa manera de entender los *nacionalismos* y ese sistema de dominarlos es, a su vez, separatismo y particularismo: es catalanismo y bizcaitarismo, bien que de signo contrario. [...]

## 5. Particularismo

Entre las nuevas emociones suscitadas por el cinematógrafo hay una que hubiera entusiasmado a Goethe. Me refiero a esas películas que condensan en breves momentos todo el proceso generativo de una planta. Entre la semilla que germina y la flor que se abre sobre el tallo como corona de la perfección vegetal, transcurre en la naturaleza demasiado tiempo. No vemos emanar la una de la otra: los estadios del crecimiento se nos presentan como una serie de formas inmóviles, encerrada y cristalizada cada cual en sí misma y sin hacer la menor referencia a la anterior ni a la subsecuente. No obstante, sospechamos que la verdadera realidad de la vida vegetal no es esa serie de perfiles estáticos y rígidos, sino el movimiento latente en que van saliendo unos de otros, transformándose unos en otros. De ordinario, el *tempo* que la batuta de la naturaleza impone al crecimiento de las plantas es más lento que el exigido por nuestra retina para fundir dos imágenes quietas en la unidad de un movimiento. En algunos casos, tan raros como favorables, el *tempo* de la planta y el de nuestra retina coinciden, y entonces el misterio de su vida se hace patente a nuestros ojos. Esto aconteció a Goethe cuando bajaba del Norte a Italia: sus pupilas intensas y avizoras, habituadas al ritmo germinal de la flora germánica, quedan sorprendidas por el *allegro* de la flora meridional, y al choque de la nueva intuición descubre la ley botánica de la metamorfosis, genial contribución de un poeta a la ciencia natural.

Para entender bien una cosa es preciso ponerse a su compás. DE otra manera, la melodía de su existencia no logra articularse en nuestra percepción y se desgrana en una secuencia de sonidos inconexos que carecen de sentido. Si nos hablan demasiado deprisa o demasiado despacio, las sílabas no se traban en palabras ni las palabras en frases. ¿Cómo podrán entenderse dos almas de *tempo* melódico distinto? Si queremos intimar con algo o con alguien, tomemos primero el pulso de su vital melodía y, según él exija, galopemos un rato a su vera o pongamos al paso nuestro corazón.

Ello es que el cinematógrafo empareja nuestra visión con el lento crecer de la planta y consigue que el desarrollo de ésta adquiera a nuestros ojos la continuidad de un gesto. Entonces la entenderemos con la evidencia misma que a una persona familiar, y nos parece la eclosión de la flor el término claro de un ademán.

Pues bien: yo imagino que el cinematógrafo pudiera aplicarse a la historia y, condensados en breves minutos, corriesen ante nosotros los cuatro últimos siglos de vida española. Apretados unos contra otros los hechos innumerables, fundidos en una curva sin poros ni discontinuidades, la historia de España adquiriría la claridad expresiva de un gesto y los sucesos contemporáneos en que concluye el vasto ademán se explicarían por sí mismos, como una mejilla que la angustia contrae o una mano que desciende rendida.

Entonces veríamos que de 1580 hasta el día cuanto en España acontece es decadencia y desintegración. El proceso incorporativo va en crecimiento hasta Felipe II. El año vigésimo de su reinado puede considerarse como la divisoria de los destinos peninsulares. Hasta su cima, la historia de España es ascendente y acumulativa; desde ella hacia nosotros, la historia de España es decadente y dispersiva. El proceso de desintegración avanza en riguroso orden de la periferia al centro. Primero se desprenden los Países Bajos y en Milanesado; luego, Nápoles. A principios del siglo XX se separan las grandes provincias ultramarinas, y a fines de él, las colonias menores de América y Extremo Oriente. En 1900, el cuerpo español ha vuelto a su nativa desnudez peninsular. ¿Termina con esto la desintegración? Será casualidad, pero el desprendimiento de las últimas posesiones ultramarinas parece ser la señal para el comienzo de la dispersión intrapeninsular. En 1900 se empieza a oír el rumor de regionalismos, nacionalismos, separatismos... Es el triste espectáculo de un larguísimo multiseccular otoño, laborado periódicamente por ráfagas adversas que arrancan del inválido ramaje enjambres de hojas caducas.

El proceso incorporativo consistía en una faena de *totalización*: grupos sociales que eran todos aparte quedaban integrados como partes de un todo. La desintegración es el suceso inverso: las partes del todo comienzan a vivir como todos aparte. A este fenómeno de la vida histórica llamo *particularismo* y si alguien me preguntase cuál es el carácter más profundo y más grave de la actualidad española, yo contestaría con esa palabra.

Pensando de esta suerte, claro es que me parece una frivolidad juzgar el catalanismo y el bizcarrismo como movimientos artificiosos nacidos del capricho privado de unos cuantos. Lejos de esto, son ambos no otra cosa que la manifestación más acusada del estado de descomposición en que ha caído nuestro pueblo; en ellos se prolonga el gesto de dispersión que hace tres siglos fui iniciado. Las teorías nacionalistas, los programas políticos del regionalismo, las frases de sus hombres carecen de interés y son en gran parte artificios. Pero en estos movimientos históricos, que son mecánica de masas, lo que se dice es siempre mero pretexto, elaboración superficial, transitoria y ficticia, que tiene sólo un valor simbólico como expresión convencional y casi siempre incongruente de profundas emociones, inefables y oscuras, que operan en el subsuelo del alma colectiva. Todo el que en política y en historia se rija por lo que se dice, errará lamentablemente. Ni el programa de Tívoli expresa adecuadamente el impulso centrífugo que siente el pueblo catalán, ni la ausencia de esos programas secesionistas prueba que Galicia, Asturias, Aragón, Valencia no sientan exactamente el mismo instinto de particularismo.

Lo que la gente piensa y dice - la opinión pública - es siempre respetable, pero casi nun-

ca expresa con rigor sus verdaderos sentimientos. La queja del enfermo no es el nombre de su enfermedad. El cardíaco suele quejarse de todo su cuerpo menos de su víscera cordial. A lo mejor nos duele la cabeza, y lo que tienen que curarnos es el hígado. Medicina y política, cuanto mejores son, más se parecen al método de Ollendorf.

La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia *deja de compartir los sentimientos de los demás*. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán. Como el vejamen que acaso sufre el vecino no irrita por simpática transmisión a los demás núcleos nacionales, queda éste abandonado a su desventura y debilidad. En cambio, es característica de ese estado social la hipersensibilidad para los propios males. Enojos o dificultades que en tiempos de cohesión son fácilmente soportados, parecen intolerables cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional<sup>[2]</sup>.

En este esencial sentido podemos decir que el particularismo existe hoy en toda España, bien que modulado diversamente según las condiciones de cada región. En Bilbao y Barcelona, que se sentían como las fuerzas económicas mayores en la Península, ha tomado el particularismo un cariz agresivo, expreso y de amplia musculatura retórica. En Galicia, tierra pobre, habitada por almas rendidas, suspicaces y sin confianza en sí mismas, el particularismo será reentrado, como erupción que no puede brotar, y adoptará la fisonomía de un sordo y humillado resentimiento, de una inerte entrega a la voluntad ajena, en que se libra sin protestas el cuerpo para reservar tanto más la íntima adhesión.

No he comprendido nunca por qué preocupa el nacionalismo afirmativo de Cataluña y Vasconia y, en cambio no causa pavor el nihilismo nacional de Galicia o Sevilla. Esto indica que no se ha percibido aún toda la profundidad del mal y que los patriotas con cabeza de cartón creen resuelto el formidable problema nacional si son derrotados en unas elecciones los señores Sota o Cambó.

El propósito de este ensayo es corregir la desviación en la puntería del pensamiento político al uso, que busca el mal radical del catalanismo y el bizcaitarrismo en Cataluña y en Vizcaya, cuando no es allí donde se encuentra. ¿Dónde, pues?

Para mi esto no ofrece duda: cuando una sociedad se consume víctima del particularismo, puede siempre afirmarse que el primero en mostrarse particularista fue precisamente el Poder central. Y esto es lo que ha pasado en España.

Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho.

Núcleo inicial de la incorporación ibérica, Castilla acertó a superar su propio particularismo e invitó a los demás pueblos peninsulares para que colaborasen en un gigantesco

proyecto de vida común. Inventa Castilla grandes empresas incitantes, se pone al servicio de altas ideas jurídicas, morales, religiosas, dibuja un sugestivo plan de orden social: impone la norma de que todo hombre mejor debe ser preferido a su inferior, el activo al inerte, el agudo al torpe, el noble al vil. Todas estas aspiraciones, normas, hábitos, ideas se mantienen durante algún tiempo vivaces. Las gentes alientan influidas eficazmente por ellas, crecen en ellas, las respetan o las temen. Pero si nos asomamos a la España de Felipe III advertiremos una terrible mudanza. A primera vista nada ha cambiado, pero todo se ha vuelto de cartón y suena a falso. Las palabras vivaces de antaño siguen repitiéndose, pero ya no influyen en los corazones: las ideas incitantes se han tornado tópicos. No se emprende nada nuevo, ni en lo político, ni en lo científico, ni en lo moral. Toda la actividad que resta se emplea precisamente *en no hacer nada nuevo*, en conservar el pasado - instituciones y dogmas - , en sofocar toda iniciación, todo fermento innovador. Castilla se transforma en lo más opuesto a sí misma: se vuelve suspicaz, angosta, sórdida, agria. Ya no se ocupa en potenciar la vida de las otras regiones; celosa de ellas, las abandona a sí mismas y empieza a no enterarse de lo que en ellas pasa.

Si Cataluña o Vasconia hubiesen sido las razas formidables que ahora se imaginan ser, habrían dado un terrible tirón de Castilla cuando ésta comenzó a hacerse particularista, es decir, a no contar debidamente con ellas. La sacudida en la periferia hubiese acaso despertado las antiguas virtudes del centro y no habrían, por ventura, caído en la perdurable mordera de idiotez y egoísmo que ha sido durante tres siglos nuestra historia.

Analícemos las fuerzas diversas que actuaban en la política española durante todas esas centurias, y se advertirá claramente su atroz particularismo. Empezando por la Monarquía y siguiendo por la Iglesia, ningún poder nacional ha pensado más que en sí mismo. ¿Cuándo ha latido el corazón, al fin y al cabo extranjero, de un monarca español o de la Iglesia española por los destinos hondamente nacionales? Que se sepa, jamás. Han hecho todo lo contrario: *Monarquía e Iglesia se han obstinado en hacer adoptar sus destinos propios como los verdaderamente nacionales*<sup>[3]</sup>.

Han fomentado, generación tras generación, una selección inversa en la raza española. Sería curioso y científicamente fecundo hacer una historia de las preferencias manifestadas por los reyes españoles en la elección de las personas. Ella mostraría la increíble y continuada perversión de valoraciones que los ha llevado casi indefectiblemente a preferir los hombres tontos a los inteligentes, los envilecidos a los irreprochables. Ahora bien: el error habitual, inveterado, en la elección de personas, la preferencia inveterada de lo ruin a lo selecto es el síntoma más evidente de que no se quiere en verdad hacer nada, emprender

nada, crear nada que perviva luego por sí mismo. Cuando se tiene el corazón lleno de un alto empeño se acaba siempre por buscar los hombres más capaces de ejecutarlo.

En vez de renovar periódicamente el tesoro de ideas vitales, de modos de coexistencia, de empresas unitivas, el Poder público ha ido triturando la convivencia española y ha usado de su fuerza nacional casi exclusivamente para fines privados.

¿Es extraño que, al cabo del tiempo, la mayor parte de los españoles, y desde luego la mejor, se pregunte: para qué vivimos juntos? *Porque vivir es algo que se hace hacia delante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro.* No basta pues, para vivir la resonancia del pasado y mucho menos para convivir. Por eso decía Renán que una nación es un plebiscito cotidiano. En el secreto inefable de los corazones se hace todos los días un fatal sufragio que decide si una nación puede de verdad seguir siéndolo. ¿Qué nos invita el Poder público a hacer mañana en entusiasta colaboración? Desde hace mucho tiempo, mucho, siglos, pretende el Poder público que los españoles existamos no más que para que él se de el gusto de existir. Como el pretexto es excesivamente menguado, España se va deshaciendo, deshaciendo... Hoy ya es, más bien que un pueblo, la polvareda que queda cuando por la gran ruta histórica ha pasado galopando un gran pueblo...

Así, pues, yo encuentro que lo más importante en el catalanismo y el bizcainismo es precisamente lo que menos suele advertirse en ellos, a saber: lo que tienen de común, por una parte, con el largo proceso de secular desintegración que ha segado los dominios de España; por otra parte, con el particularismo latente o variamente modulado que existe hoy en el resto del país. Lo demás, la afirmación de la diferencia étnica, el entusiasmo por sus idiomas, la crítica de la política central, me parece que, o no tiene importancia, o si la tiene, podría aprovecharse en sentido favorable.

Pero esta interpretación del secesionismo vasco-catalán como mero caso específico de un particularismo más general existente en toda España queda mejor probada si nos fijamos en otro fenómeno agudísimo característico de la hora presente y que nada tiene que ver con provincias, regiones ni razas: el particularismo de las clases sociales.

## 6. Compartimentos estancos

La incorporación en que se crea un gran pueblo es principalmente una articulación de grupos étnicos o políticos diversos; pero no es esto sólo: a medida que el cuerpo nacional crece y se complican sus necesidades, originase un movimiento diferenciador en las funciones sociales y, consecuentemente, en los órganos que las ejercen. Dentro de la sociedad

unitaria van apareciendo e hinchiéndose pequeños orbes inclusos, cada cual con su peculiar atmósfera, con sus principios, intereses y hábitos sentimentales e ideológicos distintos: son el mundo militar, el mundo político, el mundo industrial, el mundo científico y artístico, el mundo obrero, etcétera. En suma: el proceso de unificación en que se organiza una gran sociedad lleva el contrapunto de un proceso diferenciador que divide aquélla en clases, grupos profesionales, oficios, gremios.

Los núcleos étnicos incorporados, antes de su incorporación, existían ya como todos independientes. Las clases y los grupos profesionales, en cambio, nacen, desde luego, como partes. Aquellos, mejor o peor, pueden volver a vivir solitarios y por sí; pero éstos y aparte cada uno, no podrían subsistir. ¡Hasta tal punto les es esencial ser partes y sólo partes de una estructura que los envuelve y lleva! El industrial necesita del productor de primeras materias, del comprador de sus productos, del gobernante que pone un orden en el tráfico, del militar que defiende ese orden. A su vez, el mundo militar, *de los defensores* - decía don Juan Manuel - , necesita del industrial, del agrícola, del técnico.

Habrà, por tanto, salud nacional en la medida que cada una de estas clases y gremios tenga viva conciencia de que es ella meramente un trozo inseparable, un miembro del cuerpo público. Todo oficio u ocupación continuada arrastra consigo un principio de inercia que induce al profesional a irse encerrando cada vez más en el reducido horizonte de sus preocupaciones y hábitos gremiales. Abandonado a su propia inclinación, el grupo acabará por perder toda sensibilidad para la interdependencia social, toda noción de sus propios límites y aquella disciplina que mutuamente se imponen los gremios al ejercer presión los unos sobre los otros y sentirse vivir juntos.

Es preciso, pues, mantener vivaz en cada clase o profesión la conciencia de que existen en torno a ella otras muchas clases y profesiones, de cuya cooperación necesitan, que son tan respetables como ella y tienen modos y aún manías gremiales que deben ser en parte tolerados o, cuando menos, conocidos.

¿Cómo se mantiene despierta esta corriente profunda de solidaridad? Vuelvo una vez más al tema que es *leitmotiv* de este ensayo: la convivencia nacional es una realidad activa y dinámica, no una coexistencia pasiva y estática como el montón de piedras al borde de un camino. La nacionalización se produce en torno a fuertes empresas incitadoras que exigen de todos un máximum de rendimiento y, en consecuencia, de disciplina y mutuo aprovechamiento. La reacción primera que en el hombre origina una coyuntura difícil o peligrosa es la concentración de todo su organismo, un apretar las filas de las energías vitales, que quedan alerta y en pronta disponibilidad para ser lanzadas contra la hostil situación. Algo

semejante acontece en un pueblo cuando necesita o quiere en serio hacer algo. En tiempo de guerra, por ejemplo, cada ciudadano parece quebrar el recinto hermético de sus preocupaciones exclusivistas, y agudizada su sensibilidad por el todo social, empleo no poco esfuerzo mental en pasar revista, una vez y otra, a lo que puede esperarse de las demás clases y profesiones. Advierte entonces con dramática evidencia la angostura de su gremio, la escasez de sus posibilidades y la radical dependencia de los restantes en que, sin notarlo, de hallaba. Recibe ansiosamente las noticias que le llegan del estado material y moral de otros oficios, de los hombres que en ellos son eminentes y en cuya capacidad puede confiarse. Cada profesión, por decirlo así, vive en tales agudas circunstancias la vida entera de las demás. Nada acontece en un grupo social que no llegue a conocimiento del resto y deje en él su huella. La sociedad se hace más compacta y vibra integralmente de polo a polo. A esta cualidad, que en los casos bélicos se manifiesta superlativamente, pero que en medida bastante es poseída por todo pueblo saludable, llamo *elasticidad social*. Es en el orden psicológico la misma condición que en el físico permite a la bola de billar transmitir, casi sin pérdida, la acción ejercida sobre uno de sus puntos a todos los demás de su esfera. Merced a esta elasticidad social la vida de cada individuo queda en cierta manera multiplicada por la de todos los demás; ninguna energía se despilfarra; todo esfuerzo repercute en amplias ondas de transmisión psicológica, y de este modo se aprovecha y acumula. Sólo una nación de esta suerte elástica podrá en su día y en su hora ser cargada prontamente de la electricidad histórica que proporciona los grandes triunfos y asegura las decisivas y salvadoras reacciones.

*No es necesario ni importante que las partes de un todo social coincidan en sus deseos y sus ideas; lo necesario e importante es que conozca cada una, y en cierto modo viva, los de las otras.* Cuando esto falta, pierde la clase o gremio, como ciertos enfermos de la médula, la sensibilidad táctil; no siente en su periferia el contacto y la presión de las demás clases y gremios; llega consecuentemente a creer que sólo ella existe, que ella es todo, que ella es un todo. Tal es el particularismo de clase, síntoma mucho más grave de descomposición que los movimientos de secesión étnica y territorial; porque, según ya he dicho, las clases y gremios son partes en un sentido más radical que los núcleos étnicos y políticos.

Pues bien: la vida social española ofrece en nuestros días un extremado ejemplo de este atroz particularismo. *Hoy es España, más bien que una nación, una serie de compartimentos estancos.* Se dice que los políticos no se preocupan del resto del país. Esto, que es verdad, es, sin embargo, injusto porque parece atribuir exclusivamente a los políticos pareja despreocupación. La verdad es que si para los políticos no existe el resto del país, para el resto del

país existen mucho menos los políticos. Y ¿qué acontece dentro de ese resto no político de la nación? ¿Es que el militar se preocupa del industrial, del intelectual, del agricultor, del obrero? Y lo mismo debe decirse del aristócrata, del industrial o del obrero respecto a las demás clases sociales. Vive cada gremio herméticamente cerrado dentro de sí mismo. No siente la menor curiosidad por lo que acaece en el recinto de los demás. Ruedan los unos sobre los otros como orbes estelares que se ignoran mutuamente. Polarizado cada cual en sus tópicos gremiales, no tiene ni noticia de los que rigen el alma del grupo vecino. Ideas, emociones, valores creados dentro de un núcleo profesional o de una clase, no trascienden lo más mínimo a las restantes. El esfuerzo titánico que se ejerce en un punto del volumen social no es transmitido, ni obtiene repercusión unos metros más allá, y muere donde nace. Difícil será imaginar una sociedad menos elástica que la nuestra; es decir, difícil será imaginar un conglomerado humano que sea menos una sociedad. Podemos decir de toda España lo que Calderón decía de Madrid en una de sus comedias:

*Está una pared aquí  
de la otra más distante  
que Valladolid de Gante.*

CURSO ABREVIADO DE PEQUEÑA FILOSOFÍA

AZORÍN

\*\*\*

Yo soy un hombre que dice: «¡Viva la bagatela!»... Cuando me despierto, por la mañana, entre los limbos del despertar, oigo un reloj que en el piso de arriba tintinea las once; luego, en el de al lado, pared por medio, otro timbre, más grave y más sonoro, lanza también sus once vibraciones; después, tras un breve instante, en el piso de abajo, una tercera campanilla, más rápida, más vivaracha, suena también apresuradamente sus once campanadas. Entonces yo medito un momento en que es llegada la hora de levantarme, y me levanto, en efecto. Mientras me visto no pienso en nada: ¿en qué voy a pensar? Yo no tengo nada grave en que hacer trabajar mi pensamiento; yo soy un hombre que dice: «¡Viva la bagatela!» y si después que me he vestido - o mientras me estoy vistiendo - veo que un rayo de sol cae y reverbera sobre las anchas cuartillas que están sobre la mesa, entonces decido salir a dar un ligero paseo por la carretera de San Jerónimo. A esta hora - ya cerca de la doce - , la carretera de San Jerónimo ofrece un aspecto elegante: las pequeñas muchachas, finas, gentiles, con sus vestidos ceñidos a las líneas, pasan de regreso de sus visitas; una dama sale de casa de Fe, llevando en su mano, enguantada de Suecia, a la altura del redondo pecho, la viva nota gualda de un volumen francés; frente a Lhardy tal vez nos encontramos un amigo que nos habla de Gardenia o de Sagrario; quizá algún estimable diputado, a quien vemos todas las tardes en el buffet del Congreso, nos dirige, desde lejos, su golpe de sombrero... La vida es fácil; el aire está tibio; el sol ríe y baña la calle de Alcalá; el cielo se destaca azul y limpio.

Yo voy paseando por la ancha acera de las Calatravas: me siento feliz; ¿no basta para serlo con haber descubierto que en este país todo es pequeño? Lo sabíamos todos; lo creíamos todos; pero nadie había llegado a formar un sistema compacto en estas verdades dispersas e inconexas. El cielo está azul; el aire es templado y confortante. Y cuando he pasado un poco, cuando me he bañado en la viva solar, regreso a casa. Esta es la hora crítica en que leo la Prensa de la mañana; los periódicos matutinos dicen lo mismo que los diarios nocherniegos del día anterior; pero si no leemos la Prensa de la mañana, ¿cómo vamos a saber lo que dirá la Prensa de esta noche? Yo cojo los periódicos y los voy repasando; después, ya leídos los artículos de fondo, las crónicas, las informaciones políticas, dejo otra vez sobre la mesa las grandes hojas; tal vez la lectura de todos estos artículos, un poco difusos, un poco rimbombantes, un poco artificiosos, pusieron un tantico de enojo en quien tomara en serio la vida y la suerte de sus contemporáneos; pero ya sonrío de todas estas frivolidades; yo soy un hombre que dice: «¡Viva la bagatela!» los periódicos yacen otra vez sobre la mesa; mi pequeño grito filosófico ha sido lanzado ya en esta mañana por cuarta o

quinta vez; ahora llega uno de los momentos más graves de mi vida - si es que en mi vida puede haber algo grave - . En el bolsillo interior de mi americana reposa un lindo tarjetero de marroquín inglés; yo lo saco de este bolsillo y lo pongo sobre las cuartillas; y luego voy extrayendo de su seno recortes de periódicos o diminutos papeles en que aparece trazada con lápiz una frase. Se trata de las frase más notables de mis contemporáneos que he ido recogiendo durante el día anterior, y que he de trasladar a un voluminoso catálogo. Y he aquí algunas de las últimamente recogidas:

Espada; su definición: «Agregado de átomos ferruginosos, ordenado en forma larga y estrecha para dislacerar los tejidos.»(Pidal, discursos en la Academia Española el día 6 de marzo).

Literatura; cuál debemos odiar; «La deleznable literatura femenina, apocada, sin vida, sin nervio, que nace al calor de las altas munificencias y sólo puede vivir con el sahumero de las adulaciones.» (Crítica, en el«Heraldo», del discurso de Morote en el Teatro Lírico del día 7).

Orador, su concepto: « ¿Qué es un orador? Es un conductor de almas hacia el ideal. ») Burell, crónica del día 6).

Responsabilidad de los ministros; tenemos el deber de no creer en ella; «Yo no sé si su señoría, seños Fernández, tiene responsabilidad en este asunto; quiero creer que no; es mi deber creer que no.») Lerroux, en la sesión del 5).

Hecha - para la posteridad - esta trascendental recopilación, me dispongo a almorzar: yo almuerzo prosaicamente; mi bistec es el mismo que acaso devora mi vecino - que no es filósofo - , y el agradable rioja que bebo es el mismo que puede beber cualquier hombre vulgar. ¿Para qué esforzarnos en sacar hondas filosofías de estas cosas insignificantes, que no la tienen? Despachado el yantar cotidiano, es preciso tomar café; yo recuerdo que Campoamor hizo una hermosa dolora en que recomendaba el uso del café. ¿Cómo no atender las recomendaciones que se hacen en un poema? Yo voy trasegando el café, a menudos sorbos, en el buffet del Congreso. Tal vez a mi lado un iracundo agitador lanza terribles anatemas contra el régimen. Entonces yo siento no ser por un momento un orador elocuentísimo; pero en mi fuero interno digo: «No hay nada espontáneo e increado; todo depende de todo; todo se halla engarzado en la menuda trama de los fenómenos. »

El régimen es éste porque somos así los españoles, y los españoles somos así porque el medio, fatalmente, inexorablemente, lo determina. Y es preciso que esta idea del medio, como factor esencialísimo de la vida, entre en nuestra política militante. Precisamente los españoles somos los primeros que hemos puesto en circulación esta idea del determinismo

psicológico y social; yo, que he sido un poco erudito, años atrás, recuerdo que Baltasar Gracián atribuye, en *El Criticón*, nuestra adustez y nuestra melancolía a la sequedad de nuestro suelo, y por mi espíritu soma también, vagamente, la idea de que casi un siglo después, en 1739, nueve años antes de que Montesquieu publicara *El espíritu de las leyes*, don Francisco Fernández de Navarrete, en los *Fastos de la Academia de la Historia*, tomo I, asentaba que las causas del carácter de los pueblos «se encuentran en el suelo y cielo de un país», y estudiaba luego detenidamente la idiosincrasia española, explicándola por la topografía, la flora y la hidrografía de nuestra tierra... ¿De qué servirá que mudemos de instituciones y gobernantes si no nos cambiamos a nosotros mismos, es decir, si no mudamos radicalmente las causas primarias y hondas que nos hacen ser como somos? ¿Nos dará nuevos hábitos, nuevas tendencias, nueva sociabilidad, nuevas inclinaciones, la simple posesión de la *Gaceta* por estos o aquellos hombres, y la ingenua difusión por todos los periódicos oficiales de las provincias de estas o las otras disposiciones legales? ¿No puede haber una iniciativa individual, a la que sería dable obrar, independientemente del poder político, una honda labor de acción social, más eficaz, más segura, más patriótica que la conquista de la *Gaceta*?

