

# LA GENERACIÓN DE 1936

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Diego Gracia Guillén\*

El término “generación del 36” es ambiguo. Lo utilizó por vez primera Pedro de Lorenzo el 14 de febrero de 1943 en el diario *Arriba*, para designar a los jóvenes escritores de la España nacional. El artículo llevaba por título “La creación como patriotismo”, y en él aparecía la expresión como aglutinadora de los literatos unidos por “un sentimiento de unidad nacional”, dando así al término un sentido claramente político<sup>1</sup>. Gerardo Diego criticó esta utilización política del término “generación del 36” en la *Hoja del Lunes* el 1 de marzo del 43, y Pedro de Lorenzo intentó contestarle en dos artículos publicados en la revista *Juventud: Semanario de combate del SEU*, “Carta a Gerardo Diego: Generaciones y promociones” (nº 49, 25-3-43) y “Una fecha para nuestra generación: 1936” (nº 51, 8-4-43). Dado que Pedro de Lorenzo había excluido de su lista a los escritores republicanos, Romero Serís intentó remediarlo poniendo de relieve, en un trabajo de 1945, la importancia de los escritores y poetas en el exilio de esa generación<sup>2</sup>. También esta publicación tuvo réplica, esta vez llegada de Argentina, en la persona de Guillermo de Torre<sup>3</sup>.

Más allá de esta polémica, es claro que el rótulo de “generación del 36” ha venido utilizándose para designar a dos grupos muy distintos de personas que vieron la luz en torno al año 1910 y que entraron en la vida cultural española en los años de la Guerra Civil. Uno es el constituido por un nutrido grupo de poetas. De hecho, es en lo primero que hoy suele pensarse al oír la expresión “generación del 36”. Pedro de Lorenzo excluyó a los poetas republicanos

---

\* Sesión del día 2 de junio de 2015

<sup>1</sup> Pedro de Lorenzo, “La creación como patriotismo”, *Arriba* 14-2-1943. Cf. Víctor García de la Concha, *La poesía española de 1935 a 1975*, 2 vols. I: De la preguerra a los años oscuros (1935-1944); II: *De la poesía existencial a la poesía social* (1944-1950); Madrid, Cátedra, 1987.

<sup>2</sup> Homero Serís, “La generación española de 1936”, *Books Abroad*, Oklahoma, 1945; XIX: 336-340. Hay una reedición en folleto, con nuevos datos, Syracuse, New York, 1946. Cf. Manuel Durán, “La generación del '36 vista desde el exilio”, *Cuadernos Americanos*, 1966; XXV: 222-233.

<sup>3</sup> Guillermo de Torre, “La supuesta generación española de 1936”, *Cabalgata*, Buenos Aires, octubre 1945.

y Romero Serís incluyó en su lista no sólo a los poetas del 36 sino también a los del 27. Tras ellos, la crítica ha ido estudiando con precisión y sin exclusivismos a los miembros de esta generación poética<sup>4</sup>. En ella están incluidos tanto los poetas de la revista republicana *Hora de España* que se publicó entre 1937 y 1939, y de la que fueron principales artífices Juan Gil-Albert y Arturo Serrano Plaja, como los poetas que tras la contienda aglutinaron las revistas *Garcilaso* (1943-1946: José García Nieto, Pedro de Lorenzo, Jesús Revuelta, Jesús Juan Garcés, Leopoldo de Luis) y *Escorial* (1940-1950: Juan y Leopoldo Panero, Dionisio Ridruejo, Luis Rosales y Luis Felipe Vivanco). Todos ellos, y otros más, forman hoy la llamada “generación poética del 36”, de la que se ha ocupado repetidamente la crítica literaria, a partir sobre todo del año 1953.

Hay otra generación del 36 que, a diferencia de la poética, estuvo compuesta por los intelectuales del denominado “grupo de Burgos”, que, ampliado, se reunió después de la guerra en torno a la revista *Escorial*. Aunque relacionada con los grupos poéticos de *Garcilaso* y *Escorial*, esta no fue una generación poética sino de políticos e intelectuales. A ella es a la que voy a referirme. De todos sus componentes hemos conmemorado el centenario de su nacimiento en los pasados años, lo que ha servido para revisar historiográficamente sus vidas y sus obras. El mayor del grupo fue Luis Felipe Vivanco, nacido en 1907 y cuyo centenario se celebró en 2007<sup>5</sup>. El año 2008 se conmemoró el centenario del nacimiento de Pedro Laín Entralgo, lo que dio lugar a un Congreso, a la edición de obras escogidas<sup>6</sup> y a algunos estudios de revisión de su pensamiento<sup>7</sup>. En 2009 le tocó el turno a José Luis Aranguren, con edición de sus obras completas<sup>8</sup> y varios estudios sobre su pensamiento<sup>9</sup>. El año 2010 fue el

---

<sup>4</sup> La revista *Ínsula* dedicó su número doble 224-5, de julio de 1965, a la “generación del 36”, sobre todo a la poética, con artículos de Ricardo Gullón, Guillermo de Torre, Manuel Durán, Ángel Valente y Caballero Bonal, entre otros. El de Ricardo Gullón se tituló “La generación española del 36”, p. 24. Cf. también: Paul Ilie, “The Poetics of Social Awareness in the Generation of 36”, en Jaime Ferrán y D. Testa, *Spanish Writers of 1936*, Tamesis Books, London, 1973. Juan Marín Martínez, “Hacia una comprensión de la generación del 36”, *Cuadernos Hispanoamericanos* nº 325, julio 1977, pp. 199-203. Francisco Pérez Gutiérrez, *Antología poética de la generación del 36*, Madrid, Taurus, 1986. Francisco Ruiz Soriano, *La poesía de postguerra: vertientes poéticas de la primera promoción*, Barcelona, Literatura y Ciencia, 1997.

<sup>5</sup> Rafael Alarcón Sierra, *Luis Felipe Vivanco: Contemplación y entrega*. Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2007.

<sup>6</sup> Pedro Laín Entralgo, *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barcelona, Círculo de Lectores/Instituto de Estudios Turolenses, 2004. Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, 2 vols., Barcelona, Círculo de Lectores/Instituto de Estudios Turolenses, 2005. Pedro Laín Entralgo, *Estudios sobre Cajal*, Madrid, Triacastela, 2008. Pedro Laín Entralgo, *Reconciliar España*, Madrid, Triacastela, 2010. Pedro Laín Entralgo, *Hispanoamérica*, Madrid, Triacastela, 2011. Pedro Laín Entralgo, *La medicina actual*, Madrid, Triacastela, 2011.

<sup>7</sup> Diego Gracia (Ed.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Círculo de Lectores/Instituto de Estudios Turolenses, 2003. Diego Gracia (Ed.), *Ciencia y Vida*, Madrid, Fundación BBVA, 2003. Diego Gracia, *Voluntad de comprensión: La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Triacastela, 2009. Cesar Redondo Martínez, *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2004.

<sup>8</sup> José Luis L. Aranguren, *Obras Completas*, Ediciones Trotta. Vol. 1, *Filosofía y religión*, Madrid, 1994; Vol. 2, *Ética*, Madrid, 1994; Vol. 3, *Ética y sociedad*, Madrid, 1995; Vol. 4, *Moral, sociología y política I*, Madrid 1996; Vol. 5, *Moral, sociología y política II*, Madrid, 1996; Vol. 6, *Estudios literarios y autobiográficos*, Madrid, 1997. Carlos Gómez (Ed.), José Luis López Aranguren: *Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*. Madrid, UNED, 2010.

<sup>9</sup> Feliciano Blazquez, *José Luis L. Aranguren: Medio siglo de la historia de España*. Madrid, Ethos, 1994. Ana Romero de Pablos, Concha Roldán (Ed.), *Aranguren: filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Madrid, Ministerio de Cultura, 2009.

del centenario de Gonzalo Torrente Ballester<sup>10</sup>. En 2011 se han celebrado los de Antonio Tovar<sup>11</sup>, José Antonio Maravall, del que también se han editado las obras<sup>12</sup> y sobre el que han aparecido estudios muy valiosos<sup>13</sup>, y Luis Díez del Corral, del que de nuevo se han publicado las obras completas<sup>14</sup> así como estudios sobre su pensamiento e influencia<sup>15</sup>. En 2012 le tocó el turno a Dionisio Ridruejo, del que se han reeditado obras<sup>16</sup> y escrito estudios de conjunto<sup>17</sup>. El centenario de Julián Marías se ha celebró en 1914 con varios congresos<sup>18</sup> y la aparición de trabajos muy importantes sobre su vida y su obra<sup>19</sup>. Cabe concluir, por tanto, que entre 2007 y 2014 han ido sucediéndose los centenarios de este grupo de intelectuales, más de una vez agrupados bajo el nombre de “generación del 36”. Merece la pena recordarlos, aunque sólo fuera porque en unos casos directamente, y en otros de forma indirecta, su influencia ha sido enorme sobre todos los que hemos venido después. Por otra parte, si bien en estos diez últimos años se han estudiado sus respectivas obras, faltan visiones de conjunto, que sí existen, sin embargo, sobre la generación poética del 36.

---

<sup>10</sup> El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Vigo publica desde el año 2003 un volumen anual titulado *La Tabla Redonda: Anuario de estudios torrentinos*. En 2010, año del centenario, además del número ordinario, apareció otro extraordinario titulado *Configuraciones de la historia en Gonzalo Torrente Ballester* (coord. Gonzalo Navajas). En relación al tema de este artículo, cf. Juan Felipe Villar Dégano, “La generación del 36 en la obra historiográfica de Torrente Ballester”, *La Tabla Redonda*, 2010; 8: pp. 41-54.

<sup>11</sup> Martín Sánchez Ruipérez, *Dos figuras señeras de la Universidad de Salamanca en el siglo XX: Ramos Loscertales y Tovar*, Salamanca, Publicaciones de la Asociación de Antiguos Alumnos, 1995. José Andrés Álvaro Ocaz, *Antonio Tovar: El filólogo que encontró el idioma de la paz*, Logroño, Siníndice, 2012.

<sup>12</sup> María del Carmen Iglesias, Carlos Moya, Luis Rodríguez Zuñiga (Comp.) *Homenaje a José Antonio Maravall: Obras Completas en tres tomos*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985.

<sup>13</sup> Francisco Abad, “Sobre José Antonio Maravall (1911-1986) y sobre la historiografía española”, *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, XVI, 2011, pp. 261-288.

<sup>14</sup> Luis Díez del Corral, *Obras completas*. Ed. M. C. Iglesias y M. L. Sánchez-Mejía, 4 vols. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

<sup>15</sup> M<sup>a</sup> Carmen Iglesias (Coord.), *Historia y Pensamiento, Homenaje a Luis Díez del Corral*, Madrid, Eudema, 1987. P. Gago Guerrero, “La creación histórico-política en la obra de Luis Díez del Corral”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 104 (abril-junio 1999), 4, pp. 137-163.

<sup>16</sup> Dionisio Ridruejo, *Casi unas memorias*, Barcelona, Península, 2007. Jordi Gracia, *El valor de la disidencia: Epistolario inédito de Dionisio Ridruejo, 1933-1975*, Barcelona, Planeta, 2007. Jordi Gracia (Ed.), *Dionisio Ridruejo: Materiales para una biografía*, Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2005. Dionisio Ridruejo, *Segovia*, Madrid, Gadir, 2012. Dionisio Ridruejo, *Cuadernos de Rusia: Diario 1941-1942*, Madrid, Fórcola, 2013.

<sup>17</sup> Manuel Penella, *Dionisio Ridruejo, poeta y político. Relato de una existencia auténtica*, Salamanca, 1999. Francisco Morente Valero, *Dionisio Ridruejo, del fascismo al antifranquismo*, Madrid, Síntesis, 2006. Manuel Penella, *La Falante teórica: de José Antonio Primo de Rivera a Dionisio Ridruejo*, Barcelona, Planeta, 2006. Jordi Gracia (Ed.), *El valor de la disidencia. Epistolario inédito de Dionisio Ridruejo (1933-1975)*, Barcelona, Planeta, 2007. Jordi Gracia, *La vida rescatada de Dionisio Ridruejo*, Barcelona, Anagrama, 2008. Manuel Penella, *Dionisio Ridruejo: Biografía*, Barcelona, RBA, 2013.

<sup>18</sup> Congreso *1914-2014: Ortega y Marías*, Universidad de Sevilla, 2-4 abril de 2014. Congreso *Centenario Julián Marías (1914-2014)*, Universidad Católica de Valencia, abril-noviembre 2014. Congreso *Julián Marías: En el centenario de su nacimiento*, Universidad de La Sabana (Bogotá), Universidad Católica de Colombia (Bogotá), Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín), 8-11 de septiembre, 2014.

<sup>19</sup> Helio Carpintero, “Julián Marías y sus maestros de la Academia: Morente, Zaragüeta y Besteiro”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 2006; nº 83, pp. 297-324. Helio Carpintero, *Una voz de la tercera España: Julián Marías 1939*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Helio Carpintero, *Julián Marías: Una vida en la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. Helio Carpintero, “Julián Marías y su idea del proyecto de España (a propósito del primer centenario de su nacimiento)”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 2014; nº 91, pp. 429-444. La revista *Cuenta y Razón*, que fundara Julián Marías en 1981, dedicó al centenario un número monográfico (Segunda época, nº 30, Primavera 2014).

## LA GENERACIÓN COMO CATEGORÍA HISTÓRICA

Es bien sabido que la conmemoración del centenario del nacimiento de las personas es fecha muy propicia para la revisión de su obra. Los historiadores necesitan varias cosas para poder trabajar sobre una figura o una época, la más importante de las cuales es una cierta distancia temporal, pongamos de cincuenta años, o mejor, de una generación, de modo que los protagonistas directos hayan fallecido. Esa distancia es la que permite pasar de lo que los anglosajones llaman *story*, narración, a la *history* o historia. Durante la vida de los personajes se generan documentos que luego, a una cierta distancia temporal, necesaria para ganar en objetividad, se convertirán en fuentes para el historiador. Esto explica que los centenarios se aprovechen para iniciar el análisis historiográfico de la vida y la obra de esas personas. Eso es lo que ha sucedido en los últimos años con los miembros de la llamada “generación del 36”, y eso es también lo que hoy permite entender a cada uno de ellos no sólo aisladamente, sino también en el conjunto que formaron y en el interior del momento histórico al que pertenecieron. Dicho de otro modo, ahora estamos en disposición mejor que nunca antes para analizar las características de esa “generación del 36”, crucial en la vida de nuestro país.

