
LA DOBLE CRISIS, IDEOLÓGICA E INTELECTUAL, DEL 98

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán*

La interpretación habitual de la generación del 98 ha estado fundamentalmente condicionada por las primeras versiones que se dieron de ella, vinculándola al problema de España, que con motivo del Desastre, irrumpía ahora en la conciencia española en toda su pavorosa magnitud. Así, en efecto, la presentó Azorín en el célebre artículo de ABC de 1913 en que acuñaba el rótulo: la generación del 98, estimulada por la experiencia del Desastre, «no había hecho sino continuar el movimiento ideológico de la generación anterior», potenciar la crítica social y política, que venía aguas arriba desde Larra, Cadalso, Jovellanos y Gracián. «El desastre avivó, sí, el movimiento; pero la tendencia era antigua, ininterrumpida». Lo propio de los hombres del 98 habría sido llevar esta crítica a un punto de radicalización en la creencia de que el Desastre podría actuar como una catarsis colectiva, que generase un nuevo resurgir de España. De ahí el doble gesto con que retrata Azorín la actitud de su generación, crítico/exasperada, pero a la vez utópica y ensoñadora. «Un espíritu de protesta, de rebeldía animaba a la juventud del 98», —escribe en 1913—, y al año siguiente, apostrofa a la otra generación emergente, la del 14:

¿Teneis la rebelión de 1898, el desdén hacia lo caduco que tenían aquellos mozos, la indignación hacia lo oficial que aquellos muchachos sentían?»¹,

* Sesión del día 5 de mayo de 1998.

¹ «La generación del 1898» en *Obras Selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1969, pág. 978.

en suma, toda una pasión iconoclasta al servicio de una regeneración del alma española, pues éso es lo que, según Azorín, representaba la generación del 98, al menos en literatura, un verdadero renacimiento. Esta imagen de la generación, vertida obsesiva y apasionadamente hacia el problema de España, como tema exclusivo de su preocupación², —su paisaje y paisanaje, su lengua y literatura, su intrahistoria pero también su historia cotidiana, sus mitos literarios y formas de vida—, es la que ha prevalecido en la crítica histórica y literaria, a partir del refrendo que recibió de Ortega y Gasset, quien la vio como «la irrupción insospechada de bárbaros interiores, inconformistas y rebeldes, que como nuevos Hércules bárbaros se pusieron a limpiar los establos de Augias de la vida española»³. Ciertamente aportaron también, como reconoce el mismo Ortega, «una nueva sensibilidad para acercarse a las cosas» (Ibidem), pero, paradójicamente, «esta nueva sensibilidad», que para Azorín «no es otra cosa que el fundamento del vitando, abominable, revolucionario *simbolismo*», suele quedar de trasfondo y pasar inadvertida, sin apercibirse que en ella está el genuino perfil existencial de la generación.

Parece obvio, sin embargo, que la aparición de una nueva sensibilidad, llámesela como se quiera, simbolismo o modernismo, trasciende las circunstancias inmediatas para remitirse a un más amplio horizonte histórico, al que podríamos designar como «espíritu del tiempo» (*Zeitgeist*)⁴, categoría más apta que la de «generación» para registrar los cambios profundos de talante, mentalidad y *ethos*, que jalonan la historia. En este caso, el espíritu de la época no era otro que el «fin de siglo», en que va a producirse una mutación relevante de la conciencia europea. Se trata nada menos que de una crisis profunda de creencias y valores, que conmueve a la sociedad burguesa en la fase de implantación del industrialismo, mostrando el malestar específico de la cultura intelectualista ilustrada. «Fin de siglo» vale también, por lo demás, como una categoría historiográfica, tal como ha mostrado convincentemente José María Jover, pues recoge un amplio período de transición, «entre el promedio de la década de los ochenta (1885-87) y

² Recuérdese el párrafo final, tan citado, de la célebre presentación azoriniana: «La generación del 98 ama los viejos pueblos y el paisaje; intenta resucitar los poetas primitivos... se declara romántica... se esfuerza, en fin, en acercarse a la realidad y en desarticular el idioma, en agudizarlo, en aportar a él las viejas palabras, plásticas palabras, con objeto de aprisionar menuda y fuertemente esa realidad» (art. de 1913 reproducido en ABC del 4.1.98).

³ *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1966, IX, 494-5.

⁴ En su obra *Ortega y el 98*, (Rialp, Madrid, 1979, págs. 54-60), G. Fernández de la Mora ha llamado muy justamente la atención sobre esta categoría historiográfica, «el espíritu del tiempo» (*Zeitgeist*), citando algunas de sus fuentes fundamentales, aunque no llega a conectarla, en el caso del 98, con el fin de siglo europeo.

el comienzo del ciclo de guerras mundiales», de un siglo al otro, con la emergencia de un nuevo horizonte. «En el segmento central de este arco —precisa Jover— hay una década decisiva» (1895 a 1905)⁵, en que se produce un «profundo cambio en la política mundial», marcado por el auge de los pueblos anglosajones y germanos y la decadencia de las naciones latinas. En esta década se fragua la madurez del 98, ciertamente en un contexto de crisis autóctona, intrahispánica, acotado, poco más o menos, entre el Desastre de la guerra colonial y la semana trágica de Barcelona, pero no menos en la otra gran crisis espiritual, que alcanza a la conciencia europea, y que las más de las veces suele pasar desapercibida o a al menos minusvalorada, incluso para muy conspicuos analistas.

Para Jover, el 98 constituye el «centro de gravedad» del período de transición intersecular, «cualquiera que sea el sector histórico a que se atenga nuestra investigación»⁶. Se diría que el 98 condensa simbólicamente la conciencia de decadencia, y no sólo la española, que vio en el Desastre la prueba de la consunción interna del país, sino la general de los pueblos latinos enfrentados al desafío del nuevo poder histórico anglosajón y germano. No en vano en esta fecha, mayo de 1898, a pocos días de la derrota de Cavite, pronuncia lord Salisbury, premier de Gran Bretaña, su provocativo discurso en que traza la nueva frontera del poder entre las naciones vigorosas, ascendentes en la historia, y las naciones moribundas, que, «década tras década, son cada vez más débiles, más pobres y más desprovistas de hombres capaces de conducirlos o de instituciones en que poder confiar»⁷. La decadencia española se inscribía así en un más vasto círculo decadente, que alcanzaba a otros pueblos latinos⁸. También éstos habían

⁵ Estudio introductorio a la *Historia de España de Menéndez Pidal*, tomo XXXVIII, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, pág. xxv.

⁶ «Aspectos de la civilización española en la crisis de fin de siglo» en *Vísperas del 98*, Comp. por J.P. Fusi y A. Niño, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pág.16.

⁷ Apud J.M. Jover, «Las relaciones internacionales en la transición al siglo XX», en la *Historia de España de Menéndez Pidal*, op. cit., tomo XXXVIII, Pág. L.