Pero al llegar aquí noto que mis ideas van tomando un derrotero trágico; no es saludable pensar en cosas téticas. Yo repito, para mí mismo, mi predilecto grito: «¡Viva la bagatela!», y me levanto para subir a la tribuna. Desde la tribuna contemplo el espectáculo de todas las tardes y oigo los mismos discursos de ayer, de anteayer y de siempre. Mis miradas caen sobre los persones considerables de la minoría republicana: son la esperanza del pueblo. «El afecto del pueblo hacia los grandes es grandes es tan ciego - decía La Bruyère - , y su ocupación por sus gestos, por sus caras, por el tono de su voz, por sus ademanes, es tan general, que si estos grandes hombres tuvieran la precaución de ser buenos, el afecto trocaríase en idolatría.»

¿Qué hacer sino dar paseo, después de haber oído a todos estos oradores, es decir, a todos estos conductores del alma hacia el ideal? Yo sospecho que no nos conducen a ningún ideal, pequeño o grande; pero deambulo por las calles durante un rato. Y luego, ya de regreso en casa, momentos antes de comer, me pongo a emborronar mis cuartillas diarias. «Esta es una de aquellas comedias - decía Moratín, hablando de algunas de las del *Fénix de los Ingenios* - que escribía Lope mientras le calentaban el almuerzo.» estos artículos, igualmente absurdos, igualmente desaliñados, están escritos también a vuela pluma, mientras ponen la mesa. ¿Para qué esforzarnos en escribirlos de otro modo?

No vale la pena. Yo soy un hombre que dice: « ¡Viva la bagatela!» ¿Por qué sentirnos indignados ante la ineficacia de nuestras Cortes? Todos los parlamentos son lo mismo. «La Cámara de los Comunes - dice Heriberto Jorge Wells en su famoso libro Anticipaciones -, la Cámara de los Comunes es una arena de partidos en donde combaten fracciones compuestas de personajes iniciados, los cuales, desde hace largo tiempo han cesado de tener la menor relación con el proceso social corriente.» ¿Cómo vamos a extrañar, después de esto, lo que pasa en España?

La digestión no se hace bien si no es en el teatro; la literatura dramática no puede tener un fin distinto. Cierto que los teatros son un poco destartados, que los actores son ininteligentes y que las obras representadas se caen de insustanciales: pero yo - ya lo he dicho - no me indigno por nada. ¿Hay motivo suficiente en todo esto para que nos indignemos?

Ya ha pasado, hace horas, la medianoche; en la Redacción he charlado un rato; las pruebas han quedado corregidas. Salgo a la calle y voy lentamente de regreso hacia casa. Ha terminado la jornada; mi sueño es dulce, tranquilo, plácido, reparador...Yo soy un hombre que dice: « ¡Viva la bagatela!»

Tiempos y cosas, 1904

AZORÍN

LA VOLUNTAD

\*\*\*

Esta tarde, como hacía un tiempo espléndido, Yuste y Azorín han ido á la Fuente. Para ir á la Fuente se sale del pueblo con dirección á la plaza de toros; luego se tuerce á la izquierda... La Fuente es un extenso llano rojizo, arcilloso, cerrado por el negruzco lomazo de la Magdalena. Aquí, al pie de este cerro, unos buenos frailes tenían su convento, rodeado de umbríos árboles, con extensa huerta regada por un venero de agua cristalina... Luego se marcharon á Yecla, y el antiguo convento es hoy una casa de labranza, donde hay aún una frondosa higuera que plantó San Pascual.

Aquí debajo de esta higuera mística se han sentado Yuste y Azorín. Y desde aquí han contemplado el panorama espléndido - un poco triste - de la vieja ciudad, gris, negruzca, con la torre de la iglesia Vieja que resalta en el azul intenso; y las manchas verdes de los sembrados; y los olivares adustos, infinitos, que se extienden por la llanura...

Yuste, mientras golpeaba su cajita de plata, ha pensado en las amarguras que afligen á España. Y ha dicho:

- Esto es irremediable, Azorín, si no se cambia todo... Y yo no sé qué es más bochornoso, si la iniquidad de los unos ó la mansedumbre de los otros... Yo no soy patriota en el sentido estrecho, mezquino, del patriotismo... en el sentido romano... en el sentido de engrandecer mi patria á costa de las otras patrias... Pero yo que he vivido en nuestra historia, en nuestros héroes, en nuestros clásicos... yo que siento algo indefinible en las callejuelas de Toledo, ó ante un retrato del Greco... ú oyendo música de Victoria... yo me entristezco, me entristezco ante este rebajamiento, ante esta dispersión dolorosa del espíritu de aquella España... Yo no sé si será un espejismo del tiempo... á veces dudo... pero Cisneros, Teresa de Jesús, Theotocópuli, Berruguete, Hurtado de Mendoza... esos no han vuelto, no vuelven... Y las viejas nacionalidades se van disolviendo... perdiendo todo lo que tienen de pintoresco, trajes, costumbres, literatura, arte... para formar una gran masa humana, uniforme y monótona... Primero es la nivelación en un mismo país; después vendrá la nivelación internacional... Y es preciso... y es inevitable... y es triste. (Una pausa larga.) De la antigua Yecla vieja, ¿qué queda? Ya las pintorescas espeteras colgadas en los zaguanes, van desapareciendo... ya el ramo antiguo, las azucenas y las rosas de hierro forjado se han convertido en un soporte sin valor artístico... Y este soporte fabricado mecánicamente, que viene á sustituir una graciosa obra de forja, es el símbolo del industrialismo inexorable, que se extiende, que lo invade todo, que lo unifica todo, y hace la vida igual en todas partes... Sí, sí, es preciso... y es triste.

Yuste calla; después vuelve á su tema inicial:

- Yo veo que todos hablamos de regeneración... que todos queremos que España sea un pueblo culto y laborioso... pero no pasamos de estos deseos platónicos... ¡Hay que marchar! Y no se marcha... los viejos son escépticos... los jóvenes no quieren ser románticos... El romanticismo era, en cierto modo, el odio, el desprecio al dinero... y ahora es preciso enriquecerse á toda costa... y para eso no hay como la política... y la política ha dejado de ser romanticismo para ser una industria, una cosa que produce dinero, como la fabricación de tejidos, de chocolates ó de cualquier otro producto... Todos clamamos por un renacimiento y todos nos sentimos amarrados en esta urdimbre de agios y falseamientos...

El maestro saca del bolsillo un periódico y lo despliega.

- Hoy he leído aquí - añade, - una crónica de un discípulo mío... se titula La Protesta... quiero léértela porque pinta un período de nuestra vida que acaso, andando el tiempo, se llame en la historia la época de la regeneración.

Y Yuste, bajo la higuera que plantó S. Pascual, un místico, un hombre austero, inflexible, ha leído este ejemplar de ironía amable:

"Y en aquel tiempo en la deliciosa tierra de Nirvania todos los habitantes se sintieron tocados de un grande y ferviente deseo de regeneración nacional.

¡Regeneración nacional! La industria y el comercio fundaron un partido adversario de todas las viejas corruptelas; el Ateneo abrió una amplia información en que todos, políticos, artistas, literatos, clamaron contra el caciquismo en formidables Memorias; los oradores trinaban en los mitins contra la inmoralidad administrativa... Y un día tres amigos - Pedro, Juan, Pablo - , que habían leído en un periódico la noticia de unos escándalos estupendos, se dijeron: "Puesto que todo el país protesta de los agios, depredaciones y chanchullos, vamos nosotros, ante este caso, á iniciar una serie de protestas concretas, definidas, prácticas; y vamos á intentar que bajen ya á la realidad, que al fin encarnen, las bellas generalizaciones de monografías y discursos". Y Pedro, Pablo y Juan redactaron una protesta. "Independientemente de toda cuestión política - decían - manifestamos nuestra adhesión á la campaña que D. Antonio Honrado ha emprendido contra la inmoralidad administrativa, y expresamos nuestro deseo de que campañas de tal índole se promuevan en toda Nirvania". Luego, los tres incautos moralizantes imaginaron ir recogiendo firmas de todos los conspicuos, de todos los egregios, de todos los excelsos de este viejo y delicioso país de Nirvania... Principiaron por un sabio y venerable exministro. Este exministro era un filósofo: era un filósofo amado de la juventud por su bondad, por sus virtudes, por su inteligencia clara y penetrante. Había vivido mucho; había sufrido los desfavores de las muchedumbres tornadizas; y en su pensar continuo y sabio, estas íntimas amargas habían puesto cierto sello de escepticismo simpático y dulce... - ¡Oh, no! - exclamó el maestro. - Yo soy indulgente; yo creo, y siempre lo he repetido, que todos somos sujetos sobre bases objetivas, y que son tan varios, diversos y contradictorios los factores que suscitan el acto humano, que es preferible la indiferencia piadosa á la acusación implacable... Y tengan ustedes entendido que una campaña de moralidad, de regeneración, de renovación eficaz y total, sólo puede tener garantías de éxito; sólo debe tenerlas, en tanto que sea genérica, no específica, comprensora de todos los fenómenos sociales, no determinadora de uno solo de ellos... Pedro, Juan y Pablo se miraron convencidos. Indudablemente, su ardimiento juvenil les había impulsado á concreciones y personalidades peligrosas. Había que ser genérico, no específico. Y volvieron á redactar la protesta en la siguiente forma: "Independientemente de toda cuestión política, manifestamos nuestra adhesión á toda campaña que tienda á moralizar la

Administración pública, y expresamos nuestro deseo de que campañas de tal índole se promuevan en Nirvania”. Después, Pedro, Juan y Pablo fueron á ver á un elocuente orador, jefe de un gran partido político. - Yo entiendo, señores - les dijo, - que es imposible, y á más de imposible injusto, hacer tabla rasa en cierto y determinado momento, de todo aquello que constituyendo el legado de múltiples generaciones, ha ido lentamente elaborándose á través del tiempo por infinitas causas y concausas determinadoras de efectos que, si bien en parte atentatorios á nuestras patrias libertades, son, en cambio, y esto es preciso reconocerlo, respetables en lo que han coadyuvado á la instauración de esas mismas libertades, y á la consolidación de un estado de derecho que permite, en cierto modo, el libre desarrollo de las iniciativas individuales. Así, en resumen, yo he de manifestar que, aunque aplaudo, desde luego, la noble campaña por ustedes emprendida, y á ello les aliento, creo que hay que respetar, como base social indiscutible, aquello que constituye lo fundamental en el engranaje social, ó sea los derechos adquiridos... Otra vez los tres ingenuos regeneradores tornaron á mirarse convencidos. Indudablemente, el ilustre orador tenía razón; había que hacer una enérgica campaña de renovación social, pero respetando, respetando profundamente las tradiciones, las instituciones legendarias, los derechos adquiridos. Y Pedro, Juan y Pablo, de nuevo redactaron su protesta de este modo: ”Independientemente de toda cuestión política, y sin ánimo de atentar á los derechos adquiridos, que juzgamos respetables, ni de subvertir en absoluto un estado de cosas que tiene su razón de ser en la historia, manifestamos nuestro deseo de que los ciudadanos de Nirvania trabajen en favor de la moralidad administrativa.” Siguiendo en sus peregrinaciones los tres jóvenes visitaron luego á un sabio sociólogo. Este sociólogo era un hombre prudente, discreto, un poco escéptico, que había visto la vida en los libros y en los hombres, que sonreía de los libros y de los hombres. - Lo que ustedes pretenden - les dijo - me parece paradójico é injusto. ¡Suprimir el caciquismo! La sociedad es un organismo, es un cuerpo vivo; cuando este cuerpo se ve amenazado de muerte, apela á todos los recursos para seguir viviendo y hasta se crea órganos nocivos que le permitan vivir... Así la sociedad española, amenazada de disolución, ha creado el cacique que, si por una parte detenta el poder para favorecer intereses particulares, no puede negarse que en cambio subordina, reprime, concilia estos mismos intereses. Obsérvese á los caciques de acción, y se les verá conciliar, armonizar los más opuestos intereses particulares. Suprímase el cacique y esos intereses entrarán en lucha violenta, y las elecciones, por citar un ejemplo, serán verdaderas y sangrientas batallas... Por tercera vez Pedro, Juan y Pablo se miraron convencidos y acordaron volver á

redactar la protesta en esta forma: "Respetando y admirando profundamente, tanto en su conjunto como en sus detalles, el actual estado de cosas, nos permitimos, sin embargo, hacer votos por que en futuras edades mejore la suerte del pueblo de Nirvania, sin que por eso se atente á las tradiciones ni á los derechos adquiridos." Y cuando Pedro, Juan y Pablo, cansados de ir y venir con su protesta, se retiraron por la noche á sus casas, entregáronse al sueño tranquilos, satisfechos, plenamente convencidos de que vivían en el más excelente de los mundos, y de que en particular era Nirvania el más admirable de todos los países."

El maestro calló. Y como declinara la tarde, al levantarse para regresar al pueblo, dijo:

- Esto es irremediable, Azorín, si no se cambia todo... Los unos son escépticos, los otros perversos... y así caminamos, pobres, miserables, sin vislumbres de bonanza... arruinada la industria, malvendiendo sus tierras los labradores... Yo les veo aquí en Yecla morir de tristeza al separarse de su viña, de su carro... Porque si hay algún amor hondo, intenso, es este amor á la tierra... al pedazo de tierra sobre el que se ha pasado toda la vida encorvado... de donde ha salido el dinero para la boda, para criar á los muchachos... y que al fin hay que abandonar... definitivamente, cuando se es viejo y no se sabe lo que hacer ni adónde ir... (Una pausa; Yuste saca la diminuta tabaquera). Por eso yo amo a Yecla, á este buen pueblo de labriegos... Los veo sufrir... Los veo amar, amar la tierra... Y son ingenuos y sencillos, como mujiks rusos... y tienen una Fe enorme... la Fe de los antiguos místicos... Yo me siento conmovido cuando los oigo cantar su rosario en las madrugadas... Algunos, viejos ya, encorvados, vienen los sábados, á pie, de campos que distan seis ú ocho leguas... Luego, cuando han cantado, retornan otra vez á pie á sus casas... Esa es la vieja España... legendaria, heroica...

Y el maestro Yuste detiene su mirada en la lejana ciudad que se esfuma en la penumbra del crepúsculo, mientras las campanas tocan en campaneó polirrítmico.

Azorín, á raíz de la muerte de Justina, abandonó el pueblo y vino á Madrid. En Madrid su pesimismo instintivo se ha consolidado; su voluntad ha acabado de disgregarse en este espectáculo de vanidades y miserias. Ha sido periodista revolucionario, y ha visto á los revolucionarios en secreta y provechosa concordia con los explotadores. Ha tenido luego la humorada de escribir en periódicos reaccionarios, y ha visto que estos pobres reaccionarios tienen un horror invencible al arte y á la vida.

Azorín, en el fondo, no cree en nada, ni estima acaso más que á tres ó cuatro personas entre las innumerables que ha tratado. Lo que le inspira más repugnancia es la frivolidad,

la ligereza, la inconsistencia de los hombres de letras. Tal vez este sea un mal que la política ha creado y fomentado en la literatura. No hay cosa más abyecta que un político: un político es un hombre que se mueve mecánicamente, que pronuncia inconscientemente discursos, que hace promesas sin saber que las hace, que estrecha manos de personas á quienes no conoce, que sonrío siempre con una estúpida sonrisa automática... Esta sonrisa Azorín la juzga emblema de la idiotez política. Y esa sonrisa es la que ha encontrado también en el periodismo y en la literatura. El periodismo ha sido el causante de esta contaminación de la literatura. Ya casi no hay literatura. El periodismo ha creado un tipo frívolamente enciclopédico, de estilo brillante, de suficiencia abrumadora. Es el tipo que detestaba Nietzsche: el tipo "que no es nada, pero que lo representa casi todo". Los especialistas han desaparecido: hoy se escribe para el periódico, y el periódico exige que se hable de todo. Dentro de treinta años todos seremos periodistas, es decir, nadie sabrá nada de nada. Nos limitaremos á sospechar las cosas, lo cual tiene la ventaja de que ahorra tiempo y no entristece el espíritu con la melancolía de las lecturas largas.

Y véase cómo lo que parece una calamidad, ha de resultar un bien andando el tiempo: porque evitando la reflexión y el auto - análisis - matadores de la Voluntad - , se conseguirá que la Voluntad resurja poderosa y torne á vivir... siquiera sea á expensas de la Inteligencia.

Azorín ha llegado demasiado pronto para alcanzar estas bienandanzas. Su espíritu anda ávido y perplejo de una parte á otra; no tiene plan de vida; no es capaz del esfuerzo sostenido; mariposea en torno á todas las ideas; trata de gustar todas las sensaciones. Así en perpetuo tejer y destejer, en perdurables y estériles amagos, la vida corre inexorable sin dejar más que una fugitiva estela de gestos, gritos, indignaciones, paradojas...

#### IV

Azorín se siente cansado de la monotonía de la vida madrileña y hace un breve viaje á Toledo. Toledo es una ciudad sombría, desierta, trágica, que le atrae y le sugestiona. Azorín vagabundea á lo largo de sus callejas angostas, recorre los pintorescos pasadizos, se detiene en las diminutas plazas solitarias, entra en las iglesias de los conventos y observa, a través de las rejas, las sombras inmóviles de las monjas que oran.

Azorín vive en una posada: la posada Nueva. Visitar una ciudad histórica posando en una fonda habitada por viajeros de comercio, turistas, militares, empleados, es renunciar á las más sugestivas impresiones que pueden recogerse poniéndose en contacto con la

masa incosmopolita en un medio, como paradores y mesones, frecuentado por tipos populares... Azorín observa como entran y salen en esta posada Nueva los labradores de la tierra toledana, los ordinarios, los carromateros, las mozas recias, las viejas silenciosas, los alcaldes que llegan á las ocho y esperan hasta la una á que el gobernador, que es un inveterado noctámbulo madrileño, se digne levantarse...

Hoy, después del parco yantar posaderil, en el obscuro comedor que hay entrando á la izquierda, mientras una criada zazosita y remisa alzaba los manteles, Azorín ha oído hablar á un labriego de Sonseca. ¡Era un viejo místico castellano! Con grave y sonora voz, con ademanes sobrios y elegantes, este anciano de complexión robusta, iba discurriendo sencillamente sobre la resignación cristiana, sobre el dolor, sobre lo falaz y transitorio de la vida... "Por primera vez", pensaba Azorín, "encuentro un místico en la vida, no en los libros, un místico que es un pobre labrador castellano que habla con la sencillez y elegancia de un Fray Luis de León, y que siente hondamente y sin distingos ni prejuicios... En el pueblo castellano debe aún de quedar mucho de nuestro viejo espíritu católico, no bastardeado por las melodías jesuíticas, ni descolorido por un frívolo y artificioso liberalismo que ahora comienza á apuntar en nuestro episcopado - precisamente aquí en Toledo - y que acaso dentro de algunos años haga estragos. Amplios de espíritu, flexibles, comprensivos, eran Fray Luis de Granada, Fray Luis de León, Melchor Cano: Fernando de Castro, en su discurso sobre la Iglesia española, tiene hermosas páginas en que pone de relieve este castizo espíritu del catolicismo español... El catolicismo de ahora es cosa muy distinta, está en oposición abierta con esta tradición simpática, que ya se ha perdido por completo entre las clases superiores, que sólo se encuentra aquí y allá, á retazos, entre los tipos populares, como este labriego de Sonseca que habla tan maravillosamente de la resignación cristiana... ¡Las clases superiores! No hay hoy en España ningún obispo inteligente; yo leo desde hace años sus pastorales y puedo asegurar que no he repasado nunca escritos tan vulgares, torpes, desmañados y antipáticos. ¡Son la ausencia total de arte y de fervor! No sale nunca de la pluma de un obispo una página elegante y calurosa. Aun los que entre ciertos elementos pseudodemocráticos pasan por cultos é inteligentes - como este cardenal Sancha - no aciertan ni siquiera á hacer algo fríamente correcto, discretamente anodino. Su vulgarismo es tan enorme, tan lamentable, que hace sonreír de piedad... Los libros del mismo cardenal Sancha pueden servir de ejemplo. Es difícil encontrar nada más chabacano: son mosaicos de trivialidades, de insignificancias, de recortes de periódicos, de citas vulgares. Y yo me figuro á un augusto señor, vestido de púrpura, con una resplandeciente cruz al cuello, sentado en un sillón de talla, metido en

una cámara con alfombras y tapices... que coge unas tijeras largas y va recortando un artículo de Il Pease, de Perusa, de La Vera Roma, de El correo de Bruselas, ó de Le [sic] Times. Recuerdo que en el libro de Sancha titulado - con título un poco portugués - Régimen del terror en Italia unitaria, el autor desciende á nimiedades indignas de la púrpura. Dice por ejemplo dirigiéndose á un general que disuelve no sé qué comité: "El general Bava Becaris, comisario de Milán, podrá ser muy competente en asuntos de la milicia, pero sin que tengamos intención de ofenderle, ha de permitirnos decirle que en su mencionado Decreto, disolviendo el comité diocesano de aquella ciudad, revelase completo desconocimiento de las ciencias jurídicas y sociales". En otra ocasión se dirige á un gobernadorcillo de Vicenza y escribe: "Valdría más que el prefecto de Vicenza, antes de dar su decreto disolviendo Círculos de la Juventud católica, hubiera ido á un colegio para recibir educación y nociones de filosofía para saber razonar". ¡Estupendo! Estos chabacanismos cómicos de un respetabilísimo arzobispo y cardenal dan la medida intelectual de nuestro episcopado...

Azorín se levanta de la mesa. "El catolicismo en España es pleito perdido: entre obispos cursis y clérigos patanes acabarán por matarlo en pocos años". Azorín sale á la plaza de Zocodover y da una vuelta por los clásicos soportales. La noche está templada. Los escaparates pintan sobre el suelo vivos cuadros de luz; en el fondo de las tiendas, los viejos mercaderes - como en los cuadros de Marinus - cuentan sus monedas, repasan sus libros. La plaza está desierta; de cuando en cuando pasa una sombra que se detiene un momento ante las vitrinas repletas de mazapanes; luego continúa y desaparece por una callejuela. "Este es un pueblo feliz", piensa Azorín; "tienen muchos clérigos, tienen muchos militares, van a misa, creen en el demonio, pagan sus contribuciones, se acuestan á las ocho... ¿Qué más pueden desear? Tienen la felicidad de la Fe, y como son católicos y sienten horror al infierno, encuentran doble voluptuosidad en los pecados que á los demás mortales, escépticos de las chamusquinas eternas, apenas nos enardecen".

Azorín se detiene en la puerta de una tienda. Dentro, ante el mostrador, examinando unas cajas redondas hay una vieja con un manto negro y una moza con otro manto negro. La moza es menuda, verdadero tipo de la toledanita aristocrática, con la cara pálida, vivarachos los ojos, prestos y elegantes los ademanes. Decía Isabel la Católica ponderando la inteligencia de las toledanas, que sólo se sentía necia en Toledo; Azorín no se siente precisamente necio - aunque otros lo sientan por él - , pero casi declara que le atrae más una toledana comprando mazapán que los libros del cardenal Sancha.

Por eso Azorín permanece ensimismado en la puerta. La vieja y la niña miran y vuelven á mirar cajas y más cajas. La compra se prolonga con esa pesadez de las mujeres cuando no se deciden a cerrar un trato. Mientras, Azorín piensa en que estas dos mujeres viven sin duda en un viejo caserón, con un enorme escudo sobre la puerta, con un lóbrego zaguán empedrado de menudos cantos, con ventanas diminutas cerradas por celosías, y que él, el propio Azorín, que está cansado de bullangas literarias, sería muy feliz casándose con esta muchachita del manto negro. "Sí, muy feliz", piensa; "viviría en esa casa grande, en una callada vegetabilidad voluptuosa, en medio de este pueblo artístico y silencioso... Llegaría á ser un hombre metódico, que tose con pertinacia, que se levanta temprano, que come á horas fijas, que tiene todas sus cosas arregladas, que sufre de un modo horrible si una silla la colocan un poco más separada de la pared que de ordinario, que se queja arrullando como las palomas cuando tiene una neuralgia, que llega á la estación con una hora de anticipo cuando hace un viaje, que lee los discursos políticos, que se escandaliza de las láminas pornográficas, que sabe el precio de la carne y de los garbanzos, que usa, en fin, un bastón de vuelta con una chapa de plata que hace un ruido sordo al caminar... Esta vida, ¿no puede ser tan intensa como la de Hernán Cortés ó Cisneros? La imagen lo es todo, decía el maestro. La realidad no importa; lo que importa es nuestro ensueño. Y yo viviría feliz siendo, aquí en Toledo, un hombre metódico y catarroso... con esta niñita apetitosa, de erguidos senos é incitantes pudores..."

La vieja y la niña salen al fin de la tienda. Azorín las sigue. Bajan por las empinadas escaleras del Cristo de la Sangre; luego recorren intrincado laberinto de callejuelas retorcidas; al fin, desaparecen en la penumbra como dos fantasmas. Suena un portazo... Y Azorín permanece inmóvil, extático, viendo desvanecerse su ensueño. Entonces, en la lejanía, ve pasar, bajo la mortecina claridad de un farol, una mancha blanca en que cabrillean vivos reflejos metálicos. La mancha se aproxima en rápidos tambaleos. Azorín ve que es un ataúd blanco que un hombre lleva á cuestas. ¡Honda emoción! A lo largo de las calles desiertas, lóbregas, Azorín sigue, atraído, sugestionado, á este hombre fúnebre cuyos pasos resuenan sonoros en los estrechos pasadizos. El hombre pasa por junto á Santo Tomé, entra luego en la calle del Angel, se detiene, por fin, en una diminuta plazoleta y aldabonea en una puerta. La caja hace un ronco son al ser dejada en tierra. Encima de la puerta aparece un vivo cuadro de luz y una voz pregunta: ¿Quién? El hombre contesta: ¿Es aquí donde han encargado una cajita para una niña?... No, no es allí, y el fúnebre portador coge otra vez la cajita y continúa su camino. Unas mujeres que están en una puerta exclaman: Es para la niña de la casa de los Escalones. ¡Qué bonita era! El

hombre llega á otra reducida plazoleta y golpea ante una puerta que tiene tres peldaños. Le abren; hablan; la mancha blanca desaparece; suena un portazo... Y Azorín, en el silencio de las calles desiertas, vaga al azar y entra por fin en un café desierto.