Es importante diferenciar el personaje histórico de la persona real y física. Esta desaparece con el fallecimiento, en tanto que el otro es entonces cuando empieza a configurarse. Se ha dicho muchas veces que la historia es “impersonal”, precisamente porque no trata del sujeto físico, de la persona real, sino de otro, el único que “pasa a la historia”. Es un error confundir ambos. Entre uno y otro hay la misma distancia que entre lo que Heidegger ha llamado *Geschichtlichkeit* e *Historizität*, o en la terminología de Zubiri entre la “dimensión histórica” y la “realidad histórica”. Veamos en qué se diferencian.

La inteligencia humana es una facultad proyectiva. Esta es una idea capital, que la filosofía del siglo XX ha analizado con sumo detalle. Actos humanos son sólo los actos proyectados. Los demás son actos inconscientes, automáticos, reflejos, sonambúlicos, etc. Es la distinción que ya estableció la escolástica entre *actus hominis* y *actus humanus*. Pues bien, los actos proyectados tienen siempre como objetivo hacer o no hacer algo: arar la tierra, pintar un cuadro, escribir un libro, etc. Al hacer algo, el proyecto deja de ser tal y se convierte en realidad. Y lo que realiza es algo valioso; por tanto, un valor. Cuando Velázquez pinta la Venus ante el espejo, intenta objetivar un valor, de igual modo que cuando alguien dice algo verdadero, o intenta incrementar el valor económico de la tierra al labrarla. La consecuencia es que los actos objetivan siempre valores o disvalores. Esta es la enorme trascendencia de los actos humanos, que plasman valores o disvalores, los objetivan, de tal modo que a partir de ese momento éstos cobran vida propia, distinta de la de quien los realizó, entrando a formar parte de lo que Hegel llamó el “espíritu objetivo”. A través de nuestros actos, los valores y disvalores se objetivan, engrosando ese depó-

sito que llamamos “cultura”. Toda la acción del ser humano sobre el medio consiste en su transformación en beneficio de inventario. El mundo humano es el de la cultura. Cada engendrado o generado recibe unos caracteres biológicos concretos. Es el momento de “transmisión”, la transmisión de caracteres de padres a hijos. Pero sobre éste se monta otro proceso, el de entrega de un depósito cultural. Entrega se dice en griego *parádoxis* y en latín *traditio*. De ahí que la instalación de un ser humano en el mundo sea siempre el resultado de un proceso de transmisión genética, más otro de tradición cultural. Zubiri lo llamaba, por eso, proceso de “transmisión tradente”<sup>20</sup>. Luego, esa nueva generación podrá, a través de sus actos, modificar el depósito, pero en principio tiene que asumirlo y partir de él. La cultura es el depósito de valores que hemos ido creando los seres humanos a través de nuestros actos. Los actos de corrupción introducen ese disvalor en el depósito, lo que hace que haya, por ejemplo, sociedades corruptas, o sociedades más o menos corruptas. Y lo grave es que ese depósito que hemos creado es el que entregaremos a la próxima generación, a la que nos suceda. Luego, esa generación podrá, a través de sus actos, modificar el depósito, pero en principio tiene que asumirlo y partir de él.

Esta breve explicación era necesaria para entender el cometido de la historia. Esta no trata de las personas reales o de sus actos subjetivos, sino de las objetivaciones que éstas han ido llevando a cabo a lo largo de su vida mediante sus actos. Por eso se ha dicho una y mil veces que la historia es “impersonal”. El sujeto histórico no se identifica con el sujeto real. El sujeto histórico es el de las obras que el sujeto real ha llevado a cabo a lo largo de su vida, el de los valores o disvalores que ha objetivado, el del depósito que ha dejado a las generaciones futuras. Eso es lo que “ha pasado a la historia”. Lo demás, desapareció en el fallecimiento. Las subjetividades sólo quedan en sus objetivaciones, que son precisamente el tema de estudio de la historia.

Esto tiene importancia a la hora de aclarar el concepto de generación. Es de sobra conocido el hecho de que el ser humano utiliza el cuerpo como unidad de medida de todo. En el orden espacial, esto es lo que permite entender por qué las medidas tradicionales han sido siempre la braza, la pulgada, etc. Y en el orden temporal, la unidad de medida es la duración de la propia vida. Lo que uno alcanza a vivir en el tiempo de su vida, es realidad actual; todo lo demás es historia. El término griego que se utilizó para designar eso fue el de *aión*, que comenzó significando eso, duración de la vida humana, para después significar tiempo largo, siglo y, finalmente, eternidad. Eso explica que el modo clásico de medir el tiempo histórico fuera a través de generaciones. Ejemplo paradigmático de esto son los relatos veterotestamentarios (*1 Cron* 1-2). Pero ya en los textos bíblicos se ve bien que la generación no consiste en la mera transmisión de carac-

---

<sup>20</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 105-168.

teres de padres a hijos. Así entendida, su relevancia historiográfica sería muy escasa. No serviría más que para seriar la aparición y salida de los distintos individuos en la escena de la histórica. Los padres generarían a los hijos, estos a su vez generarían nuevos descendientes, lo que haría que fueran entrando nuevos agentes en el proceso histórico con una cadencia de quince, veinte o treinta años.

El término generación encierra otro sentido. Lo adquiere cuando se transforma de propiamente biológico en histórico; es decir, cuando hace referencia no tanto a la transmisión genética cuanto al momento específicamente humano, el de tradición cultural. La cultura, decíamos, se constituye en depósito que se entrega o pasa de una generación a otra, y que la nueva asume en parte y en otra parte transforma. De este modo, los cambios en el depósito cultural tienen también un cierto ritmo, no son puramente lineales, ya que han de ser impulsados por individuos y estos formarán parte de distintas generaciones. Hay un dato que se repite continuamente a lo largo de la historia, y es la distancia cultural entre padres e hijos. Es algo que suelen expresar unos y otros diciendo que no se comprenden mutuamente. La relación entre generaciones tiene su punto de dramatismo. Y es que cada una aporta algo especial a la vida histórica, un elemento de innovación mayor o menor, que la distancia de la anterior y que entregará a la siguiente.

A partir de aquí, la idea de generación cobra todo su sentido histórico. Todos venimos al mundo en un momento determinado y nos encontramos con el depósito objetivo de valores que constituye la cultura del momento. Lo normal es asumirlo tal como se nos da, o modificarlo, por lo común poco y de modo individual. Ahora bien, hay veces en que el cambio se pretende hacer en grupo, entre personas que han nacido en el mismo contexto y momento histórico y se consideran llamadas a revolucionar uno o varios de los valores que constituyen el depósito cultural de su sociedad. Esto es lo que debe llamarse generación. Sólo cabe hablar de generación a propósito del conjunto de personas que reaccionan grupalmente ante una situación histórica, social o cultural determinada. A la altura de 1941 Laín va incluso más allá, y dice que la generación la componen siempre el conjunto de personas que reciben una misma “revelación” sobre el “destino común”, que les vincula hasta convertirlos en “amigos”<sup>21</sup>. “Hemos entrevisto cierto, preciso, *revelado*, nuestro codestino de amigos, la razón de nuestro amor de amigos, la específica creencia que define en ‘amistad’ creyente nuestro amor instante de personas en contacto: la revelada creencia de nuestro destino como hombres coexistentes en una generación del mundo y de España”<sup>22</sup>. Está claro, para Laín, a la altura de 1941, la generación se constituye por un conjunto de personas a las que se ha revelado no sólo su destino individual sino también su destino como grupo, o el destino de un grupo o una colectividad, en este caso, España. No hay duda de que cuando Laín escri-

---

<sup>21</sup> Pedro Laín Entralgo, *Medicina e Historia*, Madrid, Escorial, 1941, pp. 206-207.

<sup>22</sup> Pedro Laín Entralgo, *Medicina e Historia*, Madrid, Escorial, 1941, p. 232.

bió esas líneas estaba pensando en sus amigos del grupo de Burgos. Ellos se veían a sí mismos como una generación, precisamente porque creían haber visto claro el destino de su país, porque se les había revelado algo muy profundo, que los vinculó de raíz, haciendo de todos ellos un “nosotros.”

Por revelación no debe entenderse únicamente la religiosa. Cualquier descubrimiento en orden a transformar drásticamente algún valor, ya sea religioso, estético, político, etc., cobra el carácter de una revelación. Lo que Laín dice en 1941 es que un pequeño grupo de personas creyeron ver claro el destino colectivo de un pueblo, de España. “La revelación... puede asentar en diversos planos; aunque todos ellos sean seguramente reductibles a dos cardinales: el plano histórico —coexistencia generacional, nacional, etc.— y el sobre o metahistórico —coexistencia religiosa de la pura hombreidad—”<sup>23</sup>. Influidos por Scheler y Heidegger, Laín entiende por revelación cualquier tipo de coexistencia, toda forma de destino comunal. Algunas son seculares y otras no, pero todas desembocan, si no son deficientes, en la revelación religiosa. “Toda revelación de un destino comunal que se quede detenida en la pura temporalidad, en la Historia, es un modo deficiente de revelación. *Una indagación radical de toda revelación creencial en orden a la codestinación del hombre —y la destinación del hombre siempre es codestinación, como hemos visto— conduce siempre al plano de la Divinidad, de lo eterno*”<sup>24</sup>.

Dejando a un lado esta caracterización lainiana de las generaciones, muy influida por grandes autores del momento, como Scheler y Heidegger, es claro que ciertas personas pertenecen a la misma generación histórica cuando se enfrentan con el depósito de valores vigentes en su medio y conciben proyectos colectivos de transformación de la realidad particularmente significativos o novedosos, o en alguna medida revolucionarios. Los proyectos tienen siempre por objeto modificar el depósito de valores recibido, realizando no sólo individual, sino también grupal y colectivamente otros que consideran mejores, bien en el orden religioso, en el estéticos, el político o de cualquier otro. Así, tiene completo sentido que se hable de la generación dadaísta, o de la generación poética del 27, o del 36, ya que buscaron hacer poesía de una manera nueva, lo consiguieran o no. Otra característica de las generaciones es que quienes conciben los proyectos son personas que por lo general se encuentran en una franja de edad muy precisa, en torno a los treinta años, es decir, cuando han alcanzado su primera madurez y aún tienen una vida por delante para poder llevar tales proyectos a cabo. Utilizando términos muy caros a Ortega, habría que decir que se encuentran en la fase de “gestación” de nuevos proyectos, prestos a pasar a la otra fase que se da en la vida activa de las personas, la que Ortega llama fase de “gestión”.

---

<sup>23</sup> Pedro Laín Entralgo, *Medicina e Historia*, Madrid, Escorial, 1941, pp. 234.

<sup>24</sup> Pedro Laín Entralgo, *Medicina e Historia*, Madrid, Escorial, 1941, pp. 234-235.

La conciencia generacional se gesta en el pequeño grupo de personas que se rebelan frente al depósito de valores recibido y conciben un proyecto de modificación perfectiva y enriquecedora. De ahí que Ortega, nuestro máximo teórico de las generaciones, opusiera esa categoría a la de "masa". La masa se pliega al depósito recibido, que asume sin crítica y sin voluntad de perfeccionamiento, a diferencia de lo que hace el colectivo, por lo general reducido y selecto, que conforma una generación. En el "Prólogo para franceses" que escribió en 1937 a *La rebelión de las masas*, Ortega incluye este párrafo que caracteriza bien la situación con la que se encontraron y ante la que reaccionaron los miembros de la generación del 36: "¿Puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura individual y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus esfuerzos particulares? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, ¿no notará que es, si no imposible, casi improbable, porque no hay a su disposición espacio en que poder alojarla y en que poder moverse según su propio dictamen? Pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, como la vida del próximo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida *standard*, compuesta de *desiderata* comunes a todos y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás. De aquí la acción en masa"<sup>25</sup>. La masa no se propone transformar la sociedad o la cultura sino que se pliega a lo ya existente, dándolo por bueno. Por eso es categoría opuesta a la de generación. Forman generación, precisamente, quienes se rebelan contra las convenciones que acepta la masa.

Así definida la categoría de generación, es por demás apropiado el aplicarla a los miembros del grupo del 36, aunque sólo fuera porque ellos la utilizaron con gran frecuencia, sin duda, por el influjo que sobre todos tuvo el magisterio de Ortega y Gasset, del que aprendieron, entre otras cosas, la dialéctica entre masa y generación. Partiendo de él, los miembros de la generación del 36 intentaron contribuir al desarrollo y perfeccionamiento de esa categoría. Baste recordar que en 1945, Laín Entralgo publicó un libro titulado *Las generaciones en la historia*, y que Julián Marías dio a luz otro, dos años después, con el título de *El método histórico de las generaciones*.

Resumiendo lo hasta aquí visto, cabe decir que una generación está compuesta por un pequeño número de personas que en un cierto momento de la historia conciben el proyecto de transformar el depósito de valores recibido, aportando algo nuevo que consideran superior a lo hasta entonces vigente. Esto permite entender por qué las generaciones se dan sobre todo en el orden de la cultura, y por qué son siempre minoritarias y elitistas. La generación impresio-

---

<sup>25</sup> José Ortega y Gasset, "Prólogo para franceses", en *Obras Completas*, tomo IV, Madrid, Taurus, 2005, p. 366.

nista, o la cubista, estuvieron compuestas por un número relativamente pequeño de pintores. Lo cual sirve para explicar por qué el concepto de generación es más útil en la historia de las ideas y de la cultura que en la historia social. En esta interesan más los movimientos de masas o las transformaciones masivas, razón por la cual se utilizan otras categorías, como la de clase social. Una cuestión interesante sería la de ver si las grandes revoluciones sociales no comienzan con las proclamas y los cambios de valores introducidos por grupos minoritarios, y por tanto si entre generación y clase hay antítesis o más bien complementariedad.

Así clarificado el concepto de generación, veamos ahora la compleja génesis y las posteriores vicisitudes del término “generación del 36”.