⁸ Aludiera o no a España, el discurso de Lord Salisbury actuó en el país como un revulsivo, bien sea para estimular las energías creadoras del propio pueblo pues «por muy honda que supongamos la decadencia, —razona Rafael Altamira— nada arguye contra la realidad de nuestro poder civilizador durante siglos, y no puede, por tanto, destruir la esperanza de un renacimiento» (*Psicología del pueblo español*, Doncel, Madrid, pág.123); bien para reivindicar, como hace Maeztu, «una raza sobria, fecunda y sana» como la española («Sobre el discurso de lord Salisbury», recogido en *España y Europa*, (Espasa-Calpe, Madrid, 1959, pág. 37), o bien para algún airado desplante unamuniano al estilo del «¡que inventen ellos!» contra el nuevo fetichismo del progreso: «Si en las naciones moribundas sueñan más tranquilos los hombres oscuros su vida; si en ellas peregrinan más pacíficos por el mundo los *idiotas*, mejor

tenido una experiencia análoga al 98 como la de Francia en la derrota de Sedán, en 1870, que puso fin a la guerra francoprusiana. Pero a esta conciencia autóctona de decadencia, agudizada por la vivencia del Desastre, había que sumar, para tener un cuadro completo, la otra conciencia difusa, común a toda Europa, de decadencia epocal, en que cunde el desencanto de la civilización industrial y el malestar de la cultura ilustrada. En este sentido, en cuanto encrucijada histórica de caminos y punto de tensión entre decadencia y renovación, representa también el 98, como bien advierte F. Villacorta Baños, «un enclave cronológico fundamental de nuestra memoria histórica contemporánea, que clausura el mundo de experiencias colectivas de los españoles del XIX y abre las puertas a las inquietudes y problemas del mundo actual»⁹. De ahí que la fecha del 98 pueda seguir siendo relevante en cuanto catalizadora de la crisis finisecular en España, en la medida en que remite a un doble contexto, el autóctono o intrahispánico y el europeo universal; y, a la vez, a una doble crisis, pues si de un lado, fue una crisis ideológica, la crisis de la conciencia española, como la ha llamado López Morillas con acierto, del otro se inscribiría en la crisis intelectual profunda, que conmociona a la cultura racionalista ilustrada, y cuyo reverso va a ser precisamente un nuevo modo de sentir y pensar, al que, a falta de mejor nombre, podríamos llamar genéricamente «modernismo».

Sin atender a este doble contexto de la crisis finisecular, no es posible dar cuenta cabal de las profundas tensiones internas que caracterizan el espíritu del 98 en el orden de la cultura. Esto explica la ambigüedad en que incurren los propios miembros de la generación al caracterizar su época, hasta el punto de parecer contradecir la existencia de una conciencia común. Azorín, como ya se ha indicado, se atiene a la situación española y destaca fundamentalmente los aspectos reactivos y críticos —«el grito de rebelión, el desdén hacia lo caduco, la indignación hacia lo oficial»¹⁰—, así como el gesto de innovación, que representó la generación en el marco de la historia socio-cultural española. Baroja, en cambio, privilegia rasgos de una tendencia cultural más profunda, que constituían, por así decirlo, el espíritu del tiempo, y que les eran comunes con otras generaciones coetáneas de Europa:

es que las naciones agonicen» (*La vida es sueño* en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, I, 941), haciendo virar su primer planteamiento de volver el daño en propio provecho, como el hidalgo manchego en su lecho de muerte.

⁹ «Pensamiento social y crisis del sistema canovista 1890-1898» en *Visperas del 98*, op. cit., pág. 237.

¹⁰ «La generación de 1898» en *Obras Selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1969, pág. 978.

«Los caracteres morales de esta época —(escribe Baroja refiriéndose a los nacidos hacia 1870)— fueron el individualismo, la preocupación ética y la preocupación de la justicia social, el desprecio por la política, el hamletismo, el anarquismo y el misticismo»¹¹.

A mi juicio, Baroja fue más perspicaz al poner el sello característico de su generación, no tanto en el problema de España como en una situación espiritual afín a toda Europa, que se anunciaba tanto en el modernismo literario como en el tragicismo filosófico. El verdadero epicentro espiritual de la crisis del 98, por seguir utilizando el lenguaje orteguiano, no provenía de «la mitología nacional», en contra de lo que creía Ortega, sino que trascendió con mucho la circunstancia española, provocada por el Desastre, para inscribirse en la otra crisis espiritual, que se extendió por la Europa finisecular como la gran sombra de la cultura ilustrada¹².

La crisis de la conciencia española

En cuanto a la primera crisis, a la que vengo llamando autóctona o intrahispánica, no fue tanto de carácter político como ideológico. La Restauración resistió bien los embates de la crítica coyuntural, (las reacciones exasperadas al Desastre, que reclamaban una urgente petición de responsabilidades políticas), así como del plural movimiento regeneracionista, (con una crítica de mayor calado y alcance), sin un grave deterioro del régimen turnante de los partidos. Quizá porque el trágico desenlace de la guerra colonial se daba por inevitable, sin salidas practicables que no acarrearán graves perjuicios¹³, y más parecía un des-

¹¹ «La generación de 1870» en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1976, V, 575.

¹² La misma ambigüedad ha sido, por lo general, características de sus intérpretes. Desde el libro de Díaz Plaja sobre *Modernismo y 98* se ha consagrado la distinción entre dos generaciones casi coetáneas, la del 98 y la modernista de 1902, lo que no puede dejar de ser sorprendente, o al menos de dos actitudes contrapuestas, la ética trascendente y la estética hedonista, sin advertir que el idealismo ético como el estético son dos formas gemelas de reacción frente a la crisis espiritual de fin de siglo, que lejos de contraponerse, se superponen e interfieren.

¹³ Como ha mostrado J. Varela Ortega, «los políticos españoles se debatían en un dilema terrible: enfrentarse con el ejército norteamericano para defender lo indefendible, o hacerlo con el propio, arriesgando lo intocable, —la monarquía y las libertades constitucionales y, por ende, la paz interna. Algún periodista acertó a resumir lo espinoso de la opción: acabar con vilipendio la guerra con Cuba equivaldría a encender la guerra civil en la Península. Si el ejército tuviera que volver por una paz vergonzosa se sentiría entregado» «La España política de fin de siglo» en «1898: ¿Desastre nacional o impulso modernizador?», *Revista de Occidente*, nº 202-3 (1988), págs. 67-8).

tino trágico que una responsabilidad imputable a la gestión política. Y quizá también porque hubiera la conciencia de que el Régimen canovista había supuesto un indudable progreso liberal y una estabilidad social sobre la confusa y agitada situación política sobrevenida tras la quiebra del sexenio revolucionario. En realidad, la Restauración no entrará en crisis política hasta el 1917, en que los movimientos sociales revolucionarios y las Juntas militares de Defensa ponen en entredicho el espacio constitucional vigente, para morir finalmente a manos de la Dictadura primorriverista. Pero a finales de siglo todavía parece gozar de buena salud. Es cierto que ya hay graves signos premonitorios en el horizonte como anuncio de grandes tempestades. El fin de siglo en España, junto con el catastrófico desenlace de la guerra colonial, supuso también la agudización de la cuestión social cuando todavía no se había asentado en el país una clase burguesa realmente moderna y emprendedora, poniendo así de manifiesto la insuficiencia del espacio político de la Restauración para dar cabida a los movimientos sociales de masas, que quedaban extramuros del sistema. Esto produjo la desafección de los intelectuales al régimen por su incapacidad para llevar a término la revolución burguesa y satisfacer las exigencias de una democratización efectiva. Es el amargo reproche del joven Maeztu contra la Restauración, en virtud de la exigencia de una revolución burguesa plena, a la altura de los tiempos y en consonancia con Europa¹⁴. La nueva clase burguesa, que se ha ido desarrollando a trancas y barrancas a lo largo del siglo, y muy especialmente a partir de la desamortización de Mendizábal, acaba pactando, ante la amenaza de los movimientos sociales revolucionarios, con las fuerzas oligárquicas del antiguo régimen¹⁵. Así lo percibieron los intelectuales: tras la apariencia del régimen liberal parlamentario, con un amplio poder arbitral en manos de la monarquía, se reproducía en esencia la oligarquía del antiguo régimen. Tal como lo ve Unamuno desde los primeros ensayos de 1895, en plena restauración canovista, «una ojeada al estado mental presente de nuestra sociedad nos mostrará a la vieja casta histórica luchando contra el pueblo nuevo»¹⁶. La apelación al pueblo frente a la casta histórica, y al pueblo nuevo, que estaba forjándose como consecuencia de la transformación social experimentada por el país, fue una constante de los intelectuales, como ha mostrado Carlos Serrano, haciéndolo así valedor de «un pro-

¹⁴ *Hacia otra España*, Rialp, Madrid, 1967, págs. 186-7.