Es el café de Revuelta. Se sienta. Da dos palmadas y produce una honda sensación en los mozos, que le miran absortos. La enorme campana de la catedral suena diez campanadas que se dilatan solemnes por la ciudad dormida. Y Azorín, mientras toma una copa de aguardiente - lo cual no es óbice para entrar en hondas meditaciones - reflexiona en la tristeza de este pueblo español, en la tristeza de este paisaje. "Se habla - piensa Azorín - de la alegría española, y nada hay más desolador y melancólico que esta española tierra. Es triste el paisaje y es triste el arte. Paisaje de contrastes violentos, de bruscos cambios de luz y sombra, de colores llamativos y reverberaciones saltantes, de tonos cegadores y hórridos grises, conforma los espíritus en modalidades rígidas y las forja con aptitudes rectilíneas, austeras, inflexibles, propias á las decididas afirmaciones de la tradición ó del progreso. En los países septentrionales, las perpetuas brumas difuminan el horizonte, crean un ambiente de vaguedad estética, suavizan los contornos, velan las rigideces; en el Mediodía, en cambio, el pleno sol hace resaltar las líneas, acusa reciamente los perfiles de las montañas, ilumina los dilatados horizontes, marca definidas las sombras. La mentalidad, como el paisaje, es clara, rígida, uniforme, de un aspecto único, de un solo tono. Ver el adusto y duro panorama de los cigarrales de Toledo, es ver y comprender los retorcidos y angustiados personajes del Greco; como ver los maciegales de Avila es comprender el ardoroso desfogue lírico de la gran santa, y ver Castilla entera con sus llanuras inacabables y sus rapadas lomas, es percibir la inspiración que informara nuestra literatura y nuestro arte. Francisco de Asís, el místico afable, amoroso, jovial, ingenuo, es, interpretado por el cincel de Cano, un asceta espantable, amojamado, escuálido, bárbaro.

No busquemos en nuestro arte un soplo de amplio y dulce humanismo, una vibración íntima por el dolor universal, una ternura, una delicadeza, un consuelo sosegador y confortante. Acaso lo más íntimo y confortador de toda nuestra literatura es la maravillosa epístola de Fernández de Andrada, y su lectura deja en el ánimo la impresión del más amargo pesimismo. El poeta pinta la inanidad de los afanes cortesanos, la inutilidad de las andanzas y aspiraciones de los hombres, la eterna mentira de sus tratos y contratos, la perpetua iniquidad de sus justicias: todo es desorden y maldad, peculio propio de la privanza el que antes fué de Astrea, premio del malo lo que debió ser recompensa del bueno, intachable y elogiada virtud lo que es arte de "infames histriones"... Todo es vanidad y mentira. Nuestra misma vida no es más que "un breve día" comparable al heno,

á la mañana verde, seco á la tarde. ¡Oh, muerte - dice al final el autor en hermosísima frase - ; ven callada como sueles venir en la saeta!

Y al igual que Andrada, todos cuantos poetas han profundizado en una concepción del hombre y del universo. El mismo dulce cantor de la Noche serena, ¿no iguala en sus negruras al más pesimista de los poetas contemporáneos? Leopardi, entre todos y el primero de todos, no produce tal impresión de angustia y desconsuelo. Implacable en la censura de las desdichas y miserias humanas, Fray Luis de León va mostrando poco á poco, en admirables versos de una apacible serenidad platónica, como el tiempo "hambriento y crudo" lo trasmuda todo y todas esas glorias y pasiones las acaba en muerte y nada. Vanidad de vanidades es la vida: si alguien, acaso, hay en ella dichoso, es aquel que á sí mismo, y no á los hombres y á las cosas que le rodean, pide consuelo.

*Dichoso el que se mide,  
Felipe, y de la vida el gozo bueno  
A sí sólo lo pide;  
Y mira como ajeno  
Aquello que no está dentro en su seno.*

Es una tristeza desoladora la tristeza de nuestro arte. El descubrimiento de América acaba de realizar la obra de la Reconquista: acaba por transformar al español en hombre de acción, irreflexivo, impoético, cerrado á toda sensación de intimidad estética, propio á la declamación aparatosa, á la bambolla retumbante. Y he aquí los dos géneros que marcan nuestra decadencia austriaca: el teatro, la novela picaresca. Lope da fin á la dramaturgia en prosa, sencilla, jugosa, espontánea, de Timoneda y Rueda; su teatro inaugura el período bárbaro de la dramaturgia artificiosa, palabrera, sin observación, sin verdad, sin poesía, de los Calderón, Rojas, Téllez, Moreto. No hay en ninguna literatura un ejemplo de teatro más enfático é insoportable. Es un teatro sin madres y sin niños, de caracteres monofórmicos, de temperamentos abstractos, resueltos en damiselas parladoras, en espadachines grotescos, en graciosos estúpidos, en gentes que hablan de su honor á cada paso, y á cada paso cometen mil villanías...

La novela, en cambio - á excepción del Lazarillo, obra juvenil y escrita cuando aun los patrones y resortes retóricos de la novela no estaban formados - , la tan celebrada novela picaresca es multiforme y seco tejido de crueldades pintorescas y horrideces que intentan ser alegres. Nadie hay más seco y más feroz que el gran Quevedo. La Vida del Buscón D.

Pablo, exagerado, dislocado, violento, penoso, lúgubre desfile de hambrones y mujerzuelas, es fiel síntesis de toda la novela. Causan repulsión las artimañas y despiadadas tretas que al autor se le ocurren para atormentar á sus personajes... Aquí, como en los demás libros castellanos, descubre patente y claro el genio de la raza, hipertrofiado por la decadencia. Entre una página de Quevedo y un lienzo de Zurbarán y una estatua de Alonso Cano, la correspondencia es solidaria. Y entre esas páginas, esos lienzos, esas estatuas y el paisaje castellano de quebradas bruscas y páramos inmensos, la afinidad es lógica y perfecta...

Azorín bebe otra copa de aguardiente: lo menos que se puede hacer como protesta contra unos hombres que aplaudían á Calderón y expulsaban á los moriscos.

"Sí - continúa pensando - ; nuestra literatura del siglo xvii es insoportablemente antipática. Hay que remontarse á los primitivos para encontrar algo espontáneo, jovial, plástico, íntimo; hay que subir hasta Berceo, hasta el Romancero - en sus pinturas de la Infantina, del paje Vergilios, del conde Claros, etc. - hasta el incomparable Arcipreste de Hita, tan admirado por el maestro. Él y Rojas son los dos más finos pintores de la mujer; pero, ¡qué diferencia entre el escolar de Salamanca y el Arcipreste de Hita! Arcipreste y escolar trazan las mismas escenas, mueven los mismos tipos, forjan las mismas situaciones; mas Rojas es descolorido, ingráfico, esquemático, y el Arcipreste es todo sugestión, movimiento, luz, color, asociación de ideas. El quid estriba en esto: que Rojas pinta lo subjetivo y Juan Ruiz lo objetivo; uno el espíritu, otro el mundo; uno la realidad interna, otro la externa; uno, en fin y para decirlo de una vez y claro, es pintor de caracteres y otro de costumbres. La misma esencialísima diferencia nótase en la novela contemporánea, dividida entre Flaubert, maestro en psicología, y los Goncourt, maestros en plasticidad.

El Arcipreste sólo una frase necesita para trazar el aspecto de una cosa; tiene el sentido del movimiento y del color, la intuición rápida que le hace dar en breve rasgo la sensación entera y limpia.

La figura de Trotaconventos es superior en mucho á la ponderada Celestina. Trotaconventos es una vieja sutil, artera, sigilosa, sabidora de mil artes secretas, formidable dialéctica, habilísima embaucadora. Ella va por las casas vendiendo joyas, enseñando novedades, contando chismes. A los mancebos afligidos proporciona juntamientos con fembras placenteras; á las mozuelas tristes logra consolaciones eficaces. Así á don Melón, perdido por doña Endrina, promete el socorro de sus trazas; y poco á poco va captando con sus embelesos, en gradación maestra, á la cuitada viuda. "¿Por qué - le dice - siempre encerrada en casa? Aquí, en la ciudad, hay muy hermosos mancebos,

lozanos, discretos, nobles... Aquí vive don Melón de la Huerta, que por cierto aventaja á todos en gentileza y linaje. ¿Por qué estar sola, triste, encerrada?"

Acontece que, al fin, la bella viudita se ablanda á las argucias de la anciana; y ya espera con impaciencia sus visitas, ya le echa los brazos al cuello cuando llega, ya cuando Trotaconventos le habla del amante, se le pone el color bermejo y amarillo, ya, en fin, mientras la vieja va desembuchando sus nuevas, ella, conmovida, ansiosa,

*"apriétame mis dedos en sus manos quedillo."*

Azorín bebe otra copa de aguardiente.

"Sí - continúa pensando - , este espíritu jovial y fuerte, placentero y fecundo, se ha perdido... Estos pueblos tétricos y católicos no pueden producir más que hombres que hacen cada hora del día la misma cosa, y mujeres vestidas de negro y que no se lavan. Yo no podría vivir en un pueblo como éste; mi espíritu inquieto se ahogaría en este ambiente de foscura, de uniformidad, de monotonía eterna... ¡Esto es estúpido! La austeridad castellana y católica agobia á esta pobre raza paralítica. Todo es pobre, todo es opaco, todo es medido. Aun los que se llaman demagogos son en el fondo unos desdichados reaccionarios. No creen en un dogma religioso, pero conversan la misma moral, la misma estética, la misma economía de la religión que rechazan... Hay que romper la vieja tabla de valores morales, como decía Nietzsche".

Y Azorín, de pie, ha gritado: ¡Viva la Imagen! ¡Viva el Error! ¡Viva lo Inmoral! Los camareros, como es natural, se han quedado estupefactos. Y Azorín ha salido soberbio del café.

No es posible saber á punto fijo las copas que Azorín ha sorbido. Verdaderamente, se necesita beber mucho para pensar de este modo.

## XI

Al fin, Azorín se decide á marcharse de Madrid. ¿Dónde va? Geográficamente, Azorín sabe dónde encamina sus pasos; pero en cuanto á la orientación intelectual y ética, su desconcierto es mayor cada día. Azorín es casi un símbolo; sus perplejidades, sus ansias, sus desconsuelos bien pueden representar toda una generación sin voluntad, sin energía, indecisa, irresoluta, una generación que no tiene ni la audacia de la generación romántica, ni la fe de afirmar de la generación naturalista. Tal vez esta disgregación de ideales sea un bien; acaso para una síntesis futura - más ó menos próxima - sea preciso este feroz análisis de todo... Pero es lo cierto que entretanto lo que está por encima de todo - de la Belleza, de

la Verdad y del Bien - lo esencial, que es la Vida, sufre una depresión enorme, una extraordinaria disminución... que es disminución de la Belleza, de la Verdad y del Bien, cuya armonía forma la Vida - la Vida plena.

#### IV

Santa Ana.

Creo que mi ironía es una estupidez. A ratos - y son los más - toda mi impasibilidad se desvanece al soplo de alguna indignación tremenda. Decididamente, no me conozco. Y todos los esfuerzos por llegar á un estado de espíritu tranquilo resultan estériles ante estos impensados raptos de fiereza.

Yo soy un rebelde de mí mismo; en mí hay dos hombres. Hay el hombre - voluntad, casi muerto, casi deshecho por una larga educación en un colegio clerical, seis, ocho, diez años de encierro, de compresión de la espontaneidad, de contrariación de todo lo natural y fecundo. Hay aparte de éste, el segundo hombre, el hombre - reflexión, nacido, alentado en copiosas lecturas, en largas soledades, en minuciosos auto - análisis. El que domina en mí, por desgracia, es el hombre - reflexión; yo casi soy un autómatas, un muñeco sin iniciativas; el medio me aplasta, las circunstancias me dirigen al azar á un lado y á otro. Muchas veces yo me complazco en observar este dominio del ambiente sobre mí: y así veo que soy místico, anarquista, irónico, dogmático, admirador de Schopenhauer, partidario de Nietzsche. Y esto es tratándose de cosas literarias: en la vida de diarias relaciones un apretón de manos, un saludo afectuoso, un adjetivo afable, ó por el contrario un ligero desdén, una preterición acaso inocente, tienen sobre mi emotividad una influencia extraordinaria. Así yo, soy sucesivamente, un hombre afable, un hombre huraño, un luchador enérgico, un desesperanzado, un creyente, un escéptico... todo en cambios rápidos, en pocas horas, casi en el mismo día. La Voluntad en mí está disgregada; soy un imaginativo. Tengo una intuición rapidísima de la obra, pero inmediatamente la reflexión paraliza mi energía. En política, yo tal vez fuera el hombre de las soluciones instantáneas, de los golpes mágicos, de las audacias pintorescas... pero hay algo en mí que me anonada, que me aplasta, que me aplasta, que me hace desistir de todo en un hastío abrumador. ¡Soy un hombre de mi tiempo! La inteligencia se ha desarrollado á expensas de la voluntad; no hay héroes; no hay actos legendarios; no hay extraordinarios desarrollos de una personalidad. Todo es igual, uniforme, monótono, gris. ¡Día llegará en que el dar un grito en la calle se considere tan enorme cosa como el desafío de García de Paredes!

(Al llegar aquí oigo tocar la campana que llama á coro. Voy un rato á oír las tristes salmodias de estos buenos frailes.)

Y después de todo, ¿para qué la Voluntad? ¿Para qué este afán incesante que nos hace febril la vida? ¿Por qué ha de estar la felicidad precisamente en la Acción y no en el Reposo? Desde el punto de vista estético, una estatua egipcia, una de esas estatuas rígidas, simétricas, de inflexible paralelismo en todos sus miembros, es tan bella como la estatua griega, toda movimiento, toda fuerza, del lanzador de discos.

En cuanto al aspecto ético, es secundario. La belleza es la moral suprema. Uno de estos religiosos para mí es más moral que el dueño de una fábrica de jabón ó de peines; es decir, que su vida, esta vida ignorada y silenciosa, deja más honda huella en la humanidad que el fabricante de tal ó cual artículo. ¿Que no hace nada? Es el insoportable tópico del vulgo. ¡Hace belleza! Una mujer hermosa no hace nada tampoco; no ha hecho nunca nada; su hermosura es un azar venturoso de los átomos. ¡Y sin embargo, Ninón de Lenclos es más grande que el que inventó la contera de los bastones!

Yo simpatizo con estos frailes porque en cada uno de ellos me contemplo retratado; en ellos veo hombres que desprecian la voluntad, esa voluntad que yo no puedo despreciar... porque no la tengo. No deseo tenerla tampoco. ¿Qué haré? No lo sé; me dejaré vivir al azar. No tengo ya ambiciones literarias. Hoy he intentado continuar trabajando en El bastón de Manuel Kant, y me ha parecido el tal libraco una cosa ridícula, presuntuosa, insoportable. ¡La ironía! Dejemos que cada cual siga en paz su camino. Yo voy al mío. Y el mío es el de ese pueblo donde he nacido, donde me he educado; donde he conocido á un hombre, grande en sus debilidades, donde he querido á una mujer, buena en su fanatismo, donde acabaré de vivir de cualquier modo, como un vecino de tantos, yendo al casino, viniendo del casino, poniéndome los domingos un traje nuevo, dejando que el juez me venza en una discusión sobre el derecho de acrecer, soportando la vergüenza de no saber disparar una escopeta, ni de jugar al dominó, ni de decir cosas tontas á las muchachas tontas...

Y he aquí el viejo bohemio que se levanta á las nueve, y se pone su traje usado, y se lava un poco su cara sin afeitarse de una semana... Las criadas han puesto los muebles en desorden y dan en ellos grandes porrazos con los zorros (porque en los pueblos no se puede limpiar sino es armando formidable trapatiesta. El ruido vive en provincias: se habla á gritos, se anda taconeando, se estornuda en tremendos estampidos, se tose en pavorosas detonaciones, se cambian los muebles en zarabanda atronadora). Toda la casa está por la mañana en conmoción; una nube de polvo flota en el aire como una densa gasa. Salgo para dar una vuelta. Voy, ¿al Casino? Sí, voy al Casino. Allí hablo, ó me hablan, de política, se

discuten cosas triviales, se dan gritos furibundos por insignificancias ridículas. Y un señor - el eterno señor de pueblo - pondrá empeño en convencerme á mí, hablando pausadamente y en estilo de alegato abogadesco, de tal ó cual futesa, que él explicará pertinazmente á fin de quedar por encima de una persona de la cual se han ocupado los periódicos de Madrid... Pasa una hora, luego otra, luego otra; el sol de estío inunda ardorosamente las calles, ó el viento huracanado del invierno, las barre. Yo no sé dónde ir. Vuelvo á casa. Las criadas me han revuelto los papeles de mi mesa; un niño de la vecindad llora tozudamente; una mujer da voces; en la calle parten gruesos troncos de olivo dando enormes porrazos... Como. Luego, ¿vuelvo al Casino? Sí, vuelvo al Casino. Comienza otra vez la charla sobre política; me preguntan si soy de Gómez, ó de Sánchez, ó de Pérez, que son los caciques locales. Yo digo que todos me parecen bien. ¡Esto indigna! Porque Pérez tiene más talento que Sánchez, y si yo digo lo contrario doy pruebas de que no estoy enterado de que el año 1897 Pérez les ganó una elección á Sánchez y á Gómez no contando más que con dos concejales en el Ayuntamiento. Además el ex ministro Fulánez estima mucho a Pérez.

¿Usted cree que Fulánez no vale?, me preguntan. Yo no sé si Fulánez vale, pero he de decir resueltamente que sí, que vale mucho por no molestar á sus admiradores. Y entonces un partidario de Gómez, el cual Gómez es correligionario del ex ministro Zutánez, me dice muy serio si es que creo que Fulánez vale más que Zutánez, porque Zutánez es un gran orador y porque cuenta con muchos senadores y diputados de gran empuje. Yo tampoco sé á punto fijo, porque no he tenido el gusto de tratarlo, si Zutánez es realmente un hombre de genio, pero digo que me parece un político de prestigio y que no tengo intención de ofenderle. Entonces su admirador me pregunta si leí el discurso que pronunció el año 1890 en el Congreso sobre no sé qué cosa. Yo digo que no, él me mira con desprecio, y toma nota de la negativa para hablar luego mal de "estos escritores que dicen que lo saben todo, que lo han leído todo, y no conocen un discurso que Zutánez pronunció el año 90..."

¡Ah, estoy rendido! Vuelvo á casa mohino, fatigado, con un profundo desprecio de mí mismo. En casa, ¿qué hago? He leído por tres veces mis libros; además, la lectura me fatiga. Si no lo sé todo, lo presiento todo. No leo. Salgo otra vez. Voy á casa de un amigo. Es abogado. Está escribiendo un informe. Me lo lee todo: iveinte páginas en folio! Luego me pregunta sobre la enfiteusis, sobre la anticresis, sobre las legítimas; sobre otras cosas tan amenas como ésta. Yo no sé nada de tales misterios. Él me mira con cierta lástima. Luego para demostrarme que es un abogado á la moderna me saca un libro de D'Aguanno. Y me

pregunta si me gusta D'Aguanno. Yo le contesto modestamente que no le conozco. Entonces él me dice muy grave si es que yo creo que los literatos no han de tener una base científica. Yo digo que sí, que sí que deben tener esa base. Y él replica que D'Aguanno es un hombre de ciencia, y que debe ser conocido de los literarios, y que no se debe ser crítico si no se conocen sus trabajos y los de otros tratadistas que valen tanto como él.

Decididamente, soy un pobre hombre, soy el último de los pobres hombres de Yecla. Y para consolarme un poco á mis solas, salgo á dar un paseo por la huerta. Luego al anoche- cer vuelvo á casa. La casa está á obscuras. Doy voces - ¡ya me he contagiado! - sale la criada; le digo que traiga un quinqué. Intento encenderlo: no tiene petróleo. La criada dice que lo ha traído, pero que se lo ha dado á la otra criada. La otra criada dice que sí que es verdad, pero que lo ha gastado frotando los mosaicos del despacho. Van á traer más petróleo. Yo permanezco un cuarto de hora en las tinieblas. Por fin, le ponen petróleo al quinqué; mas la torcida está mal cortada, la llama da toda sobre un lado, estalla el tubo... ¡Otra media ho- ra! Gritos, disputas, tinieblas... Y así hasta que ceno, de mal modo, tarde, con los platos mojados, con las copas resquebrajadas, con las viandas ahumadas, con un gato que maya á mi lado y un perro que me pone el hocico sobre el muslo...

SR. D. PÍO BAROJA:

EN MADRID.

Querido Baroja: si tiene usted un rato libre haga usted el favor de pasar por el Instituto de Sociología y contar á aquellos respetables señores lo que voy á decirle á usted en esta carta.

Hace cincuenta años se estableció en Yecla un colegio de escolapios; la instrucción - que no es precisamente la felicidad - es posible que se haya propagado, pero el colegio ha traído la ruina al pueblo. Antes del año 1860 todos los pequeños labradores dedicaban sus hijos á la agricultura; después de ese año todos los hacen bachilleres. ¡Como cuesta tan poco! Es decir, no cuesta nada. Los buenos escolapios se encargan gratuitamente de que los hijos de los agricultores tengan una profesión más noble que la de sus padres...

Cincuenta años han bastado para formar en esta ciudad un ambiente de inercia, de paralización, de ausencia total de iniciativa y de energía. El cultivo de la tierra ha quedado en manos de los más ineptos, de aquellos que de ningún modo han podido apechugar con el trivio y el cuatrivio. Y como la agricultura es aquí la única riqueza, en el momento en que ha sobrevenido una crisis, esta juventud ajena por completo al beneficio de la tierra, se ha encontrado perpleja, irresoluta, desconcertada, sin orientación para resolverla, sin

iniciativas para afrontarla. La crisis a que me refiero es la del vino; en 1892 terminó el tratado con Francia. Han corrido diez años desde entonces, diez años de absoluto aplanamiento. Y verá usted lo que ha sucedido en este lapso. El caso es curioso porque es el eterno caso de los pueblos viejos y los pueblos jóvenes... Hay cerca de Yecla un pueblo que se llama Pinoso: es reciente, tiene la audacia de la juventud, tiene la desenvoltura de quien carece de tradición; es decidido, es fuerte. Allí hasta ahora apenas hay señoritos universitarios; son todos agricultores, industriales, negociantes. Y toda esta gente ha maniobrado de tal modo que en los diez años que los yeclanos han permanecido sumidos en el estupor de la crisis, ellos, en hábiles y audaces tratos y contratos, se han apoderado de una tercera parte de la propiedad rústica de Yecla. ¡Dentro de treinta años toda Yecla, toda la vieja ciudad histórica y vetusta, será de ellos, de este pueblo exultante y enérgico! Y esto es un fenómeno naturalísimo: junto á un pueblo viejo y cansado hay otro joven y audaz, la lógica indica que el joven vencerá al viejo! La juventud de Yecla educada con miras hacia las profesiones administrativas, palidece sobre los códigos y se encuentra perpleja para la libre lucha por la vida; en cambio la del Pinoso no se preocupa de lo que es aquí preocupación constante: las notarías, los registros, los juzgados; pero á la larga serán de ellos las haciendas, las casas, las tierras de todos estos atormentados jurisperitos.

Lo que sucede en Yecla es el caso de España y el de otras naciones que no son España; es ni más ni menos el problema de la educación nacional.

Los dos extremos son Francia é Inglaterra. Francia, política, oficinesca, educando á sus jóvenes para el examen. Inglaterra, práctica, realista, educando á sus hijos para la vida. Francia, con su sistema pedagógico, ha creado legiones de autómatas burocráticos ó de mohinos fracasados; Inglaterra, en cambio, ha colonizado medio planeta y ha logrado que el sajón sea un tipo seguro de sí mismo, en consonancia perfecta con la realidad, inalterable ante lo inesperado, audaz, fuerte...

Esta tarde, en el Casino, donde he ido con Azorín (porque en los pueblos no se puede ir á otra parte más que al Casino); esta tarde yo pensaba en que el porvenir de Yecla es el porvenir de España entera. Hay además otro dato importantísimo y que hace la similitud más peregrina. En el espacio de cuarenta años - en movimiento perfectamente sincrónico con la anulación de la juventud - las clases superiores de Yecla, lo que aquí se llama nobleza, se han arruinado de la manera más desatentada.

"¡Si el abuelo de Fulano levantara la cabeza se quedaría pasmado de ver á su nieto en la miseria!", me decía esta mañana un labrador viejo. "La hacienda del abuelo cogía desde el

término del Pinoso hasta el de Jumilla, sin quebrar hilo; el nieto no tiene cuasimente nada”...

”¡Si el abuelo de Fulano levantara la cabeza se quedaría pasmado de ver á su nieto en la miseria!”, me decía esta mañana un labrador viejo. ”La hacienda del abuelo cogía desde el término del Pinoso hasta el de Jumilla, sin quebrar hilo; el nieto no tiene cuasimente nada”...

Hoy las seis ú ocho familias de la aristocracia están realmente en áspera pobreza. Han gastado su patrimonio en Madrid, en Valencia, en Murcia, haciendo toda clase de despilfarros locos, descuidados del porvenir, sin preocuparse de sus tierras. La burguesía por su parte ha apartado á sus hijos de la agricultura, haciéndoles aspirantes eternos á los destinos burocráticos. Y de este modo la vieja ciudad entra en disolución rápida: de un lado anuladas las clases superiores, que pudieran dar la dirección y el impulso; de otro, paralizada la clase media en su alejamiento de la agricultura y de la industria. ¿Cómo ha de ser extraño que sólo basten treinta años para que toda la propiedad de Yecla pase á manos de sus vecinos del Pinoso?

He querido dar todos estos datos de sociología práctica y pintoresca, para que se vea en qué medio ha nacido y se ha educado nuestro amigo Azorín y cómo á estas causas y concausas se ha disgregado la voluntad naciente. Su caso, poco más ó menos, es el de toda la juventud española...

He de insistir sobre esto. Mañana estoy invitado á comer en casa de Azorín. Escribiré á usted.

J. MARTÍNEZ RUIZ

*Yecla, á tantos.*

## JUVENTUD, EGOLATRÍA

PÍO BAROJA

### DOGMATOFAGIA

A mi, cuando me preguntan qué ideas religiosas tengo, digo que soy agnóstico - me gusta ser un poco pedante con los filisteos - ; ahora voy a añadir que, además, soy dogmatófago.

Mi primer movimiento en presencia de un dogma, sea religioso, político o moral, es ver la manera de masticarlo y de digerirlo.

El peligro de este apetito desordenado de dogma es gastar demasiado jugo gástrico y quedarse dispósico para toda la vida.

En esto mi inclinación es más grande que mi prudencia. Tengo una dogmatofagia incurable.

### SIN EMBARGO, NOS DECIMOS MATERIALISTAS

SIN embargo, nos decimos materialistas. Sí. No porque creamos que la materia exista tal como la vemos, sino porque es la manera de negar las estúpidas fantasías, los misterios que empiezan con mucho recato y acaban por sacarnos el dinero del bolsillo.

El materialismo, como ha dicho Lange, ha sido la doctrina más fecunda para la ciencia. Este mismo criterio ha defendido, con relación a la física y a la química moderna, Guillermo Ostwald en su *Victoria del materialismo científico*.

Actualmente hay algunos frailecitos que, dejando sus libracos viejos, leen algún manual de vulgarización científica y van a asombrar a los papanatas dando conferencias.