### LAÍN ENTRALGO Y LOS “NIETOS DEL 98”

El término “generación de 1936” tiene una historia compleja. Se encuentra insinuado en época tan temprana como 1937. En ese año, en efecto, Laín Entralgo publica en *Arriba España* siete entregas, bajo el título general de “Nacimiento y destino de tres generaciones”. De esas tres generaciones, una era la ya entonces célebre “generación del 98”, otra la que Laín llama “generación de la anteguerra” (Ortega, Marañón, d’Ors, Herrera), y la tercera había de ser la generación de la Guerra civil, aquella a la que cree pertenecer el propio Laín. La primera entrega se tituló “Biología cultural de las generaciones”, la segunda “Revisión nacional sindicalista del 98” (*Arriba España*, 11 de junio de 1937), la tercera “La generación de la anteguerra” (*Arriba España*, 23 de junio de 1937), la cuarta “La generación de la anteguerra: Ortega” (*Arriba España*, 17 de junio de 1937), y las entregas quinta, sexta y séptima, “La generación de la anteguerra: Herrera” (*Arriba España*, 4, 10 y 11 de julio de 1937). Laín no publicó las entregas relativas a la tercera generación, la generación de la guerra civil, aunque caben pocas dudas de que el protagonista de esa tercera generación hubiera sido José Antonio Primo de Rivera, en cuyos escritos los términos “generación” y “nuestra generación” se repiten con frecuencia, como luego veremos. Habida cuenta de los problemas que existieron dentro del falangismo y de éste con el régimen como consecuencia del decreto de unificación de 19 de abril de ese mismo año, 1937, y de que *Arriba España* se editaba en Pamplona, cuna de los requetés, cabe sospechar que Laín no consideró prudente publicar lo que pensaba o quería decir sobre la tercera de las generaciones. De este modo, la “generación del 36” quedó insinuada, pero sólo eso. Algo similar pasó años después, cuando Laín se propuso llevar a cabo ese mismo programa con mayor calma y amplitud. Se ocupó primero del siglo XIX, en particular de la famosa polémica de la ciencia española, en *Sobre la cultura española* (1943), después de *Menéndez Pelayo* (1944), y luego de *La generación del Noventa y Ocho* (1945). En la “Epístola a Dionisio Ridruejo” que hizo de prólogo a esta última obra, fechada en la Pascua de 1945, Laín dejó claro que no iba a continuar la serie. “Queden, pues,

en incierto proyecto el posible complemento de este libro y mi estudio acerca de la generación de españoles subsiguiente a la del noventayocho: Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez, Miró, Marañón, Ángel Herrera, Eduardo Marquina, Julio Rey Pastor [...] Queden en proyecto todavía más incierto mis reflexiones –mis confesiones, si se quiere– sobre el pensamiento y la ambición que hemos traído en nuestras almas no pocos ‘nietos del 98’<sup>26</sup>. La expresión “nietos del 98” había sido ya utilizada por Unamuno y por Giménez Caballero el año 1930, en su libro *Genio de España*<sup>27</sup>.

Laín justificó su abandono del asunto diciendo que “otros temas” le llamaban. Pero es difícil sustraerse a la idea de que no consideró prudente, o no se atrevió a exponer, no ya el pensamiento de su propia generación, sino tampoco el de la del 14, que sin duda iba a estar centrada en el análisis de la obra de Ortega. Por otra parte, denominó a su generación la de los “nietos del 98”, en vez de “generación del 36”. Parece claro que este término no lo considera adecuado, probablemente porque podía herir muchas susceptibilidades. Personas de mentalidad muy distinta a la suya se consideraban también hombres del 36, lo que hubiera sin duda desencadenado una polémica que él procuraba evitar. Por otra parte, estaba la polémica entre Pedro de Lorenzo y Gerardo Diego de 1943, así como la de Romero Serís con Guillermo de Torre de 1945. Es obvio que Laín no quiso entrar en esa polémica, quizá por hallarse limitada al mundo de la poesía, y aún más lo es que no podía estar de acuerdo con el sectarismo defendido por Pedro de Lorenzo, al excluir a los poetas de la España republicana. El resultado es que Laín evitó utilizar la expresión.

Laín puso término a su programa sobre “España como problema” a la altura de 1945, tras rematar su estudio de la generación del 98. Creía tener buenas razones para ello. Pero acuciado por quienes le pedían la continuación del proyecto, tres años después, en 1948, ante público preferentemente hispanoamericano, se decidió a exponer, de modo sucinto, su idea de esas dos generaciones que había dejado sin estudiar. Es lo que saldría publicado el año 1949 con el nombre de *España como problema*. La generación del 14 la concentró en el análisis del problema de España en la obra de Ortega, bajo el título “La europeización como programa”. Y el último capítulo lo dedicó a “Los nietos del 98 y el problema de España”. Distinguió en ésta dos grupos. En el primero situaba a los *seniores* de la generación, aquellos que integran la generalmente conocida como “generación del 27”. Y el segundo era el de los *juniores*, entre los cuales se incluía. Unos y otros eran “los españoles cuya conciencia histórica despertó o adquirió figura inicial durante los años de la Dictadura y la Segunda República”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Barcelona, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, 2005, vol. 2, pp. 15-16.

<sup>27</sup> José-Carlos Mainer, “El problema de las generaciones en la literatura española contemporánea”, *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas*, Salamanca, Asociación Internacional de Hispanistas, 1982, Vol. 2, p. 215.

<sup>28</sup> Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Barcelona, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, 2005, vol. 2, p. 501.

Esto también resulta significativo. No sólo prefería la denominación de “nietos del 98” a la de “generación del 36” por considerarla menos conflictiva, sino además porque le situaba al arrimo de los miembros de la generación del 27, que son los que, en rigor, cabe considerar nietos del 98. Y cuando Laín buscó caracterizar a los más jóvenes, es decir, a la generación del 36, lo hizo con dos notas: primera, la “zozobra histórica” que en ellos causó el espectáculo nada edificante de la Segunda República y el comienzo de la Guerra Civil, sin duda muy distinta de la de sus hermanos mayores, los *seniores* o miembros de la generación del 27. Esa zozobra afectó a todos los españoles, pero muy en especial a quienes entonces estaban en la veintena y proyectaban sus primeros planes de vida. Un personaje de mucha más edad que ellos, Ortega, describía su propia zozobra a la altura de 1933 con estas palabras: “Es innegable que, en nosotros mismos, como en gran parte de la opinión, llegó a producir sencillamente asco, asco ético, el comportamiento insolente, desatentado, innoble y soez de los gobernantes republicanos. Pues bien, apenas han triunfado las derechas ya se anuncian en parte de ellas actitudes, gestos, palabras y propósitos que provocarán en el país la misma impresión de asco. Como esto aconteció ya con la Dictadura y, antes, con la vieja política, es tal la acumulación de náuseas morales almacenada, dense aun o no cuenta de ello, en las almas españolas que responderán como un solo hombre al grupo que acierte a simbolizar en sí la política del asco y la exasperada, entusiasta afirmación de los valores morales”<sup>29</sup>.

La zozobra histórica es la primera de las notas con las que Laín caracteriza a la generación del 36. La segunda es su decidido proyecto “de asegurar con firmeza y eficacia suficientes *un enlace entre el saber y el destino*”<sup>30</sup>. Huelga decir que el destino se entiende aquí en sentido providencialista, como el plan divino o la idea ejemplar de España existente en la mente divina, algo que, según José Antonio Primo de Rivera, debía dirigir los destinos del país<sup>31</sup>. Esta idea de que los pueblos tienen un destino asignado por la providencia desde toda la eternidad ha sido recurrente en la cultura occidental, y si bien hunde sus raíces en la filosofía platónica, el realismo de los universales y el ejemplarismo de la filosofía y teología medievales, ha tenido expresiones mucho más modernas; así, se encuentra en el *Volksgeist* de Herder y los románticos, y en la filosofía del siglo XX ha vuelto a aparecer en la idea heideggeriana del *Geschick*, y en lo que Scheler llamó *Gesamtperson*. Ni que decir tiene que esta idea del destino de los pueblos tampoco estaba en los miembros de la generación del 27.

---

<sup>29</sup> José Ortega y Gasset, [“Carta a la Sociedad Nueva Política”], en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, p. 34.

<sup>30</sup> Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Barcelona, Círculo de lectores/Galaxia Gutemberg, 2005, vol. 2, 386.

<sup>31</sup> Diego Gracia, *Voluntad de comprensión: La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Triacastela, 2010, pp. 306-307.

## DIONISIO RIDRUEJO Y LA “GENERACIÓN DEL 36”

Para muchos de los dirigentes del régimen, la publicación por Laín de *España como problema* en 1949 fue la gota que colmó el vaso. Y se desencadenó una tormenta de proporciones que Laín, sin duda, no fue capaz de prever. El resultado fue que todo el grupo acabó pasando de militar en las filas de Falange a formar parte de ese poco definido grupo que se conocía como “la oposición”. El mismo año 1949, Rafael Calvo Serer replicó al recién publicado libro de Laín con otro titulado *España sin problema*. En el tratamiento que a la altura del año 1948 Laín hizo de Ortega, soslayó por prudencia sus planteamientos propiamente filosóficos, y aún más los religiosos, para centrarse en el tema de España. Pero aun eso se consideró peligroso. Se empezó a hablar por activa y por pasiva del llamado “orteguismo católico”, siempre en sentido negativo y con el ánimo de conseguir el anatema eclesiástico a la obra de Ortega, mediante su inclusión en el *Índice de libros prohibidos*, cosa que ya se había conseguido con algunos libros de Unamuno en 1953. Marías denunció el acoso en 1950 en su libro *Ortega y tres antípodas: Un ejemplo de intriga intelectual*. Los antípodas eran tres jesuitas: Joaquín Iriarte, Roig Gironella y Sánchez Villaseñor. Les siguieron otros muchos. A pesar de ello, los orteguistas católicos fueron ganando posiciones. Joaquín Ruiz Giménez accedió en 1951 al Ministerio de Educación Nacional, y nombró a Laín rector de Madrid y a Tovar de Salamanca.

Pero ese no dejaba de ser un triunfo pírrico. De hecho, las críticas arreciaron. Los ideólogos del régimen vieron como un peligro que ocuparan puestos de tanta responsabilidad personas a las que tildaban despectivamente de “comprensivas”, que en su vocabulario significaba tanto como blandas, volubles, débiles de carácter, e incluso chaqueteras. Los nietos del 98 respondieron desde una publicación semanal que fundaron en Barcelona Albert Puig Palau y Dionisio Ridruejo en 1952, titulada *Revista: Semanario de Actualidades, Artes y Letras*. Si bien con talante muy distinto al de *Escorial*, desaparecida dos años antes, puede considerarse en alguna medida sucesora suya. En su primer número, que vio la luz el 17 de abril de 1952, Dionisio Ridruejo publicó un artículo titulado “Excluyentes y comprensivos”, en el que entraba en confrontación directa con los secuaces de la “España sin problemas”. En España hay problemas, el problema religioso, el problema social y el problema histórico, decía Ridruejo, y para intentar resolverlos, “la razón del adversario resulta importante y la comprensión del adversario —si ya su conversión no fuera un deber de caridad— resulta obligatoria. Porque de lo que se trata es de resolver y superar los problemas, y el hecho mismo de tener, en ellos, adversarios es parte sustancial del problema mismo<sup>32</sup>”.

---

<sup>32</sup> Dionisio Ridruejo, *Materiales para una biografía*, Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2005, p. 229.

Frente al sentido negativo del término “comprensivos” que le daban los excluyentes, Ridruejo quería resaltar su sentido positivo. En cualquier caso, estaba claro que había dos grupos ideológicos, que además estaban claramente enfrentados entre sí, y que ahora salían a luz. A la altura de 1953, parecía que iban a ganar los comprensivos, pero pronto cambiaron las tornas, y empezaron a arrasar los excluyentes<sup>33</sup>. Laín, a la sazón Rector de Madrid, se creyó en la obligación de salir en defensa propia y de sus compañeros de grupo, y escribió un folleto privado y no venal que llevaba por título *Reflexiones sobre la vida espiritual de España*. En él buscaba definir positivamente los rasgos de su generación, que habían intentado denigrar dando a la palabra comprensivo un sentido inadecuado e impropio: “Ha solido llamársenos *comprensivos*. El mote no me repugna, mas tampoco me satisface; preferiría un adjetivo —¿*exigentes*, tal vez?— que indicase nuestra sed de obras de calidad, así individuales como colectivas. Sea de ello lo que quiera, frente a nosotros se han puesto y muchas veces han prevalecido otros, que intentaré definir por contraste. A nuestra exigencia de un presente real, prefirieron un presente encogido y artificioso, el constituido por los miembros de su fraternidad y por quienes se hallaran dispuestos a rendirles pleitesía sumisa o remunerada. En lugar de nuestra lúcida y ambiciosa adopción de todo el pasado, para discriminar en su seno lo valioso de lo nocivo y lo inane, optaron por fingir un pretérito inconsistente y espectral, no tanto por las figuras en él seleccionadas, algunas tan valiosas como Menéndez Pelayo, cuanto por la burda y mal informada actitud intelectual ante ellas. Por impotencia mental, por táctica oportunista o por carencia de indumento, trataron de presentarse a sí mismos como Adanes de la cultura religiosa y profana, sin pensar ni saber que en la cultura no es posible el adanismo. Más que un futuro rico y vivaz, quieren ofrecer a España, también por táctica, un porvenir intelectual anémico y falsamente *seguro*, con esa engañosa y pobre seguridad de los utensilios prefabricados. A nuestra crítica leal, abierta y salvadora, opusieron la pura detracción del presunto adversario, y antes que el gozo difícil de dar algo a España, obra personal o prestigio de cualquier índole, escogieron la muelle sinecura de recibir mucho de ella. ¿Quiénes y cuántos son estos? Que el lector procure identificarlos por sí mismos”<sup>34</sup>.

La simple lectura del párrafo demuestra que está escrito con enfado, hasta con rabia. La situación exige definirse. Lo que hasta entonces había tenido carácter privado, casi confidencial entre un grupo de amigos, no había más remedio que hacerlo público. Y público lo hace Dionisio Ridruejo en un artículo que apareció en marzo de 1953, con el título de “Conciencia integradora de una generación”<sup>35</sup>. Dionisio se siente aquí portavoz de una generación, la suya, a la que llama ya explícitamente “generación del 36”. El artículo comienza así: “El curso de conferencias de Pedro Laín Entralgo, del que en otro lugar de *Revista*

---

<sup>33</sup> Cf. Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Santillana, 2005, p. 384 y ss.

<sup>34</sup> Pedro Laín Entralgo, *Descargo de conciencia*, Barcelona, Barral, 1976, pp. 413-414.