¹⁵ «El momento crucial en que, por fin, unos y otros se declaran como son —escribe Blanco Aguinaga— aliándose los de la vieja casta con la burguesía conservadora bajo el estandarte de la vieja ideología, resulta ser, simbólicamente, el del debate de las Cortes de 1871 sobre la legalidad de la Internacional» (*Juventud del 98*, Siglo XXI, Madrid, 1970, págs. 30-31).

¹⁶ *En torno al casticismo* en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, I, pág. 854.

grama nacional-popular, alrededor del cual pueda agruparse la nación entera»¹⁷. Pues bien, es esta España tradicional, la España de la vieja casta, o más exactamente, su ideología castiza, la que entra ahora, con ocasión del Desastre del 98, definitivamente en crisis. No se trata, por tanto, de una brusca irrupción o de un súbito estallido. Como bien advierte Azorín, la actitud crítica del 98 viene de antiguo. Sin remontarse tan lejos, como hace él, ni quedarse tampoco en meros precedentes inmediatos, hay que convenir con López Morillas que a lo largo de los treinta años que van de la revolución de septiembre al Desastre del 98, «se produce una crisis de la conciencia española en muchos sentidos más honda que la que ya, un tanto rutinariamente, se viene atribuyendo a la generación del 98»¹⁸. Obviamente, el clímax de esta crisis de conciencia lo marca la disidencia intelectual del krausismo español. López Morillas lleva incluso a suponer «que muchas de las actitudes que se juzgan privativas del 98 son meros predicados de esta crisis»¹⁹; pero, sin necesidad de cargar con tal supuesto, es obvio que los hombres más señeros en la coyuntura crítica del 98, Joaquín Costa y Miguel de Unamuno guardan una estrecha relación con la Institución Libre de Enseñanza, —más formal y expresa la de Costa, que llegó a ser profesor de la Institución, pero más entrañable y simpatética la de Unamuno, como muestra su correspondencia con Giner—, y que el movimiento regeneracionista tuvo una muy fuerte impronta institucionista. A esta luz, cabe interpretar el 98 como un episodio extremadamente significativo del conflicto cultural, en que la nueva conciencia liberal moderna, (la de una burguesía avanzada y una clase media, que aún no ha alcanzado el poder), se afirma contra la ideología castiza. Claro está que ésto no explica todo. Habría que tener en cuenta, por lo demás, en este conflicto, aparte del krausismo, las nuevas ideologías políticas revolucionarias como el socialismo y el anarquismo, que se propagan intensamente en el fin de siglo al filo de la cuestión social. Esta confluencia de pensamiento liberal radical y de ideologías socialistas, tan vivo en algunos hombres de la generación finisecular, como Miguel de Unamuno o Ramiro de Maeztu, da ese aspecto turbio y sobredeterminado a la crisis ideológica del 98. Pero en medio de la confusión hay un rasgo clarificador por su evidencia: la crítica a la ideología tradicional castiza, específica de la oligarquía, que, al socaire de la Monarquía restaurada por Cánovas, aún detentaba el poder real efectivo.

Es muy significativo a este respecto que la obra más madrugadora de esta crítica, la del Miguel de Unamuno en 1895, lleve precisamente el título de

¹⁷ «Los intelectuales en 1900: ¿ensayo general?» en S. Salaün y C. Serrano, 1900 en España, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pág. 95.

¹⁸ *Hacia el 98*, Ariel, Barcelona, 1972, pág. 7.

¹⁹ *Ibidem*.

En torno al casticismo, teniendo a la vista el sentido de lo castizo o puro que reclamaba para sí la ideología tradicional. No hay lugar a dudas que el referente implícito de la crítica de los ensayos unamunianos del 95 no puede ser otro que Menéndez y Pelayo, mencionado al comienzo del primer ensayo, aunque Unamuno, quizá por el respeto que guardaba a su antiguo maestro, rehuya entrar en polémica con él. Pero si hay un ejemplar de intelectual castizo, dispuesto a guardar las esencias patrias de toda contaminación extraña, es Menéndez y Pelayo, al menos el primer Menéndez y Pelayo, brioso y beligerante, sobre quien ironiza amablemente Unamuno al comienzo de sus ensayos del 95:

Y hasta Menéndez y Pelayo, «español incorregible que nunca ha acertado a pensar más que en castellano» (así lo cree él por lo menos, cuando lo dice), que a los veintiún años, «sin conocer del mundo ni 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 contemporánea²⁰.

Lo de los molineros es una metáfora por la que se quejan de que la crecida del europeísmo haya «sobrepasado las presas y tal vez mojado la harina» —precisa Unamuno. Líneas más adelante, vuelve sobre la misma idea, en términos que hacen pensar de nuevo en el polígrafo santanderino:

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 campo²¹.

Y frente a tal purismo casticista se atreve Unamuno a defender nada menos que «la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España»²², en directa y franca recusación de los juicios severos y excesivos, que Menéndez Pelayo había dedicado en su *Historia de los Heterodoxos españoles* al krausismo, y muy especialmente a la mentalidad y el estilo de Sanz del Río²³. «El mal —concluye Unamuno— no está en la invasión del barbarismo, sino en lo poco asimilativo de nuestra lengua, defecto que envanece a muchos»²⁴, esto

²⁰ *En torno al casticismo* en *Obras Completas*, op. cit., I, 785.

²¹ *Idem*, I, 791.

²² *Ibidem*.

²³ Véase sobre el particular *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid, 1987, II, 935-962.

²⁴ *En torno al casticismo* en *Obras Completas*, op. cit., I, 791.

es, a los muchos que someten nuestra lengua al uso y abuso de la mentalidad y el estilo casticistas. Está claro que el frente capital de los ensayos unamunianos del 95 es la ideología castiza tradicional, cuyo paladín era Menéndez y Pelayo. Bien es verdad que Unamuno se propone moverse fuera de la antinomia entre tradicionalismo y progresismo, o dicho en sus propios términos, los que quieren poner vallas al campo y los que se quieren dejar invadir, dilema al que no vacila en calificar de «satánico» por contener la seducción del «o todo o nada», con que fue tentado el primer hombre. Pero el énfasis crítico fundamental de los ensayos tenía que dirigirse por fuerza contra la posición que era prevalente cultural y políticamente. De ahí que la crítica a la ideología castiza no pueda menos de mirar de soslayo al enfeudamiento del poder político con la oligarquía o la casta histórica, pese a las protestas formales de liberalismo. Hay un texto en el primero de los ensayos unamunianos del 95, sobre el que se ha reparado muy poco, a pesar de la fuerza de su alusión:

Pero así como los que hoy se creen legítimos herederos del macheterismo porque guardan su cadáver, se alían a los herederos de los que le combatieron, y se alían a éstos para abogar el alma de la libertad que el manchesterismo desencadenó, así conspiran a un fin los que piden muralla y los que piden conquista²⁵.

Aparte de denunciar Unamuno una traición liberal, que va dirigida a la clase política de la Restauración, señala el peligro que para el liberalismo supone el juego dilemático de acción y reacción, pues al cabo «conspiran a un fin —piensa Unamuno— los que piden muralla y los que piden conquista». Desde el comienzo, el objetivo de los ensayos del 95 es ponerse fuera del alcance de esta antinomia, buscando una síntesis dialéctica entre tradición y progreso, que evitara estancarse en un conflicto cultural, tan abstracto como improductivo. Ganiwet en su correspondencia pública con Unamuno sobre *El porvenir de España*, apunta también hacia una superación integradora de las fuerzas en litigio:

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 agosto²⁶,

²⁵ Idem, I, 786-7.