El caballo de batalla de todos ellos es la idea actual de los físicos acerca de la materia, concepto que tiene tanto de substancia como de fuerza.

- Si la materia apenas tiene realidad, ¿qué valor puede tener el materialismo? - gritan los frailucos con entusiasmo.

Este argumento es un argumento de seminario, que no tiene valor alguno.

El materialismo es más que un sistema filosófico: es un procedimiento científico que no acepta fantasías ni caprichos.

La alegría de estos frailecitos, al pensar que puede no existir la materia, va también contra sus teorías. Porque si no existiera la materia, ¿qué habría creado Dios?

### LA DEFENSA DE LA RELIGIÓN

LA gran defensa de la religión está en la mentira. La mentira es lo más vital que tiene el hombre. Con la mentira vive la religión, como viven las sociedades con sus sacerdotes y sus militares, tan inútiles, sin embargo, los unos como los otros. Esta gran *Maia* de la ficción sostiene todas las bambalinas de la vida, y cuando caen unas levanta otras.

Si hubiese un disolvente para la mentira, ¡qué sorpresas no tendríamos los hombres! Casi todos los que ahora vemos derechos, rígidos, con el pecho abombado, los veríamos flácidos, caídos y tristes.

La mentira es mucho más excitante que la verdad, casi siempre más tónica y hasta más sana. Yo lo he comprendido tarde. Por utilitarismo, por practicismo, debíamos buscar la mentira, la arbitrariedad, la limitación. Y, sin embargo, no la buscamos. ¿Tendremos, sin saber, algo de héroes?

## ANARQUISMO

EN un artículo publicado en *Hermes*, revista de Bilbao, Salaverría supone que yo, curado de mi anarquismo, sigo en la postura anarquizante y negativa para conservar la

clientela literaria, lo cual no es cierto. Primeramente, yo, apenas tengo clientela; después, una pequeña clientela conservadora es mucho más productiva que una grande anarquista. Cierto que me voy alejando de las fiestas pánicas y del culto de Dionysios, pero no es-para sustituirlo ni exterior ni interiormente por el culto de Javeh ni por el de Molock. No tengo entusiasmo por las tradiciones semíticas, no, no. No puedo sentir admiración, como Salaverría, por la gente rica, solo porque es rica y por el que ocupa un puesto alto, porque lo ocupa.

Salaverría supone que yo tengo un amor oculto por Ja sociedad brillante, por los generales, por los magistrados, por los indianos, por los argentinos que dicen: «Qué esperanza.» Siento por ellos el mismo cariño que por las vacas que pasan por la carretera por delante de mi casa. No sería el Fouquier-Tin-ville de los unos ni el matarife de las otras; a eso llega todo mi cariño. Aun en presencia de las cosas dignas de admiración, me incli-

no a lo pequeño; prefiero los jardines del Bó-boli a los de Versalles, la historia de Venecia o de Florencia a la de la India.

Los grandes Estados, los grandes capitanes, los grandes reyes, los grandes dioses, me dejan frío. Ellos son para las gentes de las llanuras, cruzadas por ríos caudalosos, para los egipcios, para los chinos, para los indios, para los alemanes y para los franceses...

Nosotros, europeos pirenaicos y alpinos, amamos los pequeños estados, los pequeños ríos, los pequeños dioses a quien podemos hablar de tu.

También Salaverría se engaña al decir que yo tengo miedo a cambiar. No tengo ninguno. El cambio está en mi naturaleza. Estoy dispuesto a evolucionar, a ir de aquí para allá, a dar vuelta a mi posición literaria y política si mis instintos o mis ideas cambian. No rehuiré ninguna lectura, mas que las aburridas; no dejaré ningún espectáculo, mas que los tontos; no tengo el menor entusiasmo ni por la austeridad ni por la consecuencia. Es

más, me produce un poco de vergüenza y daría algo por sentir el gusto de hacer una evolución, sólo para demostrarme que soy capaz de un cambio de postura sincero.

### EL PATRIOTISMO DE DESEAR

Yo parezco poco patriota, sin embargo lo soy. Yo no puedo hacer que mi calidad de español o de vasco sean las únicas categorías para mirar el mundo, y si creo que un concepto nuevo se puede adquirir colocándose en una actitud internacionalista, no tengo inconveniente en dejar momentáneamente de sentirme español y vasco.

A pesar de esto, tengo normalmente la preocupación de desear el mayor bien para mi país, pero no el patriotismo de mentir.

Yo quisiera que España fuera el mejor rincón del mundo, y el país vasco el mejor rincón de España.

Es éste un sentimiento tan natural y tan general que no vale la pena de explicarlo.

El clima de la Turena y de la Toscana, los lagos de Suiza, el Rhin con sus castillos, todo lo mejor de Europa, lo llevaría por mi voluntad entre los Pirineos y el Estrecho. Al mis mo tiempo desnacionalizaría a Shakespeare y a Dickens, a Tolstoi y a Dostoievski, para hacerlos españoles; desearía que rigieran en nuestra tierra las mejores leyes y las mejores costumbres. Mas al lado del patriotismo de desear, está la realidad. ¿Qué se puede adelantar con ocultarla? Yo creo que nada.

Para muchos, el patriotismo único es el patriotismo de mentir, lo que, para mí, es más que un sentimiento una retórica.

Estos patriotas falsificadores suelen contentar con frecuencia con unos internacionalistas falsificadores.

- Sólo lo nuestro es bueno - dicen los primeros.

- Sólo lo de los demás es bueno - dicen los segundos.

La verdad nacional, calentada por el deseo del bien y por la simpatía, creo yo que debe ser el patriotismo.

Alguno me dirá: Este patriotismo de usted no es más que una irradiación del egoísmo y de la utilidad. ¡Claro que sí! ¿Es que puede haber otro patriotismo?

## LA SOBERANA MASA

EL hombre fuerte ante la soberana masa no puede tener más que dos movimientos: uno, el dominarla y sujetarla, como a una bestia bruta, con sus manos; el otro, el inspirarla con sus ideas y pensamientos otra forma de dominio.

Yo, que no soy hombre fuerte para ninguna de estas dos acciones, me alejo de la soberana masa para no sentir de cerca su brutalidad colectiva ni su mala índole.

## EL REMEDIO

COMO todos los que se creen un poco médicos preconizan un remedio, yo también he preconizado un remedio para el mal de vivir: la acción. Es un remedio viejo como el mundo, tan útil a veces como cualquier otro y tan inútil como todos los demás. Es decir, que no es un remedio.

La fuente de la acción está dentro de nosotros mismos, en la vitalidad que hemos heredado de nuestros padres. El que la tiene la emplea siempre que quiere; el que no la tiene, por mucho que la busque, no la encuentra.

## LA BOHEMIA

NUNCA he sido practicante de ese mito ridículo que se llama la bohemia. Vivir alegre y desordenadamente en Madrid o en otro cualquier pueblo de España, sin pensar en el día de mañana, es tan ilusorio que no cabe más. En París y en Londres, esta bohemia es falsa; en España, en donde la vida es tan dura, es mucho más falsa aún.

No sólo es falsa la bohemia, sino que es vil. Es como una pequeña secta cristiana de menor cuantía, hecha para uso de desarrapados de café.

Enrique Murger, era el hijo de una portera.

Esto hubiera sido lo de menos, si no hubiera tenido además un sentimiento de la vida digno del hijo de la portera.

## NUESTRA GENERACIÓN

En general, el aprendiz de literato suele avanzar al través de una sociedad literaria que tiene sus grados y sus jerarquías respetadas por él.

No nos pasó a nosotros, a los de mi tiempo, lo mismo. En el período de 1898 a 1900, nos encontramos de pronto reunidos en Madrid una porción de gentes que tenían como norma pensar que el pasado reciente no existía para ellos.

Cualquiera hubiera dicho que ese tropel de escritores y de artistas había sido congregado por alguien y para algo, pero el que hubiera pensado esto se hubiera equivocado.

Era la casualidad la que nos reunió por un momento a todos, un momento muy corto que terminó en una desbandada general. Hubo días en que nos reunimos treinta o cuarenta aprendices de literato en las mesas del antiguo café de Madrid.

Este aflujo de gente nueva, que sin méritos y sin tradición, quiere intervenir e influir en una esfera de la sociedad, debe ser, más en grande, un fenómeno corriente en las revoluciones.

Gomo nosotros no teníamos, ni podíamos tener, una obra común que realizar, nos fuimos pronto dividiendo en pequeños grupos y concluimos por disolvernarnos.

## AZORÍN

UNOS días después de publicar mi primer libro *Vidas Sombrias*, Miguel Poveda, que se había encargado de imprimirlo, envió un ejemplar a Martínez Ruiz, que por entonces estaba en Monóvar.

A vuelta de correo, Martínez Ruiz, le escribió una larga carta hablándole del libro; al día siguiente le envió otra.

Poveda me dio a leer estas cartas que me produjeron una gran sorpresa y una gran alegría. Unas semanas después, en Recoletos, volviendo de la Biblioteca, se me acercó Martínez Ruiz a quién yo conocía de vista.

- ¿Usted es Baroja? - me dijo.

- Sí.

- Yo soy Martínez Ruiz.

Nos dimos la mano, y nos hicimos amigos.

Por entonces emprendimos viajes juntos, colaboramos en los mismos periódicos, atacamos las mismas ideas y los mismos hombres.

Luego Azorín se hizo partidario entusiasta de Maura, cosa que a mí me pareció absurda, porque nunca he visto en Maura mas que un comediante de grandes gestos y de pocas ideas; después se ha hecho partidario de la Cierva, cosa que me parece tan mal como ser maurista; y no se si pensará hacer alguna otra evolución.

Hágala o no la haga, para mí Azorín siempre será un maestro del lenguaje y un excelente amigo, que tiene la debilidad de creer grandes hombres a todos los que hablan fuerte y enseñan con pompa los puños de la camisa en una tribuna.

## ORTEGA Y GASSET

ORTEGA y Gasset es para mí el viajero que ha hecho el viaje por las tierras de la cultura. Es un escalón más alto al que es difícil llegar y más difícil aún afianzarse en él.

Quizá Ortega no tiene gran simpatía por mi manera de ser, insumisa; quizá yo veo con desagrado su tendencia ambiciosa y autoritaria, pero es un maestro que trae buenas nuevas aquí desconocidas.

Contaba el doctor San Martín que una vez en el Retiro estaba leyendo sentado en un banco.

- ¿Lee usted alguna novelita? - le preguntó un señor que se puso a su lado.

- No. Estaba estudiando.

- ¿Qué? ¿A su edad estudiando? - le preguntó el señor asombrado.

Lo mismo podían decirme a mí: ¿A su edad con maestro? Para mí todo el que sabe más que yo es mi maestro.

Ya se yo que para muchos médicos de estos que recogen su ciencia en las revistas extranjeras, y que no añaden nada a lo que leen, para muchos ingenieros españoles que saben hacer hoy, y bastante mal, lo que hicieron en Inglaterra y Alemania hace treinta años bien, y para muchos boticarios, la filosofía y la metafísica no son nada. Para estas gentes sólo existe lo práctico. ¡Como si se supiera lo que es lo práctico!

Mirando la cuestión como cosa práctica, no hay duda que donde ha habido grandes metafísicos ha habido gran civilización. Al lado de los filósofos han surgido los inventores, y unos y otros son el honor de la humanidad. Unamuno desdeña a los inventores. Peor para él.

Es más fácil a una nación sin tradición de

cultura improvisar un histólogo o un físico que un filósofo o un pensador.

Ortega y Gasset, única posibilidad de filósofo que he conocido, es para mí de los pocos españoles a quienes escucho con interés.

## LA ENEMISTAD POSTUMA DE SAWA

A Alejandro Sawa le conocí una noche en el café de Fornos, estando yo con un amigo.

La verdad es que no había leído nada suyo, pero me impuso su aspecto. Un día fui tras de él, dispuesto a hablarle, pero luego no me atreví. Unos meses después le encontré una tarde de verano en Recoletos, con el francés Cornuty. Cornuty y Sawa fueron hablando, recitando versos, y me llevaron a una taberna

de la plaza de Herradores. Bebieron ellos unas copas, pagué yo, y Sawa me pidió tres pesetas. Yo no las tenía, y se lo dije.

- ¿Vive usted lejos? - me preguntó Alejandro, con su aire orgulloso.

- No; bastante cerca.

- Bueno, pues vaya usted a su casa y tráigame usted ese dinero.

Me lo indicó con tal convicción que yo fui a mi casa y se lo llevé. El salió a la puerta de la taberna, tomó el dinero, y dijo:

- Puede usted marcharse.

Era la manera de tratar a los pequeños burgueses admiradores, en la escuela de Baudelaire y Yerlaine.

Después, cuando publiqué *Vidas sombrías*, algunas veces, a las altas horas de la noche, le solía ver a Sawa, con sus melenas y su perro. Me daba la mano con tal fuerza, que me hacía daño, y me decía en tono trágico:

- Sé orgulloso. Has escrito *Vidas sombrías*.

Yo lo tomaba a broma.

Un día Alejandro me escribió para que fuera a su casa. Vivía en la cuesta de Santo Domingo. Fui allí y me hizo una proposición un poco absurda. Me dio cinco o seis artículos suyos ya publicados y unas notas, y me dijo que añadiendo yo otras cosas podíamos hacer un libro de «Impresiones de París», que firmaríamos los dos.

Leí los artículos y no me gustaron. Cuando fui a devolvérselos me preguntó:

- ¿Qué ha hecho usted?

- Nada. Creo que va a ser difícil que colaboremos los dos. No hay soldadura posible entre lo que escribimos.

- ¿Por qué?

- Porque usted es un escritor elocuente y yo no.

La frase le pareció muy mal.

Otro motivo de enemistad de Alejandro contra mí, fué una opinión de mi hermano Ricardo.

Ricardo quería hacer un retrato al óleo de Manuel Sawa, que tenía, cuando llevaba barba, un gran carácter.

- Y yo - dijo Alejandro - ¿no tengo más tipo para un retrato?

- No, no - dijimos todos (esto pasaba en el café de Lisboa) - . Manuel tiene más carácter.

Alejandro no dijo nada; pero unos momentos más tarde se levantó, se contempló en el espejo, se arregló la melena, y después, mirándonos de arriba a abajo y pronunciando bien las letras, dijo:

- M...

Luego se marchó del café.

Pasado algún tiempo, le dijeron a Alejandro que yo le había pintado en una novela y me tomó cierto odio. A pesar de esto, de cuando en cuando nos veíamos y hablábamos afectuosamente.

Un día me llamó para que fuera a verle. Vivía en la calle del Conde Duque.

Estaba en la cama, ciego. Tenía el mismo espíritu y la misma preocupación por las cosas literarias de siempre.

## NUESTROS PERIÓDICOS

Yo siempre he tenido una gran afición por los periódicos y por todo cuanto se refiere a la imprenta. No en balde mi padre, mi abuelo y mi bisabuelo fueron impresores y fundaron pequeños periódicos en una capital de provincia.

Por lo mismo que tengo entusiasmo por los periódicos, siento que la prensa española sea tan enteca, tan mísera, tan anquilosada.

En estos últimos tiempos, a la par que los periódicos extranjeros crecían y se ensanchaban, los nuestros estaban estacionarios.

Hay una razón económica, claro es, para

legitimar nuestra miseria, pero esta razón explica la cantidad más que la calidad.

Comparando nuestra prensa con la del resto del mundo, se podría hacer un rosario de conclusiones negativas de este orden:

Nuestra prensa no tiene interés por lo universal.

Nuestra prensa no tiene interés por lo nacional.

A nuestra prensa no le interesa la literatura.

A nuestra prensa no le interesa la filosofía.

Y así hasta el infinito.

Me ha contado Corpus Barga que, cuando su pariente el señor Groizard fue embajador del Vaticano, León XIII le preguntaba en chapurrado ítalo-español, delante de su secretario, el cardenal Rampolla:

- El señor Ambasciatore ¿no parla el italiano?

- No; el italiano, no; lo entiendo un poco.

- El señor Ambasciatore ¿parla el inglese?
  - El inglés no; no lo hablo - dijo Groizard.
  - El señor Ambasciatore ¿parla il tedesco?
  - El tudesco, el alemán, no, no.
  - El señor Ambasciatore, sin dubbio, parla el francese?
  - ¿El francés? No. Lo traduzco un poco, pero no lo hablo.
  - Allora ¿qué parla el señor Ambasciatore? - preguntó sonriendo León XIII, con su sonrisa volteriana a su secretario.
  - El señor Ambasciatore parla un estúpido dialecto que se llama el extremeño - contestó Rampolla del Tindaro, inclinándose al oído de Su Santidad.
- La prensa española está también empeñada en no hablar, desde hace tiempo, más que un estúpido dialecto que se llama el extremeño.

## LA POLITICA

Yo he sido siempre un liberal radical, individualista y anarquista. Primero enemigo de la Iglesia, después del Estado; mientras estos dos grandes poderes estén en lucha, partidario del Estado contra la Iglesia; el día que el Estado prepondere, enemigo del Estado.

En la Revolución Francesa hubiera sido de los internacionalistas de Anacarsis Oiootz; en el período de las luchas del liberalismo, hubiera sido carbonario.

Todo lo que tiene el liberalismo de destructor del pasado, rae sugestiona: la lucha contra los prejuicios religiosos y nobiliarios, la expropiación de las comunidades, los impuestos contra la herencia, todo lo que sea

pulverizar la sociedad pasada, me produce una gran alegría; en cambio, lo que el liberalismo tiene de constructor, el sufragio universal, la democracia, el parlamentarismo, me parece ridículo y sin eficacia.

Aun hoy encuentro valer en el liberalismo en los sitios en donde tiene que ser agresivo; en los lugares en donde se le acepta como un hecho consumado, ni me interesa ni me entusiasma.

## EL VOTO Y EL APLAUSO

EN la democracia actual no hay más que dos sanciones: el voto y el aplauso. No hay más que esto, lo que ha hecho que así como antes los hombres cometían una serie de vilezas para satisfacer a los reyes, ahora cometen otras parecidas para contentar a la plebe.

Esto lo han reconocido desde Aristóteles hasta Burke.

La democracia concluye en el histrionismo.

Un hombre que se levanta a hablar ante una multitud, es necesariamente un histrión.

A veces he pensado si yo tendría ciertas condiciones histriónicas; pero puesto a prueba, he visto que no tenía bastantes.

He perorado durante mi efímera vida de político seis o siete veces.

En Valencia hablé en el juego de pelota, y en Barcelona di una conferencia en la Casa del Pueblo, y en ambos sitios me aplaudieron mucho. Sin embargo, los aplausos no me embriagaron, no me produjeron sugestión alguna.

Todo aquello me pareció ruido, ruido de manos que no tenía nada que ver con mi espíritu.

Soy demasiado poco histrión para ser político.

## LOS POLÍTICOS

No he tenido ningún entusiasmo por los políticos: españoles. Se habla de Cánovas. A mí me ha parecido Cánovas igualmente malo como orador que como escritor. Yo leí *La campana de Huesca* sin poder contenerme, a carcajadas. Respecto a los discursos, que también he leído algunos, son pesadísimos, machacones, difusos, sin ninguna gracia. Dicen que Cánovas, como historiador, está bien. Yo en este sentido no lo conozco.

Castelar era, indudablemente, un hombre nacido con unas condiciones extraordinarias para ser escritor; pero las desaprovechó, las derrochó. Le faltaba lo que ha faltado a la mayoría de los españoles del siglo XIX: decoro.

A Echegaray le hicieron, cuando ya era viejo, ministro de Hacienda. Un periodista fue a verle al ministerio, y Echegaray le confesó que no estaba al tanto de lo que había que hacer. El periodista, al despedirse del dramaturgo, le dijo: Don José, aquí no estará usted muy a gusto, porque este edificio es muy fresco. Y Echegaray contestó: Para fresco, yo.

Esa frase, cínica y populachera, han podido repetir la mayoría de los políticos españoles.

Al lado de los hombres-bailarinas, casi todos los de la Revolución de septiembre, ha habido algunos austeros: Salmerón, Pi y Margall, Costa. Salmerón era un histrión inimitable, el histrión que está convencido de su papel. Era el orador más maravilloso que se ha podido oír.

Como filósofo no era nada, como político era una calamidad.

Pi y Margall, a quien conocí una vez en su casa, yendo en compañía de Azorín, no era tampoco uí político ni un filósofo; era un

periodista, un vulgarizador, de un estilo claro limpio y conciso. Pí y Margall era hombre sincero, que amaba las ideas y pensaba poco en sí mismo.

Respecto de Costa, confieso que siempre le tuve antipatía. Era como Nakeus, de estos hombres que viven de la opinión que se tiene de ellos, y que hacen como que no les importa. Aguirre Metaca me ha hablado de que cuando estaba en un periódico de Zaragoza le pidió una interviú a Costa, y este la hizo él mismo, llamándose de cuando en cuando el león de Graus.

Yo no creo que Costa tuviera un espíritu europeo moderno. Era un hombre para haber figurado en las Cortes de Cádiz; solemne, pomposo, retórico y engolado; era de estos tipos de histrión que se dan en los países meridionales, que se van a la tumba sin sospechar jamás si su vida entera habrá sido una función de teatro.

## LOS REVOLUCIONARIOS

Los revolucionarios españoles siempre me han dado la impresión de guardarropía; tanto los políticos como los escritores, sobre todo éstos. Durante años y años, Zozaya, Moróte, Dicenta, han pasado por unos hombres terribles, demolidores e innovadores. ¡Qué risa!

Tanto Zozaya como Dicenta han amasado el lugar común, no dándole ligereza y frescura como Valera o Anatole France, sino haciéndolo más indigesto, más plúmbeo.

Respecto a Luis Moróte, de quien como hombre no tengo nada que decir, era para mí una obsesión; la obsesión de la pesadez, de la vulgaridad, de la falta de gracia y de interés,

Para mi gusto nada tan desdichado como estos artículos de Moróte.

- ¡Qué talento tiene! ¡Qué hombre más revolucionario es! - me decían en Valencia, y un conserje del casino añadía: Y pensar que yo lo he conocido así. Y ponía la mano a la altura de un metro.

En España nunca ha habido revolucionarios. Don Nicolás Estévanez, que se creía anarquista, se indignaba cuando en un artículo veía un galicismo.

- Deje usted los galicismos - le decía yo - . Qué importa eso.

Sí; en España nunca ha habido revolucionarios. Es decir, no, ha habido uno: Ferrer.

Ciertamente no era un gran intelectual. Discurriendo, estaba a la misma altura que Moróte o que Zozaya; es decir, a la altura de cualquiera, pero en la acción era algo, y algo formidable.

## LOS SOCIALISTAS

CON los socialistas nunca he querido nada. Una de las cosas que me ha repugnado en ellos, más que su pedantería, más que su charlatanismo, más que su hipocresía, es el instinto inquisitorial de averiguar las vidas ajenas. El que Pablo Iglesias viaje en primera o en tercera, ha sido uno de los motivos más serios de discusión entre los socialistas y sus enemigos.

Recuerdo que hace quince años estuve en Tánger, enviado por *El Globo*, y al volver, un periodista de ideas socialistas, me dijo:

- Usted habla mucho del obrero; pero ha estado usted viviendo en el mejor hotel de Tánger.

Yo le contesté:

- Primeramente, yo no he hablado nunca del obrero con efusión; después, yo no me siento, como usted, tan siervo para no atreverme a tomar de la vida lo que se me presente. Yo cojo todo lo que me parece bueno, y de esto, lo que no cojo, es porque no puedo.

### LA EFUSIÓN OBRERA

LA efusión obrera es uno de los lugares comunes de nuestro tiempo, perfectamente falso e hipócrita. Como en el siglo XVIII se hablaba del ciudadano de corazón sencillo, hoy se habla del obrero. La palabra obrero no será nunca más que un común denominador gramatical. Entre los obreros, como en-tr« los burgueses, hay de todo. Es verdad que hay ciertas condiciones, ciertos defectos,

que se exageran con una clase especial de medio y de cultura. En las ciudades españolas la diferencia espiritual entre el obrero y el burgués no es muy grande; así se ve muchas veces el caso del obrero que salta a burgués y se desarrolla como la más completa flor del chanchullo, de la usura y de las males artes.

En el interior del alma de nuestros revolucionarios no creo que haya ningún entusiasmo por los obreros. Recuerdo haberle oído a Blanco Ibáñez, con el fondo de ordinariez que le caracteriza, decir riendo ostentosamente en casa de Fe, cuando esta librería estaba en la Carrera de San Jerónimo, que la República en España sería el reinado de los zapateros y de la gentuza.

### LOS ANARQUISTAS

ENTRE los anarquistas he tenido algunos conocimientos. De ellos, unos han muerto; otros, la mayoría, han cambiado de ideas. Hoy se ve claramente que el anarquismo a lo Reclus y Kropotkin, es una cosa vieja y que ha pasado. Esta tendencia aparecerá, claro es, con

otra forma y con otros aspectos. De los anarquistas, he conocido a Elíseo Reclus en la Redacción de una revista titulada *Rumanüé Nouvelle*, que se hacía en París, en la Rué de Saints Peres; he conocido a Sebastián Faure, en una manifestación que se celebró con motivo de un tal Guerin, que se encerró en una casa de la calle de Chabrol, hace unos diez y ocho o veinte años, y he tratado en Londres a Malatesta y a Tarrida del Marmol. Por cierto, que estos dos anarquistas me acompañaron una tarde desde Islington, donde vivía Malatesta, hasta la puerta del Saint James Club, uno de los círculos más aristocráticos de Londres, donde me había citado un diplomático.

De anarquistas de acción, he conocido alguno que otro, y dos o tres dinamiteros.

MANUEL GARCÍA MORENTE  
IDEA DE LA HISPANIDAD

*I. España como estilo*

[...] *Idea de la nacionalidad. Naturalismo*

Sobre la esencia de la nacionalidad existen al presente dos grandes grupos de teorías. Un primer grupo, que es el de las teorías que llamaríamos naturalistas. Un segundo grupo, que es el de las teorías que llamaríamos espiritualistas.

Las teorías naturalistas son aquellas que consideran que la esencia de la nación consiste en una cosa natural; por ejemplo, la sangre, la raza, o un determinado territorio de fronteras bien definidas geográficamente, o el cuerpo material de un idioma, un montón de vocablos. Según estas teorías la nación sería, pues, el producto histórico, la resultante de las virtualidades inscritas en esas “cosas” naturales: sangre, raza, territorio, idioma, &c. Un cierto número de caracteres primarios, esenciales, inherentes a esos objetos naturales -por ejemplo los caracteres somáticos, raciales, los geográficos, los idiomáticos- imprimiríanse indefectiblemente en los grupos humanos partícipes y se propagarían a todos los hechos sucesivos y simultáneos verificados por esos hombres y grupos, constituyendo la unidad histórica que llamamos nación. Ahora bien, a este grupo de teorías naturalistas es posible oponer graves y, a mi parecer, decisivas objeciones.