<sup>35</sup> Nº 50, 26 de marzo de 1953.

da noticia cabal José Luis Aranguren, ha venido a ser —además de lo que intelectualmente ha sido— una afortunada ocasión para que esa vaga cosa llamada una conciencia generacional quede expresada”<sup>36</sup>. Conciencia generacional, como veremos inmediatamente, ya la tenían desde mucho antes los integrantes de este grupo. Pero esa conciencia generacional no estaba clara y sobre todo públicamente expresada. Todo habían sido hasta ahora precauciones, salvedades, insinuaciones, medias palabras. Ahora esa conciencia generacional se hace explícita y cobra carácter público. Dionisio Ridruejo alude al curso de conferencias dado por Laín. Se trata de dos ciclos. Uno es el que Laín dio en el Colegio Mayor Jiménez de Cisneros bajo el título genérico de “En torno a la espera y la esperanza”, la última de las cuales había tenido lugar el 14 de marzo de ese mismo año, 1953, es decir, dos semanas antes de su artículo. Es obvio que una de ellas estuvo dedicada a uno de los capítulos del libro que con el título de *La espera y la esperanza* publicaría en 1957, “Ortega y el futuro”. Esa conferencia fue también la que dio en la Cámara de Comercio el día 5 de ese mismo mes de marzo, como inauguración del ciclo que, con el título de “El estado de la cuestión”, organizaron los orteguianos en honor de Ortega, con ocasión de su septuagésimo aniversario. Parecería lógico pensar que el texto de ambas conferencias es el publicado en el libro *La espera y la esperanza*. Pero hoy sabemos que eso no fue así. En ambos ciclos de conferencias, que sin duda Ridruejo combina, Laín terminó con un epígrafe que no se encuentra en el citado libro, y sí en el artículo que con el mismo título, “Ortega y el futuro”, publicó en la revista *La Torre*, de Puerto Rico, el año 1956<sup>37</sup>. Ese epígrafe se titula “El futuro concreto”. Dado su interés, reproduzco íntegro su contenido:

Daré término a mi estudio mostrando concisamente alguno de los resultados a que llegó Ortega en su constante y entrañable necesidad de prever el futuro. Movidio por esa necesidad —en definitiva, por la concordancia de su vocación y sus talentos—, muchas veces quiso que su pluma fuese sismógrafo de los más hondos y sutiles estremecimientos de su época. Varios de esos viscerales sismogramas son epígrafes universalmente conocidos: *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *Dios a la vista*. Otros se hallan dispersos en la múltiple trama de sus escritos. Sin propósito de agotarlos, indicaré los que han ido saltando a mi mirada de lector.

Comencemos por los concernientes a la historia del mundo occidental. Ha sido Ortega —todos lo saben— uno de los más tempranos y explícitos delatores de la crisis del siglo XX. He aquí unos cuantos textos bien demostrativos: «Esta grave disociación de pretérito y presente es el hecho general de nuestra época y la sospecha, más o menos confusa,

---

<sup>36</sup> Dionisio Ridruejo, *Materiales para una biografía*, Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2005, p. 239.

<sup>37</sup> Nº 15-16, pp. 249-270.

que engendra el aforamiento peculiar de la vida en estos años. Sentimos que, de pronto, nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales, que los muertos no se murieron de broma, sino completamente, que ya no pueden ayudarnos... Los modelos, las normas, las pautas no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo... El europeo está solo, sin muertos vivientes a su vera; como Pedro Schlehmil, ha perdido su sombra» (o. c., III, 428); «Mirar a la vida, no buscar fuera de ella su sentido. ¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna?» (o. c., III, 186); por lo mismo que sus propias posibilidades la desbordan, nuestra vida «es más vida que todas las vidas anteriores, más problemática. No puede orientarse en el pretérito. Tiene que inventar su propio destino» (o. c., IV, 170); «Más que los demás tiempos e inferior a sí misma. Fortísima y a la vez insegura de su destino. Orgullosa de sus fuerzas y temerosa de ellas: tal es la fórmula de nuestra época» (o. c., IV, 162); «¿Qué es lo que hay que hacer en un momento que se caracteriza porque no se sabe en última instancia lo que hay que hacer?» (o. c., V, 236). Así en tantas otras páginas.

Desde esta situación de crisis —ya denunciada por él antes de 1914— ¿qué futuro próximo ha vislumbrado Ortega? En orden a la actividad intelectual ha previsto el perspectivismo, el antiutopismo, el finitismo, la armonía entre la razón y la vitalidad, enemigas entre sí hasta nuestro siglo (o. c., III, 234-242, 186 *et passim*); en suma, la alegre aceptación de lo real, cualquiera que sea nuestra ulterior resolución sobre esa realidad (o. c., III, 303). En relación con las artes, la decadencia de la sensibilidad artística (o. c., II, 326), la muerte y la triunfal resurrección del teatro (o. c., II, 319). En cuanto a la vida social, el advenimiento de modos festivos y deportivos (o. c., III, 195), la general y aun abusiva juvenilización de las costumbres (o. c., III, 459), el auge de la masa. En cuanto atañe a la vida política, el ocaso de las revoluciones (o. c., III, 220), la general vigencia de la desilusión (o. c., III, 229), la renovada oportunidad de «los pueblos pequeños y un poco bárbaros» (o. c., III, 41), el fracaso del bolchevismo y el fascismo, «dos pseudoalboradas» (o. c., IV, 205), «el comienzo de una etapa de depresión americana y resurgimiento europeo» (1930: o. c., IV, 361), el deslizamiento hacia una época semejante al Bajo Imperio romano (o. c., IV, 128).

Dentro de este marco general ha contemplado Ortega el pasado, el presente y el futuro de la vida española: «Mi juventud —nos dijo— se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia» (o. c., I, 419); y todos saben que no se extinguió con esa juventud su viva pasión hispánica. Siempre vio a España como una posibilidad de Europa (o. c., I, 138) y de Hispanoamérica si los españoles acertasen a ser verdaderamente «actuales» (o. c.,

II, 732). Ante los escritores del cenáculo de Pombo, «última barricada del liberalismo artístico», vaticinó en 1922 el próximo advenimiento de una más joven generación española —la «generación de 1932», según su cuenta (o. c., V, 54)—, «amante de las jerarquías, de las disciplinas, de las normas» (o. c., VI, 229), a la cual correspondería la honrosa misión de sublevarse contra «esos pseudo-políticos, pseudo-médicos, pseudo-profesores, pseudo-intelectuales que, incapaces de buscar la verdad, no tienen más relación con ella que irritarse siempre que la presienten» (o. c., IV, 392). Y fundiendo el vaticinio con la arena y el deseo, en todo momento quiso la alegría de España: «Construyamos España; que nuestras voluntades, haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española» (o. c., I, 495). Frente al «dolorido sentir» que descubrieron los hombres del 98 —acaso junto a él— Ortega proclama ante los españoles el imperativo de la vida, del vigor, de la alegría.

¿Cuántas de esas previsiones han sido confirmadas por el curso real de la historia? ¿Cuántas no? Decídale cada lector. Más que entregarme a esa faena de contabilidad, yo, fiel al título de mi propio estudio, prefiero copiar, aplicándolas a su obra, las líneas que él dedicó al recuerdo de uno de sus amigos: «Ahora queda sobre su tumba lo que debe quedar siempre cuando los que viven son fieles a los muertos: el verde brote de la esperanza».

Ahora tenemos claro a qué se estaba refiriendo Dionisio Ridruejo cuando apelaba al “curso de conferencias” de Laín. El propio Ortega había vaticinado la llegada de una generación, posterior a la suya, “amante de las jerarquías, las disciplinas y las normas.” Esto lo dijo Laín, tanto en el curso del Colegio Mayor Jiménez de Cisneros como en la conferencia inaugural del ciclo “El estado de la cuestión”, en el que intervinieron, además de Laín, Dionisio Ridruejo, Julián Marías, Alfonso García Valdecasas, Emilio García Gómez, Miguel Cruz, José Luis Aranguren, Salvador Lissarrague, Luis Díez del Corral y Enrique Lafuente Ferrari. Marías quiso publicar una tercera de *ABC* sobre ese ciclo, pero el ministro de Información, Arias Salgado, la censuró, y en su lugar se publicó un texto del jesuita E. Guerrero, titulado “El verdadero estado de la cuestión,” en el que argumentaba que un intelectual como Ortega no podía ser modelo ni materia de enseñanza en una Universidad cristiana como la española. Por su parte, Vicente Marrero escribió en *Arbor* (nº 89, 1953) un texto titulado “Ortega o ‘El estado de la cuestión’”, mucho más crítico y demoledor. En protesta, los participantes en el ciclo enviaron una carta al Ministro Ibáñez Martín para que fuera publicada en *Arbor*, como se hizo en el nº 25 de 1953.

La confrontación estaba servida. Dionisio Ridruejo publicó en *Revista* el 23 de febrero del 53 un texto, “En los setenta años de don José Ortega y Gas-

set”. Y un mes después, el 26 de marzo, aparece el que se titula “La conciencia integradora de una generación”, que estamos comentando. Tomando como base el texto de Laín antes transcrito, Dionisio Ridruejo busca dar nombre a su generación, y este ya no es el de “nietos del 98”, sino “generación del 36”. Así escribe: “Si las conferencias de Pedro Laín han sido la ocasión para hacer casi del todo expresa esa actitud de la generación, o fragmento de ella, que ya algunos ensayistas y críticos han llamado ‘del 36’ y otros ‘de la guerra’, ello se debe principalmente a que en toda generación siempre suele haber un hombre que la expresa —que expresa lo común de ella— de modo más eminente y completo que los otros. Que respecto a la del 36 o de la guerra ese hombre sea Pedro Laín no es una novedad decirlo. Y tan claro es que resulta ocioso explicar por qué razones<sup>38</sup>”.

La generación de los “nietos *juniores* del 98” se ha convertido, de este modo, en la “generación del 36”. Dionisio Ridruejo dice que ya la habían denominado así “algunos ensayistas y críticos”, sin duda aludiendo Pedro de Lorenzo y Homero Serís. En Ridruejo es obvio que la generación del 36 no se define por su poesía sino por su actitud ante el problema de España. Es más, con tal denominación cree estar expresando algo que se había fraguado muchos años antes, en el Burgos de 1937, y que ahora pugnaba por salir a luz. De hecho, el propio Laín parece aceptar, tras el artículo de Ridruejo, la expresión, como lo da a entender este texto del epílogo de la edición definitiva de *España como problema*, escrito en el otoño de 1955: “De la ‘situación de 1936’, ¿ha salido, hasta adquirir figura definitiva, una ‘generación’ merecedora de usar esa fecha como nombre? Y en caso afirmativo, ¿cuáles son los caracteres que la distinguen? Diga la posteridad la ardua sentencia<sup>39</sup>”. En ese breve párrafo Laín articula entre sí las palabras “generación” y “1936”, pero no las une, sin duda porque no quiere. Sigue teniendo pudor, o reparo, o miedo a hacerlo así. Tienen que pasar aún veinte años para que nos enteremos de cuándo y cómo se gestó lo que Ridruejo denominaba la “actitud histórica” propia de esa generación.

El artículo de Ridruejo suscitó una agria polémica dentro de la propia revista. En el número siguiente, Juan Fernández Figueroa daba inicio a una serie de artículos sobre “Las dos Españas”, en el segundo de los cuales (nº 53) intentó apoyar la tesis de Laín y Ridruejo sobre España: “dos savias la alimentan [...] Una amarga, agria, turbia y cenagosa; otra, de signo contrario, dulce como la miel”. Por su parte, Gaspar Gómez de la Serna, vinculado al equipo de Ruiz-Giménez, publica un artículo “Sobre la quinta del 36” (nº 91, 7 de enero de 1954), tomando partido por la que llama “quinta del SEU”, que, siguiendo la teoría de las generaciones de Laín, ve “no como una generación planeada —como lo es la ante-

---

<sup>38</sup> Dionisio Ridruejo, *Materiales para una biografía*, Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2005, p. 239.

<sup>39</sup> Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Barcelona, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, 2005, vol. 2, p. 503.

rior: la de José Antonio— sino como una generación sobrevenida por la guerra [...], [que] no es una generación definidora o enunciativa, valga la palabra, sino verificadora de los nuevos pensamientos desde dentro de ellos mismos.” Por su parte, Ricardo Gullón publica un artículo titulado “La generación española del 36” (nº 52, 9 de abril de 1952), en el que dice que “no ha sido una generación eruptiva. No irrumpió violentamente entre manifiestos, alharacas e improperios. Al contrario, reconoció las maestrías y la grandeza de quienes la precedieron”. José Luis López Aranguren interviene también, publicando en el nº 56 (7 de marzo de 1952), un artículo titulado “A propósito de nuestra generación”, en el que pone reparos no sólo a la propia idea de generación, sino también y sobre todo a que quienes se consideran miembros de ese grupo generacional sean algo así como los unificadores y salvadores de la España dividida<sup>40</sup>. Aranguren ve en la generación del 36 demasiado “mesianismo”. Por su parte, Julián Marías publica un artículo titulado “La generación silenciosa” (nº 75, 7 de septiembre de 1953), en que achaca a los más jóvenes su cerrilismo en temas como el religioso, asumiendo como evidente “la tesis de que entre la forma española del catolicismo y la incredulidad absoluta no hay término medio”. Finalmente, Antonio Tovar también interviene, con un texto que se titula “Una posición” (nº 93, 21 de febrero de 1954), en la que cuenta la que él y sus compañeros de generación tomaron durante los años treinta y cuarenta, nada cómoda, que dejaba “para otros las ventajas y los regateos, el afán de encerrarlo todo en las viejas fórmulas poniendo encima como floripondio los banderines de sus capillitas” y por eso mismo muy abierta a las discrepancias, cifrando la unidad en “esa saludable reducción al mínimo de los puntos en que hay que estar de acuerdo para vivir nacionalmente.” Como ha escrito José Carlos Mainer, “esto sonaba a desengaño y también a despedida”, no sólo de él sino de todos los miembros de la generación<sup>41</sup>. En la década de los años sesenta el término adquirió amplio reconocimiento<sup>42</sup>, como consecuencia del uso que de él hicieron algunos autores, entre otros Guillermo Díaz Plaja<sup>43</sup>, Ricardo Gullón<sup>44</sup>, José Luis L. Aranguren<sup>45</sup> y Vicente Marrero<sup>46</sup>, así como por la publicación de sendos números monográficos por las revistas *Ínsula*<sup>47</sup> y *Symposium*<sup>48</sup>. El término generación del 36 ha seguido utilizándose hasta el día de hoy, si bien con sentidos distintos. Para unos comprende a todos los que llegaron a la primera madurez en los años de la guerra civil, en tanto que otros, como Luis Moure-Mariño, uno de los que

---

<sup>40</sup> José Luis L. Aranguren, *Obras Completas*, vol. 6, Madrid, Trotta, 1977, p. 92.