²⁶ Véase Ángel Ganiwet-Miguel de Unamuno, *El porvenir de España*, ed. de F. García Lara, y estudio preliminar de Pedro Cerezo Galán, Diputación prov. de Granada, 1998, pág. 119.

pero la falta de una concepción dialéctica de la historia le impidió a Ganivet orientarse en este asunto. Un propósito así exige problematizar la idea de España, su historia y literatura, en suma, la tradición castiza con su interpretación unitarista, pero no menos protegerse contra el extremo de una pura y simple negación. En suma, «¿para qué España? Tal es nuestro problema»²⁷. Pero si hay un problema de España es porque no se cuenta de antemano con una solución dogmática. En términos análogos recuerda Maeztu ya maduro la posición de la vanguardia crítica en 1898:

Al cabo ha surgido la pregunta. Al cabo España no nos aparece como una afirmación o como una negación, sino como un problema. ¿El problema de España? Pues bien, el problema de España consistía en no haberse aparecido anteriormente como problema, sino como afirmación o negación. El problema de España era el no preguntar.

No preguntar, no cuestionar es lo propio del dogmatismo. Unos y otros creían saber demasiado bien lo que era o lo que debía ser España. Los dogmáticos de la afirmación daban un sí integral a su tradición y se abroquelaban en una actitud integrista; querían la España católica de la Contrarreforma, martillo de herejes y educadora de pueblos, cuya conciencia ideológica había ensalzado brillantemente Menéndez y Pelayo. Los dogmáticos de la negación, los que aspiraban pura y simplemente a una España de nueva planta, anulando su tradición histórica, querían la otra España laicista e ilustrada, que era su contra-imagen. La dialéctica de las dos Españas, contra-puestas, exclusivas y excluyentes, constituía así el eje hemenéutico fundamental. Y entre unos y otros, los pocos españoles, que en lugar de afirmar o negar, se limitan al decir de Maeztu, a preguntarse por España: «el problema de España consiste en hacer subir la conciencia española a la región de las cosas problemáticas».

Pero, para plantear el problema de España, era preciso habérselas con aquella tesis que, como la casticista dogmática, negaba *a radice* tal problema como un puro efecto distorsionador de la mirada modernizadora, de su óptica y su estimativa, incapaz de reconocer por sus prejuicios la verdadera España. No es posible avanzar en la comprensión de los ensayos unamunianos del 95 sin tener a Menéndez Pelayo constantemente a la vista. A veces, la actitud de Unamuno raya en la insolencia:

²⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1996, IV, 242.

«Un mezquino sentido histórico toma por casta íntima y eterna, por el carácter de un pueblo, dado, el símbolo de su desarrollo histórico, como tomamos por nuestra personalidad íntima el yo que de ella nos refleja el mundo»²⁸.

A tenor de este planteamiento, la tradición castiza no encierra la constitución interna o natural de un pueblo, su modo de ser y de sentir, su espontánea visión del mundo y de la vida, que pueda convertirse en ley no escrita de su conducta. Esto, a los ojos de Unamuno, era puro biologismo o naturalismo histórico por atenerse a la historia externa, cortical o de superficie, desconociendo la otra historia interna, en que se decanta el modo permanente de ser y sentir del alma popular. Por encima, o mejor, por debajo de esta tradición castiza, en que se pretende aprisionar la personalidad creadora de un pueblo, está, según Unamuno, la otra tradición eterna, que vive en lo hondo de la intrahistoria, como sedimento de humanidad y sustancia de progreso. «La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma»²⁹. Como se ve, la tesis unamuniana en los ensayos del 95 es frontalmente opuesta a la menéndez-pelayista, que no menciona, pero está aludida en un abierto reproche: «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»³⁰. Por el contrario, frente a esta inerte reiteración de lo pasado como norma de vida, clama Unamuno con no menos énfasis que el que había puesto Menéndez y Pelayo en la defensa de la personalidad castiza:

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»³¹.

Para abrirse a ella, era preciso atravesar y superar la tradición histórica, entronizada como un fetiche. La tradición absolutizadora deja de serlo cuando se la relativiza. «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»³². De ahí la idea de llevar a cabo un psicoanálisis de la personalidad castiza, que había cristalizado durante los varios siglos de la Monarquía católica. No basta con la crítica ideológica,

²⁸ *En torno al casticismo* en *Obras Completas*, op. cit., I, 854.

²⁹ *Idem*, I, 794.

³⁰ *Idem*, I, 795.

³¹ *Idem*, I, 797.

³² *Idem*, I, 798.

que se mueve en el orden de las convenciones políticas, sino que es preciso calar más hondo, en la constitución histórica fáctica del carácter español, con vistas a hallar la clave de su reconstitución o regeneración. El análisis se ejerce tanto en el texto externo de la historia como en el interno de la cultura (religión, literatura, derecho) como reflejo más puro e inmediato de la íntima personalidad. La autognosis es de suyo liberadora, pues «sólo el conocimiento desinteresado de su historia, da a un pueblo valor, conocimiento de sí mismo»³³. Creía Unamuno, al modo dialéctico, que mediante esta negación de la tradición en su forma castiza se rescataba, a la vez, la sustancia eterna que en ella se encierra.

Ahora bien la tradición, en cuanto forma de conciencia, reside en aquella ideología castiza cifrada en la alianza de la cruz y la espada, con una instrumentalización recíproca del poder espiritual y el temporal, el control religioso de la conciencia y la dominación política al servicio del unitarismo. La tradición castiza era de base religiosa y teológica, como había reivindicado Menéndez y Pelayo en su Discurso al primer Congreso católico nacional español en 1889, al ensalzar la teología como la «llave maestra» de la cultura española³⁴. Pero ésta había sido también, administrada políticamente mediante la Inquisición, la llave de cierre a las corrientes innovadoras del espíritu europeo moderno, en lo que veía Unamuno la causa principal de la decadencia. La Inquisición fue, según fórmula concisa, «aduana de unitarismo casticista»³⁵, y, por tanto, responsable del talante antimoderno y del cierre integrista de la ideología castiza. Y lo peor ha sido —piensa Unamuno— su herencia profunda, la otra «inquisición inmanente que lleva la casta en su alma»³⁶. Esta era la consecuencia de haber establecido la religión como vínculo social y forma de la unidad política:

*En sociedades tales, el más íntimo lazo social es la religión, y con ella una moral externa de lex, de mandato*³⁷.

³³ Idem, I, 800.

³⁴ «En ella (la teología) más que en alguna otra de las manifestaciones del pensamiento ibérico, brilla y aparece de manifiesto la vigorosa unidad y la cadena nunca rota de nuestro genio nacional, en términos tales que ni nuestro mismo arte, ni nuestra literatura, ni nuestra misión providencial en la historia pueden ser enteramente comprendidos, a lo menos en su razón más honda, sin la llave maestra de nuestra teología» (Discurso al I Congreso católico nacional español, en *Ensayos de crítica filosófica*, Victoriano Suárez, Madrid, 1918, pág. 296).

³⁵ *En torno al casticismo* en *Obras Completas*, op. cit., I, 854.

³⁶ Idem, I, 845.

³⁷ Idem, I, 835.

Y en otro momento agrega:

Que las castizas guerras de nuestra edad de oro fueron de religión... Esta era el lazo social, y la unidad religiosa forma suprema de la social... Ordenes religiosas se fundaron en España para la cruzada interior que reconquistara el propio suelo... guerras religiosas, sí, en cuanto el reino de la religión se extiende a este mundo, en cuanto institución para sustento de la máquina social y mantenimiento del orden y de la obediencia a la ley³⁸.

En nada insiste más Unamuno que en el predominio formal de la ley en la tradición castiza, una ley que no brota del interior de la conciencia, sino que ésta encuentra impuesta desde fuera como un yugo. La religión hecha *lex*, dogma y decreto, y mantenida con los aparatos coactivos del poder, como medio de cohesión social y uniformación ideológica. Y, recíprocamente, el poder glorificado o sacralizado en cuanto expresión de la potestad divina. No podía expresarse más rotundamente la extrema positividad³⁹ del espíritu religioso, desgravado de su propia sustancia, y reducido a instrumento del dominio político. Teocratismo y regalismo a un tiempo: la Monarquía de derecho divino obliga al poder numinoso de lo divino a comparecer en el espacio de la ley y de su administración. La fuerza de la *lex* externa y la presión institucional acaban así produciendo la disociación interna del alma castiza, dilemática y extremosa, carente de nimbo. En este punto casi podía estar de acuerdo Unamuno con la aseveración de su amigo Ganivet en el *Idearium español*:

La flaqueza del catolicismo no está, como se cree —pensaba el granadino— en el rigor de sus dogmas; está en el embotamiento que produjo a algunas naciones, principalmente a España, el empleo sistemático de la fuerza⁴⁰.