Sin duda alguna la sangre, la raza, constituye un ingrediente importante en la formación de la nacionalidad. Pero ¿puede decirse que ese ingrediente sea el que por sí solo haga la nación y la esencia misma de la nación? De ninguna manera. Ahí están los hechos históricos que lo desmienten. En España, por ejemplo, podemos enumerar un cierto número de razas y sangres distintas que, sin embargo han ingresado en el crisol de la nacionalidad y se han depurado en el más acendrado hispanismo. Los iberos, procedentes del sur, se funden con los celtas septentrionales. Los celtíberos se funden con los romanos. La población hispano-romana presencia las efímeras invasiones de vándalos, de alanos y de suevos, pero también el establecimiento definitivo de los visigodos. Todo ello sin contar las colonizaciones fenicias y griegas en nuestras costas mediterráneas. No puede decirse, por consiguiente, que la nacionalidad española esté constituida sobre la base de una unidad y pureza absoluta de raza. El elemento racial en una nación es, desde luego, importante; pero no el único y, menos aún, el esencial. Un ejemplo característico encontramos en la historia

del arte. Viene de Grecia a España un pintor, que no tiene ni una gota de sangre española, el Greco. Y este pintor se asimila tan profundamente el espíritu español, la esencia de la hispanidad, que sus cuadros constituyen uno de los más elevados exponentes del alma hispánica. No digamos, pues, que la raza o la sangre sean los elementos esenciales de la nacionalidad.

¿Diremos, entonces, que esa esencia de la nación está formada por la contigüidad de vida, por la base del territorio común? ¿Diremos que forman nación aquellos hombres que conviven un mismo territorio, bien definido geográficamente, por sola su coexistencia telúrica? Pero tampoco podemos decir esto. La historia, los hechos históricos se oponen a ello. Los territorios nacionales varían a lo largo de la historia y sufren las vicisitudes de la historia. Dependen de la nacionalidad; no la nacionalidad depende de ellos. La doctrina de las “fronteras naturales” encuentra una y otra vez en la historia su refutación. Francia no tiene frontera natural con Bélgica y casi tampoco con Alemania. España no tiene frontera natural con Portugal; y, sin embargo, el espíritu español, la nacionalidad española es bien distinta y diferenciada de la portuguesa. Galicia, región que geográficamente se asemeja más a Portugal que a Castilla, pertenece, sin embargo, íntimamente a la unidad nacional española y no a la portuguesa. Por consiguiente tampoco puede decirse que la contigüidad de población o el territorio común constituya la esencia de la nacionalidad.

¿No será, pues, el idioma el que define y fundamente la nación? Pero, evidentemente, el idioma es un producto del espíritu nacional, lejos de ser la causa agente del mismo. El lenguaje, todo lenguaje, cambia, evoluciona en el curso de la historia; justamente el estudio minucioso de esos cambios históricos del idioma nacional revela la actuación sobre él del espíritu, del alma nacional, que, preexistente en cada momento, modifica el cuerpo del idioma acomodándolo a las necesidades espirituales de la nación. Por eso pueden en una nación coexistir idiomas distintos sin que ello infiera menoscabo a la unidad nacional; porque la unidad nacional no depende de la unidad lingüística. No es, pues, tampoco la lengua la que constituye la esencia que buscamos de la nacionalidad.

Ni la raza, ni la sangre, ni el territorio, ni el idioma bastan, pues, para dilucidar el “ser” de una nación. La sangre, el territorio, el idioma son “cosas”, pertenecen a la naturaleza. La nación, empero, no es una “cosa”, sino algo superior a toda concreción natural. Sin duda, al amar a nuestra patria amamos todos la sangre que corre por nuestras venas, por las de nuestros padres y abuelos, por las de nuestros hijos. Sin duda, al amar a nuestra patria, amamos todos el idioma familiar, los vocablos luminosos con que nuestra madre nos enseñara a hablar con Dios y con ella, los que ella, a su vez, había aprendido de sus padres, los

que de generación en generación se han transmitido como vaso sagrado de toda nuestra cultura. Sin duda, al amar a nuestra patria, amamos todos la material realidad telúrica de nuestro suelo, los paisajes dulces y tiernos o ásperos y sublimes, que encantaron nuestra niñez. Pero la nación española, que todos los españoles amamos por encima de nosotros mismos, la patria española es algo superior a esa sangre, a ese suelo, a ese idioma. La patria, la nación española es algo superior a todo eso, porque ha hecho todo eso. Ese suelo, ese idioma, esa sangre, las formas que todo eso tiene, la manera de convivir los hombres en ese territorio, el idioma de esos hombres, el modo de expresarse, las costumbres, los monumentos, las instituciones, todo, en suma, lo que se contiene visible o invisible en el vocablo España, todo eso es producto concreto del espíritu hispánico, todo eso es el cuerpo mismo de la nación. Pero ¿cuál es su alma, cuál es su esencia?

[...]

El hombre, en cambio, porque es libre, necesita hacerse a sí mismo su propia vida. La libertad humana consiste justamente en eso: en que la vida del hombre no viene de antemano hecha por las leyes de la naturaleza, sino que es algo que el hombre mismo, al vivirla, tiene que hacer y resolver en cada instante y con anticipación. Vivir es para el animal hacer en cada momento lo que por ley natural tiene que hacer. Vivir, en cambio, es para el hombre resolver en cada momento lo que va a hacer en el momento siguiente. Al animal no le compete, como viviente, sino ejecutar la melodía ya pre-escrita de su vida. El hombre, en cambio, tiene que pensar primero lo que quiere que su vida sea; tiene que decidir luego serlo; y, por último, tiene que ejecutar esas sus propias resoluciones y previos pensamientos. Por eso el animal, que no es libre, hállase totalmente subsumido en el concepto de naturaleza; mientras que el hombre, libre, supera en sí mismo y fuera de sí la naturaleza y se hace a sí mismo -se inventa, se crea- su propia vida, que no puede en modo alguno contemplarse y juzgarse con los conceptos sacados de la realidad natural. Así la vida animal, como pura naturaleza, está sujeta a la uniformidad en todos y cada uno de los individuos de cada especie; en cambio la vida del hombre es estrictamente individual y cada vida humana representa un valor infinito, precisamente porque es singularísima y propia de una personalidad irreductible. (Obsérvese en este punto que la consecuencia inmediata del comunismo sería el uniformismo de las vidas humanas, es decir, la animalización del hombre; consecuencia a la que las premisas “naturalistas” del marxismo -como de cualquier otra forma de naturalismo- conducen inevitablemente. Por eso se ha dicho, con ra-

zón profunda, que luchar contra el comunismo es tanto como luchar por la cultura y civilización humanas.)

Así, el hombre es propiamente hombre por lo que tiene de no-animal, esto es, de no-natural. Para vivir humanamente, el hombre necesita pensar de antemano, prever de antemano lo que “quiere ser”, a fin de serlo en su vida. Necesita dominar la naturaleza, dar realidad a algo que naturalmente no la tiene, esforzarse por imaginar un tipo de vida, un modo de ser, cuyo modelo no encuentra en ninguna parte, en ningún lugar natural, sino sólo en lo más profundo de su corazón. El hombre no tiene, pues, “naturaleza”, sino que se hace a sí mismo en la vida; es más, su vida consiste justamente en ese “hacerse a sí mismo”. Desde que nacemos hasta que morimos, los humanos somos responsables de cada momento y de todos los momentos de nuestra vida; y ese comodín que llaman algunos “naturaleza humana”, no es, en realidad, sino la base sobre la cual ha de erguirse y encumbrarse la verdadera y auténtica humanidad, la que consiste en superar cuanto de meramente natural hay en nosotros.

Mas tan pronto como penetramos en los ámbitos de la libertad, tropezamos con el espíritu, esto es, con la capacidad infinita y la infinita diversidad de formas. En efecto, decir que la vida humana no es animal, equivale a decir que la vida humana no es uniforme, sino infinitamente diversa. Esa diversidad se manifiesta justamente en la historia. La historia es la continua producción por el hombre de formas y modos de ser nuevos, imprevistos, que no pueden derivarse de elementos naturales. La historia es -como la vida del hombre- algo que ninguna ley de la naturaleza predetermina. El hombre la hace libremente, al hacer su propia vida. Por eso, en la historia humana encontramos un repertorio tan variado de formas o modos de ser hombre -desde el faraón egipcio hasta el cortesano de Luis XIV, desde el nómada árabe hasta el mandarín chino, desde el filósofo griego hasta el conquistador español, desde el samurai japonés hasta el labriego castellano-. Y aun le quedan a la humanidad infinitas formas que discurrir y realizar -Dios sólo las conoce.

La nación, la nacionalidad, es también una de esas estructuras humanas, no naturales, hijas legítimas de la libertad del hombre. La nación es una creación del hombre. Por eso decíamos de ella que supera infinitamente toda naturaleza, toda “cosa” natural, como la sangre, la raza, el territorio, el idioma. La naturaleza, abandonada a sí misma, produciría razas, quizá incluso organizaciones como las de los castores o las de los hormigueros. Jamás empero, eso que llamamos nación, patria, pueblo.

*Teorías espiritualistas de la nacionalidad*

Así, pues, no pudiendo la esencia de la nacionalidad encontrarse en una cosa natural, fuerza es resolverse a buscarla en un acto espiritual. Aquí tropezamos, pues, con el segundo grupo de teorías a que hace un instante me he referido. Son todas ellas teorías que, en efecto, reconocen la imposibilidad de definir la nación como cosa natural y la necesidad consiguiente de definirla como acto espiritual. Ahora bien, ¿cuál es ese acto espiritual en que la nación consistiría?

De entre las teorías espiritualistas de la nacionalidad entresacaremos dos, que, por la prestancia de sus autores y por la claridad de su diseño resultan adecuadísimas a los propósitos de nuestro estudio. El filósofo francés Renan se propone buscar una definición de la nación. Bien pronto, empero, se da cuenta de que los elementos naturales, como raza o sangre, territorio, idioma, no bastan a explicar los contenidos trascendentes de la nacionalidad. Entonces, como acabamos de hacer nosotros, desecha las teorías naturalistas y encamina su indagación hacia un acto espiritual. Y llega a la conclusión de que la nación es el acto espiritual colectivo de adhesión que en cada momento verifican todos los partícipes de una determinada nacionalidad. “Una nación -dice- es un plebiscito cotidiano.” Fórmula feliz, sin duda, clara, breve, contundente y que pone la esencia de la nación en el ápice íntimo de todos los corazones que la componen. En efecto, una nación es eso, la adhesión plebiscitaria que todas las almas tributan diariamente a la unidad histórica de la patria. Pero no basta con esto. Hace falta concretar algo más. ¿Sobre qué objeto recae esa adhesión de todos? Para Renan, el objeto a que el plebiscito cotidiano nacional presta su adhesión no puede ser otro que el pretérito, la historia nacional, “un pasado de glorias y de remordimientos”. Nación es, pues, según Renan, todo grupo de hombres que, conviviendo juntos desde hace mucho tiempo, prestan diariamente a la unidad, que constituyen, una adhesión constante, referida a la integridad de su pasado colectivo. Según esto, la nación española, por ejemplo, sería el acto espiritual que diariamente prestamos todos los españoles -dignos de tal nombre- a nuestro pasado integral, a toda nuestra historia pretérita, es decir, a los malos como a los buenos lados, a las “glorias” como a los “remordimientos”, haciéndonos solidarios de todo lo que nuestros antecesores han hecho, han pensado y han sido, inscribiéndonos en la lista infinita de esos hombres que, desde Viriato hasta hoy, constituyen una a modo de irrompible cadena.

Frente a esta teoría de Renan podemos colocar la tesis del filósofo español José Ortega y Gasset. El ilustre pensador hispano comparte con Renan la convicción de que ni la san-

gre, ni la raza, ni el territorio, ni el idioma, ni elemento ninguno “natural”, pueden considerarse como esencia de la nacionalidad. También, como Renan, cree José Ortega y Gasset que un acto espiritual tiene que ser el que constituya la esencia de la nacionalidad. Ese acto es, por último, para el filósofo español, como para el francés, un acto de adhesión plebiscitaria que los hombres actuales tributan a la unidad de la patria. Pero la diferencia entre los dos pensadores cuyas teorías analizamos es que, para Renan, la adhesión plebiscitaria recae sobre el pasado histórico colectivo, mientras que para José Ortega y Gasset recae sobre el porvenir histórico que va a realizarse. La nación es, pues, según éste: “primero: un proyecto de convivencia total en una empresa común; segundo: la adhesión de los hombres a ese proyecto incitativo.” La idea, pues, de un futuro, que se ofrece como forma deseable y preferible de convivencia total, sería lo que, para José Ortega y Gasset, mejor definiría la esencia de la nacionalidad; pues esa esencia, que en la historia se revela siempre creadora, productora, fecunda en obras y formas nuevas, ha de ir evidentemente orientada hacia el porvenir, si ha de ser, en efecto, como siempre ha sido, propulsora de la vida social. La adhesión al pasado histórico no bastaría a explicar el dinamismo creador de la nacionalidad. Siendo ésta una forma de vida actual, tiene necesariamente que orientarse hacia el futuro, al cual se encara por definición toda vida humana.

He aquí, pues, las dos teorías más notorias del grupo espiritualista, en lo referente a la esencia de la nacionalidad. Si las examinamos en comparación una de otra, hallaremos ante todo que en muchas partes coinciden, y que donde no coinciden no son tampoco incompatibles o contradictorias. Coinciden en toda la parte que pudiéramos llamar negativa: eliminación radical de las concepciones naturalistas y necesidad de buscar la nacionalidad en un acto espiritual. Coinciden también en el carácter de adhesión colectiva que dan a ese acto espiritual. Sólo discrepan en el momento de determinar el objeto sobre el cual haya de recaer la adhesión colectiva. Ese objeto es, para Renan, el pasado; para José Ortega y Gasset es, en cambio, el futuro. Pero esta divergencia no parece, en el fondo, irreductible. La adhesión a una “empresa futura” se compadece perfectamente con la adhesión a un pasado de “glorias y remordimientos”. El acto de adhesión podría tener muy bien dos facetas: la una que mirase al pasado y la otra que mirase al futuro. Así, pues, las dos teorías espiritualistas que acabamos de examinar no sólo no se oponen, sino que podrían de un modo relativamente fácil componerse en una sola teoría mas amplia y comprensiva.

*La nación como estilo*

Pero esta teoría más amplia y comprensiva tendría que superar las dos tesis espiritualistas en el residuo que aun les queda de naturalismo, en su concepto de acto espiritual o de adhesión. A mi juicio, el error fundamental de cada una de estas dos tesis está en lo siguiente: La teoría de Renan olvida que la adhesión plebiscitaria al pasado no tendría eficacia ni virtualidad histórica, viva y activa -sería un mero romanticismo contemplativo-, si no fuese completada por la adhesión a un futuro incitante, a un proyecto de ulterior vida común. El patriotismo nacionalista no se limita al pasado y al presente, sino que se ejercita también sobre el futuro, sobre el ideal o propósito o programa de un venturoso porvenir. Cada partícipe de un país siéntese, en efecto, desde su juventud, peón y campeón del engrandecimiento nacional. Mas, por otra parte, debemos preguntarnos: ¿es que un proyecto cualquiera de futuro puede merecer la adhesión de todos los nacionales? Evidentemente, no. Un proyecto cualquiera de futuro no va a recibir, por el solo hecho de ser proyecto futuro, la adhesión plebiscitaria de los nacionales. Puede acontecer que en una nación un grupo de hombres proponga a la totalidad nacional una determinada empresa a realizar y que la nación rechace esa empresa. Mas no nos quedemos en esto. Sigamos preguntando: ¿por qué la nación rechaza ciertos proyectos que se le proponen y aprueba y abraza otros? No hay más que una explicación posible: que esos proyectos de empresa rechazados no guarden con el presente y el pasado del país íntima y profunda afinidad u homogeneidad. Así, la nación rechazará aquellos proyectos de empresa que contradigan el modo de ser del presente y del pasado, aquellos proyectos que constituyan una ruptura con el modo de ser de la nación, incesantemente confirmado en el presente y en el pasado. Si a una nación como la española, cuyo discurrir a lo largo de la historia, cuya actividad histórica, ostenta en su larguísimo pasado un sello o carácter o modo de ser determinado, se le propone de pronto un proyecto de empresa que no mantenga relación de congruencia u homogeneidad con lo que la nación ha sido, esa nación rechazará el proyecto propuesto. Ahora es cuando llegamos al punto culminante de toda esta discusión. Ahora vemos que la adhesión espiritual plebiscitaria -de que hablan Renan y José Ortega y Gasset- no constituye la esencia última de la nación, puesto que ese acto espiritual de adhesión está él a su vez objetivamente condicionado por cierto "carácter", cierto "modo de ser" que han de poseer los proyectos propuestos. En realidad, la nación no es, pues, el acto de adherir, sino aquello a que adherimos. Mas como aquello a que adherimos se presenta a su vez como un proyecto de futuro, o como un estado o situación presente, o un larguísimo pasado, resulta que, en

verdad y profundamente, aquello a que adherimos no es tampoco ni la realidad histórica pasada, ni la realidad histórica presente, ni el concreto proyecto futuro, sino lo que hay de común entre los tres momentos, lo que hace que los tres sean homogéneos, lo que los liga en una unidad de ser, por encima de la pluralidad de instantes en el tiempo. La nacionalidad no consiste, pues, sólo en que cada uno de nosotros diga: “Soy español”, y verifique el acto de adhesión a esa realidad actual, pasada y futura, llamada España; sino que consiste principalmente en la homogeneidad de esencia, que reúne todos los hechos de España en el tiempo y hace de todos ellos aspectos o facetas de una misma entidad. Ser español es actuar “a la española”, de modo homogéneo a como actuaron nuestros padres y abuelos. Ahora bien, esa afinidad entre todos los hechos y momentos del pasado, del presente y del futuro, esa homogeneidad entre lo que fué, lo que es y lo que será, esa comunidad formal, no tiene realmente más que un nombre: estilo. Una nación es un estilo; un estilo de vida colectiva.

### *España como Estilo*

Proponed a una nación, por ejemplo a la española, un proyecto de empresa común cuyo estilo sea incongruente con el estilo español -con España-. La nación lo rechazará; porque nación es justamente unidad fundamental de estilo en todos los actos colectivos. Ahora ya llegamos a un término claro en toda esta discusión. Hemos visto con evidencia que la nación no es cosa natural, ni sangre o raza, ni territorio, ni idioma. Ahora vemos que la nación no es tampoco el acto subjetivo de adherir al pasado o al futuro; sino que es el estilo común a todo lo que el pueblo hace, piensa y quiere y puede hacer, pensar y querer. Cuando en la vida de un grupo humano a lo largo del tiempo existe unidad de estilo en los diversos actos, en las empresas, en las producciones, entonces puede decirse que existe una nación. España, la nación española, no es, pues, un territorio mayor o menor; no es una determinada raza; no es un determinado idioma; es un estilo de vida, el estilo español de vida. Todo lo que en España hay y se hace, ese territorio con sus cultivos y sus modificaciones humanas, esa raza con sus caracteres, sus modalidades, sus gestos, sus preferencias, sus ritmos, ese idioma con todos sus vocablos, sus giros, sus dichos, todos los actos que en España se han realizado desde los tiempos remotos y primitivos hasta hoy, todas las creaciones que se han engendrado, todas esas cosas, formas y productos, mantienen entre sí cierta homogeneidad especial, un aire de familia, un carácter común impalpa-

ble, invisible, indefinible, que es la comunidad de estilo. Ese estilo común a todo lo español, eso es España.

Considerad, por ejemplo, las figuras de Guzmán el Bueno y del general Moscardó. ¿Qué hay de común entre ellas, si atendemos sólo al contenido material de las dos vidas? Nada. Sin embargo, el estilo es el mismo. ¿Qué hay de común entre Numancia y la defensa heroica del Alcázar toledano? En el contenido material, nada. Pero el estilo es el mismo. Repasad en vuestra imaginación las más variadas producciones del arte y de la literatura española. ¿Qué hay de común entre un cuadro de Velázquez y la mística de Santa Teresa? El estilo. Las cosas mismas no pueden ser más diferentes. Sin embargo, en ellas palpita un mismo hálito; en ellas hay un mismo modo de ser, el estilo de todo lo español. Los conquistadores, la estatuas de Alonso Cano, el monasterio del Escorial, los cuadros de Goya, la figura de Felipe II, el duque de Alba, San Ignacio de Loyola, las costumbres de los estudiantes salmantinos, Lazarillo de Tormes, Don Juan Tenorio, la colonización de América, la conquista de Méjico, nuestras letras, nuestras artes, nuestros campos, nuestras iglesias, nuestros oficios, nuestros talleres, nuestras instituciones, nuestras diversiones, nuestros monarcas, nuestros gobiernos, nuestro teatro, nuestro modo de andar, de hablar, de reír, de llorar, de cantar, de vestir, de nacer y de morir, toda nuestra vida en cualquier época de la historia que la tomemos y cualquiera que sea el corte que en ella demos a lo largo del tiempo, ostenta siempre una modalidad común, una homogeneidad indefinible, pero absolutamente evidente e innegable. Eso es el estilo, el estilo en que la nación española consiste. España -como cualquier otra nación auténtica- es un estilo de vida.

### *¿Qué es el Estilo?*

Pero ¿qué es estilo? Permitidme que, para resolver este difícil problema, recuerde ahora algo de lo que hace pocos instantes decíamos al hablar de la libertad humana. Decíamos que el hombre es, a diferencia del animal, el inventor y autor de su propia vida -y el responsable de ella-. Esto quiere decir que, cuando hacemos algo -y vivir es siempre hacer algo-, imprimimos a todo lo que hacemos, a nuestros actos y a las cosas que nuestros actos producen, una determinada modalidad peculiar que la naturaleza misma no nos enseña, sino que se deriva de nuestra personal participación en el espíritu de la inmortalidad. Así, cada uno de nuestros actos y cada una de nuestras obras puede considerarse desde dos puntos de vista: como medio para conseguir y obtener un determinado fin y como expresión de un conjunto personal de preferencias absolutas. La estructura general de cada acto

y de cada obra viene primeramente determinada por el fin propuesto -si es que se propone un fin-. Toda casa-habitación ha de tener un tejado y unos muros o paredes. Hay, pues, estructuras de los actos y de los productos humanos que encuentran su explicación y razón de ser en el principio de finalidad. Pero la aplicación del principio de finalidad no puede llegar a lo infinito. Hacemos un acto para lograr un fin; el cual, a su vez, lo deseamos para el logro de otro fin; el cual, a su vez, nos lo hemos propuesto como medio para la obtención de otro fin. ¿Seguiremos así indefinidamente? No. No es posible. Tenemos que detenernos. ¿Dónde nos detendremos? Nos detendremos en cierta imagen, en cierto pensamiento, que cada uno de nosotros lleva en el fondo de su corazón acerca de lo que es absolutamente preferible. Ahora bien, este conjunto de pensamientos o imágenes de lo absolutamente preferible adopta en cada uno de nosotros la forma de una personalidad humana; es la imagen ideal del ser humano, que quisiéramos ser; es la imagen del hombre absolutamente valioso, infinitamente “bueno”, del hombre perfecto. Esa imagen trascendente e inmanente al mismo tiempo, esa imagen invisible, pero presente en todos los momentos de nuestra vida, ese nuestro “mejor yo”, que acompaña de continuo a nuestro yo real y material, está siempre a nuestro lado, en todo acto nuestro, en todo esfuerzo, en toda obra; e imprime la huella de su ser ideal a todo lo que hacemos y producimos. Esa huella indeleble es el estilo. Y así, en todo acto y en todo producto humano hay, además de las formas o estructuras, determinadas por el nexo objetivo de la finalidad, otras formas o estructuras o modalidades, por decirlo así, libres, que vienen determinadas por las preferencias absolutas residentes en el corazón del que hace el acto y produce la obra. Estas modalidades, que expresan la íntima personalidad del agente y no la realidad objetiva del acto o hecho, son las que constituyen el estilo.

Por eso decía muy razonablemente Buffon, que el estilo es el hombre. Pero esta fórmula necesita aclaración. Porque “hombre” puede tomarse en dos sentidos: en el sentido real o natural del hombre que efectivamente y naturalmente somos, con todas las limitaciones de la carne, del pecado, de la “naturaleza” humana; y en el sentido ideal, estimativo o moral del hombre que quisiéramos ser, de la imagen o modelo en que nuestra mente cifra todo el conjunto de lo que nuestro corazón considera como absolutamente preferible. Este otro “mejor yo”, que en nuestro yo real reside, es el que inconscientemente se abre paso a cada instante en nuestro obrar -o sea en nuestro vivir- y pone su firma en todo cuanto hacemos. Esa rúbrica de nuestro más íntimo y auténtico ser moral es el estilo. Por eso, todo lo que el hombre hace tiene estilo. Tiene estilo, porque, además de estar determinado por aquello para que sirve, está configurado por la invisible presencia y actuación de ese “me-

por yo”, que condensa en una persona humana ideal -invisible y presente- nuestras más profundas y auténticas preferencias. En cada hombre individual podemos, pues, descubrir siempre un estilo propio, el sello de ese auténtico aunque oculto ser, que se refleja en todo lo que el hombre real hace y produce, desde el gesto, el ademán y el porte del cuerpo, hasta la obra artística del poeta, el pintor o el escultor.

Ahora bien, cuando conviven juntos en intimidad de vida muchos hombres, durante mucho tiempo, y entre ellos cuaja una como coincidencia esencial en las preferencias absolutas, puede suceder que los ideales humanos de todos y cada uno concuerden en ciertos rasgos generales; que un determinado tipo o modo de “ser hombre” se repita en cada uno de los ideales individuales; que en el fondo de cada estilo individual esté latente y actuante un estilo colectivo. He aquí, entonces, la nación. Esos hombres constituirán una unidad nacional, mientras en efecto posean y conserven ese estilo colectivo común, por debajo de los estilos individuales. Las vidas de esos hombres formarán un haz, tendrán la unidad de un mismo modo de ser, de sentir, de preferir, de actuar y de querer, la unidad colectiva de un mismo estilo, la unidad de una nacionalidad propia. Esos hombres formarán una nación.

La nación, pues, es un estilo. De no ser esto, habría que sucumbir nuevamente a las teorías naturalistas. Porque el error fundamental de Renan y de José Ortega y Gasset es creer que escapan al naturalismo definiendo la nación como el acto espiritual de “adherir” -a una realidad histórica pasada o a un proyecto de historia futura-. Tan “natural”, empero, es el acto de adhesión, como otro fenómeno psíquico cualquiera, o como la constitución fisiológica o anatómica, o la raza, o el territorio, o la lengua. En cambio, lo que radicalmente no es “natural”, lo que incluso se contrapone a todo naturalismo, es eso que hemos llamado estilo, la huella que sobre nuestro hacer real deja siempre el propósito ideal, el sesgo que a toda realidad imprime nuestro íntimo sistema de preferencias absolutas.