<sup>41</sup> Tomo todos estos datos de José Carlos Mainer, “Los primeros años de Revista (1952-1955): Diálogo desde Barcelona”, en Jean-Michel Desvois (coord.), *Prensa, impresos, lectura en el mundo hispánico contemporáneo: homenaje a Jean François Botrel*, Bordeaux, Université Michel de Montaigne, 2005, pp. 405-422.

<sup>42</sup> José-Carlos Mainer, “El problema de las generaciones en la literatura española contemporánea”, *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas*, Salamanca, Avocación Internacional de Hispanistas, 1982, vol. 2, p. 213.

<sup>43</sup> Guillermo Díaz Plaja, *Memoria de una generación destruida (1936-1939)*, Barcelona, Delos-Aymá, 1966.

<sup>44</sup> Ricardo Gullón, *La invención del 98 y otros ensayos*, Madrid, Gredos, 1969.

<sup>45</sup> José Luis L. Aranguren, *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, Taurus, 1969.

<sup>46</sup> Vicente Marrero, *La guerra española y el trust de cerebros*, Madrid, Punta Europa, 1961.

<sup>47</sup> *Ínsula*, núm. 224-225, julio-agosto 1965.

<sup>48</sup> *Symposium* 1969; XXII (2).

convivieron con los miembros del “ghetto al revés”<sup>49</sup>, o como César Alonso de los Ríos, y en general quienes como él quieren criticar su evolución ideológica y política posterior<sup>50</sup>, la expresión designa exclusivamente al grupo de intelectuales falangistas.

### EL “GHETTO AL REVÉS”

Toda esta polémica sacó a luz algo acaecido mucho antes, en el Burgos de 1937, y que desde entonces permanecía, no secreto, pero sí confidencial entre sus miembros. De hecho, aún habrá que esperar veinte años para que se haga público. En efecto, ese algo no lo conoceremos directamente más que cuando en 1976 Laín Entralgo publica *Descargo de conciencia*. Laín lo sintetizó en la expresión “el ghetto al revés”. Ese fue el núcleo originario de lo que Ridruejo llamaba a la altura de 1953 la generación del 36, compuesto en su centro por los “siete de Burgos”, el propio Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, Antonio Tovar, Gonzalo Torrente Ballester y Rodrigo Uría. Laín describe así a la altura de 1976 la “vehemente aspiración colectiva de los que compusimos el ghetto al revés de Burgos: la incorporación leal de los vencidos, de aquellos vencidos en quienes la buena voluntad era cosa cierta o probable, a la España subsiguiente a la victoria”<sup>51</sup>. La verdad es que era mucho más que eso. Ellos eran joseantonianos, no franquistas, y su objetivo generacional se lo había marcado con toda precisión el propio José Antonio Primo de Rivera. Eso es lo que Laín olvida, pasados cuarenta años. Como ya he dicho antes, es significativo el hecho de que José Antonio apelara continuamente al vocablo “generación”, que sale no menos de 63 veces en sus escritos. El término le viene de Ortega, pero con matizaciones importantes. En uno de sus escritos más tempranos, fechado en 1931, José Antonio copia este texto que Ortega escribe al comienzo de *La rebelión de las masas*: “En rigor, dentro de cada clase social hay masa y minoría auténticas. Como veremos, es característica del tiempo el predominio, aun en los grupos cuya tradición era selectiva, de la masa y el vulgo. Así, en la vida intelectual, que por su misma esencia requiere y supone la calificación, se advierte el progresivo triunfo de los seudointelectuales, incalificados y descalificados por su propia contextura”<sup>52</sup>.

Este párrafo es importante, pues permite identificar la *primera* de las características que José Antonio atribuye a la generación. Está compuesta por un pequeño y selecto grupo de personas. “Esta tarea le corresponde a España, de

---

<sup>49</sup> Luis Moure-Mariño, *La generación del 36: Las memorias de Salamanca y Burgos*, Sada, Do Castro, 1989.

<sup>50</sup> César Alonso de los Ríos, *Yo tenía un camarada: El pasado franquista de los maestros de la izquierda*, Barcelona, Áltera, 2007.

<sup>51</sup> Pedro Laín Entralgo, *Descargo de conciencia*, Barcelona, Barral, 1976, p. 275.

<sup>52</sup> José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, vol. 4, Madrid, Taurus, 2005, p. 378. José Antonio Primo de Rivera, *Obras*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 6ª ed., 1971, p. 9.

la que espero una generacion de hombres jovenes con un sentido energetico y militar de la vida, sin asomo de egoismos ni cicaterias. Pero para realizarla no hace falta congregarse masas, sino minorias selectas. No muchos, sino pocos, pero convencidos y ardientes, que asi se ha hecho todo en el mundo".<sup>53</sup> *Segunda* nota: La generacion no la componen todos los nacidos entre dos fechas, por tanto no se define cronológicamente, sino por razones históricas y sociales: "Tal mision es la que ha sido reservada a Espana y a nuestra generacion, y cuando hablo de nuestra generacion, ya entenderéis que no aludo a un valor cronologico; eso seria demasiado superficial. La generacion es un valor historico y moral; pertenecemos a la misma generacion los que percibimos el sentido tragico de la epoca en que vivimos, y no solo aceptamos, sino que recabamos para nosotros la responsabilidad del desenlace. Los octogenarios que se incorporen a esta tarea de responsabilidad y de esfuerzo pertenecen a nuestra generacion; aquellos, en cambio, por jovenes que sean, que se desentiendan del afan colectivo, seran excluidos de nuestra generacion como se excluye a los microbios malignos de un organismo sano"<sup>54</sup>. La *tercera* nota es la constatación del fracaso, tanto del liberalismo como del socialismo. "Nuestra generacion — escribe el 20 de agosto de 1933— abrio los ojos en un mundo convaleciente de dos desvarios: el liberalismo y el socialismo. El liberalismo, que es la actitud de un Estado sin fe, sin aspiracion a un destino propio, mero espectador de las luchas entre los partidos, y el socialismo, que es la actitud de luchas rencorosas entre las clases, reaccion de la masa obrera contra las consecuencias del liberalismo economico. Uno y otro envuelven un sentido de disgregacion: partido contra partido, clase contra clase; acaba de perderse la idea de la Patria como unidad trascendente, superior a los destinos individuales o de grupo"<sup>55</sup>. La *cuarta* nota la expresa con toda claridad en el discurso fundacional de la Falange: la ruina moral de España: "Asi resulta que cuando nosotros, los hombres de nuestra generacion, abrimos los ojos, nos encontramos con un mundo en ruina moral, un mundo escindido en toda suerte de diferencias, y por lo que nos toca de cerca, nos encontramos una Espana en ruina moral, una España dividida por todos los odios y por todas las pugnas"<sup>56</sup>. *Quinta* nota: la idea de que el pequeño número de personas que ha tomado conciencia del problema, tiene asignada por la Historia la misión de salvar a España, y a través de ella a Europa y al mundo de su decadencia espiritual y moral: "Esa es la labor verdadera que corresponde a Espana y a nuestra generacion: pasar de esta ultima orilla de un orden economico social que se derrumba a la orilla fresca y prometedora del orden que se adivina, pero saltar de una orilla a otra por un esfuerzo

---

<sup>53</sup> "El orden nuevo", conferencia en el cine Alhambra de Zaragoza, 17 de febrero de 1935.

En: <http://www.maalla.es/Libros/Obras%20completas%20de%20JA.pdf>

<sup>54</sup> Discurso de clausura del segundo Consejo Nacional de la Falange, Madrid, 17 de noviembre de 1935. José Antonio Primo de Rivera, *Obras*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 6ª ed., 1971, p. 712.

<sup>55</sup> José Antonio Primo de Rivera, *Obras Completas*.

En: <http://www.maalla.es/Libros/Obras%20completas%20de%20JA.pdf>

<sup>56</sup> Discurso de fundación de Falange Española, 29 octubre 1933. José Antonio Primo de Rivera, *Obras*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 6ª ed., 1971, p. 64.

de nuestra voluntad, de nuestro empuje y de nuestra clarividencia; saltar de una orilla a otra sin que nos arrastre el torrente de la invasión de los bárbaros<sup>57</sup>. Y *sexta* nota: eso exige una revolución: “Nuestra generación quiere un ‘orden nuevo’. No está conforme con el orden establecido. Por eso es revolucionaria”<sup>58</sup>. Había que buscar un orden nuevo, porque el anterior era ya un puro fósil. La cultura occidental había conducido al mayor de los desastres conocidos. Esa fue una de las razones de que Nietzsche se pusiera tan de moda en los años treinta, también en España. Él está, como confiesa explícitamente Spengler, en la base de su libro, célebre en aquellos años, *La decadencia de Occidente*. En el prólogo a su primera edición, Spengler dice que lo tenía ya terminado cuando estalló la gran guerra. El prólogo lo fecha en diciembre de 1917, meses antes de que ésta acabara, y en él afirma: “Los acontecimientos han confirmado mucho y no han refutado nada de lo que digo. Más bien han revelado que estas ideas tenían que surgir precisamente ahora y en Alemania, y que la guerra misma era uno de los supuestos necesarios para que se llegase a predecir en sus menores rasgos la nueva imagen del mundo”<sup>59</sup>. ¿Qué es lo que se ha venido abajo en la guerra? ¿En qué consiste la “decadencia de Occidente”? Spengler responde: “Hemos venido al mundo en el ocaso de la civilización y no en el mediodía de la cultura”<sup>60</sup>. Esa civilización que muere es la liberal que alcanzó su primer apogeo en el siglo XVIII. “El que no lo comprenda así, no cuenta entre los hombres de su generación. Es un necio, un charlatán o un pedante”<sup>61</sup>.

Aranguren no estuvo allí ni perteneció al grupo de Burgos. Pero tras la guerra se aproximó a él, a través de Eugenio d’Ors y en el marco de la revista *Escorial*. Todos ellos coincidieron en el diagnóstico: la Primera Guerra Mundial había supuesto la tumba del liberalismo propio de la cultura moderna y era necesario alumbrar un orden nuevo, lo que Heidegger llamaba el *Aufbruch*, el “nuevo comienzo”. Esto es algo sobre lo que no se llama suficientemente la atención, y que sin embargo fue fundamental, especialmente en los jóvenes cultos y atentos a las novedades procedentes de Alemania. En Alemania, y en general en la Europa continental, a diferencia de en el Reino Unido y en los Estados Unidos, la Primera Guerra Mundial se interpretó como el fracaso de las concepciones sociopolíticas del siglo XIX, las propias de la Europa moderna, muy en particular el liberalismo. Uno de los que lo había dicho, o mejor, profetizado, más alto y más claro fue Nietzsche. Pero después de él, y sobre todo tras la gran catástrofe de la llamada, y no por azar, Gran Guerra, ese diagnóstico se hizo casi general, tanto entre las derechas como en las izquierdas.

---

<sup>57</sup> Discurso de clausura del II Consejo Nacional de Falange, 17 noviembre 1935. José Antonio Primo de Rivera, *Obras*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 6ª ed., 1971, p. 711.

<sup>58</sup> “Revolución”, artículo en el diario *La Nación*, de Madrid, 28 de abril de 1934. José Antonio Primo de Rivera, *Obras*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 6ª ed., 1971, pp. 231-232.

<sup>59</sup> Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, Vol. 1, Madrid, Espasa Calpe, 1998, p. 23.

<sup>60</sup> Spengler, *Op. Cit.*, vol. 1, p. 82.

<sup>61</sup> Spengler, *Op. Cit.*, vol. 1, p. 82.

Se dirá que el libro de Spengler es toda una aberración, y hay buenas razones para disentir de él. Pero lo importante es no perder de vista que así pensó gran parte de la intelectualidad centroeuropea, tanto de derechas como de izquierdas, así como algunos de sus mejores filósofos. Sin ello no se explicarían los movimientos fascistas, pero tampoco el auge del comunismo en esos años. Todos partían del mismo supuesto: el liberalismo había muerto y era necesario sustituirlo por un sistema político radicalmente nuevo y distinto. En filosofía, el ejemplo paradigmático de esto lo constituye Martin Heidegger. También él pensó que con la Primera Guerra Mundial había comenzado el cambio, que habían muerto una cultura, una filosofía y una política, y que era necesario alumbrar otra nueva. En las tan traídas y llevadas *Lecciones de Lógica* del semestre de verano de 1934, que conocemos a través de la transcripción de Helene Weiss, escribe: “La Guerra Mundial, en tanto que poder histórico, no está aún ni siquiera inscrita en el futuro. La guerra va a ser decidida en la decisión sobre la prueba en que este acontecimiento ha puesto a los hombres. Todo depende de que reconozcamos quiénes somos. La cuestión: *¿Quiénes somos nosotros mismos?*, podría derrotar todas las manías por el yo [típicas de la cultura moderna; en la página siguiente dice: “el liberalismo fue el tiempo del yo.”] y sacudir en su raíz toda la indiferencia ante esta cuestión. Por eso es que debemos esforzarnos por conquistar el recto preguntar por esta pregunta”<sup>62</sup>. Y a propósito de Spengler, al que él también critica, escribe: “Refutar a Spengler no ha cambiado en nada las cosas. El sentimiento de decadencia se vio estimulado pese a todo y la historiografía (*Geschichtswissenschaft*) se sirvió de estos conceptos carentes de todo rigor precisamente al efectuar su refutación”<sup>63</sup>. Esto es lo que llevó a Heidegger a criticar continuamente la cultura y la técnica modernas, que encierran en sí lo que llamó la *Selbstverlorenheit*, la pérdida del sí mismo. Esta idea, como es bien sabido, no fue pasajera en Heidegger, se encuentra a todo lo largo de su obra, y ha troqueado a sangre y fuego a todos sus discípulos, tanto a Hannah Arendt, como a Herbert Marcuse, a Hans Jonas o a Karl Löwith<sup>64</sup>. Pues bien, esa creencia en el fin de la cultura liberal moderna está también en la base del modo de pensar de los jóvenes españoles del “*ghetto* al revés”. Ellos vieron los desastres de la Segunda República, y en ellos encontraron la confirmación de todos esos diagnósticos. Era necesario fundar algo nuevo. Solemos olvidar que la generalización de la democracia como sistema político indiscutible no tiene lugar en Europa más que en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Entonces es cuando el modo angloamericano de entender la política se generaliza. Pero antes, no. Si la Primera Guerra Mundial dio lugar a la idea de que el liberalismo y la democracia habían muerto, la Segunda Guerra, que desencadenaron los sistemas pretendidamente superadores de la democracia, y que ganó precisamente la democracia, llevó a entronización de ésta como sistema político.