Las discrepancias, sin embargo, estaban en otro orden de cosas. Ganivet, aun habiendo perdido su fe religiosa, creía en el carácter religioso y artístico del pueblo español, y defendía, por tanto, la conveniencia de mantener políticamente la religión católica como señas de identidad nacional y vínculo civil, aunque en forma tolerante con los disidentes y heterodoxos. Unamuno, en cambio, veía en una religión oficial el peligro de la positivización de la fe con la vio-

³⁸ Idem, I, 836.

³⁹ Tomo aquí el concepto de «positividad» en el sentido que recibe en la filosofía del joven Hegel, en cuanto límite extraño que le impide a la libertad el autorreconocimiento en su obra.

⁴⁰ *Idearium español* en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, I, 172.

lencia pública contra la libertad de conciencia. Tal como explicita más tarde Unamuno a Ganivet en la correspondencia pública sobre *El porvenir de España*:

*Aquí se ha becho de la fe religiosa algo muy picudo, agresivo, cortante, y de ahí ha salido ese jacobinismo pseudo-religioso que llaman integrista, quintaesencia del intelectualismo libresco*⁴¹.

Estaba pensando en los neocatólicos, que habían impedido con su intransigencia la posibilidad de un catolicismo liberal español y a la española, en un tiempo de cerrazón eclesial con el *Syllabus* de 1864, en que la Iglesia condena en bloque a la cultura moderna. Puede dar fe de hasta qué punto era aún operativa la ideología castiza, en el régimen de la Restauración, y de la profunda simbiosis entre lo político y lo religioso,⁴² la polémica de los textos vivos y la separación de la Universidad de aquellos profesores que se negaron al doble juramento de fidelidad a la Iglesia y a la Corona, con lo que se quiso decapitar al movimiento krausista. Ahora bien, quien así piensa no es, como podría creerse, un librepensador ateo. Aunque ha perdido la fe católica, quizá porque identifica al catolicismo con el racionalismo teológico y el ordenancismo jurídico romano, se siente cristiano en su corazón.

*No se sueña apenas —escribe en los Ensayos del 95— en el reinado del Espíritu Santo, en que el cristianismo convertido en sustancia del alma de la Humanidad, sea espontáneo*⁴³.

Y aun cuando se distancia de la mística, no deja de sentir simpatía por ella, pues al cabo fueron a la búsqueda de «libertad interior» desde una «conciencia oprimida por la necesidad de *lex* y de trabajo»⁴⁴. Frente a la «moral

⁴¹ *El porvenir de España*, op. cit., 165-6.

⁴² En el decreto Orovio, se especifica taxativamente que «junto con el principio religioso ha marchado siempre en España el principio monárquico, y a los dos debemos las más gloriosas páginas de nuestra historia», y puesto que «el Estado es católico, la enseñanza oficial debe obedecer a este principio, sujetándose a todas sus consecuencias». De ahí que ordene al Rector «evitar que en los establecimientos que sostiene el Gobierno se enseñen otras doctrinas religiosas que no sean las del Estado; a mandar que no se tolere explicación alguna que redunde en menoscabo de la persona del Rey o del régimen monárquico constitucional; y, por último a que se restablezcan en todo su vigor la disciplina y el orden en la enseñanza» (Recogido en Antonio Jiménez-Landi Martínez, *La Institución libre de enseñanza y su ambiente*, Taurus, Madrid, 1987, págs. 652-655).

⁴³ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, I, 852.

⁴⁴ *En torno al casticismo* en *Obras Completas*, op. cit., I, 841.

tante del Dios de las batallas» prefiere «la religión del corazón y de piedad humana» del pobrecillo de Asís, y a la «ciencia de amor sin trabajo», propia de la mística, no opone otra cosa que el humanismo cristiano de Fray Luis de León. En suma, frente a la religión formal y positivizada, el Unamuno de 1895 se mueve en la interiorización de la experiencia religiosa y su reconciliación con la vida civil, que había iniciado el krausismo, y que encuentra su expresión cimera en el lema gineriano de «hacer de la vida religión y de la religión vida»⁴⁵.

La otra cara de una religión integrista y guerrera era la militarización del poder político en la tradición castiza. Se trata de una ordenación militar de la administración política y de una transferencia de los valores específicos de la milicia a la vida civil:

La milicia fue, en el orden de la energía, el otro instrumento de la unidad nacional, entendida y sentida como queda expuesto. Y junto al clericalismo, como su complemento, surge el militarismo, que es más bien caudillismo. Su foco de vida es el culto al coraje, al arrojo, a la energía como continente, aunque sea sin contenido ni emocional ni intelectual»⁴⁶.

Desde luego, si hay un tema obsesivo en el pensamiento de Unamuno que cruza de cabo a rabo toda su obra, es el militarismo. Su liberalismo de fondo, de convicción y de actitud, fue siempre antimilitarista. ¿Era cosa pasada? A la altura de 1895, ya asentada la Restauración canovista, él creía que no. «Aun persiste —escribe Unamuno— el viejo espíritu militante ordenancista, sólo que hoy es la vida de nuestro pueblo vida de guerrero en cuartel»⁴⁷. Como pruebas de su afirmación, podía alegar «la disciplina ordenancista de los partidos políticos», la apropiación militar del sentimiento patriótico, las prerrogativas del poder regio y el espíritu de subordinación dominante. Por lo demás, la veracidad de este diagnóstico unamuniano queda avalado por el miedo del régimen liberal de la Restauración a los pronunciamientos militares, temor que no estaba en modo alguno infundado, si se piensa que subsistía un enclave militar dentro del Estado, con su legalidad y su jurisdicción propias, que en circunstancias críticas podría constituir un factor de grave inestabilidad política, como ocurrió, años más tarde, en 1917, con el movimiento de las Juntas militares. Clericalismo y militarismo

⁴⁵ Sobre la experiencia religiosa del krausismo español, puede verse el ensayo de López Morillas, «Una crisis de la conciencia española: krausismo y religión», recogido en su *Hacia el 98*, op. cit., págs. 119-177.

⁴⁶ «Más sobre el patriotismo» en *Obras Completas*, III, 868.

⁴⁷ *En torno al casticismo* en *Obras Completas*, op. cit., I, 856.

eran, pues, las señas castizas de un poder que se había basado en la alianza de la cruz y la espada. Mas, como sostiene Unamuno, «la alianza entre el altar y el Trono es, a la larga, fatal a uno y a otro».⁴⁸ A la religión parece claro, porque la enfeuda y compromete con los avatares del poder temporal y acaba prostituyendo su espíritu; al poder ya lo es menos, pero cabe suponer, y hoy parece indudable, que un poder político confesional se torna sectario en una sociedad en vías de secularización y se vuelve a la larga más vulnerable al perder reconocimiento social con cada disidencia del fuero interno de la conciencia.

En lo sustancial, creo que los jóvenes radicales del 98 se movieron en su crítica a la tradición castiza en los raíles que trazó Unamuno, aunque con menos matices, pues para ellos el sentimiento religioso no estaba tan vivo como en el pensador vasco. Por decirlo sumariamente, denunciaron el dogmatismo católico con su educación represiva e inhibidora⁴⁹, el ordenancismo jurídico, leguleyo y formalista, la versión militarista del poder político y la insensibilidad a la cuestión social, que era el gran problema del fin de siglo. Y lo hicieron desde un radicalismo de actitud que los llevó a militar a casi todos ellos en movimientos sociales y en ideologías revolucionarias como el socialismo y el anarquismo. Téngase en cuenta que el fin del siglo estaba marcado por expectativas sombrías y ensueños utópicos, y que el medio social de miseria generalizada, en que vivían las muchedumbres desarraigadas de los campos por la civilización industrial, era el caldo de cultivo de una conciencia utópica revolucionaria. Los hombres del 98, en su etapa inicial, hicieron buena parte de su camino *entre* las ideologías radicales de izquierda y el regeneracionismo, confundidos a veces con unos y otros, aunque apuntando,

⁴⁸ «Religión y patria» en *Obras Completas*, op. cit., I, 1.111.