### *Nacionalismo y tradicionalismo*

Por eso, la responsabilidad que a los gobernantes de una nación incumbe es realmente tremebunda; y, en ciertos momentos históricos trágica. Ellos son, en efecto, los encargados de administrar la vida común de la nación; y para cumplir su cometido debidamente han de permanecer en todo instante absolutamente fieles al estilo nacional, lo cual quiere decir, fieles a la nacionalidad, a la patria. El buen gobernante prolonga el pasado en el futuro y conduce la nación a novedades que tienen siempre el aire, el estilo de la más rancia pro-

sapia nacional. No ha de hacer lo que él personalmente quiera, sino lo que esté dentro de la línea histórica, dentro del modo de ser nacional. En el gobierno de una nación la voluntad individual es siempre capricho; y el capricho es justamente el salto incomprensible, la incoherencia, la infidelidad, la falta de estilo. De un hombre cuyos actos sucesivos no tienen la cohesión de una homogeneidad en la forma, en el modo, en el estilo, decimos justamente que carece de personalidad, que es infiel a su propio ser, que no tiene ser o esencia propios, es decir, que es poco hombre. Pues, del mismo modo, el nacionalismo, el patriotismo, el gobierno patriótico de una nación, consisten esencialmente en la fidelidad del pueblo y de los gobernantes al propio estilo secular, que es la propia esencia eterna. Y cuando acontece que un pueblo comete grave infidelidad a su estilo propio, entonces, este acto equivale a su suicidio como nación. La historia nos ofrece algunos ejemplos de ello. Por el contrario, los pueblos que en su vivir son siempre fieles a sí mismos, a su estilo nacional, pueden aguantar impávidos las más borrascosas vicisitudes de la historia y son capaces incluso de absorber, digerir, asimilar, nacionalizar, en suma, a sus propios conquistadores.

Pero si la perpetuación del estilo nacional es la condición primaria y fundamental para la existencia y persistencia de una nación; si la falta más grave que un gobernante puede cometer es la ruptura con la tradición del estilo nacional, esto no quiere decir que nacionalismo y gobierno nacionalista equivalgan a estancamiento, inmovilidad, y menos a un retroceso. Desde nuestro punto de vista, la palabra tradición adquiere ahora un sentido claro, transparente, inequívoco. Tradición es, en realidad, la transmisión del “estilo” nacional de una generación a otra. No es, pues, la perpetuación del pasado; no significa la repetición de los mismos actos en quietud durmiente; no consiste en seguir haciendo o en volver a hacer “las mismas cosas”. La tradición, como transmisión del estilo nacional, consiste en hacer todas las cosas nuevas que sean necesarias, convenientes, útiles; pero en el viejo, en el secular estilo de la nación, de la hispanidad eterna. El tradicionalismo no significa, pues, ni estancamiento ni reacción; no representa hostilidad al progreso, sino que consiste en que todo el progreso nacional haya de llevar en cada uno de sus momentos y elementos el cuño y estilo que definen la esencia de la nacionalidad.

*¿Cuál es el estilo Hispánico?*

España es, pues, un estilo, como toda auténtica nación. Hay en la nación española, sin duda, cierta afinidad de raza entre sus componentes humanos; hay en la nación española

un idioma común, un territorio común, un pasado común, “glorias y remordimientos” comunes, un porvenir común; y, sin duda, también cada día la unidad nacional se manifiesta en la íntima adhesión que cada buen español tributa al pasado, al presente y al porvenir de España. Pero todos esos contenidos de la nacionalidad no son la nacionalidad misma. La nacionalidad se cifra y compendia en el “estilo”, en cierto “modo de ser” que por igual ostentan todos y cada uno de los hechos, de las cosas, de los productos españoles. Ahora se nos plantea, pues, la segunda parte de nuestro empeño. ¿Cuál es ese estilo hispánico? ¿En qué consiste el estilo propio de la hispanidad? Problema difícil y aún diríamos, en puridad, imposible de resolver. Porque los conceptos de que nos valemos para definir algo, aplícanse bien a las “cosas”, a los “seres”; pero no pueden servir para aprehender un estilo; el cual no es ni cosa ni ser, sino un “modo” de las cosas, un modo del ser. Por eso, ni siquiera intentaremos “definir” el estilo español y habremos de limitarnos al esfuerzo de “mostrarlo”, de hacerlo intuitivo, mediante un símbolo que lo manifieste. A mi parecer, la imagen intuitiva que mejor simboliza la esencia de la hispanidad es la figura del caballero cristiano. En la segunda conferencia procuraré desentrañar el contenido simbólico de esta imagen.

## LA GENERACIÓN DEL 98 Y EL PROBLEMA DE ESPAÑA<sup>1</sup>

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Comencemos esta indagación con dos breves apuntes autobiográficos. Son de *Azorín* y proceden de su libro *Madrid*, tan importante para conocer lo que en realidad fue 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. De la consideración de la muerte sacábamos fuerzas para la venidera 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»<sup>2</sup>.

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 el 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 engañoso 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 es fuerza, 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, fue 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 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 flacidez 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 tahúr, zaragatera y triste», que asquea a Antonio Machado, el inconsciente «suicidio lento» que con tan enorme tristeza delata 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 adelante 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 Rivadeneyra, 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 Pagarri, sueña futuros en la basílica del Señor Santiago,

«-aquí soñé los sueños de mi infancia  
de santidad y de ambición tejidos»<sup>3</sup>,

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 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 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.

¿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 discursadores y venales, periodistas vacíos y palabreros... Toda una época de trivialidad, de chabacanería en la historia de España»<sup>4</sup>; 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 grave problema en los cimientos mismos de la Patria.

La llegada a Madrid -«remolino de España, rompeolas / de las cuarenta y nueve provincias españolas»<sup>5</sup>, según la definición de Antonio Machado- confirma y exaspera aquella impresión de su primer contacto con la actualidad de España. «Centro productor de rampionerías, vasto campamento de un pueblo de instintos nómadas, del pueblo del picarismo»<sup>6</sup>, 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 aca-

bado de disgregarse en este espectáculo de vanidades y miserias»<sup>2</sup>. ¿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 describir un Madrid de arrabal, agrio cuando muestra el verdadero sabor de su vida, grotesco cuando enseña 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 displicencia que el curso de esa historia de España estaba produciendo en sus almas.

No tardó en llegar el año 1898, la fecha que luego será epónima de la generación. Para todos los españoles despiertos a la existencia histórica, el desastre de Ultramar fue 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 regenerarse, 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 a los cincuenta años: Macías Picavea, Pérez Galdós, Costa. 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 constituida por los que inician su vida propia en la calma

de la Restauración: Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo, Julián Ribera. Estos son profesores, sabios y, tras un fugaz episodio de arbitristo 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, Hinojosa o 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 acerbamente 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.

### **Crítica 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»<sup>8</sup>, escribió por todos sus camaradas don Miguel de Unamuno. 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!<sup>9</sup>»,

«De nuestro amor a España responden nuestros libros»<sup>10</sup>, 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 denuedo. En tres grandes apartados cabe ordenar los casi innumerables juicios críticos de la generación:

1. Crítica de la vida española en lo que ésta 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. 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. Crítica de la peculiaridad psicológica 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 gracia a la sencillez, exponer al hilo del pensamiento de Unamuno el sentir crítico de toda la generación.

### **Versión española de 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, combatirán «la creencia de que la civilización está en el retrete, en las calles bien enchachadas, en los ferrocarriles y en los hoteles»<sup>11</sup>. 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 quieren 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»<sup>12</sup>. 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 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»<sup>13</sup>. 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»<sup>14</sup>.

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 esa terrible aporía. Ahora me limitaré a observar que, cualesquiera que sean las diferencias existentes entre los hombres de la generación 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 contra los dos equipos contendientes, el progresista y el reaccionario. Difieren gravemente de Menéndez Pelayo, en cambio, en 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

constituida 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 este 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?

Dos parciales operaciones del espíritu integrarán la total respuesta:

1. Ante las muchas cosas que en la fracción modernizante les desplacen, atribuirán una buena parte de ellas al modo de ser de tales innovadores por el hecho de ser españoles; esto es, hombres cuyos hábitos operativos están configurados por la historia de su país.

2. 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. 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 aquella; 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 substrato 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 en 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»<sup>15</sup>.

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, dio ser histórico al humanismo español. San Juan de la Cruz y Fray Luis de León son los máximos testimonios de esos dos movimientos.

Tal sería, en esencia, la historia de nuestro siglo XVI. ¿Qué cabía hacer en el siglo XVII? Tres 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 fue el sentido que vio Unamuno, y con él toda la generación del 98, en la aventura de Don Quijote y en el quijotismo. Pero Don Quijote fue 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 olvidar su propia cultura. Así, olvidado lo fecundo, desmoronado lo castizo, fatigada e inoperante, aislada unas veces, mimética otras, fue 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 generación»<sup>16</sup>, escribe Unamuno en 1895; y el mismo sentido habrían tenido las guerras civiles del siglo XIX, «la labor interna y fecundante de nuestras contiendas civiles»<sup>17</sup>. Tras «el esfuerzo del 68 al 74», cae España, rendida ya, «en pleno colapso»: es el «marasmo» de la España inconsistente y pseudo-castiza 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 generación -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 dominante 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 y 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 amar-

go, 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 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 naturaleza y carecerían de sensibilidad receptiva y de capacidad creadora para el matiz y la transición: «[...] a esa rigidez dura, recortada, lenta y tenaz, llaman naturalidad; todo lo demás tiénelo 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*<sup>18</sup>.

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 «fulanismo» 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 de una sed de vida y de inmortalidad eterna, subyacente a todos los casticismos históricos. En ella se funda, 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?»<sup>19</sup>, 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

vio una parte de aquella generación: «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<sup>20</sup>. El «grupo» a que se refiere era el constituido 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»<sup>21</sup>. Pronto renunciará expresamente a toda intervención activa: «¡Nada de influir en la colectividad!», escribe a un correspondiente desconocido en 1900<sup>22</sup>. 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.

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 unamunescos<sup>23</sup>. «La realidad no importa: lo que importa es nuestro ensueño», piensa Antonio Azorín en Toledo<sup>24</sup>. «Yo doy mi vida de hombre por soñar...», ha escrito Gani-vet ante las ruinas de Granada<sup>25</sup>. Y Antonio Machado:

De toda la memoria, sólo vale  
el don preclaro de evocar los sueños»

Así todos. La «generación del 98» es una generación de soñadores. De todos ellos puede ser el retrato del caballero enlutado que Antonio Machado vio 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 hito».

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?»<sup>27</sup>.

Tal vez lo supiera Antonio Machado. Nosotros, desde luego, lo sabemos. El caballero enlutado se ha ensimismado en el mundo de sus ensueños. 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 mítica: 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 unidad 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. Él prefería la se-

gunda: «El paisaje sólo en el hombre, por el hombre y para el hombre existe en el arte»<sup>28</sup>. 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 al espíritu<sup>29</sup>. 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 arquetípica, 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, 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 la lixiviación onírica -si se me permite hablar así- de las que todos ellos han observado en el español real. Han lixiviado el español real con las aguas lústrales 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 qui jotizado». Será un hombre triste y grave, no pesimista, luchador resignado, impávido ante el ridículo, hombre de voluntad, más espiritual que racional, muy hijo del Medievo: «[...] 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»<sup>30</sup>.

El hombre qui jotizado empeñará su existencia en dos empresas, una tocante a la vida y atañe 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!»<sup>31</sup>. Pero no tendría sentido alguno esta empresa terrenal del hombre qui jotizado, si él no sintiese como hondo imperativo la que atañe a la muerte y a la inmortalidad. Por su propia inmortalidad lucha el hombre qui jotizado: «[...] para que Dios le salve, para que no le deje morir del todo»<sup>32</sup>, 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, «los españoles caerían como esclavos de cualquier otro pueblo que los explotaría y escarnecería»<sup>33</sup>.

El *pasado* de esa España ideal estaría constituido 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, esto es, 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 Rojas, 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?»<sup>34</sup>.

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 continente»<sup>35</sup>. El mismo sentido y mayor elocuencia tiene la valoración que de Felipe II, San Ignacio y la Contrarreforma hace Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*; y en esa línea «comprensiva» están asimismo las confesiones de Baroja en su discurso de ingreso en la Academia Española.

El *futuro* de la España soñada será la magna aventura universal del hombre qui jotizado. 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 fue ése, sin embargo, su programa definitivo. Cuando su qui jotismo qui jánico se cambie en qui jotismo qui jotesco, 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 defensivo; 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 qui jotesco de España. No desea Unamuno, por ejemplo, desconocer a 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 Tor-

quemada<sup>36</sup>. «Nuestro quijotismo impaciente por lo final y absoluto, sería fecundísimo en la corriente del relativismo; nuestro sanchopancismo opondría acaso un dique al análisis que, destruyendo los hechos, sólo su polvo nos deja»<sup>37</sup>. 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 alerta  
al mañana, mañana al infinito.

Hombres de España, ni el pasado ha muerto  
ni está el mañana -ni el ayer- escrito»<sup>38</sup>.

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 Iras ella despierten a la historia de España: el mito 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 pie se distienda la existencia del hombre. Más tarde, vendrán y vendremos otros. Cada uno interpretará a su modo los mitos recién creados. Sobre el alma de todos, sépanlo o no lo sepan, gravitará el peso, dulce y desazonado a la vez del ensueño que en el filo de los siglos XIX y XX inventó una parva gavilla de españoles egregios.

JULIÁN MARÍAS  
ESPAÑA INTELIGIBLE

## LA ESPAÑOLIZACIÓN DE CASTILLA Y LA INVENCION DE LA NACION ESPAÑOLA

### ¿Castellanización?

La imagen del proceso de unificación de España durante el reinado de los Reyes Católicos que se ha difundido desde fines del siglo XIX, sobre todo, entre historiadores procedentes de la Corona de Aragón, ha sido la «castellanización» de los otros reinos españoles. Según esta interpretación, Castilla, por su mayor tamaño, población, riqueza y poder, habría «impuesto» su lengua, leyes y estilo al resto de España.

¿Qué hay de verdad en esta manera de ver las cosas? La influencia de Castilla es muy grande durante la Edad Media, como hemos visto. El romance castellano predomina sobre otros; no solo el asturiano o el leonés se unifican en aquel - aunque persigan asturianismos y leonesismos -, sino que el aragonés, fuera de las fronteras políticas de Castilla, se identifica pronto con el castellano; igualmente penetra en Galicia y en Valencia, aunque perduren los romances propios: las Trobes en lahors de la Verge María, primer libro impreso en Valencia, en 1474, antes de la unión de los reinos, contiene poemas escritos en castellano por poetas valencianos. Todo esto tiene causas lingüísticas y literarias, de prestigio, no políticas.

Por otra parte, la dignidad imperial corresponde a los reyes de León, luego de Castilla, tras la incorporación de ambos reinos, y es reconocida por los demás reyes cristianos españoles; la posición central de Castilla, su papel predominante en la Reconquista, su representación del proyecto capital de la España cristiana, frente a los particularismos, todo ello hace que sea el punto de referencia de los diversos reinos, el factor de enlace entre ellos.

Pero esto no significa «castellanización». Y hay que señalar, en dirección opuesta, la apertura de Castilla a los otros reinos y sus ingredientes culturales. El enorme papel del gallego en la poesía de Alfonso el Sabio - en las Cantigas y en la poesía profana -, el interés por los poetas valencianos y catalanes, las traducciones de ellos al castellano, el bilingüismo de tantos escritores portugueses hasta muy avanzado el siglo XVI y aun después, las versiones en todas las lenguas de España de los mismos romances, el hecho de que el primer texto castellano conocido, las Glosas Emilianenses, contengan palabras vascas; todo ello muestra la convivencia e interpenetración de la pluralidad lingüística en toda España, sin perjuicio de que el castellano se fuese difundiendo cada vez más como lengua general, en tiempos en que ni siquiera tenía sentido hablar de una lengua «oficial».

La unión española no podría haberse realizado mediante un proceso de «castellanización»: esto hubiera sido contrario al proceso general de la Edad Media, la serie de incorporaciones que lleva a la creación de los dos grandes reinos, Castilla y Aragón. Cuando Ortega dice, en España invertebrada, que «Castilla ha hecho a España», y agregaba: «y Castilla la ha deshecho», hay que ver todo ello en contexto. «La continuada lucha fronteriza que mantienen los castellanos con la Media Luna, con otra civilización, permite a éstos descubrir su histórica afinidad con las demás Monarquías ibéricas, a despecho de las diferencias sensibles: rostro, acento, humor, paisaje. La 'España una' nace así en la mente de Castilla, no como una intuición de algo real - España no era, en realidad, una - , sino como un ideal esquema de algo realizable, un proyecto incitador de voluntades, un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo, a la manera que el blanco atrae la flecha y tiende el arco»<sup>1</sup>. Pero esa empresa no podía ser sólo castellana; la última, decisiva incorporación fue posible cuando Fernando de Aragón hizo suya la política castellana: «La genial vulpeja aragonesa comprendió que Castilla tenía razón.» «La unidad española fue, ante todo, la unificación de las dos grandes políticas internacionales que a la sazón había en la península: la de Castilla, hacia África y el centro de Europa; la de Aragón, hacia el Mediterráneo. El resultado fue que, por primera vez en la historia, se idea una Weltpolitik: la unidad española fue hecha para intentarla»<sup>2</sup>.

La asociación a la gran empresa común de la España no castellana fue, no solo la condición de su posibilidad, sino aquello en que propiamente consistió. La «castellanización» del resto hubiese sido la renuncia al proceso incorporativo, su abandono y no su culminación. No solamente no hubo castellanización de lo no castellano (y sobre todo de la Corona aragonesa), sino más bien, al contrario, la transformación desencadenada por la unidad afectó primariamente a Castilla; esto es lo que reiteradamente se ha pasado por alto, y ello ha impedido la recta comprensión de la constitución de España como nación, y por tanto de la totalidad de su historia moderna.

«Castilla se hizo España»

En 1974 empleé esta expresión por primera vez. Al lado de la de Ortega en 1921 - «Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho» - y la de Sánchez-Albornoz, pronunciada, según recuerda en 1975, en las Cortes Constituyentes de 1931 - «Castilla hizo a España y España deshizo a Castilla» - , propuse esta fórmula: «Castilla se hizo España»; y poco después la aclaré diciendo: «Castilla se dedicó, no a hacer España, sino a hacerse España.» ¿Qué quiere decir esto?

Castilla se va transformando en vista de España desde mucho antes de la unión; la peculiaridad castellana (o castellano-leonesa) se va borrando al incorporarse vastas porciones de distinto origen al reino; ya desde el siglo XIII lo andaluz representa un papel decisivo, e incluso se ve la totalidad desde Sevilla; el mudejarismo es cada vez más visible, y se añade a lo originario castellano. Hasta la lengua castellana presentará dos variantes: la propiamente castellana (de Castilla la Vieja o de Toledo) y la andaluza, que podrán simbolizarse en los nombres de Juan de Valdés y Antonio de Nebrija; esto sin contar con la hablada en Aragón, lo que llevará pronto a la consideración de la que fue «castellana» como lengua «española» (expresiones sinónimas en el uso, y en el título del Tesoro de la lengua castellana o española, de Covarrubias).

Pero, sobre todo, la unión de los reinos, tras el matrimonio de Fernando e Isabel en 1469, inicia desde ese momento la españolización de Castilla. Antes de la muerte de Enrique IV, cuando son sólo príncipes, empieza la influencia de Fernando de Aragón y, más que nada, se inicia la perspectiva total en los asuntos castellanos; y en los cinco años (1474-1479) en que Isabel y Fernando reinan juntos en Castilla, antes de que Fernando herede la Corona aragonesa, avanza extraordinariamente la nueva ordenación del reino, tanto en lo militar - creación de un ejército nacional para combatir a los portugueses y afianzar a los nuevos reyes - como en la subordinación de la nobleza a una nueva forma de Estado, principalmente en Andalucía y en Galicia, lo cual hace que la Castilla de 1479 sea ya, más que un reino medieval, un fragmento - sin duda el mayor - de la España moderna. La españolización de Castilla está ya muy adelantada cuando se inicia la influencia - sumamente limitada, por lo demás - de Isabel y su reino en los territorios de la Corona de Aragón.

La preferencia de Isabel por Fernando de Aragón era compartida por su pueblo. Los cronistas insisten en ello, y se ve claramente que se fundaba en el carácter «español» del pretendiente. En la primera página de la Crónica de los Reyes Católicos, de Fernando del Pulgar, se dice que la princesa Isabel «casó con el príncipe de Aragón, el cual subçedió por rey de aquel reyno, y después amos conjuntos en matrimonio reynaron en todos estos reynos e señoríos, que es toda la mayor parte de las Españas, segúnd que adelante será recounted.» Y en el capítulo IX añade: «E luego la prinçesa enbió a hazer saber a los grandes del rreyno, e algunos dellos públicamente le enbiavan a dezir que devía concluir su casamiento con el príncipe de Aragón, por las cosas de suso dichas y porque era natural del rreyno.» Y un poco más adelante: «Se hallaba el casamiento con el príncipe de Aragón ser más conveniente que otro ninguno, porque era príncipe de edad igual con la suya, e porque esperaba la subcesión de Aragón y de los otros señoríos del rey su padre, que confinan

con los reynos de Castilla, en que esperaba con el ayuda de Dios subceder; e porque estos reynos e señoríos juntos con ellos, puestos en un señorío, era la mayor parte de España.»

Por su parte, Andrés Bernáldez, Cura de Los Palacios, en el capítulo VII de sus Memorias del Reinado de los Reyes Católicos, da una vivida imagen del ambiente que precedió a ese matrimonio:

«Después que se començaron guerras en Castilla entre el rey don Enrique e los cavalleros de sus reynos, e antes que el rey don Fernando casase con la reina doña Isabel, se dezía un cantar en Castilla, que dezían las gentes nuevas, a quien la música suele aplazer, a muy buena sonada:

» - Flores de Aragón, dentro en Castilla son. Flores de Aragón, dentro en Castilla son.

»E los niños tomaban pendoncitos chiquitos, y cavalleros en cañas, gineteando, dezían:

» - Pendón de Aragón, pendón de Aragón.

»E yo lo dezía e dixé más de cinco vezes...

»E así fue, que las flores y el pendón de Aragón entraron en Castilla a celebrar el santo matrimonio con la reina doña Isabel. Donde juntos estos dos reales ceptros de Castilla y Aragón procedieron, en espacio de treinta años que ambos reinaron juntos, tantos bienes e misterios, e tantas e tan milagrosas cosas cuantas aveis visto e oído los que sois vivos.»<sup>3</sup>

Fernando del Pulgar cuenta cómo, a la muerte de Enrique IV, en 1474, Isabel fue proclamada reina en Segovia, diciendo: «¡Castilla, Castilla por el rey don Fernando e por la Reyna doña Isabel su muger, propietaria destos reynos!» El Rey, que estaba en Aragón, fue a Segovia, y le hicieron «el mismo juramento que havían fecho a la Reyna, e le reçibieron por su Rey e señor, como a marido de la Reyna su muger, legítima subçesora e propietaria destos reynos» 4.

Y luego precisa cómo se habían de gobernar los reinos, ya que se discutía si pertenecían propiamente al Rey, por ser varón, o a la Reina, que era la propietaria. «El Rey no podía gobernar aquello que de Derecho no pudo reçibir. Espeçialmente no podía fazer mercedes, ni disponer de las tenençias de las fortalezas, ni en la administración de la hazienda e patrimonio rreal.» Pero Pulgar pone en boca de la reina esta declaración: « - Señor, no fuera necesario mover esta materia, porque do hay la conformidad que por la gracia de Dios entre vos e mí es, ninguna diferencia puede haber. Lo qual como quier que se haya determinado, todavía vos, como mi marido, sois rey de Castilla, e se ha de facer en ella lo que mandáredes; y estos reynos, placiendo a la voluntad de Dios, después de nuestros días, a vuestros fijos e míos han de quedar.» «Oídas las razones de la Reyna, porque conoció el Rey ser verdaderas, plógole mucho; e dende en adelante él y ella mandaron que no se fa-

blase más en esta materia, e acordaron, que en todas las cartas que diesen fuesen nombrados él y ella, e que el sello fuese uno, con las armas de Castilla e de Aragón. Asimesmo en la moneda que mandaron labrar, estovieron puestas las figuras dél y della, e los nombres de ambos.» Pero Fernando del Pulgar añade en el mismo capítulo: «E asimismo el Rey, vista la grand suficiencia desta Reyna, de todas las más cosas se descargaua e ge las remitía, e también las que ocurrían de los rreynos de Aragón y de Çeçilia, e aquéllas que eran arduas e de gran ynportancia.» Y todavía concluye que, como muchas veces era necesaria la presencia de uno en unas partes y la del otro en otras, estaban separados, pero «aunque la neçesidad tenía apartadas las personas, el amor tenía juntas las voluntades»<sup>5</sup>.

Desde el primer momento, el espíritu de unificación rige la política de los Reyes Católicos, y es compartido por Aragón antes de que la unión se realice. En el capítulo XCIV de su Crónica, Fernando del Pulgar cuenta por menudo la visita de Fernando a su padre el rey de Aragón Juan II; se encontraron ambos en Vitoria; el hijo quiso besar la mano al padre y ponerlo a su derecha, y el padre no lo consintió. Y le dijo: « - Vos, señor fijo, que soys señor principal de la casa real de Castilla, donde yo vengo, soys aquel a quien todos aquellos que de aquella casa real venimos somos obligados de vos acatar e servir, como a nuestro señor e pariente mayor; e los honores que yo os devo en este caso, han mayor lugar que la obidiençia filial que vos me devéys como a padre: por tanto, tornad a caualgar, e yo yré con vos a vuestra posada, porque así lo quiere la razón.»

La organización de las Hermandades representa una transformación decisiva de la vida de los territorios castellanos, una ruptura con las condiciones medievales, el tránsito a una concepción nueva, propia de una nación moderna. El mismo sentido tiene la expedición para la conquista definitiva de las Canarias. Los nombres «España» o «las Españas» aparecen constantemente, y los Reyes Católicos, aparte de la titulación enumerativa tradicional, son designados con la mayor frecuencia como «reyes de España».

Todavía más revelador es el comienzo del capítulo CXXVI de la Crónica, en que se explica el comienzo de la guerra de Granada en 1482: «El Rey e la Reyna, después que por la gracia de Dios reynaron en los reynos de Castilla e de León, conociendo que ninguna guerra se debía principiar salvo por la fe e por la seguridad, siempre tovieron en el ánimo pensamiento grande de conquistar el reyno de Granada, e lanzar de todas las Españas el señorío de los moros y el nombre de Mahoma. Pero el negocio era grande, y ellos estuvieron tan ocupados en la guerra que tovieron con el rey de Portugal, y en poner orden en las cosas de Castilla, que no pudieron luego complir su deseo. E según en la segunda parte desta Historia avemos recontado, dieron treguas a los moros por algunos años.»