---

<sup>62</sup> Martin Heidegger, *Lecciones de Lógica*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 11.

<sup>63</sup> M. Heidegger, Op. cit., p. 49.

<sup>64</sup> Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003.

Esto que se dice de las derechas fascistizadas, vale también para las izquierdas marxistizadas. Todos se consideraban “revolucionarios”, precisamente porque había que cambiar el viejo sistema, ya periclitado. En el caso de la izquierda, conviene recordar que el socialismo marxista de esos años era tan dictatorial y poco democrático como el fascismo de la derecha. Unos y otros consideraban muerta la democracia, un auténtico cadáver. Lo cual explica los debates en el interior del Partido Socialista español sobre la participación o no en el gobierno de la República. Es de sobra conocida la negativa de Besteiro a que entrara en el gobierno. Saborit cuenta que Besteiro se expresó en el Congreso del Partido Socialista el 11 de Julio de 1931 en estos términos: “Yo no tengo inconveniente en declarar que la participación ministerial no conviene al Partido Socialista y no conviene a la República, porque el Partido Socialista se debe a la organización obrera y debe operar con todas sus fuerzas a la implantación de la República, pero después del triunfo, después de implantada la República, tiene un deber más grave que cumplir, que es el deber de mantenerla como *República democrática*.” El mensaje era claro: la democracia socialista no es la democracia burguesa, y el Partido Socialista tiene el peligro de acabar confundiendo la una con la otra. De ahí que Besteiro continuara diciendo: “Y entendí yo que, dada la relativa modestia con que se desenvolvía el Partido en nuestro país, no tan adelantado como en otros, entrar en una obra plena de colaboración era un peligro para el porvenir del Partido, que le haría mezclarse en una política que no era genuinamente la suya, y que, aunque le proporcionara triunfos, correría el peligro de desviarse espiritualmente y moralmente y hacerle perder la confianza y el contacto de la masa que labora todavía por la conquista de nuestros ideales”<sup>65</sup>. Los ideales del socialismo no eran los de la república burguesa. La democracia liberal era cosa de burgueses y no un interés prioritario de la clase obrera. De ahí que *El Socialista* recogiera estas palabras pronunciadas por Besteiro en el Congreso de 1931: “Puede llegar el momento en que España, como se vio imposibilitada de tener gobierno de la monarquía, no tenga tampoco gobierno republicano burgués, y el poder se venga a nuestras manos”<sup>66</sup>. En cualquier caso, este rechazo de la democracia liberal burguesa no era sólo cosa de Besteiro, sino de la totalidad de los líderes socialistas<sup>67</sup>. Así se explica que Fernando de los Ríos hablara en las Cortes de 1931 de la necesidad de superar el “liberalismo económico y la democracia inorgánica”<sup>68</sup>. Para el socialismo la democracia liberal era un resto del pasado, un residuo fósil de la burguesía que era preciso enterrar. En sus *Memorias* escribe Carrillo: “El mismo PSOE estaba dividido: un sector de derecha encabezado por Besteiro consideraba que la República interesaba a la burguesía y no a los trabajadores, quienes debían acantonarse en el economicismo que era su terreno propio, mientras el socialismo no cayera un día lejano, del cielo”<sup>69</sup>. Es bien sabido

---

<sup>65</sup> Andrés Saborit, *Julián Besteiro*, Madrid, FCE, 2008, p. 258.

<sup>66</sup> “Primera intervención de Besteiro”, *El socialista*, 12 de Julio de 1931, p. 2.

<sup>67</sup> Emilio Lamo de Espinosa, *Filosofía y Política en Julián Besteiro*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973, p. 75.

<sup>68</sup> Emilio Lamo de Espinosa, *Filosofía y Política en Julián Besteiro*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973, p. 297.

<sup>69</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 73.

que Besteiro perdió la batalla frente a quienes propugnaban la participación en el gobierno de la República, liderados por Largo Caballero, pero también lo es que estos fueron los que acabaron aliados con el Partido Comunista, que para nada buscaba el triunfo de la democracia liberal, sino la lucha sin cuartel contra el fascismo. Saborit atribuye a Largo Caballero estas palabras a comienzos de 1936: “La clase obrera tiene que saber y debe saber que por medio de la democracia burguesa jamás podrá ser poder y podrá transformar el régimen”<sup>70</sup>. El caso de Carrillo es paradigmático. Él se pasó, como otros, al PC, precisamente por este acercamiento cada vez mayor del socialismo a la dictadura comunista. He aquí cómo lo expresa él en sus *Memorias*: “En los primeros tiempos de la República el Partido Comunista tenía muy escaso peso y posiciones ultrasectarias. Más tarde, tras su IV Congreso, bajo la dirección de José Díaz y Dolores Ibárruri, se reorientó y terminó siendo la fuerza política con una comprensión más clara de las exigencias que planteaba la defensa de la República”<sup>71</sup>. De lo que se trataba, obviamente, era de defender la República contra el fascismo, su enemigo declarado. Más que por la democracia luchaban contra el fascismo. Esa era la táctica del PC, y esa fue también la actitud imperante en la izquierda socialista: “En el PSOE se desarrollaron posiciones de izquierda que en muchos aspectos se acercaban a las del PCE, e incluso tomaban un carácter más izquierdista. Este fenómeno fue más notable en las Juventudes Socialistas que, globalmente, llegaron a transformarse en la base organizada de la izquierda socialista, cada vez más influidas por el leninismo”<sup>72</sup>. Carrillo fue uno de los líderes de las Juventudes Socialistas y uno de los más activos en su lucha contra el fascismo, no en la defensa de la democracia. He aquí cómo describe su activismo en aquellos años: “En la práctica no sólo dirigimos la Juventud Socialista; ejercemos una indudable influencia en el interior del PSOE. Cada vez más aparecemos identificados con Largo Caballero, que pronto comenzará a hablar de revolución, de la conquista del poder y de la dictadura del proletariado. El ejemplo de la Unión Soviética es una fuente de inspiración, incluso antes de que tengamos ninguna relación con el PCE. No hay nada misterioso en esta evolución, se desarrolla a la luz del día, y se debe pura y simplemente a la influencia que la ideología que tiene su epicentro en la URSS va ejerciendo no sólo en el socialismo español sino en todos los movimientos juveniles socialistas europeos de la época. Aquellos que están acostumbrados a ver todos los acontecimientos en clave de ‘conspiración’, ‘intrigas’ y ‘agentes’ quizá no puedan comprender un fenómeno semejante; pero así fue como se produjo”<sup>73</sup>. Lo que la izquierda socialista buscaba no era, por tanto, la defensa de la República sino la lucha sin cuartel contra el fascismo, que era su verdadero enemigo, ya que las democracias eran en Europa en ese momento tan débiles que resultaba difícil tenerlas por tales, es decir, por peligrosos enemigos. Así lo reconoce explícitamente: “En definitiva lo que veíamos

---

<sup>70</sup> Citado por Emilio Lamo de Espinosa, *Filosofía y Política en Julián Besteiro*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973, p. 101.

<sup>71</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 73.

<sup>72</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 73.

<sup>73</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 74.

en España y en Europa nos llevaba a los jóvenes socialistas y a no pocos adultos a adoptar, ante los fallos de la democracia, las posiciones de fondo del marxismo-leninismo, incluso extremadas por la intransigencia propia del neófito<sup>74</sup>. La democracia era un régimen político típicamente burgués, y que por ello mismo no cabía ver más que como reaccionario. Ellos buscaban otra cosa, buscaban la revolución, la revolución marxista, siguiendo las tácticas que en Rusia había utilizado Lenin: “La evolución de una generación de jóvenes socialistas hacia el comunismo —también evolucionaron así bastantes jóvenes republicanos y libertarios— se explica por la atracción de la experiencia rusa, entonces en el periodo de los planes quinquenales, cuyo éxito era reconocido por muchos intelectuales eminentes de los países capitalistas. La economía soviética crecía a unos ritmos sorprendentes, mientras el sistema occidental vivía una terrible crisis económica [la del 29] con su cohorte de paro, miseria y represiones. A este respecto nos impresionaba no sólo la realidad española, que vivíamos directamente, sino lo que sucedía en otros países: por ejemplo las informaciones de prensa con las marchas de los sin trabajo norteamericanos sobre el Capitolio y sus enfrentamientos con la Guardia Nacional, o el crecimiento nazi en Alemania. El sistema capitalista parecía agotado, incapaz de impedir el avance fascista; más bien al contrario, promoviéndolo para contener el progreso del movimiento proletario<sup>75</sup>. Su objetivo, por tanto, no era proteger la república democrática, sino combatir el avance fascista, que era su real enemigo: “Entre la dictadura fascista y la dictadura del proletariado, no había duda: optábamos por la dictadura del proletariado, que además veíamos como un periodo de transición tras el cual vendría un sistema de plena libertad para el hombre, tal como describieron los maestros del socialismo marxista<sup>76</sup>. Toda revolución, sea de derechas o de izquierdas, se hace con la mirada puesta en un horizonte utópico al final del cual se halla el paraíso. También los revolucionarios de derechas tenían sus paraísos, que en el caso de Hitler era el “reino de los mil años”, y que en el de José Antonio Primo de Rivera y el primer falangismo era un trasunto terrenal del “reino de Dios” cristiano. Este mesianismo estuvo muy generalizado, tanto en la derecha como en la izquierda. Carrillo escribe: “Los bolcheviques que habían ‘tomado el cielo por asalto’, como solíamos decir, eran para nosotros el ejemplo de firmeza, combatividad y espíritu de sacrificio, que considerábamos necesario para cerrar el paso al fascismo en España. Hoy la palabra ‘bolchevique’ ha llegado a ser para nosotros un término aborrecible. Que Brezhnev y otros burócratas de la tercera generación se hayan denominado de ese modo explica el descrédito del nombre. En mi juventud designaba a los que no habían vacilado en dar la vida, en arrostrar los más grandes sacrificios, en vivir en la más extrema modestia para convertir en realidad el lema de la gran revolución anterior, la francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Los bolcheviques eran los jacobinos de esta época<sup>77</sup>. El

---

<sup>74</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 76.

<sup>75</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 79.

<sup>76</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 80.

<sup>77</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 88.

propio Carrillo reconoce que su actitud era la propia de unos jóvenes con más corazón que experiencia política: “En nuestras posiciones había todavía mucha inexperiencia e ignorancia [...] Teníamos una concepción romántica de la revolución y ésta sobrenadaba por encima de los aspectos incomprendidos por nosotros”<sup>78</sup>. De igual modo que los utopistas de derechas, los utopistas de izquierdas eran antidemocráticos: “Mi inspiración —escribe Carrillo— era el leninismo”<sup>79</sup>.

De todo esto cabe concluir que a la altura de los años veinte y treinta el pensamiento liberal y democrático se veía por buena parte de la juventud como un lastre periclitado, fruto de la burguesía acomodada, al cual oponían un cambio revolucionario, por supuesto totalitario o antidemocrático, tanto en la derecha como en la izquierda. Los jóvenes del grupo de Burgos, me refiero a los del “*ghetto* al revés” y al propio Aranguren, se consideraban católicos y por ello no podían aceptar la “lucha de clases” como motor de la historia, por más que despreciaran a la derecha reaccionaria y conservadora y buscaran una suerte de socialismo o igualitarismo, no basado en la lucha de clases sino en el amor cristiano y en la promoción de los valores espirituales. Esta revolución de los valores superiores había de acabar con la corrupción propia de la democracia liberal y burguesa. Si hay que buscar algún precedente histórico de su actitud, este se encontrará en la ideología propia de lo que Marx llamó “socialismos utópicos” y en el “socialismo cristiano” de la Doctrina Social de la Iglesia.

Pero sus mentores próximos estaban más cercanos. Me interesa señalar dos: Scheler y su idea de la *Gesamtperson* o “persona colectiva”, por un lado, y Heidegger y su análisis de lo *Geschick* o “destino colectivo” de los pueblos, por otro. Las naciones no son meras colectividades inorgánicas sino estructuras orgánicas dotadas de unidad y personalidad. Los pueblos también son personas y por consiguiente soportes de valores espirituales, que en el caso de España los jóvenes falangistas creían conocer o, mejor aún, “adivinar”, como gustaba repetir José Antonio Primo de Rivera. Las democracias liberales habían degradado la vida política al nivel de las relaciones entre “individuos” que buscan sus propios intereses, y era necesario elevarla al orden de las “personas” que se rigen por valores espirituales. En esto Scheler era todo un mentor, fácil de conectar, además, con los valores espirituales propios de la tradición cristiana. De ahí que leyeran e interpretaran el *Geschick* de Heidegger desde las categorías personalistas y cristianas que habían aprendido en Scheler.

En los años treinta y comienzos de los cuarenta, era difícil no ver las cosas de ese modo, o del modo radicalmente opuesto, el propio de la lucha de clases. Sólo se salvaron algunos, desde luego de más edad y con mayor bagaje intelectual a sus espaldas que los jóvenes de 1936. Dos ejemplos paradigmáti-

---

<sup>78</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 88.

<sup>79</sup> S. Carrillo, Op. cit., p. 129.

cos son los de Ortega y Zubiri, uno perteneciente a la generación llamada del 14, y otro a la generación del 27; probablemente, sus dos cabezas filosóficas más representativas.

Ortega tomó parte muy activa en la vida política española, al menos en el periodo comprendido entre 1914, fecha de creación de la “Liga para la educación política” y 1931, en que vertebra la “Agrupación al servicio de la República”. Es bien sabido que a partir de 1932 abandonó toda esa actividad. Las causas de este abandono nunca han quedado claras. Se aduce su descontento con la aprobación del Estatuto de Cataluña, y su rechazo de un estado de cosas que exigía, según él, un drástico cambio de rumbo. Pero esto no explica más que su descontento, que debería haber conducido, en pura lógica, a una mayor implicación en la vida política. Si Ortega abandona, es porque está pensando en actuar de otra manera, en iniciar un nuevo tipo de actividad o de influencia en la sociedad española. ¿Cuál?