⁴⁹ Son bien conocidos los duros ataques del anarquista Martínez Ruiz a la iglesia católica, a la que inculpa por la educación represiva y reaccionaria. ¿«Decís que todos llevamos dentro de nosotros un fraile? Llevamos la tristeza, la resignación, la inercia, la muerte del espíritu, que no puede retornar a la vida» (*Artículos olvidados de Azorín*, ed. de J. M. Valverde, Nacarcea, Madrid, pág. 264). Incluso en el Azorín posterior, es frecuente la referencia al «catolicismo hosco, agresivo, intolerante» que envuelve la atmósfera trágica y sombría de los pueblos, y que le lleva a aquel desahogo desesperanzado: «El catolicismo en España es pleito perdido: entre obispos cursis y clérigos patanes acabarán por matarlo en pocos años» (*La Voluntad*, en *Obras Selectas*, op. cit., 230). En el mismo sentido se expresa el joven Maeztu contra la educación dogmática y servil de la Iglesia Católica, «que no produce hombres de voluntad y de inventiva» (*Ramiro de Maeztu. Artículos desconocidos*, ed. de I. Fox, Castalia, Madrid, 1977, pág. 81) y se burla de la añeja retórica de las glorias pasadas. «Este país de obispos gordos, de generales tontos, de políticos usureros, enredadores y analfabetos, no quiere verse en esas yermas llanuras sin árboles de suelo arenoso» (*Hacia otra España*, op. cit., pág. 101).

ya desde el comienzo, algunas diferencias significativas, sobre todo, su tendencia a plantear el problema de España más allá de la confrontación política y de las soluciones tecnocráticas, en un orden intrahistórico y cultural. Más que la revolución social y política, en sentido expreso, lo que ellos buscaban, al menos a partir de finales de siglo, tenía más que ver con una transformación integral del hombre. Unamuno acertó a expresarlo (por todos ellos) en la temprana fecha de 1896, y, por tanto, en la etapa de su plena adhesión al socialismo:

*Ni reforma ni revolución bastan. Necesita la conciencia colectiva de nuestro pueblo una crisis que produzca lo que en psicología patológica se llama cambio de personalidad; un derrumbarse el viejo yo para que se alce sobre sus ruinas y nutrido de ellas el yo nuevo*⁵⁰.

Esta ocasión crítica podría haber sido el Desastre del 98. Muchos lo esperaron así; concibieron la esperanza de que una tan profunda crisis histórica podría abrir una etapa de resurgimiento. Ganivet se había anticipado a señalarlo, aun antes de consumado el Desastre. En su correspondencia con Unamuno, le advierte a propósito de la guerra colonial.

*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 abajo, sino que toquemos tierra alguna vez*⁵¹.

Esta era, por lo demás, una opinión generalizada en la intelectualidad española. Costa, Unamuno, Maeztu fueron de la misma opinión. En el 98 se tocó fondo, pero no sobrevino la renovación deseada. Como indiqué antes, el régimen canovista resistió bien. Sus instituciones no se vinieron abajo; el descrédito de sus políticos no desató la repulsa unánime que se esperaba. Se diría que la atonía general de la población, parecía dar razón a la situación de inercia que habían diagnosticado: el marasmo, a que se refirió Unamuno; la abulia como mal endémico del carácter español, según Ganivet; la parálisis intelectual y moral, que denunciaba agriamente Ramiro de Maeztu. Aquel pueblo nuevo, por el que había apostado Unamuno en sus ensayos de 1895 frente a la casta histórica, no daba señales de vida. Como ha señalado con acierto Cacho Viu, «esta situación de marasmo, y no solo la derrota, que ya se daba de antemano por descontada, es

⁵⁰ «La juventud intelectual española» en *Obras Completas*, op. cit., I, 985 y 991.

⁵¹ *El porvenir de España*, op. cit., 137.

lo que exacerbó el patriotismo crítico de la minoría que había fiado en una crisis súbita semejante a la experimentada por Francia con motivo de su derrota de 1870 en Sedán⁵². La lección que sacaron de ello es que el mal no estaba sólo en la incuria del gobierno ni en las graves deficiencias del régimen canovista sino en el seno de la sociedad española. «Lo que se estaba produciendo —precisa Carlos Serrano— es una decepción histórica, variable según las formas y el tono, según la modalidad adoptada por cada cual, y consecuencia del fracasado intento de que el pueblo sirva de relevo»⁵³. Hasta los más esforzados y optimistas, como Rafael Altamira, llegaron a confesar esta decepción:

Si alguna modificación puede notarse en el alma nacional —escribía en 1901— es más bien de retroceso; porque las numerosas esperanzas que entonces concebimos algunos, se han desvanecido casi enteramente, y el empuje que pareció agitar en un principio a la masa, preparándola a ejecutar o secundar un esfuerzo heroico, apenas si estremece hoy a una minoría que no cesa ante el desengaño»⁵⁴.

¿Se acabó de cejar a la postre? Al menos, se acabó admitiendo por el mismo Costa que el problema era más hondo y grave que el de la regeneración⁵⁵. La revolución desde arriba, en la que había confiado el arbitrista regeneracionista parecía haber tocado un límite infranqueable. Para la otra revolución desde abajo, la que propugnaban los movimientos sociales de masas, faltaba igualmente una masa crítica de conciencia revolucionaria. La alternativa que parecía quedar no era otra que la revolución en la raíz. Creo que con matices e inflexiones, esta fue la opción básica de la generación del 98 hacia finales del siglo.

La crisis intelectual

Es en este punto donde quisiera retomar el cabo de la otra crisis finisecular de la conciencia europea, porque tal vez en ella resida la clave última del problema. No es preciso para ello echar mano de testimonios filosóficos y literarios foráneos, pues en la descripción y análisis de esta crisis la generación finisecular española ha jugado un papel de excepción, hasta el punto de que, según Donald Shaw, «su importancia reside en el hecho de que fue el primer gru-

⁵² «Francia 1870-España 1898», en *Revista de Occidente*, nº 202-3 (1998) 21.

⁵³ Carlos Serrano, «Los intelectuales en 1900: ¿ensayo general?» en S. Salaün y C. Serrano, *1900 en España*, op. cit., 105.

⁵⁴ *La Psicología del pueblo español*, op. cit., 25.

⁵⁵ Apud V. Cacho Viu, art. cit., 27.

po generacional de la literatura moderna occidental que exploró sistemáticamente el fracaso de las creencias y la confianza existencial que a partir de entonces ha sido tema principal de pensadores y escritores.⁵⁶ De entrada, pues, hay algo que me parece metodológicamente innegable: no es legítimo plantear la crisis de estos autores autísticamente y en solitario, sin tener en cuenta el ambiente de crisis cultural, en que está sumida la Europa de fin de siglo. Otros europeos tuvieron experiencias análogas a ellos, algunos con conversiones explícitas a la fe religiosa como es el caso de Huysmans. El mismo Unamuno cita al comienzo de su *Diario íntimo*, en que narra la historia de su crisis, a Leopardi, Amiel y Sénancour, tomándolos por compañeros de su aventura espiritual. Y en sus apuntes inéditos, con el sugestivo título «el mal del siglo» se refiere explícitamente, con una denominación que había popularizado Max Nordau en su novela *Die Krankheit des Jabrbunderts*, al malestar de la cultura, en que se muestra en Europa, en las postrimerías del XIX, la cara desengañada y escéptica de la Ilustración:

*Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos ocasos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza una gran fatiga, la fatiga del racionalismo*⁵⁷.