La empresa de Granada va a ser «castellana», y así es deseada y planeada desde que Isabel y Fernando reinaban en Castilla y León, pero se trata de lanzar a los moros y al mahometismo de todas las Españas. Es pues, una empresa de la Castilla española, que va más allá de sus intereses particulares medievales y se proyecta ya hacia su transformación nacional. Con lo cual, dicho sea de paso, lo que hace Castilla es ser fiel a su proyecto originario, a no considerarse como un «territorio» sino como una «actitud», como una voluntad de integración.

Unos años después, en 1489, cuando faltaban poco más de dos años para la rendición final de Granada, el Sultán, el Grand Soldán, envía una embajada al Papa para que éste pida a los Reyes Católicos que cesen en la guerra; y el Papa les envía la embajada con un breve suyo, para que le manden la respuesta con aquellos dos frailes. «El Rey e la Reyna cuenta el capítulo CCXLI - , visto el breve del Papa, y la carta e enbaxada que el Gran Soldán le avía enbiado, respondieron al Papa que bien sabía Su Santidad, y era notorio por todo el mundo, que las Españas en los tiempos antiguos fueron poseydas por los reyes sus progenitores; e que si los moros poseyan agora en España aquella tierra del reyno de Granada, aquella posesión era tiranía, e no jurídica. E que por escusar esta tiranía, los reyes sus progenitores de Castilla y de León, con quien confina aquel reyno, siempre pugnaron por lo restituyr a su señorío, segúnd que antes avía sido.»

Hay todavía un episodio, registrado igualmente por Fernando del Pulgar en el capítulo CXIX de su Crónica, que ilumina aún más el proceso que estoy estudiando: la españolización de Castilla, su perspectiva nacional dentro de sus dominios, sin intervención en la Corona de Aragón, pero con la mirada puesta en sus intereses y proyectos históricos. En 1481, apenas Fernando ha tomado posesión como rey de Aragón, llegan noticias de que el Turco prepara una gran armada para conquistar el reino de Sicilia - del que Fernando era titular desde antes de su boda con Isabel - . Los Reyes Católicos «acordaron facer armada por mar, para favorecer al rey don Fernando de Nápoles, e defender el reino de Sicilia». Mandaron a los que administraban las Hermandades que fuesen «a Vizcaya, e a Guipúzcoa, e a las Montañas» para preparar una armada. En Burgos se juntan los procuradores de las villas de las behetrías, que no dan navegantes pero sí dinero. Y los comisarios van a Vizcaya y Guipúzcoa, «e hicieron juntar los caballeros e fijoldalgo e procuradores de todas las villas e logares de aquellas tierras. A los quales notificaron cómo el Rey e la Reyna mandaban facer armada por mar para ir contra los turcos, e para defender el reyno de Sicilia, que el Turco quería conquistar; e ansimesmo para que el rey de Nápoles pudiese recobrar la cibdad de Otranto, que le tenían ocupada.»

Lo que sigue es todavía más interesante. Los comisarios dicen a los vizcaínos y guipuzcoanos que «son gente sabida en el arte de navegar, y esforzados en las batallas marinas, e tenían naves e aparejos para ello, y en estas tres cosas, que eran las principales para las guerras de la mar, eran más instructos que ninguna otra nación del mundo»; y les recuerdan que si en lucha contra Inglaterra y otras naciones han sido diligentes y victoriosos, «mayormente lo de-bían facer en ésta, que tanto era servicio de Dios, e del Rey e de la Reyna, e defensa general de toda la christiandad, y ensalzamiento de nuestra santa Fe cathólica.» «Los moradores de aquellas tierras - dice Pulgar - son gente sospechosa», y ponen muchas dificultades, por los sueldos ofrecidos y también «diciendo ser contra sus privilegios, e contra sus grandes libertades, de que los de aquella tierra gozan, e les fueron guardadas por los reyes de España, antecesores del Rey e de la Reyna».

Los alborotos son grandes, hasta poner en peligro a los comisarios; los cuales, «con palabras dulces», les explican que no vienen a «quebrantar sus franquezas», sino a guardárselas mejor; que deben dar gracias a Dios por haber ordenado algo tan grande; que están más obligados a hacerlo «quanto eran más sabios en el arte de navegar, e esforçados en las batallas marinas»; y les ponen el ejemplo de los ingleses y portugueses. - «E si vosotros podéis sufrir que los portogueses con tanta honrra vayan en la prosecución desta santa demanda, e vosotros castellanos, más en número, más esforçados, e mucho más diestros en la arte del navegar, acordáys quedar holgando en vuestras casas, quedad, señores, enhorabuena.» «Dichas estas e otras raçones, los pueblos fueron aplacados; e mudada de ynprouiso su sospecha en orgullo, e sus escusaciones en diligencia presurosa, dieron horden a facer el armada. E en aquellas dos prouinçias de Vizcaya e de Guipúscua se armaron çinquenta naos... E juntáronse con esta flota de los puertos de Galicia e del Andalucía fasta veynte naos, de manera que en toda el armada yvan setenta naos.»

Para socorrer a Sicilia, reino de la Corona de Aragón, se movilizaron los castellanos de todas las comarcas marítimas del Reino: vascos, gallegos, andaluces. Vemos cómo los vascos, desconfiados y levantiscos, celosos de sus privilegios y libertades, se resisten; y los comisarios los persuaden halagando sus virtudes, destrezas y méritos, comparándolos con otros, asegurándoles que no se va contra sus franquicias e invocando su condición de castellanos. Pocos textos muestran mejor que éste el funcionamiento real de las diferentes porciones del Reino de Castilla, en esta fase de su definitiva y plena españolización, cuando toma como suyas todas las empresas de la España antes perdida, ahora renacida.

La «españolización» de Castilla es el primer paso hacia la nacionalización, hacia la invención, descubrimiento o hallazgo de esa nueva forma de convivencia histórica, de sociedad y Estado, que va a ser la nación. Ni en la Edad Antigua ni en la Media había habido naciones, sino otras cosas - mínimas o colosales, desde las ciudades griegas hasta el Imperio Romano, desde los pequeños reinos de taifas hasta el Califato de Oriente o de Córdoba - ; en otros continentes, tampoco, a no ser que se tomen así las unidades sociales inspiradas en el modelo de las naciones europeas modernas. Pero esa nacionalización a que me refiero no fue nacionalización de Castilla - que nunca fue nación, como ningún otro reino peninsular, menos aún sus partes - , sino de España. Precisamente la asociación de esos reinos al proyecto originario es lo que hará posible la constitución de la nación española; sin ello, el matrimonio de los Reyes Católicos, como tantos otros, no hubiera pasado de una unión dinástica.

No ha habido ninguna nación antes que España. El proceso nacionalizador se inicia en la segunda mitad del siglo XV en los países occidentales de Europa; en Portugal, por su homogeneidad y pequeñez, avanza tempranamente, pero falta el elemento decisivo de las incorporaciones; en Inglaterra, el carácter insular favorece el proceso, pero lo que se nacionaliza es Inglaterra en sentido estricto, England, en modo alguno la Gran Bretaña, que no será una nación hasta fines del siglo XVII; y no ya Escocia, tan distinta e independiente, ni siquiera Gales pertenece durante largo tiempo a la nación, y sus relaciones con Londres son sumamente tenues y distantes. En cuanto a Francia, la cosa es compleja - enturbiada por la persistencia del nombre «France», que cubre una serie de realidades bien distintas, desde la île de France hasta el royaume de France, de tan varios límites hasta llegar a ser la nation française. No se olvide, por lo pronto, que durante los siglos XIV y XV tiene Inglaterra un pie en Francia - a veces los dos - . Y luego, en territorio actual está borgoña, que en tiempo de los duques fue tan importante como Francia, y el Béarn, y el Franco-Condado, que luego será español, y Navarra, cuya porción francesa tiene tanta influencia y que no acabará de pertenecer a la nación francesa hasta Enrique IV. A parte de esto, todavía con Luis XI (muerto en 1483) no se puede hablar de una nación francesa, que no existe propiamente hasta Luis XII (que reina hasta 1515). Y me estoy refiriendo a la primera «promoción» de naciones europeas, pues las demás son mucho más tardías.

Pero cuando decimos - y es cierto - que España ha sido la primera nación europea, hay que introducir inmediatamente una rectificación. Y es que en realidad el concepto «nación» no existe sólo en singular. Las naciones suponen relaciones entre ellas, relaciones de

extranjería, y un ámbito dentro del cual coexistan. Por eso no hubo naciones en la Edad Media, porque la Cristiandad no era en rigor un ámbito social, y no había relaciones de extranjería entre los reinos medievales o sus unidades menores; si acaso, entre las sociedades que luego serían las naciones llamadas España, Francia, Italia, Alemania... Ocurre con la palabra «nación» como con la palabra «hermano»: suponen otros. Lo que ocurre es que la nacionalidad o la fraternidad quedan predibujadas desde que hay un individuo: decimos «primogénito» aunque sea «unigénito», porque el primer hijo anticipa otros, que serán hermanos. Las naciones son variedades de lo humano, concretamente de lo europeo: están hechas de Europa, de ese sustrato común; por eso cada una pretende ser la mejor: hay un elemento esencial de rivalidad fraterna, de lucha por la ejemplaridad (es lo que ahora falta). Sería interesante estudiar con alguna finura la influencia de la nación española naciente en el proceso nacionalizador de las demás, que aprenden a verse como naciones. La diplomacia adquiere un carácter nuevo, bien distinto de las embajadas que ocasionalmente enviaban unos reyes a otros; ahora hay, por primera vez una «representación» de unas naciones ante otras.

Schopenhauer decía: «Jede Nation spottet über die andere, und alle haben Recht»<sup>6</sup> («Cada nación se burla de las demás, y todas tienen razón»). Es una agudeza inteligente. Las naciones son resultado de un «parto múltiple», pero no simultáneo, sino diferido, porque el útero de la historia no es biológico: no nacen a la vez. Una historia «genética» de Europa arrojaría mucha luz sobre cada una de las naciones y su interacción; se las vería como diferentes «estratos» que introducen en el conjunto algo así como una «diferencia de potencial» que no hubiera existido si todas ellas hubiesen sido simultáneas. No se olvide que el proceso de nacionalización, no solo ha sido lento y por etapas, sino que algunas porciones de Europa no han llegado a él, no han sido nunca verdaderas naciones; y tal vez haya pasado ya la fase histórica en que eso era posible, y ya no se pueden gestar o constituir nuevas naciones, sino que es menester trascender desde las existentes a otras formas de sociedad. Si se mira el presente desde esta perspectiva, se comprende, a la vez, la falta de sentido histórico de los recientes brotes de «nacionalismo» y la esterilidad de los esfuerzos exclusivamente económicos para establecer una unión europea; es decir, el interno arcaísmo que encierran muchos fenómenos que pretenden ser actuales.

La invención de la nación española

En vísperas de la unidad nacional, la situación de los dos reinos, Castilla y Aragón, es lamentable. Uno de los factores era la escasa población - ha hecho falta mucho tiempo para que se piense que es conveniente producir mucho de todo, menos personas - ; la superioridad de Francia en la Edad Media, y en gran parte conservada después, nacía de su alta demografía, de que su población superaba con mucho la media europea. Además, las pestes, tan frecuentes como devastadoras, frenan el crecimiento o imponen bruscos retrocesos. Aragón, próspero a fines del siglo XIII y en los primeros decenios del XIV, experimenta una decadencia en la segunda mitad; el descenso, económico, cultural, político, afecta durante el siglo XV a Cataluña, mientras hay considerable prosperidad en Valencia, acompañada de un resurgimiento literario: Joanot Martorell, Ausias March, Jordi de Sant Jordi, Jacme Roig. Las luchas entre los catalanes y el rey Juan II son constantes y enconadas. En Castilla, la situación no es mejor en tiempo de Enrique IV, que fue de una desmoralización general, en todos los sentidos de la palabra. Nada se respeta ni parece respetable. Hay negatividad, chabacanería - Coplas del Provincial, ¡Ay panadera!, libelos - . Ni en Aragón ni en Castilla había solución; esto hubiera pensado cualquier castellano o aragonés inteligente.

¿Cómo, muy pocos decenios después, es España la primera potencia de Europa, y por tanto del mundo? Esos aragoneses y castellanos ¿estaban equivocados? No, tenían razón: no había solución castellana ni solución aragonesa; sólo había la solución española para ambos reinos. La radical innovación, la última incorporación creadora, cuyo símbolo fue el hinojo, planta que en Aragón se decía finojo (con f de Fernando) y en Castilla hinojo, usualmente escrito ynojo (con y de Ysabel, frecuente uso inicial). Esa planta simbolizaba los nombres de los Reyes Católicos.

Fernando del Pulgar llegó a decir: «el Rey e la Reyna parieron una fija», broma que llevaba a su extremo la doble mención de todos los actos regios. Lo que de verdad parieron juntos el Rey y la Reina fue una nueva realidad: la nación española. Desde entonces, no va a haber más poder que el real, es decir, el del Estado; no va a haber más ejército que el real, el ejército nacional; y se va a aplicar a la defensa de Sicilia, a la reconquista de Granada, a las campañas de Gonzalo de Córdoba, general castellano, para defender los territorios italianos de la Corona de Aragón, amenazados por Francia. La seguridad, conseguida mediante las Hermandades; la unidad religiosa, exigencia moderna frente al pluralismo medieval, conseguida parcialmente y a un precio demasiado alto por la Inquisición; la difusión de la lengua castellana, que pronto será española, todo ello son rasgos constitutivos de una realidad de otro tipo que los reinos medievales, que se va descubriendo y forjando

por debajo de la persistencia de las estructuras antiguas. Es una empresa nueva la que arrastra a las poblaciones de toda España hacia algo siempre buscado y nunca verdaderamente logrado.

Tal vez donde se vea esto más claro es en la actitud de Antonio de Nebrija (1441-1522). En la dedicatoria de su Diccionario Latino-Español a don Juan de Estúñiga (1492), habla con orgullo de su enseñar Gramática «en el estudio de Salamanca, el más lucido de España, y por consiguiente de la redondez de todas las tierras»; habla de España una vez y otra, y menciona a Córdoba, el Guadalquivir, Asturias, Aragón, Segorbe, Tarragona, todo por igual. Y con mayor explicitud y fuerza dice Nebrija en el prólogo a su Gramática castellana, dirigida a la reina Isabel la Católica, «Reina y señora natural de España y las islas de nuestro mar» (agosto de 1492, antes del descubrimiento de América): «(La lengua castellana) se extendió después hasta Aragón y Navarra y de allí a Italia siguiendo la compañía de los infantes que enviamos a imperar en aquellos Reinos. Y así creció hasta la monarquía y paz de que gozamos primeramente por la bondad y providencia divina; después por la industria, trabajo y diligencia de vuestra real majestad. En la fortuna y buena dicha de la cual los miembros y pedazos de España, que estaban por muchas partes derramados, se reduxeron y ajuntaron en un cuerpo y unidad de reino. La forma y trabazón del cual así está ordenada que muchos siglos, injuria y tiempos no la podrán romper ni desatar.»

Nace una nueva manera de sentirse, una nueva sociedad, un nuevo sentido del «nosotros». Ya no es «nosotros los castellanos», ni «nosotros los aragoneses» (menos aún «nosotros los castellanos viejos» o «nosotros los andaluces» o «nosotros los catalanes»); va a ser «nosotros los españoles», en un nosotros que los engloba a todos.

Pero adviértase que Nebrija habla de «los miembros y pedazos de España, que estaban por muchas partes derramados»; España aparece como una unidad previa, rota, que ahora se recompone; la España perdida, que ha vuelto a reunirse y encontrarse a sí misma. Pero veremos que ese nuevo «nosotros» no ha hecho más que empezar.

## *ESPAÑA COMO DESORIENTACIÓN CREADORA ENTRE DOS NAUFRAGIOS*

### La europeización

Lo que ha sucedido en España desde hace un siglo es sobradamente conocido y está en la mente de todos; por otra parte, me he ocupado de esta época con gran amplitud en diversos escritos; esto me permitirá ser muy parco en referencias históricas; lo que aquí me

interesa sobre todo es mostrar el sentido de esos sucesos; o, dicho con otras palabras, el argumento de la vida española desde fines del siglo XIX I.

Algunas precisiones son inexcusables. Lo que solemos entender por la actitud de la «generación del 98» no procede de los sucesos militares de ese año, sino que es anterior: el libro más representativo de ese espíritu, *En torno al casticismo*, de Unamuno, apareció en *La España moderna*, en 1895; toda la obra de Ganivet es también anterior, ya que su autor murió en 1898. El 98 - he dicho en otra ocasión - no es más que el revelador de cuál era la situación real de España, por debajo de las apariencias. Lo cual no quiere decir que no se haya cometido después un error: proyectar sobre la etapa anterior todo lo que fue el «desastre nacional», como si este hubiera sido consecuencia necesaria de ella, sin advertir el elemento de azar inseparable de la vida humana, individual o histórica: las cosas, dada la situación de la Restauración, hubieran podido acontecer de otra manera. En el capítulo anterior he tratado de tener en cuenta las diversas posibilidades reales y el elemento de libertad que pertenece a lo humano.

La idea rectora que define los últimos años del XIX y los primeros del XX es la de europeización. También es anterior al 98, aunque su difusión y vigencia sean posteriores, y se popularicen con el libro de Joaquín Costa, *Reconstitución y europeización de España* (1900). En 1895, Unamuno había dicho algo muy significativo: «Resalta y se revela más la penuria de libertad interior junto a la gran libertad exterior de que creemos disfrutar porque nadie nos la niega.» Y poco después: «¿Está todo moribundo? No, el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo... España está por descubrir, y sólo la descubrirán españoles europeizados»<sup>2</sup>.

Extraña idea la de la «europeización», aplicada a un país europeo, a uno de los primeros creadores de Europa. Naturalmente, los partidarios de ella entienden por Europa algunos aspectos positivos de tres o cuatro países, con ignorancia u olvido de todo lo demás. A ello unen una descalificación de todo o casi todo lo que en España se hace - o se deja de hacer - , sumamente exagerada, y que no procede de falta de veracidad sino de un patriotismo dolorido y no siempre inteligente. Pero hay un núcleo justificado y legítimo: en ciertas dimensiones, España ha quedado retrasada unos quince años respecto al nivel de la porción más creadora de Europa, a causa del relativo aislamiento iniciado con la invasión francesa y nunca del todo superado. No es que España no sea europea, sino que carece de algunos rasgos que constituyen la actualidad de Europa.

Los «regeneracionistas» de todo tipo entienden la europeización como imitación de Europa o importación de lo que de ella nos falta. Caen en el mismo error de los ilustrados del siglo XVIII, que, a pesar de sus excedencias, no lograron lo que se proponían, porque no lo hicieron creadoramente; esto estaba reservado para los autores del 98 y, todavía más, para Ortega, que da un sentido más pertinente a la idea de europeización: no solo no se reduce a imitar, sino que consiste en no imitar. Precisamente la situación de España se debe a que se ha pasado más de dos siglos imitando a Europa. En 1908 escribía: «¿No comienza en el siglo XVII España a maldecir de España, a volver la mirada en busca de lo extraño, a proclamar la imitación de Italia, de Francia, de Inglaterra? ¿No ha ido pasando durante la última centuria, poco a poco, toda o casi toda la legislación extranjera por la Gaceta castiza?» Lo grave, piensa, es que se habla de europeización y no se define Europa; él lo hace en una forma lapidaria: «Europa = ciencia: todo lo demás le es común con el resto del planeta.» Europa es un punto de vista; Europa nos salvará del extranjero - porque para un europeo, Europa no lo es -. España es el problema y Europa la solución, piensa Ortega; pero no para repetir o imitar, sino para lograr que España sea una posibilidad europea, para llegar a la interpretación española del mundo.

#### El primer naufragio: 1898

El «desastre nacional», la derrota ante los Estados Unidos, la pérdida de lo que quedaba de la vieja Monarquía en los dos hemisferios, dejó en estado de estupor a las minorías más sensibles y despiertas de España, pero en medio de una extraña indiferencia del conjunto del país. Hay que hacer constar dos cosas que se pasan por alto y que son de extrema importancia, si de verdad queremos entender.

La primera, que la pérdida de Cuba, Puerto Rico y las Filipinas no significó quebranto económico para España; más bien al contrario, la economía española mejora sensiblemente en los primeros años del siglo XX; se reproduce, en escala menor, lo que ya señalé al hablar de la independencia de la América continental en el tercer decenio del XIX. Lo cual muestra que la interpretación «colonial» de los territorios ultramarinos españoles es enteramente inexacta.

La segunda observación se refiere a la realidad política de la Restauración. Se ha repetido incansablemente que era ficción, falsedad, fantasmagoría, desde Costa hasta el propio Ortega; España era una monarquía constitucional, en manos de una Reina regente,

María Cristina, en nombre de Alfonso XIII, todavía niño; con unos partidos que se turnan, unas elecciones minadas por el caciquismo, etc. En estas condiciones de debilidad extrema se produce una gravísima derrota militar y la liquidación de lo que había sido un imperio. Y no pasa nada. Quiero decir que no hay una quiebra del Estado, ni una revolución, ni una dictadura. La legitimidad sigue intacta; el débil Estado de la Restauración sigue funcionando, presidido por una mujer, sin que haya interrupción de las instituciones legales; sigue las Cámaras funcionando, se hacen elecciones; cuatro años después empieza a reinar Alfonso XIII. ¿Eran tan falsas, tan débiles como se dice, las estructuras políticas de la Restauración?

Pero no se olvide que lo que parece, lo que se cree, es también real, forma parte de la realidad. El naufragio va a ser aquello con que se encuentra la generación joven, su punto de partida. Con él termina esa época incompleta que sigue a la romántica y comienza lo que va a ser nuestro tiempo. Los autores del 98 no pertenecen todavía al pasado, sino que son el comienzo del presente, lo cual le da un singular «espesor» del que carece el de la mayoría de los demás países.

Esa impresión de naufragio obliga a enfrentarse con la realidad, con una radicalidad hasta entonces desconocida. He señalado como carácter de los autores del 98 la aceptación de la realidad, lo cual está en los antípodas del «conformismo» (entre otras razones, porque en buena medida la encuentran inaceptable). Más aún, como escritores ejercen un inconformismo que va mucho más allá de los contenidos, porque es previo a ellos: el inconformismo de los géneros literarios. Esto lleva a los hombres del 98 a no dar nada por supuesto, a no tomar por válidas las interpretaciones que encuentran en su mundo. Lo primero que hacen es tomar posesión de la realidad española, en todos los órdenes: van a recorrer España, sin quedarse en Madrid o en su ciudad respectiva, la van a mirar con ojos nuevos, la van a hallar, descubrir, inventar - así Castilla y luego todo el resto de España - , van a leer los viejos libros antes mencionados con escarnio o reverencia, y los van a acercar, los van a hacer revivir; van a conocer la historia sin contentarse con las interpretaciones convencionales; van a bucear en los orígenes de la lengua, a la vez que la usan creadoramente desde el fondo de sí mismos.

Cada vez parece más asombrosa esta generación del 98, no solo por su calidad, sino principalmente por su cualidad, por la radical autenticidad de su punto de partida, por el refinado primitivismo - si vale la expresión - con que vuelven a los orígenes desde una multitud de saberes, experiencias, lecturas, dolores y esperanzas. El hecho de que hombres nacidos hace ya mucho más de un siglo sean escritores actuales, objeto de lectura más que

de estudio, atacados y combatidos en ocasiones, discutidos siempre, muestra su pertenencia a la misma época histórica en que todavía vivimos 3.

Es una generación «polémica», sumamente crítica respecto de las anteriores - con las que se reconciliará en la madurez - , precisamente porque con ella empieza una época; en cambio, las tres generaciones siguientes serán «cumulativas» respecto de ella, añadirán sus perspectivas particulares de manera coherente y sin ruptura.

Pero lo decisivo es que, por esa radical autenticidad, por esa madurez de náufragos que necesitan imperiosamente saber a qué atenerse, los hombre del 98 cultivan sus disciplinas respectivas como no se había hecho desde el Siglo de Oro, y así cancelan el desnivel que España arrastraba desde comienzos del siglo XIX. La generación del 98, sea cualquiera su opinión sobre la «europeización», la realiza de un modo real al poner a España a la altura del tiempo. Ciertamente, esto sólo es válido para la obra personal de estos autores; ni siquiera tienen, en el sentido estricto de la palabra, discípulos (con las excepciones de los más «intelectuales» o investigadores, como Ramón Menéndez Pidal, Manuel Gómez Moreno o Miguel Asín Palacios); por supuesto, las instituciones no alcanzan ese nivel; pero en las cimas, en la creación intelectual y literaria, desaparece el desnivel: estos autores, y los de primera fila de las generaciones siguientes, no son en ningún sentido inferiores a los equivalentes de los otros países europeos.

Es éste un fenómeno que se ha producido muy rara vez en la historia, y constituye una originalidad de España en la frontera de los dos siglos. Se trata de que una crisis social y política provoca, no una reforma adecuada en esas dimensiones, sino una transformación intelectual, un cambio de actitud que no se dirige primariamente a la política ni a los problemas sociales, sino que consiste en una apelación a la autenticidad del cultivo del pensamiento, la literatura o la investigación histórica. Más aún: aquellos autores que se orientan inicialmente hacia la política - Unamuno, en alguna medida Azorín - no hacen nada verdaderamente importante en esa dirección, y pronto se apartan de ella; y los que perseveran, como Maeztu, comprometen su alcance intelectual. En definitiva, la significación política que en último término tienen los autores del 98, y que fue muy grande, la consiguen indirectamente, por la fuerza de su pensamiento y su creación literaria. Son, sin duda, los que más contribuyen a cambiar la fisonomía de España y a dilatar nuevamente su horizonte. No recuerdo ningún caso parecido; el que más se aproximaría sería el de los grandes pensadores y escritores alemanes a raíz de la ocupación de Alemania por Napoleón; pero hay una importante diferencia, y es que el impulso creador venía de más atrás, desde Kant, Goethe, Herder, Jacobi, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Beethoven, Schiller,

todos los cuales eran creadores e influyentes antes de la época napoleónica; lo que la invasión provocó fue más bien la «condensación» social del prestigio que ya tenían esas grandes figuras.

La generación del 98 «entra en la historia» como tal en 1901, exactamente al comienzo del siglo. Al pensar y escribir desde sí mismos, estos autores introducen la exigencia de la «calidad de página» que da una singular intensidad y eficacia a cuanto escriben; al renunciar a los tópicos inertes, inservibles después del naufragio, tienen que mirar con ojos nuevos la realidad española, desde el paisaje hasta la historia y las formas de la vida cotidiana; y como eran geniales escritores, encuentran la expresión de eso que ven. Llevan a cabo una recreación de lo que hasta entonces había estado afectado por la inercia. Son de una valentía intelectual y literaria - cosa menos frecuente de lo que pudiera parecer - sin límites. Se atreven a ser originales, y lo son porque no tienen más remedio, no porque especialmente lo busquen. Y con ello hacen que España, partiendo de su postración, de su hundimiento político, se sitúe a un nivel que no había conocido desde mediados del siglo XVII. Se entiende, las cimas más altas; lo que pasa con el conjunto del relieve es precisamente el problema del siglo XX español.