Ortega da la contestación en un texto del año 1933, la carta que envía a la Sociedad “Nueva Política”. Allí escribe: “A mi juicio, quien quiera hoy, en serio, trabajar denodadamente en una política que tenga realidad y perduración no tiene más remedio que resolverse a empezar desde el principio, considerando, por uno u otro motivo, inexistentes todas las políticas al uso. Desde el comienzo de la República vengo insinuando esto, aunque sin la esperanza de que, por lo pronto, se persuadiesen los demás, ni acaso de que me entendieran. Por eso he creído que debía relegarme al fondo del paisaje público en espera de que los hechos, siempre más convincentes que las palabras, confirmasen mis pronósticos y les prestasen su evidencia”<sup>80</sup>.

Ese mismo año, Ortega escribe un ensayo “¿Qué pasa en el mundo?”, en el que intenta reflexionar sobre lo que está sucediendo desde 1917: “¡Coincidencia rara! 1917 es la fecha en torno a la cual se abre el proceso de la revolución bolchevique, esto es, maximalista en Rusia, y del primer brote del fascismo en Italia. Aparentemente opuestos, ambos movimientos mutuamente se halagan y flirtean como presintiendo bajo sus diferencias superficiales una comunidad de estilo y de matriz generadora”<sup>81</sup>. Ortega quiere analizar ambos movimientos “en cuanto síntomas de un cambio radical en la actitud vital del hombre”<sup>82</sup>. Este cambio consiste en la conquista del Estado como objetivo directo. “Una vez dueños del Poder proclaman que el Estado, por lo tanto, la política, se entiende la suya debe absorberlo todo y acaparar toda la Sociedad. Se acaba la distinción y fronteras entre Sociedad y Estado, entre persona y ciudadano. El hombre y todo en él —por lo menos, en potencia— queda estatifi-

---

<sup>80</sup> José Ortega y Gasset, [“Carta a la Sociedad Nueva Política”], en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, p. 32.

<sup>81</sup> José Ortega y Gasset, “¿Qué pasa en el mundo?”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, p. 12.

<sup>82</sup> José Ortega y Gasset, “¿Qué pasa en el mundo?”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, p. 21.

cado, socializado”<sup>83</sup>. El problema fundamental es, pues, que tanto el fascismo como el marxismo absorben por entero al ser humano en el Estado<sup>84</sup>. Los falan-  
gistas de la primera hora creyeron que de ese modo podía personalizarse y, en  
consecuencia, dignificarse la vida política. Ortega piensa que es un error.

Durante el periodo 1933-34, Ortega desarrolló un curso en la Universi-  
dad de Madrid titulado “Principios de Metafísica según la Razón Vital”. En él se  
plantea el tema de “la realidad de lo social” y escribe: “Éste es el problema que  
no permite escapatoria ni vaguedad. Es el problema de qué realidad tiene la  
sociedad, lo colectivo, el espíritu objetivo. Desde hace cien años, progresiva-  
mente, se viene jugando con estas ideas en un juego frívolo, sin seriedad, sin  
precisión, dándole soluciones místicas, confusas. Pero, al mismo tiempo, las  
cañas de ese juego se han ido volviendo lanzas. Tal vez, la mayor porción de  
las angustias que hoy pasa la humanidad provienen de él. Es un problema gra-  
vísimo [...] Yo no puedo ahora mismo atacar la cuestión porque necesito antes  
proporcionar a ustedes los medios para deshacer el nudo de inconcebibles lige-  
rezas que en torno a ella han cometido los pensadores que desde hace ciento  
cincuenta años, empezando por sus inventores auténticos, los padres del reac-  
cionarismo —de Bonald y de Maistre, un francés y un saboyano: dos archicató-  
licos—, y siguiendo por el propio Hegel, por Comte, por la escuela histórica con  
su idea mística del *Volksgeist* —o ‘espíritu nacional’—, por Carlos Marx, por  
Lenin, por Mussolini, por Hitler”<sup>85</sup>.

Ortega se disculpa en 1933 por plantear una cuestión a la que no puede  
dar respuesta en ese momento. Comenzó a contestarla al año siguiente, en una  
conferencia que se titula “El hombre y la gente”, primera aproximación a un  
tema que, por su importancia, le ocupará hasta el curso que dio en el Instituto  
de Humanidades de Madrid en 1949-50. El objetivo es siempre el mismo: defen-  
der, frente a quienes intentan ver la vida social como un conjunto de relaciones  
personales o interpersonales, y frente a los que consideran que la sociedad tiene  
algo así como una personalidad colectiva propia y distinta de la de los indivi-  
duos —la *Gesamtperson* de Scheler—, que, muy al contrario, es el espacio de  
lo impersonal, de los usos y las costumbres. “La sociedad, la colectividad, la  
gente no crea nada. Repite y repercute, nada más [...] Todo lo colectivo y social  
es, pues, lo humano desindividualizado, despersonalizado e irresponsabilizado.  
Esto es, por un lado, terrible —pues significa que la sociedad, eso en cuyo nom-  
bre se exigen hoy tantas cosas—, es vida humana deshumanizada, convertida  
en algo mecánico, que actúa materialmente, que es lo humano transformado en  
mera naturaleza. Por eso hallamos todo lo social fuera de nosotros como las  
piedras y los árboles. Por otra parte, la opinión pública, los usos, las leyes, tie-

---

<sup>83</sup> José Ortega y Gasset, “¿Qué pasa en el mundo?”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, p. 22.

<sup>84</sup> Cf. José Ortega y Gasset, “¿Qué pasa en el mundo?”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, p. 23.

<sup>85</sup> José Ortega y Gasset, “Principios de Metafísica según la Razón Vital”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, pp. 88-89.

nen ciertamente una ventaja: la sociedad conserva el resultado de muchas creaciones individuales, las acumula y transmite. Gracias a ella recibimos el tesoro del pasado y beneficiamos de lo que otros han hecho. Sin sociedad el individuo tendría que comenzar siempre de nuevo, y ser como un primer hombre. Ella proporciona un repertorio de opiniones mostrencas, de normas, de quehaceres tópicos y de incitaciones genéricas, a hombres que por sí serían incapaces de creárselas originalmente. Serían sólo capaces de vivir hoy como primitivos. Pero, en cambio, lo social, tiende a aplastar al individuo creador —hace gravitar sobre él la gente, la masa”<sup>86</sup>.

La sociedad es, pues, es reino de lo impersonal. Ortega pensó esto con mucho cuidado, y lo expuso en un momento en que se hacía de la sociedad una especie de “persona común” o fusión colectiva de personas, por parte de algunos, y de encarnación del espíritu absoluto, por los otros. Ortega cree que todo eso está llevando al desastre. En esos años, se resiste a sacar de su tesis enseñanzas prácticas: “Yo no voy a extraer de esto consecuencia política alguna”<sup>87</sup>. No hay duda de que esas consecuencias serían muy negativas. En cualquier caso, termina la conferencia confesando su esperanza en que Europa aprenda la lección y sepa en el futuro manejar adecuadamente el tema de la sociedad, que ha de ser siempre una estructura impersonal gestionada por individuos responsables, y no lo que predicaban el idealismo de unos y el materialismo de otros. “Yo esperaba, yo espero aún que Europa, llegada a plena madurez, ya que ha creado tan maravillosas técnicas para dominar la naturaleza corporal, sepa tratar parejamente lo social —y cree técnicas peculiares para someter la fuerza elemental de lo colectivo a la voluntad del hombre responsable. Pero esto no será posible si se adora lo colectivo como la nueva divinidad y se cree que la sociedad —llámese nación o clase— es el verdadero hombre”<sup>88</sup>.

No hay duda de que en la segunda mitad de los años treinta y durante los cuarenta, el grupo del “*ghetto* al revés” de Burgos y Aranguren no pensaron al modo de Ortega. Y ello no sólo por influencia de Scheler y Heidegger, sino sobre todo por la importancia que para todos ellos tenía el catolicismo, y más en concreto la idea de “cuerpo místico”, que de la Iglesia ellos trasladaron al orden civil, y por tanto al Estado. En cualquier caso, no cabe duda de que su evolución posterior se debió, en buena medida, a la influencia de Ortega. Conviene no olvidar que el curso “El hombre y la gente” lo dio Ortega en el Instituto de Humanidades de Madrid en los años 1949-50, y que el libro apareció publicado en 1957. No es casualidad que sea precisamente en ese momento cuando el grupo de jóvenes que estamos estudiando empieza a virar y a considerar la sociedad, sobre todo la sociedad política, como rigurosamente imper-

---

<sup>86</sup> José Ortega y Gasset, “El hombre y la gente”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, pp. 173-4.

<sup>87</sup> José Ortega y Gasset, “El hombre y la gente”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, p. 174.

<sup>88</sup> José Ortega y Gasset, “El hombre y la gente”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2009, tomo IX, p. 174.

sonal. Es lo que Laín dirá en 1961 al afirmar que se halla en el orden de la “otredad” y no en el de la “proximidad”<sup>89</sup>, y lo que expondrá Aranguren el año 1963 al distinguir la “aliedad” de la “alteridad”<sup>90</sup>. Lentamente, todos acabaron repitiendo el camino seguido por Ortega.

Pero no fue Ortega el único que supo conjugar el exorcismo de los estatatismos, tanto de los espiritualistas de derechas como de los materialistas de izquierdas. Hay textos de la época que demuestran que tal fue también la posición y la actitud de Zubiri. Valgan como muestra dos hechos muy significativos. Uno: en agosto de 1933 Zubiri da en la Universidad Internacional de Santander un curso titulado “Categorías filosóficas”. De él conservamos los apuntes de Carmen Castro. Al explicar el *enthousiasmós* como experiencia filosófica fundamental, lo hace desde categorías típicamente heideggerianas, y escribe: “El entusiasmo no es un sentimentalismo que transita sobre la existencia del hombre, sino que en él acontece algo más fundamental. Atraído el hombre por las cosas, al ir a ellas va porque él mismo existe. El hombre es el ser más triste del universo, no le basta con existir, necesita ir a las cosas que son, porque su ser está condicionado por ellas. Se siente arrastrado por ellas hacia ellas. En el entusiasmo fuerza el hombre su propio ser, es nada menos que la pasión de ser. Se quiere interpretar esta pasión como la necesidad de la existencia de un pueblo en un universo, pero esto es idiota”<sup>91</sup>. Zubiri está aludiendo sin duda en la última frase al Discurso que Heidegger pronunció en su toma de posesión como Rector de la Universidad de Freiburg, el 27 de mayo de 1933, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, y que apareció publicado simultáneamente en forma de folleto<sup>92</sup>. Y dice que eso del destino colectivo del pueblo le parece una idiotez. Lo segundo es una anécdota que cuenta Laín en su *Descargo de conciencia*: “Muy bien recuerdo la noche del otoño de 1942 en que un noticiero hacía ver al público del cine Capitol —en él, Zubiri y su mujer, la mía y yo— la llegada de las tropas alemanas hasta lo alto del Cáucaso. ‘Nadie puede impedir el triunfo de Alemania en Rusia’, dije yo. ‘Pues, a pesar de todo, Alemania perderá la guerra’, me replicó, clarividente, Xavier Zubiri”<sup>93</sup>. ¿En qué fundamentaba su convicción? Probablemente, en su idea de que lo social tiene carácter impersonal, y que por ello mismo no puede imponerse al individuo como si de una persona común o algo parecido se tratase. En 1942, en la revista del grupo, *Escorial*, escribe Zubiri un largo artículo titulado “Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”. Pues bien, en él, en una larga nota, afirma taxativamente que “lo social es una disposición de las potencias humanas. Por esto es objeto de manejo y organización [...] Lo social forma parte de lo natural”<sup>94</sup>. Esto quedaría

---

<sup>89</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, 2ª ed., Madrid, *Revista de Occidente*, 1968, vol. 2, passim.

<sup>90</sup> José Luis L. Aranguren, *Ética y Política*, en *Obras Completas*, Vol. 3, Madrid, Trotta, 1995, p. 88.

<sup>91</sup> Xavier Zubiri, *Cursos universitarios II*, Madrid, Alianza, 2010, p. 341.

<sup>92</sup> Martin Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Korn Verlag, Breslau, 1933. (El ejemplar se conserva en la biblioteca personal de Zubiri)

<sup>93</sup> Pedro Laín Entralgo, *Descargo de conciencia*, Barcelona, Barral, 1976, p. 310.

<sup>94</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994, p. 381.

aún más claro en la lección que Zubiri dedicó al tema de lo social en el curso del año 1974<sup>95</sup>.

Las seis notas antes citadas son las definitorias de la que José Antonio llamó “nuestra generación”, es decir, de su generación. Son también las que asumieron como propias los miembros del “*ghetto* al revés” de Burgos, si bien con una peculiaridad o nota distintiva, y es que todos ellos entendieron la revolución que José Antonio buscaba como moral, que debía llevarse a cabo primera y principalmente en el orden de la cultura, puesto que se trataba de una revolución en los valores. Por tanto, se trataba, muy schelerianamente, de salvar y promover la realización de todos los valores, en especial los valores espirituales y culturales, en cualquier lugar en que estuvieran, ya fuera en la izquierda o en la derecha. De ahí que buscaran superar la división entre izquierdas y derechas, que llevaba al enfrentamiento a muerte en que se había convertido la guerra civil. Ellos eran pocos dentro del gobierno de Burgos, constituían un *ghetto*, pero un *ghetto* al revés, puesto que su objetivo era acabar con los *ghettos*.

Esto es lo que definía al grupo de personas que Dionisio Ridruejo calificaba a la altura de 1953 de “generación del 36”. Frente a los “excluyentes”, eran los “comprensivos”. Acabada la guerra civil, esa generación es la que había fundado, con ese mismo espíritu, la revista *Escorial*, en la que colaboraron otras muchas personas que ni habían estado en Burgos ni eran falangistas. Valga por todos los nombres de Pío Baroja, Azorín, Ramón Menéndez Pidal, Xavier Zubiri, Marañón o Julián Marías. La que cabe llamar “generación de *Escorial*” no sólo es mucho más amplia que la de Burgos, sino que además ya no queda tan definida por las notas mesiánicas y escatológicas que hemos identificado en la obra de José Antonio. El “Manifiesto editorial” con que se abre *Escorial* sigue afirmando su fidelidad al Movimiento (“Hemos de declarar con sinceridad que nacemos con la voluntad de ofrecer a la Revolución Española y a su misión en el mundo un arma y un vehículo más, sea modesto o valioso”, comienza diciendo), pero inmediatamente hace derivar esa fidelidad de la búsqueda de la unidad, y hace sinónimo “antipartidismo” político con “integración de los valores”, algo que ya no era evidente en la filosofía y la política del llamado Movimiento Nacional<sup>96</sup>. Lo que buscan es poner en práctica lo que dieron en llamar la “voluntad asuntiva” de todo lo culturalmente valioso, como deja claro el propio Manifiesto: “Convocamos aquí, bajo la norma segura y generosa de la nueva generación, a todos los valores españoles que no hayan dimitido por entero de tal condición, hayan servido en este o en el otro grupo.” Está claro que los fundadores de *Esco-*

---

<sup>95</sup> Cf. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 37-69.