La expresión unamuniana «fatiga del racionalismo» es muy elocuente del cansancio de una cultura intelectualista, que experimenta el límite de su pretensión fundamentadora sin poder responder a las demandas práctico/éticas y afectivas de la vida. Ahora se trata de una crisis de Ilustración, de aquella confianza en la razón que había inaugurado la época moderna, y que al término de la estación positivista muestra su insuficiencia para hacerse cargo de las exigencias de la vida. La fe ilustrada en la ciencia y en el progreso resulta inane para fundar una cultura significativa, esto es, una cultura capaz de conceder sentido, valor y orientación práctica, al todo de la existencia y de la historia:

*La ciencia lleva el camino de consumir al hombre, —escribe Baroja— de quitarle todas sus ilusiones y sus defensas sentimentales: el hombre para defenderse de ella, ha comenzado a negar la ciencia, a limitarla. El positivismo fue ya un comienzo de negación y limitación*⁵⁸.

⁵⁶ *La generación del 98*, Cátedra, Madrid, 1985, pág. 265.

⁵⁷ *El mal del siglo*, Apuntes que se conservan en la Biblioteca de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca.

⁵⁸ *Momentum catastrophicum*, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1976, V, 372.

Pero no, no es la culpa de la ciencia. «El fracaso es del intelectualismo, no de la pobre ciencia» —precisa Unamuno— es decir, el fracaso está en el empeño de hacer del entendimiento analítico y crítico el órgano de la verdad y del bien. Pero el entendimiento, o si se quiere, la razón racionante, no da motivos para vivir, antes bien destruye críticamente las más caras esperanzas. La razón moderna había producido el desencantamiento del mundo, por utilizar la expresión de Max Weber, vaciándolo de toda significación y valor, pero con ello, había secado también las fuentes de la imaginación mítopoyética y del sentimiento, de donde brota la experiencia del sentido. Y al término de esta faena, la razón no podía ofrecer nada para qué vivir. Más aún, la razón positivista asfixiaba la vida, al extinguir la fuente del deseo. «A más comprender, corresponde menos desear» —escribe Baroja en *El árbol de la ciencia*, parafraseando a Schopenhauer— ... El hombre, cuya necesidad es conocer, es como la mariposa que rompe la crisálida para morir. El individuo sano, vivo, fuerte, no ve las cosas como son porque no le conviene⁵⁹. El criticismo de la cultura moderna acaba minando sus propios supuestos, y a la postre, disolviendo a la razón misma. Como dirá más tarde Unamuno:

La disolución racional termina con disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo... El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez⁶⁰.

El escepticismo teórico engendraba un más fuerte escepticismo vital, al dejar la vida desorientada. Y la secuela de ambos no podía ser otra que el pesimismo, no ya de talante sino de actitud, por la convicción de la vaciedad del mundo. W. James ya había advertido que el «pesimismo es esencialmente una enfermedad religiosa» porque implica una exigencia absoluta e integral de sentido, que no encuentra ninguna respuesta satisfactoria⁶¹. Y desde luego, lo fue en esta generación finisecular que con la pérdida de la fe religiosa experimentó un profundo vacío existencial que nada, ni el espíritu positivo ya en crisis, podía llenar. ¿Para qué vivir? este es el problema. Como dirá Unamuno al filo de fin de siglo:

No hay en realidad más que un problema, y es éste ¿cuál es el fin del universo? Tal es el enigma de la Esfinge; el que de un modo u otro no lo resuelve es devorado⁶².

⁵⁹ *El árbol de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pág. 131.

⁶⁰ *Del sentimiento trágico de la vida...* en *Obras Completas*, op. cit., VII, 171.

⁶¹ *The will to believe*, London and Harvard Univ. Press, 1979, pág. 40.

⁶² *Obras Completas*, VII, 367.

Pero a este problema ya no podía responder ni la metafísica idealista, derrocada por el escepticismo, ni la ciencia positivista, que había degenerado en «hechología». Y la falta de finalidad amenazaba con disolver la existencia en el absurdo y el sin-sentido. No se crea que es sólo una vivencia unamuniana. Se da también en Ganivet, Baroja y Azorín. Como botón de muestra, valga este texto de *La Voluntad*:

Todo esto es como un ambiente angustioso, anhelante, que nos hace pensar minuto por minuto —¡esos interminables minutos de los pueblos!— en la inutilidad de todo esfuerzo, en que el dolor es lo único cierto en la vida, y en que no valen afanes ni ansiedades, puesto que todo —!todo: hombres y mundos!— ha de acabarse, disolviéndose en la nada, como el humo, la gloria, la belleza, el valor, la inteligencia⁶³.

Con el pesimismo vino también, como el aojamiento de la esfinge, la seducción tanática por la nada. Como ya vio Nietzsche, «el pesimismo es la preformación del nihilismo». Este es el verdadero epicentro de la crisis espiritual de fin de siglo: la experiencia de la oquedad del mundo y la bancarrota de todos valores que daban antes sentido a la vida por falta de una base de sustentación. La crisis de la cultura ilustrada se delataba a la postre como nihilismo. En los apuntes sobre «el mal del siglo» ya lo denuncia Unamuno:

Lo que más o menos disfrazado entristece a tantos espíritus modernos, el mal del siglo, que denuncia Max Nordau, lo que perturba a las almas, no es otra cosa que la obsesión por la muerte total... Es una obsesión mucho más sombría y enervadora que la del famoso milenario, puesto que no se tiembla ante el temor de tormentas que atiza ímpetus de penitencias, sino que paraliza la energía espiritual ante el espectro de la venidera nada eterna, que envuelve a todo en vaciedad abrumadora⁶⁴.

En tal situación, sólo cabe un misticismo negativo, nirvánico, o bien, en su contrapunto, como reacción desesperada, el ansia de un nuevo misticismo. Este es el estado de ánimo de fin de siglo, cuando el nihilismo, tal como lo anunciara Nietzsche, comienza a arrojar sus sombras sobre Europa: una mezcla de perplejidad y desorientación, de íntimo desasosiego existencial, entre la incertidumbre y la inquietud errabunda. Azorín acertó a describirlo con gran veracidad:

⁶³ En *Obras Selectas*, op. cit., 87.

⁶⁴ Inédito citado págs. 18-19.

*Azorín es casi un símbolo; sus perplejidades, sus ansias, sus descon-suelos, 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*⁶⁵.

Creo que esta reflexión azoriniana sobre su propia generación, la finisecular, es de una gran perspicacia. La generación romántica tuvo la osadía de oponer a las secas abstracciones de la primera Ilustración, un camino interior de experiencia. Fueron capaces de transformar su nostalgia de absoluto en formas nuevas, intuitivas e imaginativas, de sentir y experimentar la vida absoluta del todo. A su vez, la generación naturalista mantuvo su fidelidad al espíritu positivo, peraltándolo incluso en una nueva fe. Creyó en la ciencia y pretendió consecuentemente ajustar a ella la totalidad de la vida. El problema de la generación finisecular es su incapacidad para ser lo uno o lo otro. Tras la experiencia del límite intrínseco de la cultura ilustrada, ya no era posible afirmarse en ella con la ingenuidad de los positivistas. Pero, de otro lado, tras la experiencia del positivismo, tampoco era viable el retorno a la antigua metafísica. Ambos caminos se habían vuelto impracticables. De ahí la tragedia en que se debaten estos hombres, el sentimiento de dolorosa contradicción entre la oquedad de un mundo desencantado y la exigencia de afrontarlo desde la fe, la utopía, el espíritu de aventura o la ensoñación. Lo suyo era un nuevo romanticismo, a la vuelta de un desencanto, en que la nuda pasión de vivir, la voluntad de vivir, afirmándose creadoramente contra el sin-sentido, en algún caso, a la desesperada, como en Unamuno, o bien, lúdica y a la aventura, como en Azorín y Baroja, se convierte en un nuevo modo de pensar.