Por todo esto, el alcance histórico de la generación del 98 no puede compararse con el de ninguna otra, sin que esto prejuzgue la importancia estrictamente intelectual de los pertenecientes a otras posteriores. Para mí no es dudoso que la figura capital de la cultura española del siglo XX es Ortega; en la suya y en las generaciones más recientes hay autores de altísimo valor, rigurosamente insustituibles; pero la función de la decena de hombres representativos del 98 es única, porque es, si se permite la palabra, tectónica: lleva a cabo una elevación total de España, la hace entrar en sí misma y poseerse como no lo había hecho durante casi tres siglos; inicia maneras nuevas de pensar y escribir; supera la dependencia respecto de otros países de Europa; hace posible, en suma, que España se instale otra vez en lo que había sido durante largo tiempo privilegio individual de algunos hombres aislados: la actitud creadora.

### Originalidad originaria

Estas dos palabras podrían resumir el sentido de lo más profundo de la vida española en los primeros decenios del siglo XX, y de la cultura que brota de ella. La originalidad ha sido cualquier cosa menos capricho: ha sido algo que mana de los orígenes, de las raíces, negadas por unos y tomadas en vano por otros, que se contentaban con su nombre. Nunca

había sido España, desde el Siglo de Oro, menos provinciana; no hace el intento de vivir de su parcela propia, ignorando o desdeñando las demás; ningún intelectual español digno de este nombre se contenta con lo que encuentra en su país; todos poseen, en diverso grado, el conjunto de lo que se ha hecho y se está haciendo en Europa, y desde cierto momento en América. Piensan en español, pero leen en las tres o cuatro grandes lenguas en que se ha realizado la cultura de nuestro tiempo.

Pero todo eso lo adentran, lo hacen propio, lo repiensen para con ello hacer su propia sustancia; y al mismo tiempo descenden al fondo de la realidad española para buscar sus raíces, con una dolorosa crítica penetrada de apego y amor, de ese «dolorido sentir» de que habló Garcilaso. Por eso pueden ser originales, porque piensan y escriben desde sí mismos y no desde lo que «se piensa» o «se dice», desde las modas o el decir de la gente. Lo hacen porque no tienen más remedio, porque necesitan saber a qué atenerse, y para ello buscan lo que hay, lo que encuentran en los demás países; pero no les basta: primero, porque necesitan hacerlo suyo, apropiárselo desde su situación; y segundo, porque eso que hallan y con lo cual se enriquecen no les parece suficiente, no llega al nivel de radicalidad en que de hecho se mueven y que les es menester.

Está todo por hacer, y se sabe cómo hay que hacerlo: esta fórmula podría expresar la actitud de los grandes creadores españoles de nuestro siglo. Se empieza por la literatura, porque sólo desde un temple literario se podía alcanzar el grado de personalidad que haría posible la recuperación del sentido teórico. Y, por otra parte, sólo desde la eficacia literaria se podría contagiar al pueblo español la nueva actitud de autenticidad y radicalidad. En 1914, Ortega se define como «un profesor de Filosofía in partibus infidelium»; veinte años después existe lo que se va a llamar la Escuela de Madrid, se conocen antes que en otros países los libros de primer orden escritos en cualquier parte, y grandes minorías de no profesionales se interesan por libros y cursos filosóficos y los absorben como nunca había ocurrido en ninguna otra época, más de lo que ocurre en ningún país europeo, sin excepción. Algo análogo ocurre con otras disciplinas, y por supuesto con una literatura cuya calidad no cede a ninguna otra.

Todo esto es generalmente reconocido en el mundo cuando se trata de pintura y, al menos en cierta medida, de música; pero no respecto de la literatura, la filosofía, la historia. ¿Por qué? Se pensará tal vez que la calidad de los cultivadores de estos últimos campos no llegaba a la de los pintores o músicos. Ningún español responsable pensará que éstos eran superiores a filósofos, poetas, novelistas o filólogos. Lo que sucede es que, ante todo, pintura y música no necesitan traducción y son inmediatamente accesibles; el español era

poco leído en el resto de Europa, porque - por muchas razones y algunas sinrazones - desde hacía mucho tiempo no se esperaba nada inesperado; y como se leía poco, se traducían menos; y siempre se pierde en la traducción. Además, la pintura tiene valor económico, hay un comercio que la potencia, mientras que los libros, reproducidos por la imprenta, apenas valen nada. Finalmente, y esto es lo más importante, los que escriben dicen algo, y eso que dicen fácilmente no gusta a tales o cuales españoles, que se apresuran a negar su valor; lejos de potenciar sus obras, hacen todo lo posible por destruirlas.

Es interesante señalar que en este caso la renovación de España, su instalación a la altura del tiempo, se hace desde la acción de personas individuales; no, como en el siglo XVIII, por ejemplo, desde un Poder público inteligente que suscita una respuesta social y fomenta - palabra clave - lo que la sociedad va realizando. Tampoco es comparable el comienzo de nuestro siglo con el final del XV, en que fue decisiva la acción de los Reyes Católicos como promotores de grandes empresas que suscitan el entusiasmo de los españoles, desde la creación de la nación hasta las grandes empresas que le dan contenido. Pero ese influjo de los individuos va suscitando en nuestro tiempo lentas transformaciones sociales que hay que tener presentes.

No se puede olvidar el antecedente de la Institución Libre de Enseñanza, fundada por Francisco Giner de los Ríos en 1876, con un grupo de profesores y escritores procedentes del krausismo introducido a mediados del siglo por Julián Sanz del Río, pero que ya estaban saliendo de él. Es curioso que estos hombres, ejemplares en tantos sentidos, fundan una Institución, y en ella desarrollan sus actividades, más eficaces como tal grupo que como obra de autores singulares. Nada de esto ocurre con los del 98, que son de un fiero individualismo, y si son convergentes es a fuerza de acentuar sus personalidades respectivas.

Pero la influencia de unos y otros hace que las Universidades españolas mejoren enormemente en el primer tercio del siglo, especialmente en las disciplinas de Humanidades, pero también en Ciencias, Derecho, Medicina, hasta llegar a una perfección absolutamente desconocida en los últimos años de paz, antes de 1936. Y no se olvide el nivel que iban alcanzando los Institutos de Segunda Enseñanza - muy pocos en número, pero con alta calidad de profesorado -, lo cual significó una elevación global de una parte considerable de la sociedad y, por supuesto, la posibilidad de que la Universidad lo fuera adecuadamente. La Junta de Ampliación de Estudios, las becas para cursarlos en el extranjero - sobre todo en Alemania -, el Centro de Estudios Históricos en sus varias ramas, la fundación de nuevos periódicos (ABC en 1905, sobre todo El Sol en 1917) de revistas de una calidad nunca alcanzada en España, no inferior a ninguna otra (Revista de Occidente, 1923-36), incluso

Cruz y Raya, de breve vida (1933-36), todo ello fue realizando una enorme transformación de la sociedad en su conjunto. Aumentó el número de lectores y de asistentes a conferencias de nivel superior (la Residencia de Estudiantes y la Residencia de Señoritas fueron muy influyentes), se fue consolidando el prestigio de los intelectuales, que a fines del XIX estaba en un punto muy bajo, y de ello gozaron ya los de las generaciones posteriores a la del 98, especialmente la de 1901 como fecha natal central, es decir, la que suele llamarse «del 27»4.

Este carácter de la sociedad española de los primeros decenios de este siglo hace que persistan las dificultades - nivel general todavía bajo, economía de mucha estrechez, deficiencias de las instituciones, estatales o no -, pero en cambio se mantenga una enérgica tensión creadora, un extraño grado de autenticidad, una incipiente confianza en España; más que en su realidad, todavía deficiente y dolorosa, en sus posibilidades. Fue un tiempo de esperanza lúcida.

### Desorientación social

Y, sin embargo, hay algo que entorpece constantemente la vida nacional y que llevará a la más grave crisis de la historia española. Liquidada negativamente la cuestión de las tierras de Ultramar, los otros dos grandes problemas de la época de la Restauración se siguen agravando. A medida que la modernización de España se va consiguiendo, que la industrialización va teniendo más peso en la economía y la sociedad, el problema obrero se hace más apremiante. Y a esto se añade que los movimientos de resistencia, o francamente subversivos como el anarquismo, se extienden al campo, donde las condiciones de vida son precarias, especialmente en Andalucía (recuérdese «La Andalucía trágica» de Azorín en 1905). Las organizaciones son más poderosas, más capaces de presión; se reacciona a ello con temor o coacción, más que con esfuerzos de plantear inteligentemente los problemas; las tensiones aumentan. Esta situación es aprovechada con fines estrictamente políticos, en ambos sentidos; no se buscan, o demasiado poco, soluciones técnicas que procuren el aumento de la riqueza, muy escasa, y una distribución más justa de ella. La simpatía que sienten algunos escritores independientes por el socialismo se convierte muy pronto en decepción ante el predominio de lo negativo y hostil; es el caso de Unamuno y Ortega; algo parecido ocurre con las simpatías anarquistas de Azorín en su primera juventud: terminan tan pronto como descubre su inclinación a la violencia5.

Los partidos tradicionales - liberal y conservador - han perdido su impulso y se han convertido en agrupaciones inertes que se disputan el poder; el republicanismo tiene mentalidad arcaica, se ha quedado en ideas del siglo anterior, suele estar obseso con el anticlericalismo; cuando el partido socialista se asocia con los republicanos, este arcaísmo destañará sobre un movimiento que representaba algo nuevo, con considerable dosis de justificación y originalidad; por otra parte, su carácter marxista apartará de él a los que se resisten a identificar todo socialismo con las doctrinas de Marx, a los que no aceptan la lucha de clases ni renuncian a lo nacional en nombre del internacionalismo.

Acontecimientos como la Semana Trágica en Barcelona (1909) o la huelga general de 1917 agravan la situación. Cada vez más van tomando cuerpo la subversión y la represión, actitudes que hacen imposible el diálogo, y más aún el tratamiento razonable de los problemas reales. La relativa prosperidad que la neutralidad española durante la primera Guerra Mundial proporciona a nuestra economía da un respiro a la cuestión social, pero la Revolución rusa radicaliza los movimientos obreros; el partido socialista se escinde para formar el comunista (de mínimo volumen hasta el comienzo de la guerra civil), pero dentro de aquel va a quedar un foco extremista que irá adquiriendo creciente influjo e introducirá en él una honda disociación. Finalmente, sobre todo en Cataluña y en su tendencia anarquista, se producirá una oleada de terrorismo obrerista, combatido en ocasiones por otro de signo contrario, y las tensiones llegarán a tener suma gravedad.

Y entra en escena la tercera cuestión: los nacionalismos. Estimulados por la prosperidad económica de Cataluña y el País Vasco - muy especialmente de Barcelona y Bilbao -, acentúan su insolidaridad y particularismo, y en ocasiones toman un carácter claramente agresivo, con tendencia a la ruptura de la unidad nacional. La reacción es muy fuerte, por lo general con más pasión que inteligencia. Los reveses de la guerra de Marruecos (sobre todo Annual y Monte Arruit, 1921) aumentan el descontento general; los militares, divididos por rivalidades internas, heridos en su dignidad por los ataques nacionalistas a la unidad de España, se sienten inclinados a reprimirlos con violencia.

A todo esto, se ha producido un desprestigio del sistema parlamentario, del cual hay que decir una palabra. En primer lugar, el comunismo ruso y el fascismo italiano han destruido la democracia parlamentaria (como posibilidad apenas naciente en Rusia, como realidad en Italia). Son dos tentaciones permanentes a los ojos de los demás europeos, y entre ellos los españoles. En segundo lugar, las democracias europeas que se sostienen exageran el parlamentarismo a costa del Poder ejecutivo, hasta el punto de dejar a este

muy escasas posibilidades de actuación eficaz; y esto se convierte en una tentación de dictadura que sentirá casi toda Europa después de 1920.

Hubiera sido menester que un repertorio de ideas claras alcanzara una difusión eficaz en la sociedad española, para que esta pudiera orientarse en medio de la crisis. Las ideas existían, y con más calidad y actualidad que a fines del siglo XIX; pero el desorden interno de la sociedad era mucho más grave; quiero decir el desorden mental, la desorientación. Si se comparan los problemas con que se inicia el tercer decenio de nuestro siglo con la crisis del 98, es evidente que eran menores; pero, mientras la legitimidad de la Monarquía de la Regencia cruzó intacta la tormenta, en 1923 se impone la Dictadura (primero el Directorio militar, destinado a ser pasajero, a desaparecer después de resolver algunos problemas apremiantes, luego la Dictadura civil, que falsea la vida política y siente la tentación de perpetuarse), y con ello queda afectada la legitimidad de la Monarquía constitucional, que no había tenido tropiezos desde 1876, casi medio siglo.

La Dictadura de Primo de Rivera llevó a cabo unas cuantas operaciones de urgencia: restablecer el orden, amenazado por el terrorismo y el separatismo; mejorar la situación económica - ayudada, es cierto, por los años de prosperidad en toda Europa y en los Estados Unidos - ; sobre todo, terminar la guerra de Marruecos. Pero por ello tuvo que pagar España un alto precio: la pérdida de la legitimidad del Estado, la limitación de las libertades, los abusos de un poder encargado de fijar sus propios límites. La Dictadura fue sentida como un retroceso, como una violación de derechos que parecían ya seguros (y que no se habían sabido defender bien). Fue acaso un triunfo sobre los peores, pero también sobre los mejores.

Provocó, después del margen de confianza inicial, un profundo descontento, especialmente entre intelectuales, estudiantes y finalmente militares. Cuando terminó con la dimisión de Primo de Rivera - que había ejercido un poder arbitrario, pero nunca cruel, mínimamente violento, y que no se aferró a él cuando le faltó la confianza del Rey y del ejército - , a comienzos de 1930, dejó herida de muerte a la Monarquía.

El resto es de sobra conocido. La resistencia de ésta a enfrentarse con la decisión nacional en unas Cortes Constituyentes llevó a las elecciones municipales del 12 de abril de 1931, fuertemente politizadas y que se convirtieron en un fallo sobre la Monarquía. El día 14, Alfonso XIII se retira y se proclama la República. El mismo día se intenta proclamar la República catalana; se puede salvar esta crisis, pero el anuncio era inequívoco, y había de gravitar sobre el breve periodo republicano.

La República suscitó una inmensa ilusión, una gran esperanza, de la que se contagiaron hasta muchos que no la hubieran querido. Hubo la posibilidad de que significara una concordia nacional, aunque estuviera llena de discrepancias. Pero muy pronto se vio que no iba a ser así. Por ambas partes hubo síntomas de incomprensión e intolerancia. Entre los republicanos, una clara voluntad de irritar. Entre los adversarios de la República, una decisión de condenarla en todo caso, independientemente de su conducta real. Antes de un mes, el 11 de mayo, los absurdos incendios de conventos en Madrid y otras ciudades, tolerados con inaceptable pasividad por las autoridades, acabaron con esa posibilidad de concordia. Surgieron los grupos - minoritarios, pero con gran capacidad de manipulación - irreconciliables. En ellos germinó la decisión de no aceptar nada que hiciera el adversario - entendido como enemigo - ; y, por supuesto, de no aceptar el resultado de unas elecciones adversas.

Poco importaba que durante los cinco años de República se hicieran grandes cosas, especialmente en el campo de la educación y la enseñanza: mejoraron casi todas las instituciones, desde luego las Universidades; se creó la Internacional de Santander; un número muy alto de Institutos, mayor aún de escuelas; la República contaba con la colaboración de casi todos los intelectuales de prestigio, pero la verdad es que no fueron muy escuchados, y que si eran independientes resultaron pronto incómodos. Las críticas de Unamuno y de Ortega no fueron bien recibidas y se les prestó poca atención.

Ya el 10 de agosto de 1932 se intentó un movimiento militar contra la República; en 1933 hubo levantamientos anarcosindicalistas, muy graves, y su represión aumentó las tensiones. Las elecciones de noviembre de 1933, después de la disolución de las Cortes Constituyentes, desplazaron del poder a socialistas y republicanos de izquierda para darle la mayoría a los de centro y derecha, principalmente el partido radical y la CEDA; este resultado electoral no fue aceptado por los socialistas, que se opusieron a que la CEDA ejerciera el poder que democráticamente había ganado, y en octubre de 1934 desencadenaron la revolución de Asturias, con repercusiones inmediatas en Barcelona por parte de los catalanistas y el gobierno de la Generalidad. La República quedó herida de muerte, afectada por la discordia. Unos llamaban «bienio rojo» al primero, los otros calificaban de «bienio negro» al segundo. Lejos de ser el breve tiempo de la República un espacio histórico homogéneo, fue sentido como una lucha, con un repudio total de cada fracción por la otra.

No quiere esto decir que no fuese la vida española en ese tiempo incitante, estimulante, y por debajo de todo, llena de esperanza. Lo que le sucedió fue algo sutil, y que importa ver con claridad. De manera creciente, ya desde 1933, resueltamente desde 1934, sobrevino la

politización, es decir, la política ocupó el primer plano de la atención, se empezó a ver todo políticamente, a juzgar de cosas y personas desde la perspectiva de la política. Y esto llevó a una forma radical de desorientación, que condujo rápidamente a la discordia, a la incapacidad de convivir con los demás.

Dos fracciones extremas actuaron sobre el conjunto de la sociedad y provocaron su escisión, la llevaron, en opuestas direcciones, adonde no hubiera querido espontáneamente ir. La inmensa labor creadora acumulada desde comienzos del siglo, el nivel alcanzado, las posibilidades de todo orden - y ante todo intelectual - que realmente se ofrecían, todo fue inútil. Se produjo una tremenda regresión, una simplificación, una vuelta a la tosquedad, a los planteamientos menos inteligentes y más fanáticos. Grupos minúsculos sin fuerza electoral, sin significación democrática, acabaron por ser los decisivos. Faltó la coherencia y la fuerza de un proyecto histórico compartido, y fueron posibles todas las manipulaciones<sup>6</sup>.

Es menester intentar comprender cómo España, que en una dimensión había alcanzado su momento más alto en tres siglos, una cima de capacidad creadora y, lo que es más, de continuidad a lo largo de varias generaciones, se precipita súbitamente, en 1936, en la más violenta discordia de toda su historia, en la destrucción, por ambas partes, de lo que había ido labrando, con geniales esfuerzos, durante cuarenta años.

### El segundo naufragio: 1936

En los días de la Semana Santa de 1980 escribí un ensayo titulado «¿Cómo pudo ocurrir?», con un gran esfuerzo de veracidad y de análisis intelectual, para comprender cómo se había llegado a la guerra civil y cuál fue su significación; no me siento capaz de mejorar esa visión del tremendo suceso, a la cual remito al lector; pero, como es inexcusable decir sobre él una palabra en este libro, permítaseme reproducir algunos párrafos de ese ensayo, los indispensables para que ese momento de la historia de España resulte inteligible.

«A mediados de julio de 1936 se desencadenó en España una guerra civil que duró hasta el 1 de abril de 1939, cuyo espíritu y consecuencias habían de prolongarse durante muchos años más. Este es el gran suceso dramático de la historia de España en el siglo XX, cuya gravitación ha sido inmensa durante cuatro decenios, que no está enteramente liquidado... Nos vamos aproximando a saber qué pasó. Pero para mí persiste una interrogante que me atormentó desde el comienzo mismo de la guerra civil, cuando empecé a padecerla, recién cumplidos los veintidós años: ¿cómo pudo ocurrir? Que algo sea cierto no quiere decir que

fuese verosímil... Mi primer comentario, cuando vi que se trataba de una guerra civil y no otra cosa - golpe de Estado, pronunciamiento, insurrección, etc. - , fue este:

¡Señor, qué exageración! Me parecía, y me ha parecido siempre, algo desmesurado en comparación con sus motivos, con lo que se ventilaba, con los beneficios que nadie podía esperar. En otras palabras, una anormalidad social, que había de resultar una anormalidad histórica. De ahí mi hostilidad primaria contra la guerra, mi evidencia de que ella era el primer enemigo, mucho más que cualquiera de los beligerantes; y entre ellos, naturalmente, me parecía más culpable el que la había decidido y desencadenado, el que en definitivo la había querido, aunque ello no eximiese enteramente de culpas al que la había estimulado y provocado, al que tal vez, en el fondo, la había deseado...

»Nada de esto hubiese sido suficiente para romper la concordia si hubiese existido en España entusiasmo, conciencia de una empresa atractiva, capaz de arrastrar como un viento a todos los españoles y unirlos a pesar de sus diferencias y rencillas...

»En una gran porción de España se engendra un estado de ánimo que podríamos definir como horror ante la pérdida de la imagen habitual de España: ruptura de la unidad (que se siente amenazada por regionalismos, nacionalismos y separatismos, sin distinción clara); pérdida de la condición de "país católico" - aunque el catolicismo de muchos que se horrorizaban fuese vacío o deficiente - ; perturbación violenta de los usos, incluso lingüísticos, del entramado que hace la vida familiar, inteligible, cómoda.

»Frente a este horror, el mito de la "revolución", la imposición del esquema "proletario-burgués", la intranquilidad, la amenaza, el anuncio de "desahucio" inminente - si vale la expresión - de todas las formas de vida, estilos o clases que no encajasen en el esquema convencional...

»La guerra fue consecuencia de una ingente frivolidad. Esta me parece la palabra decisiva. Los políticos españoles, apenas sin excepción, la mayor parte de las figuras representativas de la Iglesia, un número crecidísimo de los que se consideraban "intelectuales" (y desde luego de los periodistas), la mayoría de los económicamente poderosos (banqueros, empresarios, grandes propietarios), los dirigentes de sindicatos, se dedicaron a jugar con las materias más graves, sin el menor sentido de responsabilidad, sin imaginar las consecuencias de lo que hacían u omitían...

»Y todo esto ocurría en un momento de increíble esplendor intelectual, en el cual se habían dado cita en España unas cuantas de las cabezas más claras, perspicaces y responsables de toda nuestra historia. Lo cual hace más grave el hecho escandaloso de que no fue-

ran escuchadas, de que fueran deliberada, cínicamente desatendidas por los que tenían dotes intelectuales, y por tanto deberes en ese capítulo...

»Pero ¿puede decirse que estos políticos, estos partidos, estos votantes querían la guerra civil? Creo que no, que casi nadie español la quiso. Entonces ¿cómo fue posible? Lo grave es que muchos españoles quisieron lo que resultó ser una guerra civil. Quisieron: a) Dividir al país en dos bandos, b) Identificar al "otro" con el mal. c) No tenerlo en cuenta, ni siquiera como peligro real, como adversario eficaz, d) Eliminarlo, quitarlo de en medio (políticamente, físicamente si era necesario).

»Se dirá que esto era una locura. Efectivamente, lo era (y no faltaron los que se dieron cuenta entonces, y a pesar de mi mucha juventud, puedo contarme en su número). La locura puede tener causas orgánicas, puede ser efecto de una lesión; o bien psíquicas; pero también puede tener un origen biográfico, sin anormalidad fisiológica ni psíquica. Si trasladamos esto a la vida colectiva, encontramos la posibilidad de la locura colectiva o social, de la locura histórica. ..

»El proceso que se lleva a cabo entre los años 31 y 36 consiste en la escisión del cuerpo social mediante una tracción continuada, ejercida desde sus dos extremos... ¿Cómo se ejerció esa tracción? Mediante una forma de sofisma que consiste en la reiteración de algo que se da por supuesto... La única defensa de la sociedad ante este tipo de manipulaciones es responder con el viejo principio de la lógica escolástica: *nego suppositum*, niego el supuesto. Si se entra en la discusión, dejándose el supuesto a la espalda, dándolo por válido sin examen, se está perdido... Tengo la sospecha - la tuve desde entonces - de que los intelectuales responsables se desalentaron demasiado pronto. ¿Demasiado pronto - se dirá - , con todo lo que resistieron? Sí, porque siempre es demasiado pronto para ceder y abandonar el campo a los que no tienen razón...

»Larga serie de errores, el último y mayor de los cuales fue... la guerra. La verdad es que nadie contaba con ella. Los que la promovieron más directamente creían que se iba a reducir a un golpe de Estado, a una operación militar sencillísima, estimulada y apoyada por un núcleo político que serviría de puente entre el ejército victorioso y el país. Los que llevaban muchos meses de provocación y hostigamiento, los que habían incitado a los militares y a los partidos de derecha a sublevarse, tenían la esperanza de que ello fuese la gran ocasión esperada para acabar con la "democracia formal", los escrúpulos jurídicos, la "república burguesa", y lanzarse a la deseada revolución social (lo malo es que dentro de ese propósito latían dos distintas, que habían de desgarrarse mutuamente poco después).

»Todos sabemos que las cosas no sucedieron así. La sublevación fracasó; el intento de sofocarla, también. La prolongación de los dos fracasos, sin rectificación ni arrepentimiento, fue la guerra civil...

»Lejos de ser la guerra inevitable, su origen efectivo no fue la situación objetiva de España, sino su interpretación...Una vez estallada, una vez iniciada, desde fines de julio de 1936, España estuvo en estado de guerra... La guerra es un "estado", algo en que se está. Se vive dentro de la guerra, en su ámbito... La guerra civil española estuvo animada por un violento, apasionado patriotismo, en ambos lados... Innumerables españoles sintieron que había que combatir para salvar a España; incluso los que pensaban que en todo caso caminaba hacia su perdición, creían que uno de los términos del dilema era preferible, que el otro era más destructor, o más injusto, o más irremediable o irreversible... No debe ocultarse la evidencia de que los españoles extrajeron de su fondo último una impresionante suma de energía, resistencia y entusiasmo...

»La historia del mes de marzo de 1939, nunca bien contada, de la cual soy quizá el último viviente que tenga conocimiento directo desde Madrid, es la clave de lo que la guerra fue en última instancia... Tal vez algún día intente presentar mis recuerdos y mis documentos de esas pocas semanas decisivas, que se pueden simbolizar en el nombre admirable de Julián Besteiro...

»En la zona republicana, además del cansancio había una infinita desilusión... Los vencidos se sabían vencidos, y lo aceptaban en su mayoría con entereza, dignidad y resignación; muchos pensaban - o sentían confusamente - que habían merecido la derrota, aunque esto no significara que los otros hubiesen merecido la victoria. Los justamente vencidos; los injustamente vencedores. Esta fórmula, que enuncié muchos años después, que resume en seis palabras mi opinión final sobre la guerra civil, podría traducir, pienso, el sentimiento de los que habían sido beligerantes republicanos.»

Estos fragmentos de mi ensayo condensan hasta el máximo mi manera de entender el segundo, y espero que último, naufragio de España en nuestro tiempo. Pero naufragio no significa definitivo hundimiento. *Fluctuat nec mergitur*, dice bajo una nave el escudo de la villa de París.