<sup>96</sup> El texto dice: “El primer objetivo —el objetivo sumo— de nuestra Revolución es rehacer la comunidad española, realizar la unidad de la Patria y poner a esa unidad —de modo trascendente— al servicio de un destino universal y propio [...] Tan ambicioso propósito veda a nuestra Revolución y al movimiento que la conduce y encarna partir de una posición lateral y partidista en ninguno de los planos en los que esa Revolución ha de cumplirse. La consigna del antipartidismo, o sea de la integración de los valores, la de la unidad viva, es la primera consigna falangista.”

*rial*, el grupo de Burgos, quiere torcer el brazo al Régimen y obligarle a asumir lo que llaman “la integración de valores”.

Tal cosa no sucedió, y los integrantes del grupo de Burgos fueron alejándose del Régimen, pero sin abandonar su fe falangista. La desafección se convierte en ruptura entre 1942, fecha en que Dionisio Ridruejo renuncia a todos sus cargos oficiales, y 1956, en que todos abandonan no sólo sus cargos, sino también su militancia en Falange.

¿Tiene esto consecuencias para la idea de generación, y más en concreto para el concepto de generación del 36? Por supuesto que sí. Si esa generación vino a identificarse primero con el grupo de Burgos, y después con los colaboradores de *Escorial*, ¿qué puede ser o significar ahora?

### LOS “GRUPOS GENERACIONALES DEL 36”

Como resultado de su ruptura con el régimen, Laín puso término al proyecto que comenzó con sus entregas de 1937 en *Arriba España* y reunió lo publicado a lo largo de esos quince años en un libro que lleva el mismo título que el de 1949, *España como problema*. Escribe para él un prólogo, fechado en septiembre de 1955, y en él matiza su concepto de generación, a la vez que se despidió de la idea del destino universal y trascendente de los pueblos, y más en concreto de España. Y escribe: “En las palabras con que, hace ahora quince años, aspiraba a presentar públicamente mi proyecto inicial, era patente el predominio del pronombre *nosotros* sobre el pronombre *yo*; un *nosotros* que aludía sin ambages a toda una *generación* [...] Con mayor lucidez y mejor fundamento que entonces creo ahora que no hay *yo* sin *nosotros*. Pero tal convicción no me impide la decisión de referir mucho más a mi particular persona que a un enfático *nosotros* cuanto en este libro digo. Me avendría, a lo sumo, y bien resguardado en salvedades y cautelas, a emplear un *nosotros* relativo al *grupo* —extenso, tal vez— de las personas cuyo sentir histórico conozco y comparto. Hoy no puedo ni debo hablar, petulantemente, en nombre de una *generación*. Ante todo, porque, a la vuelta de tantas disquisiciones aclaratorias, ya no sé bien lo que una *generación* sea; y también por la cada vez más escueta delimitación que el curso de los años va poniendo en el contorno de la propia personalidad, y más cuando esos años son especialmente discriminatorios; y en último término, porque, aun admitiendo la ordenación del curso histórico en *generaciones*, no parece cosa resuelta cuál haya de ser la mía. Sé con nombres y apellidos, en cambio, quiénes constituyen el grupo de hombres con que mi caminante soledad se siente bien acompañada, y sólo a ellos recurriría para dar a este endeble monólogo cierto vigor colectivo”<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Barcelona, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, 2005, vol. 1, pp. 18-19.

Está claro que Laín se ve a sí mismo como miembro de una generación o de un grupo generacional. Pero sigue teniendo reparos en darle nombre. A la altura de 1986, escribe: “¿Cómo debe ser llamada la generación española que en 1936 se disponía a comparecer en la escena de nuestra historia? Para nombrarla, si es que temáticamente se la nombra algún día, ¿se empleará una fecha o se recurrirá a un suceso? No lo sé, y creo que a estas alturas nadie lo sabe aún. Sé tan sólo que para quienes estábamos entre los veinte y los treinta años al comienzo de la guerra civil, ésta cayó sobre nosotros como una espada tajante, como un molde imprevisto o como una llamada al combate, sentido unas veces como propio y otras no. El azar para algunos, la previa orientación de la vida para otros, una invencible presión exterior para no pocos, decidieron el destino y marcaron para siempre —hasta en el caso de aquellos que luego han revisado más a fondo su pensamiento y su conducta— a los entonces jóvenes o jovencísimos componentes de esa nueva y sólo posible generación con nombre propio”<sup>98</sup>.

En cualquier caso, más que de generación parece claro que es preciso hablar de “grupos generacionales”. Es significativo el cambio sufrido por esta expresión, que aparece ya en su libro de 1945, *Las generaciones en la historia*, de entonces ahora. En 1941-1945 entiende por “grupo generacional”<sup>99</sup> el conjunto de personas a las que se ha revelado el destino colectivo de un pueblo, y que en tanto que grupo selecto tienen la misión de liderar a tal pueblo. El grupo generacional representa a la generación entera, es su portavoz. Ellos pueden hablar en nombre de la generación entera y no sólo de sí mismos, precisamente porque son su conciencia y su voz. Tal es lo que Laín piensa en esas fechas. Diez años después, en 1955, las cosas son ya muy distintas. La idea de destino colectivo, como más adelante tendremos ocasión de comprobar, se ha venido abajo, ha desaparecido, lo cual hace que el conjunto de personas que formaron el grupo generacional a que Laín se refiere, el grupo de Burgos, puedan hablar sobre España y sus destinos, pero no en nombre de toda la colectividad sino en el suyo propio. ¿Qué significa esto? Que el concepto de generación se ha esfumado, quedando reducido al de grupo generacional. A la altura de 1945 ambos coexisten y se articulan entre sí. En 1956 el concepto de generación como suceso histórico ha perdido su antigua consistencia —“ya no sé bien lo que una *generación* sea”—, conservando contenido sólo el de “grupo generacional”. Es el que Laín utilizará a partir de entonces, hasta el punto de que cuando habla de generación, hay que interpretar siempre que se refiere única y exclusivamente a un grupo generacional.

Resulta obvio que, así concebidas las generaciones, se hallan siempre constituidas por élites culturales. Dicho de otro modo, funcionan como grupos

---

<sup>98</sup> Pedro Laín Entralgo, *En este país*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 233.

<sup>99</sup> Pedro Laín Entralgo, *Las generaciones en la historia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945, p. 294.

ideológicos, ya sean éstos religiosos, filosóficos, políticos, profesionales, económicos o artísticos. La historia, obviamente, no la constituyen sólo ellos, que han de verse como un subsistema del sistema histórico total. La historia es mucho más compleja que eso que aislamos con el término generación o grupo generacional. La historia la realizan todos los seres humanos, los egregios y los vulgares, quienes trabajan con sus manos y aquellos otros que lo hacen con la inteligencia. Pero sí es cierto que el análisis de los proyectos y creaciones de los distintos grupos generacionales resulta extremadamente útil para entender los proyectos de transformación de las sociedades y las realizaciones llevadas a cabo en su seno. La de grupo generacional no es una categoría total, pero sí un instrumento historiográfico necesario para entender las grandes creaciones de grupos minoritarios pero extremadamente influyentes en la marcha de las sociedades.

Una vez transformada la “generación del 36” en los “grupos generacionales del 36”, es obvio que resulta necesario identificar otros distintos de aquel que se formó en Burgos. Como mínimo, debería encontrarse un grupo simétrico en la España republicana. Laín no lo hace. Se limita a incluir en la lista los principales nombres del bando republicano, y a añadir que cuando hable de “generaciones”, será para designar “a los grupos en que existen notas distintivas más o menos perceptibles y dependientes de la coetaneidad histórica de los individuos que los componen; muy especialmente a los subgrupos que, dentro de aquéllos, expresen ostensiblemente tales notas y —de uno u otro modo— tengan conciencia expresa de su carácter generacional”<sup>100</sup>. Los grupos generacionales se forman como respuesta creativa a ciertos acontecimientos históricos importantes. Así, cabe hablar del grupo generacional de los reformadores protestantes, en el siglo XVI, o de los líderes de la revolución francesa, en el XVIII, o del grupo generacional romántico, etc. Y es que la historia se concentra hasta adquirir una gran densidad alrededor de ciertos individuos; es lo que Marías describe como “concentraciones de acción histórica en torno a grupos ilustres”<sup>101</sup>.

Según esto, pudo y debió haber grupos generacionales en el lado republicano. Lo curioso, lo sorprendente, es que haciendo eso, se está aplicando el término generación a un grupo que no sólo no se vio nunca a sí mismo como generación, sino que lo había venido considerando un término absolutamente ajeno a su modo de ver la historia. En efecto, la categoría básica del análisis marxista de la historia no ha sido nunca la de “generación” sino la de “clase” social. Cabe decir más, y es que el término generación cobra importancia historiográfica por oposición al de clase social. De hecho, generación y clase son dos categorías muy distintas entre sí y en alguna medida opuestas: la generación es de origen biológico y la clase de origen sociológico; la generación intenta dar una

---

<sup>100</sup> Pedro Laín Entralgo, *En este país*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 217.

<sup>101</sup> Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*, en *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, Vol. 6, Madrid, 1969, p. 134.

explicación vertical de la historia y la clase horizontal; la generación es evolutiva, reformista y la clase es rupturista, revolucionaria; la generación es más elitista y la clase más popular. En cualquier caso, si los grupos generacionales están compuestos por las personas que conciben y llevan a cabo un proyecto común de transformación de la sociedad, es evidente que en la España republicana hubo de existir como mínimo uno, y probablemente varios grupos generacionales del 36. De hecho, la última vez que Laín se plantea el tema, en su Prólogo al volumen 39 de la *Historia de España* de Menéndez Pidal, mezcla nombres de la zona llamada nacional con los de la republicana, y considera que todos tienen un común parecido, que les distancia claramente de la generación anterior, la del 27. Estos últimos tuvieron en común “el no haberse hecho cuestión previa del problema de España y, consiguientemente, el hecho de que todos o casi todos ellos comenzaron su actividad privada cultivando ‘puras’ sus respectivas disciplinas”<sup>102</sup>. Por el contrario, los hombres del 36, de un grupo y de otro, vivieron dramáticamente el problema de España y se vieron obligados a tomar postura ante él.

Aún cabe apurar el análisis, y preguntarse si en la zona republicana hubo algún grupo similar al que se constituyó en Burgos en 1937. Y mi respuesta es que sí, que lo hubo, y que él estuvo constituido por los líderes de las Juventudes socialistas: Santiago Carrillo, Segundo Serrano Poncela, Federico Melchor, José Cazorla, Alfredo Cabello, José Laín, Amaro del Rosal, Manuel Tagüeña, Francisco López Real, Luis Rodríguez Cuesta, Aurora Arnáiz, Fernando de Rosa, todos reunidos en torno al semanario de las juventudes socialistas *Renovación*. La mayoría de ellos, pasaron en 1936 al Partido Comunista, cuando los dirigentes de *Renovación* se unieron a los de *Juventud roja*, el periódico de las juventudes comunistas, que lideraban Fernando Claudín, Trifón Medrano, Manuel Vidal, Felipe M. Arconada y Segismundo Álvarez. Su objetivo último era unificar los dos partidos, el socialista y el comunista en un programa común, que era la bolchevización del movimiento, según confiesa en sus *Memorias* Santiago Carrillo.

En el fondo, el grupo generacional de José Laín y el de Santiago Carrillo, o el del otro Laín, tenía muchos puntos comunes con el grupo de Burgos, que son los que cabe considerar definatorios de la generación del 36: todos partían de la idea de que en la Gran Guerra de 1914 había entrado en crisis un modelo de sociedad, la liberal, basada en el desarrollo científico-técnico y en la mentalidad positivista. Como alternativa al liberalismo decimonónico, ambos fueron movimientos revolucionarios antidemocráticos, uno en la izquierda y otro en la derecha. Los del grupo generacional de Madrid, asumieron las tesis marxistas antiliberales, y los del grupo generacional de Burgos, las tesis nacio-

---

<sup>102</sup> Pedro Laín Entralgo, “Prólogo” a *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo XXXIX, *La Edad de Plata de la Cultura Española (1898-1936)*, volumen 1, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, p. 49.

nalistas también antiliberales. Otra característica común a todos ellos es que el fenómeno de la Guerra Civil les marcó de por vida, de tal modo que toda ella acabó girando en torno a ese hecho cataclísmico que sucedió en su juventud y en el que tomaron parte activa. Y otra nota común es que ambos grupos evolucionaron con el tiempo hacia planteamientos democrático-liberales<sup>103</sup>. La democracia liberal ganó la Segunda Guerra Mundial, y desde 1944 se convirtió en el sistema político indiscutible, hasta el punto de que cualquier otra opinión empezó a parecer aberrante y herética. Esto hizo que todos los miembros de estos dos grupos generacionales fueran evolucionando, poco a poco, desde sus planteamientos originalmente antidemocráticos, hasta otros de carácter liberal y democrático. Fue un proceso lento, que en el caso del grupo generacional marxista se expresó bajo la forma de “eurocomunismo” y, sobre todo, a través de la renuncia por parte del Partido Socialista Obrero Español a la lucha de clases, el año 1979. En el grupo generacional de Burgos, esa evolución resultó menos dramática y fue dándose poco a poco, paulatinamente. La convergencia hacia un liberalismo democrático que se produjo en los años sesenta y setenta, fue la que hizo posible la llamada “transición democrática”, que ideológica y políticamente lideraron miembros de ambos grupos generacionales.

---

<sup>103</sup> Conviene recordar que la aceptación de la democracia liberal por parte de la izquierda marxista es muy posterior a los sucesos que estamos narrando, cosa que a veces se olvida. Cf. Santos Juliá, “Una tradición inventada”, *El País*, 19 de junio de 2014.