La experiencia en muy corto tiempo de esta doble crisis, la autóctona e intrahispánica y la finisecular europea, puede dar cuenta de la actitud del 98 y su posición atípica y excéntrica con respecto a la política. A este propósito hay que tener presente que la vivencia de la crisis les sobrevino muy pronto, como se acaba de mostrar. Según el propio Blanco Aguinaga, «la fecha del abandono de la posición crítica fluctúa entre 1897 y 1899»⁶⁶, es decir, tras pocos años de un compromiso político radical. Se ha notado, por lo demás, que incluso este compromiso contenía ya gérmenes mistificadores y un cierto cariz romántico, que lo hacían atípico aun dentro de las posiciones críticas revolucionarias. Prácticamente, los hombres del 98 vivieron en torno a esta fecha, con escasas diferencias arriba o abajo, la doble crisis, a que me vengo refiriendo. En esto estriba, a mi juicio, la

⁶⁵ *La Voluntad*, en *Obras Selectas*, op. cit., 148.

⁶⁶ *Juventud del 98*, op. cit., 323.

peculiaridad de la generación finisecular, pues la coincidencia de la doble crisis produjo un efecto de sobredeterminación de los planteamientos y mistificación de las soluciones. Quisiera llamar a este punto la gran paradoja del 98. ¿En qué consistió ésta?

Ante todo, produjo un efecto de relativización del compromiso político, en aquellos que habían sido sus más ardientes valedores. Es verdad que un cierto desdén por la política venía de la generación krausista, que llegó a vivir la decepción de la revolución septembrina, y más tarde, la otra decepción consecutiva al 98. Pero no era éste el caso de la generación finisecular. En ella, lo determinante para su alejamiento de la política no fue tanto una amarga decepción, cuanto una relativización, tras la crisis intelectual reseñada, de los objetivos y tareas del orden político. Muy expresamente lo confirma Unamuno en un ensayo con el significativo título de *La vida es sueño*, escrito precisamente en el año del Desastre. Las reflexiones críticas que en él se hacen sobre la regeneración conciernen en verdad a toda postura política, y muy especialmente a las de signo progresista:

*Todos estamos mintiendo al hablar de regeneración porque nadie piensa en serio en regenerarse a sí mismo*⁶⁷.

Por lo demás, Unamuno no acusa allí ninguna decepción, esto es, no se queja de la pasividad e indiferencia del pueblo ante los reclamos políticos, antes bien la alaba como una prueba de cordura por no dejarse tomar por el engaño:

*Acúsanle 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*⁶⁸.

Aunque a simple vista pudiera parecer un discurso populista anti-burgués —«no sacrificar el pueblo a la nación histórica»—, se puede percibir ya en él como una evasión de la historia y un abandono de la praxis política. El tema vuelve más explícitamente en el drama *La esfinge*, escrito a la salida de su crisis espiritual, y donde registra la historia dramática de su de-conversión del mundo de la política hacia la interioridad religiosa. Al consejo de un amigo de que mire hacia adelante, «al porvenir, único reino de la salud», le replica el protagonista Angel: «Tu sabes que jamás me deja el terrible espectro de la nada».⁶⁹ Pero

⁶⁷ *Obras Completas*, op. cit., I, 940.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Obras Completas*, V, 206.

el inmenso bostezo, que es la nada, acaba por tragarse al mundo. La experiencia nadista ha relativizado todo el esfuerzo secular humano. *Mutatis mutandis* éste fue el drama de la generación finisecular. Azorín se encargará de convertir en literatura la crisis colectiva de su generación, como se transparenta en el botón de muestra azoriniano de *La Voluntad*, ya anteriormente citado⁷⁰.

Y es aquí donde resulta más hiriente la paradoja, porque los jóvenes radicales del 98 querían suplantar la España tradicional por una España de nueva planta, con el pleno triunfo de la revolución burguesa, como demandaba Maeztu, y, con la llegada, más pronto o más tarde, conforme a la dinámica interna de las cosas, de la sociedad de la libre cooperación socialista, pero, en muy poco tiempo entraron en crisis las ideas, ideales y actitudes, con que se tramaba este empeño. La crisis finisecular fue en verdad una crisis de la modernidad, como ha visto Donald Shaw, del «sistema de creencias y valores que sostenían la civilización tecnológica y el mundo burgués». Ante todo, el progreso, ideal medular de la civilización moderna, cuya realización se esperaba como consecuencia ineluctable del dominio técnico de la naturaleza y de la mejora de las condiciones de vida, y contra el que levanta Unamuno la sospecha de que se trate de un opio adormecedor, que enmascare los costos efectivos en trabajo y sufrimiento de la civilización industrial y anestesie otras más hondas inquietudes, ya sean estéticas, éticas o religiosas:

*¡Maldito lo que se gana —exclama Unamuno— 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!*⁷¹.

A su vez, la idea de progreso es tributaria de una ética utilitarista, que desconoce el tono heroico del esfuerzo gratuito, propio del espíritu de creación. Y conjuntamente con ella, entra igualmente en crisis la «beatería» democrática, que llega a erigir la opinión de las masas en canon absoluto de valor. En definitiva, todos los ideales genéricos del XIX, tan dado a creer en las grandes mayúsculas, —la humanidad, la patria, la cultura, el espíritu universal— iban a irse a pique en la crisis finisecular. El nihilismo disolvía a la vez y con la misma fuerza la fe tradicional y las modernas ideologías.

¿Había alguna salida? En tal coyuntura no les quedaba otra salida que volverse hacia una revolución interior. Unamuno había visto certeramente que en

⁷⁰ *La Voluntad en Obras Selectas*, op. cit., 87.

⁷¹ *La vida es sueño en Obras Completas*, op. cit., I, 941.

tal coyuntura trágica sólo cabe la resignación o la voluntad de creación. De esta última había dicho Nietzsche frente a Schopenhauer, que es lo único que redime del sufrimiento. Para no ser devorados por la esfinge ni engullidos por la obsesión de la nada, cada uno buscó una salida volitivo/imaginativa en tan pavoroso problema, mediante el espíritu de creación. Unamuno embarcándose en el idealismo ético que encarna en la figura de Don Quijote, el nuevo héroe de España intrahistórica. Maeztu mediante un idealismo religioso, que le llevó a recusar todos los ideales de la modernidad, que había idolatrado en su juventud, y a convertirse en el paladín de la España de la Monarquía católica. Por su parte, Azorín matendrá una postura esteticista, haciendo valer los derechos de la imagen sobre la cruda realidad. Baroja, en fin, soñando la acción con héroes de voluntad, pero inciertos y errabundos en medio de su aventura. Se comprende el énfasis en la revolución interior, ya sea ética o estética, utópica o religiosa, y en el culto del yo, de la personalidad creadora, hasta convertirlo en un talismán. Y en lo que respecta al problema de España, que a la postre acaban identificando con su propio problema íntimo, sólo cabía buscar su alma, esto es, su identidad intra o sub-histórica, al margen de las disputas ideológicas y las alternativas políticas, ¿Era acaso otro casticismo? La respuesta a esta pregunta tiene que ser por fuerza ambivalente. Desde luego que no en el sentido de la ideología castiza, si se exceptúa el caso muy complejo de Maeztu, quien sufrió el más completo viraje, y alguna componenda azoriniana; sí, en cambio, en la búsqueda de aquella tradición eterna, secreta y permanente, en que había puesto tanto énfasis Unamuno, sólo que, entendida ahora, más que en un sentido universal cosmopolita, en el intranacional. Lo que en el fondo se persigue era un nuevo modo de sentir y de conocer a España en su estilo vital, esto es, en las formas de vida y costumbres, en su paisaje y paisanaje, en sus mitos literarios y en la pulsación de la vida intrahistórica, como el manantial de un necesario renacimiento. Y en ésto, así como en la exploración existencial de la crisis de fin de siglo, reside la mejor herencia del 98.

